

HUGO FRANCISCO BAUZÁ
Compilador

**EL TEMA DEL MÁS ALLÁ EN LA ANTIGÜEDAD
Y SUS PROYECCIONES**

Jornada organizada por el
“Centro de Estudios del Imaginario”



Centro de Estudios del Imaginario
2009

El tema del más allá en la antigüedad y sus proyecciones; / coordinado por Hugo F. Bauza 1ª ed. - Buenos Aires : Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2009. 192 p.; 23 x 16 cm.

ISEN 978-987-537-090-6

1. Literatura . I. Bauza, Hugo F., coord.
CDD 860

CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

Director: Dr. Hugo Francisco Bauzá

Esta Jornada contó con la ayuda financiera del proyecto PIP 5035/06 del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que establece la Ley 11.723

IMPRESO EN ARGENTINA

© ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Avda. Alvear 1711, 3^{er}. piso - C.P. C1014AAE - Ciudad de Buenos Aires
- República Argentina

<http://www.ciencias.org.ar>

e-mail: info@ciencias.org.ar

ISBN 978-987-537-090-6

ÍNDICE

Presentación.....	5
Angelo Casanova, <i>El más allá en la literatura griega arcaica...</i>	9
Axel Cherniavsky, <i>La proyección de la teoría platónica de la anámnesis en la elaboración deleuziana de una nueva imagen del pensamiento</i>	23
Francisco García Bazán, <i>El más allá en el pensamiento gnóstico</i>	35
Hugo Francisco Bauzá, <i>El tema del más allá en el orfismo con especial referencia a Platón</i>	43
Aldo Setaioli, <i>Los lugares infernales en Virgilio</i>	49
Perla Fuscaldo, <i>Las concepciones religiosas egipcias: aspectos no tradicionales</i>	79
Marta Rojman, <i>El más allá en la tradición judía</i>	93
José Pablo Martín, <i>La transhistoria según el judaísmo helenizado</i>	107
Laura Corso de Estrada, <i>Ecos del Sueño de Escipión en Tomás de Aquino</i>	125
Pablo Williams, <i>Sombra, aura e imagen en la Divina Comedia</i>	137
Patricia Calabrese, <i>El tópico del más allá en Boccaccio</i>	151
Graciela Maturo, <i>La katábasis en Marechal</i>	169
<i>Barón Kurd von Hartd. Homenaje</i>	179
<i>Reseñas bibliográficas</i>	
Marília P. Futre Pinheiro, <i>Mitos e lendas. Grécia Antiga, s. I., vol. 1, 2007</i>	183
<i>Cahiers de l'Echinox</i> , vol. 13, Cluj (Rumania), Université "Babes-Bolyai", Centre de Recherches sur l'Imaginaire, 2007	185

PRESENTACIÓN

En 1960 el antropólogo Gilbert Durand publicó *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*¹. Este trabajo a la vez que sienta las bases de un estructuralismo figurativo, amplía el campo semántico de la voz imaginario, originariamente reservado a “lo que sólo tiene existencia en la imaginación”². A partir de Durand este vocablo pasó a designar el conjunto de imágenes mentales y visuales mediante las cuales los seres humanos organizamos y expresamos de manera simbólica nuestros valores existenciales y nuestra interpretación del mundo.

L'imaginaire propone una revolución epistemológica en tanto se ocupa en establecer las bases semánticas sobre las que se funda el acto de pensar; deviene de este modo en una categoría antropológica –semejante a las “formas simbólicas” pensadas por E. Cassirer–. Se trata de una corriente de análisis que pretende comprender y expresar tanto las representaciones racionales, cuanto las otras, vale decir, la que escapan de la geografía de lo mensurable con los parámetros de la lógica aristotélica. A estas últimas corresponden diversas lecturas de mundo, producto de proyecciones, sueños, visiones, hierofanías u otras cavilaciones que atañen a lo humano. Dentro de éstas ocupa un lugar de privilegio la manera cómo la antigüedad imaginó una suerte de vida más allá de la muerte física situada en una transhistoria que, *mutatis mutandis*, perdura hoy en un amplio registro de cultos y creencias.

El imaginario, como variable exegética, penetró en el dominio de las ciencias humanas con ayuda de fenomenólogos y existencialistas. Su ingreso se dio apoyado tanto en las ideas de Carl Jung, cuanto en las de Gaston Bachelard.

La citada corriente exegética pretende clasificar y codificar los arquetipos e imágenes para entregarse, más tarde, a descifrar el

¹ París, PUF (11ª ed., París, Dunod, 1993; trad. española: Madrid, Taurus, 1982). El autor ahonda estas cuestiones, entre otras obras, en *Beaux-arts et archétypes*, París, PUF, 1989.

² *Diccionario de la lengua española*, Madrid, RAE, 1970, s.v.

paradigma epistemológico que ordena las ciencias humanas, al menos, en Occidente. Su fin último apunta a la configuración de una especie de “atlas” de la imaginación o, en otros términos, un museo de imágenes, semejante, en cierto modo, al *Atlas* ideado por Aby Warburg, *corpus* que atesora temas y formas recurrentes de la tradición clásica. Valiéndose de ese amplio registro el citado Warburg saca a luz no sólo los mitos, sino también los íconos que han iluminado determinados momentos culturales, a los que asocia mediante lazos semánticos configurando lo que llama “cuencas de significación”. G. Durand, en su cometido, pretende ir aún más allá ya que, apoyándose en esas “cuencas semánticas”, intenta descubrir y analizar los elementos dinamizadores de la estructura psíquica: son éstos los que, en definitiva, condicionan y fundamentan esas cuencas.

Para alcanzar esos fines este *scholar* orientó su lente desde una visión transdisciplinar donde acuerdan de manera armoniosa las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. En ese registro advierte que éstas, pese al logro de pensadores tales como Freud, Jung o Foucault, en la mayor parte de los casos todavía se muestran tributarias de un paradigma positivista que es necesario superar en aras de explorar horizontes nuevos.

Tal como hemos destacado en la “Introducción” a una jornada anterior³, la postura racionalista de Aristóteles impuso un logocentrismo a ultranza que impidió tomar en consideración otras manifestaciones de la psiquis como pueden serlo los mitos, el quehacer poético, el mundo onírico u otras formas de pensamiento juzgadas *a priori* como no-racionales. Esta vertiente analítica no atiende a tales lucubraciones en tanto no responden a la lógica clásica, empero, ellas poseen también cierta cuota de racionalidad, aunque *sui generis*, tal como declara el antropólogo Claude Lévi-Strauss, por lo que deben ser tenidas en cuenta a la hora de considerar al hombre, no en forma escindida, sino como una unidad que participa tanto del *lógos*, cuanto del *mýthos*.

Pensadores como J.-J. Wunenburger, Joël Thomas o Corín Braga insisten en que, en las últimas décadas de la centuria pasada, se ha producido una desarticulación de las “estructuras estructurantes” y, en ocasiones, hasta un quiebre de lo binario, lo que implica recurrir a nuevas herramientas de análisis a la hora de encarar un estudio de la realidad.

³ *El imaginario en el mito clásico*, VII jornada (H. F. Bauzá, compilador), Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias, vol. 84, 2007, pp. 5-10.

Los trabajos que competen a *l'imaginaire*, provistos de una lente omniabarcante (sociológica, antropológica, psicológica, filosófica, literaria, histórico-religiosa...), aspiran captar las producciones humanas en un sentido unitario, no separándolas dicotómicamente entre racionales e irracionales y sin omitir, naturalmente, cierto *tertium* que permite articular los extremos.

Guiado por ese principio el Centro de Estudios del Imaginario convocó, para los días 6, 7 y 8 de octubre de 2008, a un grupo de estudiosos a una jornada para pensar cómo la cultura occidental reflexionó sobre el sentido de la transhistoria en el mundo antiguo, cuyos ecos y reminiscencias llegan hasta la actualidad⁴. Considerada esa cuestión desde variados horizontes –el más allá entre los egipcios, entre los griegos, en los órficos, entre los gnósticos...– se trató de bosquejar no sólo una arqueología de esas lucubraciones donde se pusiera énfasis en los elementos que tienen en común, sino también ver su proyección en la cultura posterior, así en las obras de Dante Alighieri, de Giovanni Boccaccio o, en el caso de nuestro medio, la *katábasis* imaginada por Leopoldo Marechal.

De esta jornada queremos destacar, muy en particular, la participación de dos notables estudiosos, los profesores Aldo Setaioli y Angelo Casanova –de las Universidades de Perugia y Firenze, respectivamente–, cuyos trabajos enriquecen el presente volumen.

H. F. B.

⁴ Sobre temática afín Paolo Xella ha coordinado un volumen titulado *Archeologia dell'inferno. L'Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, Verona, Essedue edizioni, 1987.

EL MÁS ALLÁ EN LA LITERATURA GRIEGA ARCAICA

ANGELO CASANOVA
Universidad de Florencia

Es un hecho notorio que el mundo homérico se encuadra fundamentalmente como una civilización de vergüenza y no de culpa, como Eric Dodds¹ nos ha enseñado desde hace tiempo: la vida del hombre se caracteriza como muestra y compromiso de virtud guerrera para defender el honor personal y evitar la deshonra, la vergüenza: en este ámbito la muerte es esencialmente una derrota, la caída de un guerrero vencido. Por lo general, como ha explicado sobre todo Bruno Snell, esto se debe a la intervención de los dioses, que invaden constantemente la vida del hombre, influyendo en todas sus decisiones, incluso en las más pequeñas². Por supuesto también los dioses la mayoría de las veces actúan para salvaguardar su honor. Es en esta típica forma homérica de presentar las acciones de los hombres donde hay que encuadrar la muerte, que es fundamentalmente una derrota, un asesinato con arma de guerra. El guerrero cae por el arma de su enemigo; nadie muere por enfermedad³: las mujeres mueren por las flechas de Ártemis y los hombres por los dardos de Apolo⁴.

¹ E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles, 1951. La traducción italiana (*I Greci e l'irrazionale*, Firenze, 1959) ha sido reimpressa varias veces: véase ahora la nueva edición por R. Di Donato, con presentación de A. Momigliano, Milano, 2003; en español, traducción de M. Araujo (Madrid, Alianza, 1980).

² B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1948², trad. ital. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1951, con numerosas reimpressiones posteriores. En español, trad. de J. Vives SJ, con el título *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid, Ed. Razón y Fe, 1965).

³ En el canto I de la *Iliada* Apolo siembra la epidemia en el campo aqueo, pero –según el canto del poeta– lo hace por medio de flechas (1.49 ss.).

⁴ Acción combinada de los dos hermanos en *Il.* 24.604 ss.: Apolo mata a los seis hijos varones de Niobe; Ártemis, a las seis mujeres.

Ahora bien, en el instante mismo en que la flecha o la lanza se clava en el cuerpo y lo mata, según Homero, de él sale –a través de la boca o de la propia herida– su *psyché*, literalmente su aliento vital⁵. Snell ha demostrado claramente que sólo más tarde, con la filosofía (concretamente con Sócrates)⁶, el término *psyché* adquiere el significado de alma, entendida como principio espiritual opuesto a la vida corporal y responsable de las funciones intelectivas, racionales y pasionales. En los poemas homéricos se habla de *psyché* sólo cuando muere alguien, y se dice que su *psyché*, su aliento vital⁷ –que es una suerte de imagen o fantasma del muerto⁸–, se aleja volando y descende al inframundo, bajo tierra, al reino de Hades.

Este sitio siempre es imaginado como un lugar subterráneo y oscuro: también es denominado Érebo (de hecho *érebos* significa “oscuridad”, “tiniebla”) y siempre es descrito como un espacio sin luz, envuelto en humo y neblina, y caracterizado por un clima malsano, con olor a moho. Ésta es la imagen básica del inframundo homérico. La casa de Hades siempre es subterránea: es significativo por ejemplo el pasaje de la *Iliada* (20.61 y sigs.) cuando los dioses participan masivamente en la lucha: Zeus lanza un trueno tremendo, Posidón sacude la tierra desde las profundidades y Hades se asusta y teme que la tierra vaya a desgarrarse y que a los ojos de los dioses y de los hombres se vuelvan visibles las horripilantes y pútridas moradas de su reino, que incluso las deidades aborrecen.

Pero muchas veces se piensa también en el inframundo como un lugar emplazado “más allá” del sitio poblado por los vivos. Ya en la obra de Homero se sitúa más allá del Océano esa extensión de aguas que la cosmología griega imaginaba como una suerte de río que rodeaba la tierra. Entrar en el Hades es fácil: sus puertas son anchas (es *eury pylés*, *Il.* 23.74), pero también es *pylártes* (*Il.* 8.367): nadie

⁵ Sobre esta concepción del alma-soplo, o alma-suspiro, además de las páginas de Snell véase R. Renehan, *On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality*, “GRBS” 21, 1980, 105-138: 108-111. Sobre el uso homérico y arcaico de *psyche* véanse P. Vivante, *Sulle designazioni omeriche della realtà psichica*, “Archivio Glottologico Italiano” 41, 1956, 15-73; M. Biraud, *La conception psychologique à l'époque d'Homère: les 'organes mentaux'*, “Cratyle” 1, 1984, 1-23; T. Jahn, *Zum Wortfeld Seele/Geist in der Sprache Homers*, München, 1987, etc.

⁶ Cf. por eso F. Trabattoni, *Platone*, Roma, 2004², 147 ss.

⁷ Cf. e.g. *Il.* 5.654, 14.518-519, 16.856-857, 23.100-101 (la *psyché* desaparece como humo), *Od.* 10.560, ecc.

⁸ Para las almas que ya pasaron al Hades se encuentra a menudo el término *eidolon*: cf. *Il.* 24.72, *Od.* 11.476, 24.14 *eidola kamonton*. Cf. S. Saïd, *Deux noms de l'image en grec ancien: idole et icone*, “CRAI” 31, 1987, 309-330.

puede cruzarlas para salir. En la tradición épica figuran diversos ejemplos de descenso a los Infiernos (*catábasis*, con término griego): pero pocos fueron los héroes que lograron la excepcional hazaña de volver (Heracles, Dioniso, Teseo, Orfeo, Sísifo). Ir al Hades supone siempre descender pero también cruzar, o más bien superar, el peligroso río Océano y/o los distintos ríos que derivaban de él allí abajo (Estigia, Aqueronte, Cocito, Flegetonte o Piriflegetonte, y otros). Y aquí aparece la primera ley férrea del mundo de los Infiernos: los muertos pueden entrar sólo si han sido enterrados. Patroclo al final de la *Iliada* (23.71 y sigs.) y Elpénor en el Canto XI de la *Odisea* (11.31 y sigs.) imploran respectivamente a Aquiles y a Ulises para que les den sepultura y puedan cruzar el umbral del más allá para encontrar sosiego. De lo contrario errarán eternamente⁹. En el plano literario, en su *Eneida*, Virgilio recurrirá a esta ley hablando de Palinuro; en la tradición de los epigramas funerarios griegos dedicados a los naufragos aparece un sinfín de veces.

Para cruzar el Aqueronte y las otras aguas infernales, según el imaginario clásico los muertos tienen que esperar a que un viejo marinero, Carón, los lleve con su barca a la otra orilla: de aquí la costumbre de poner un óbolo en la boca del muerto para poder pagar a Carón (Aristof. *Ran.* 140 y sigs.)¹⁰. Esta figura no aparece nunca en Homero, pero está ampliamente documentada en la época arcaica.

Por otro lado en su viaje al reino de Hades, los muertos suelen ir acompañados de una divinidad y normalmente este acompañante es Hermes (véase por ejemplo *Od.* 24.1 y sigs.), que por este motivo muchas veces recibe el apelativo de *psychopompós*. En otros casos se dice que son las Keres o “diosas de la muerte” las que conducen a las almas bajo tierra (por ej. *Il.* 2.302): pero Ker es el destino, la suerte de cada hombre, por tanto la imagen es más metafórica que mítica. Lo mismo podría decirse de las Keres Erinias de Esquilo (*Sept.* 1061):

⁹ Es éste, por ejemplo, el destino de Polidoro en la *Hécuba* de Eurípides y de Palinuro en la *Eneida*; pero lo mismo se encuentra muchísimas veces en los epigramas griegos para los naufragos: véase por eso el trabajo clásico de R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Urbana Ill., 1942 (reimpr. 1962), y la colección de G. Kaibel, *Epigrammata Graeca in lapidibus collecta*, Berolini, 1878 (reimpr. Hildesheim, 1965 e 2001); W. Peek, *Griechische Versinschriften*, I. *Grabepigramme*, Berlin, 1955= reimpr. Chicago, 1988 (GVI), y además R. Merkelbach - J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten*, voll. I-V, Stuttgart-Leipzig, 1998-2004 (SGO).

¹⁰ Pero en Aristófanes el precio se encuentra doblado: dos óbolos en vez de uno. Véase la nota de P. Totaro a este pasaje en el reciente volumen *Commedie di Aristofane*, vol. II, por G. Mastromarco y P. Totaro, Torino, 2006, 576 n. 28.

las Erinias son diosas de la sangre y de la venganza, al principio en un número indefinido (a veces también Homero habla de una sola Erinia), mientras que una tradición muy extendida habla de tres (Alecto, Tisífone y Megera). Éstas y otras divinidades afines, sedientas de sangre (Harpías, Sirenas y Lamia), más que llevar las almas al Hades, las arrastran a la muerte. En mi opinión hay que distinguir estos dos planos.

En el umbral del Hades aparece un “perro de Hades odioso” (*Il.* 8.368)¹¹ que acoge a los difuntos, y no tiene nombre, como tampoco lo tiene en Hesíodo (*Th.* 769 y sigs.): pero no creo que se trate de una evolución o de un pasaje posterior (como sostiene Bruno Zannini Quirini en su útil panorama sobre *L’aldilà nelle religioni del mondo classico*¹²): si Homero y Hesíodo omiten el nombre es porque todos lo conocen, no porque todavía tuvieran que inventarlo. Su nombre es Cerbero, un perro monstruoso que custodia las puertas del Hades, y su cometido es impedir la entrada indebida y sobre todo impedir los intentos de fuga y de retorno al mundo de los vivos, así como atormentar a los difuntos con sus penetrantes ladridos. Ya se hablaba de él en otros poemas que se han perdido, sobre todo en la *Catabasis de Heracles*.

Pero no quiero entrar en detalles en la presentación de los monstruos del más allá porque nos llevarían demasiado lejos. Lo que quiero es comentar rápidamente algunos aspectos generales del inframundo que a mi juicio son importantes.

El mundo subterráneo es de fácil acceso (el hemistiquio virgiliano de *Aen.* 6.126 *facilis descensus Averno* se ha convertido en un refrán): recurriendo a una fórmula se suele decir que Hades acoge a todos¹³. Yendo al detalle de la geografía mítica, en la tradición épica se indican algunas vías de acceso famosas. Se cuenta de una gran abertura por la que pasó Hades llevando consigo a Perséfone, a quien había raptado previamente: este lugar a veces es Eleusis (Paus. 1.38.5), pero para otros es Colono, Lerna, Creta, Enna o Siracusa. En uno de sus célebres trabajos, Heracles arrastró a Cerbero fuera del

¹¹ Sin embargo en el texto el odioso es Hades, no el perro, como se suele traducir (cf. por ej. la traducción de Rosa Calzecchi Onesti, *Omero. Iliade*, Torino, 1950, p. 274 “l’odioso cane di Ade”).

¹² En la obra *Archeologia dell’Inferno. L’Aldilà nel mondo antico vicino-orientale e classico*, por P. Xella (ed.), Verona, 1987, págs. 263-307.

¹³ Y no reenvía nadie atrás, con excepción de los pocos a quienes Zeus quiere y favorece: véase el comentario de E. Norden a *Verg. Aen.* 129-130 *quos aequus amavit | Iuppiter (P. Vergilius Maro. Aeneis Buch VI, 1916² = reimpr. Darmstadt, 1976, 162-163)*.

Hades, porque había encontrado la entrada para bajar a los Infiernos en el cabo Ténaro (según Hecateo: Paus. 3.25.5) o en Heracleia, en el Ponto (Jenofonte, *Anab.* 6.2.2), y la salida en Troizen (Paus. 2.31.2) o, según algunos, en otro lugar.

Éste –y otros cuentos míticos afines– son *catábasis*, es decir descensos al Hades. Una *catábasis* famosa es la de Teseo y Pirítoo, de la que se habla también en el *Catálogo de las mujeres* atribuido a Hesíodo (fragm. 180 M.-W.), mientras que la *Catábasis de Orfeo* y la *Catábasis de Heracles*, ambas poéticas, eran conocidas por Virgilio, como bien demostró Norden¹⁴: pues hablaban de cultos y creencias órficas y de ambientes eleusinos respectivamente¹⁵.

Un caso distinto de comunicación con el más allá nos lo ofrece la *Odisea*, donde Ulises, que por consejo de Circe tiene que consultar al difunto adivino Tiresias (*Od.* 11), surca con su barco las aguas del Océano, rumbo a la tierra de los cimerios, jamás iluminada por el sol, y ahí, cerca de la entrada del mundo de los muertos, en el bosque de Perséfone, cava un foso y vierte libaciones –especialmente sangre– en su interior para atraer las sombras de los difuntos a la superficie. Lo que aquí se realiza no es una *catábasis*, sino una evocación de muertos del mundo subterráneo. Las almas llegan como apariciones oníricas, como sombras desdibujadas que mantienen los rasgos individuales (*éidola*) pero carecen de cuerpo físico (no se las puede abrazar), y están ansiosas por beber sangre y recuperar la memoria y el raciocinio que un día perdieron. Son “cabezas exangües” (*amenená kárena*, como se dice constantemente: *Od.* 10.521; 11.29, 49 etc.). Tan pronto como beben sangre, recuperan el habla y dan muestras de que de alguna manera han mantenido los rasgos esenciales de su personalidad: baste recordar el amor materno de Anticlea, que sigue apenada por el hijo lejano y las preocupaciones de Agamenón por el destino de sus bienes y de su reino. Pero por lo que más sufren las almas de los muertos es por una tristeza suprema e insoportable. La nostalgia por la vida terrenal –que pese a sus fatigas les parece “dulce como la miel”– es muy intensa. Y todos conocen el célebre lamento de Aquiles que pese a su condición de rey entre los muertos (*Od.*

¹⁴ Cf. A. Setaioli, *Antologia Virgiliana, s.v. Inferi, loci* (vol. II, Roma, 1986, 956 ss.).

¹⁵ El tema de la *katábasis* se encuentra también en la tradición pitagórica: cf. W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, “Phronesis” 14, 1969, 1-30; *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962 = *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., 1972, 147 e 155-156; G. Pugliese Carratelli, “PP” 1988, 137 ss.

11.484 y sigs.), ha cambiado mucho respecto al Aquiles de la *Iliada*: pues en la *Odisea* afirma que es mejor vivir como labrador, siervo y desheredado en la tierra que como soberano entre los muertos¹⁶. También cabe añadir que en los poemas se entrevén aquí y allá rasgos de conceptos distintos, no del todo coherentes: si por un lado la vida de los difuntos se presenta vana e inconsistente como la de una larva, por otro parece una continuación de la vida terrenal, aunque monótona, sin sentido ni alegrías. Cuando al final de la *Odisea* las almas de los pretendientes llegan al Hades (*Od.* 24.13 y sigs.), lo que ven son héroes charlando entre sí como lo hacían en la tierra, en la pradera de asfódelos (que constituye uno de los elementos típicos del paisaje del inframundo).

Lo que en principio se echa en falta en el Hades homérico es el motivo del castigo diferenciado, específico para el hombre que a lo largo de su vida ha incurrido en distintos pecados. Esto lo han tratado y repetido muchos autores pero es un terreno que hay que acotar, pues en distintos pasajes de la *Iliada* (3.278, 19.259 etc.) se habla del castigo que las dos divinidades (Hades y Perséfone), o las Erinias, infligirán bajo tierra a los perjuros. En el canto XI de la *Odisea* se describe el castigo diferenciado reservado a los grandes soberbios (*hybristai*) del mito: Ticio, Tántalo, Sísifo, pero en el mismo pasaje se habla también de la figura de Minos, el mítico rey de Creta, que se convierte en juez de los muertos. Esta extraña situación suele justificarse con incoherencias debidas a añadiduras posteriores: es decir que se cree que el pasaje protagonizado por los grandes culpables es fruto de una amplio agregado posterior. Pero por muy “posterior” que se lo considere, no se puede ir más allá del siglo VI a.C. Por tanto esta parte da fe de que, en cualquier caso, este concepto del más allá en edad arcaica es tan extenso y conocido que en el gran poema, patrimonio común de toda Grecia, hay constancia del reconocimiento oficial y panhelénico que se le tributa.

Sin embargo esta conclusión confirma de alguna manera que la Grecia de época arcaica post-homérica se connota como civilización de culpa y que la literatura, desde Hesíodo hasta Esquilo, gira constantemente en torno de la diáda culpa/castigo. Si bien es verdad que el castigo de Zeus caerá sobre el culpable en el transcurso de su vida

¹⁶ Al comienzo del libro III de la *República* Sócrates señala una serie de pasajes homéricos presentando comportamientos contraeducativos, que se contraponen a los principios de la *kallipolis*. Estos versos, dice Sócrates, tendrán que ser suprimidos, “borrados” (386c: emplea el verbo *exaleiphein*). Las palabras de Aquiles en *Od.* 11.489-491 constituyen el primer pasaje citado, es decir el más indecoroso de todos.

(la suya o la de sus familiares), igualmente es cierto que Hades es un juez severo y perseguidor de los muertos (cf. Esquilo. *Suppl.* 228, *Eum.* 273 etc.)¹⁷. Pero regresamos a los poemas homéricos.

Homero conoce otro lugar subterráneo del inframundo: el Tártaro, la sima más profunda, cerrada con puertas de acero más allá de un umbral de bronce, “tan por debajo del Hades como la tierra lo está del cielo” (*Il.* 8.16 etc.). Allí están encerrados Crono y los Titanes¹⁸, es decir los dioses anteriores a Zeus que se opusieron a él y que por él fueron vencidos y luego relegados y encerrados en las profundidades del Tártaro. La característica fundamental de este lugar es su solidísimo cierre, que mantiene irremediable y definitivamente deserradas a estas divinidades “anteriores” al reinado de Zeus¹⁹.

Por último, en la representación homérica del más allá, cabe recordar otro lugar especial destinado a unos pocos elegidos: los Campos Elisios. De ellos se habla sólo en un pasaje, *Od.* 4.561 y sigs., pero su importancia es definitiva. En estos versos es donde se narra que es destino preestablecido que Menelao no muera en Esparta, ciudad a la que ha regresado, ya que los dioses lo enviarán a los Campos Elisios, una llanura “en los confines del mundo”, donde es muy fácil vivir, donde no hay ni nieve ni frío ni lluvia, y donde siempre sopla Céfiro. Homero no nos dice nada más, salvo que allí se encuentra el rubio Radamante, que fuentes posteriores presentan como a uno de los jueces del inframundo. Y añade que a Menelao le enviarán a este lugar por ser esposo de Helena y yerno de Zeus: por tanto no se trata de un “premio” por méritos personales, de orden moral.

Lo que Homero dice sobre los Campos Elisios coincide con la descripción de Hesíodo de las islas de los Bienaventurados (*Op.* 173a-e)²⁰, donde Zeus ha decretado que sigan viviendo algunos elegidos entre los héroes o semidioses, la generación anterior a la nuestra en la tierra. Es una tierra afortunada –dice– enclavada en las proximidades de Océano, que sin ser cultivada da frutos abundantes tres veces al

¹⁷ Cf. H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, 1983², *passim*.

¹⁸ Sobre el mito de los Titanes véase ahora A. Bernabé, *Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans*, en: D. Accorinti - P. Chuvin (eds.), *Des Géants à Dionysos, Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à F. Vian*, Alessandria, 2003, 25-39.

¹⁹ Es remarcable el hecho de que los titanes, seres atávicos y, según la concepción épica y homérica, encerrados en un mundo lejano de Zeus, tengan un papel de primer plano en la tradición órfica, donde encarnan el principio del mal.

²⁰ Véanse las contribuciones de E. Livrea y de C. Austin en G. Bastianini y A. Casanova (eds.), *Esiodo: cent'anni di papiri. Atti del Convegno intern. di studi. Firenze 7-8 giugno 2007*, Firenze, 2008, respectivamente pp. 43 ss. e 71 ss.

año, donde la vida es fácil y sin dolor. Empiezan así a surgir las condiciones ideales en un lugar donde se recrea la mítica “edad de oro”, que según una tradición existió en la tierra en la época de Crono. Y no es casualidad que en algunos versos que parecen haber sido interpolados en el poema hesiódico (algunos conocidos sólo a través de papiros: versos 173 y sigs.), se lee que en estas islas reinara Crono después que Zeus le liberara de los vínculos que lo mantenían encerrado en el Tártaro.

Entre los Campos Elisios que se mencionan en el IV canto de la *Odisea* y las islas de los Bienaventurados de las que habla Hesíodo parece que existe una fuerte relación que lleva a intuir las líneas de una peculiar concepción mítica que se vislumbra también en otros rasgos de la tradición épica²¹: Calipso también quiere retener a Ulises en su isla enclavada en el extremo Occidente, y hacerlo inmortal; y Eos, la Aurora, ha llevado a Titono al extremo Oriente y lo ha hecho inmortal. Pero no hay que olvidar que éstas son tierras situadas en el extremo Occidente u Oriente, en las proximidades del Océano, en los confines de la tierra, no más allá. Es decir, que el destino de estos elegidos es el de no morir, de seguir viviendo sin morir, disfrutando de una vida fácil y dichosa en los confines del mundo, sin bajar al más allá, sin descender a las profundidades de la tierra, permaneciendo a este lado del Océano y de la muerte.

Sí existe, en cambio, una tradición de pensamiento, que también se puede atribuir a la época arcaica, que insinúa y promete una vida sin cuitas después de la muerte, en el mundo subterráneo del más allá: es la tradición de las especulaciones místicas y místico-filosóficas que conocemos sólo parcialmente y que encuadramos como tradición órfica u órfico-pitagórica²², que por lo general se relaciona

²¹ Véase también U. Molyviati-Toptsis, *Vergil's Elysium and the Orphic-Pythagorean Ideas of After-Life*, “Mnemosyne” 47, 1994, 33-46.

²² Una mirada panorámica en L. Moulinier, *Orphée et l'Orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955; W. Burkert, *Antichi culti misterici*, trad. it. Roma-Bari, 1991; G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti misterici di Demetra*, Roma, 1986; W. Burkert, *Bacchic Teletai in the Hellenistic Age*, en: T. H. Carpenter - C. A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, Ithaca - London, 1993, 259-275. Elementos muy relevantes en F. Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology: New Questions and Old Texts*, en: Carpenter-Faraone, 1993, 239-258, y en comentarios sobre textos conectados directa o indirectamente con el orfismo: el de N. J. Richardson al *Himno a Deméter* (*The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1979²), el de G. Ricciardelli a los *Himnos órficos* (*Inni orfici*, Milano, 2000) y el de los tres editores al papiro de Derveni (*The Derveni Papyrus*, ed. with intr. and comm. by T. Kouremenos - G. M. Parássoglou - K. Tsantsanoglou, Firenze, 2006).

con el culto de Dioniso y de Deméter, con los misterios de Eleusis y de otros lugares²³.

El *Himno homérico a Deméter* 480-2 proclama feliz al iniciado en los rituales y añade: “Aquél que no esté iniciado en los misterios, el que está al margen, jamás tendrá semejante destino (de felicidad), ni siquiera después de la muerte, ahí abajo, en la escuálida morada”²⁴. Y en una famosísima oda pindárica, la *Olímpica* II (vv. 61 y sigs.)²⁵, a los buenos que han sabido permanecer libres de culpa a lo largo de tres vidas seguidas se les ofrece la posibilidad de vivir en el más allá, en la isla de los Bienaventurados, enclavada en la ciudad amurallada de Crono, donde Crono reina asistido por Radamante (y donde moran también Cadmo, Peleo e incluso Aquiles). En el pasaje pindárico se percibe la herencia de la representación homérica, pero su estructura es a todas luces compleja: en ella se vislumbra la influencia de la concepción mística, es decir mística, del más allá, así como la influencia de la doctrina que está vinculada con esta concepción mística, la de la metempsicosis o posteriores reencarnaciones del alma²⁶. No puedo analizar aquí de forma exhaustiva todos los problemas que la interpretación del pasaje plantea, ni en forma general estas concepciones del alma y del más allá, pero supongo que de estos temas tratará mi colega que hablará de la concepción del más allá en Platón. Por motivos de tiempo sólo puedo recordar rápidamente

²³ Entre la riquísima bibliografía sólo señalaré M. L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983 (*I poemi orfici*, trad. it. Napoli, 1993), 1-38, que sigue siendo una de las mejores introducciones generales a la cultura mística y a la literatura afín. Cf. también U. Bianchi, *The Greek Mysteries*, Leiden, 1976; L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'antiquité Greco-romaine*, Norfolk, 1995; más contribuciones valiosas en C. Riedweg, *Orphisches bei Empedokles*, “AA” 41, 1995, 34-59; S. Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change: Ideology and the E-leu-sinian Mysteries*, en: M. Golden - P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture: Hi-storicism, Periodization and the Ancient World*, London, 1997, 132-164, y en el volumen coordinado por M. Tortorelli Ghidini - A. Storchi Marino - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora: origini e incontri di culture nell'antichità*, Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Napoli, 2000.

²⁴ Cf. F. Cassola (ed.), *Inni omerici*, Milano, 1991⁵, 77.

²⁵ Véase *Pindar. Victory Odes. Olympians 2, 7, 11; Nemean 4; Isth-mians 3, 4*, ed. by M. M. Willcock, Cambridge, 1995.

²⁶ Sobre estos problemas cf. e.g. H. Lloyd-Jones, *Pindar and the After-Life*, en: *Pindare*, “Entretiens sur l'antiquité classique” 31, Vandoeuvres-Genève, 1985, 245-283 = Id., *Greek Epic, Lyric and Tragedy: The Academic Papers of Sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, 1990, 80-109, mas sobre todo G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Grascia*, Oxford, 1971. Un estudio general, antiguo pero todavía útil, es H. S. Long, *A Study of the Doctrine of Metempsychosis*, Princeton, 1948.

que también en algunos fragmentos de Píndaro (sobre todo en el fragm. 137 S.-M.), en Sófocles (fragm. 837 R.) y en Aristófanes (*Ran.* 308 ss.) hay otras alusiones a las doctrinas místicas. Quisiera recordar, aunque sea someramente, las valiosas informaciones que nos han facilitado en el siglo pasado las denominadas laminillas órficas (o laminillas áureas), sobre todo las publicadas desde 1974 hasta hoy, halladas en las tumbas de algunas localidades griegas (Hiponion, Petelia, Farsalo, Entella, Creta, Pelinna, Turios)²⁷. Todas ellas podrían datarse en el siglo IV, pero se encuentran también textos poéticos (en hexámetros o en metros líricos²⁸) grabados que apelan claramente a una tradición común, cuando no a un arquetipo específico: en cualquier caso se trata de una tradición poética que, ya sea por el idioma o por la métrica, debería pertenecer al siglo VI.

Si tomamos en cuenta, conjuntamente, los textos de Píndaro (y los de los poetas que acabo de reseñar) y las tablillas órficas publicadas recientemente, podemos resumir que para la tradición mística los Bienaventurados, significativamente denominados también héroes²⁹, son los iniciados en los misterios: ellos están destinados a vivir una vida sin penas, después de la muerte, en un lugar especial subterráneo, iluminado por un sol que brilla siempre igual, día y noche, o tal vez que gozan de una eterna primavera (la interpretación del pasaje pindárico no es en absoluto fácil). Aquél que ha sido bañado por la luz de la revelación mística no permanecerá cautivo de las tinieblas del Hades, sino que seguirá viviendo en la luz, porque ha visto y, como consecuencia de esta visión sabe y puede evitar la fuente del

²⁷ Estos textos se encuentran en G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro 'orfiche'*, Milano, 1993 e 2001². Miradas generales en los ensayos de G. Pugliese Carratelli recogidos en *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna, 1990; véanse también W. Burkert, *Le laminette auree: da Orfeo a Lampona*, en: *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del Quattordicesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Napoli, 1975, 81-104; S. Guettel Cole, *New Evidence for the Mysteries of Dionysos*, "GRBS" 21, 1980, 224-238 (con rica bibliografía); W. Burkert, *Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz im Leben'*, en: W. B. - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - E. Orelli (eds.), *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti dei filosofi antichi*, Atti del Seminario Intern., Ascona 22-27 settembre 1996, Göttingen, 1998, 387-400; M. Tortorelli Ghidini, *Da Orfeo agli Orfici*, en: M. Tortorelli Ghidini - A. Storch Marino - A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei seminari napoletani 1996-1998*, Napoli, 2000, 11-41.

²⁸ Aunque su identificación es difícil: pero es más difícil admitir que hay mezcla de versos y prosa.

²⁹ Por esta vía, 'héroes' se transforma incluso en un eufemismo para designar a los muertos: cf. e.g. *SGO* 06/02/03.2; *GVI* 1484.2 = *SGO* 22/36/03, ecc.

olvido (*Léthe*) que se encuentra al lado del ciprés blanco situado a la izquierda de la casa de Hades³⁰ y beberá de la fuente de *Mnemosýne*, que le conservará la memoria y no lo reducirá a la despreciable condición de las sombras errantes que carecen de la facultad de entender. Es así como empiezan a vislumbrarse claramente los detalles de un proceso en el que se invierte por completo la concepción homérica del inframundo y como empiezan a verse las líneas de una nueva geografía del Hades, que se basa fundamentalmente en la distinción entre varios caminos a seguir y que conducen a los diferentes lugares del más allá. El camino que las almas deberán recorrer lo deciden Hades y/o Persephone a partir de un temido juicio subterráneo, pero el alma podrá contestar y recurrir a sus conocimientos iniciáticos.

Los textos de las laminillas órficas han sido recopilados recientemente por Bernabé en el tomo II.2 de sus *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta (Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta)*, München-Leipzig, 2005) y han sido objeto de un amplio y exhaustivo estudio por parte de Franco Ferrari, publicado en dos entregas en “Prometheus” 2008; remito a esa edición y a este estudio, también para una mayor información bibliográfica. Como muestra les propongo sólo algunos pasajes, basándome en la reconstrucción y traducción de F. Ferrari.

F 474-477 Bernabé = I A 1-4 Pugliese-Carratelli³¹

(Hiponion, Petelia, Pharsalos, Entella)

Éste es el don de Mnemosyne cuando esté a punto de morir
un héroe que recuerde [exactamente la sagrada iniciación]
[a quien la Moira,] envolviéndole en tinieblas, le haya hilado
[el estambre].

Encontrarás a la derecha de la casa de Hades una fuente,
y al lado, enhiesto, un blanco ciprés 5
donde las almas de los muertos descienden para encontrar
refrigerio.

A esa fuente no te acerques en ningún caso,
pues más adelante encontrarás el agua fresca que mana

³⁰ Pero algunas veces a la derecha: cf. las laminillas de Pharsalos etc. en F474-477 Bernabé (citadas en la página siguiente). Véase F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall’Odissea alle lamine misteriche*, Torino, 2007, 127 ss.

³¹ G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d’oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, 2001.

del lago de Mnemosyne, custodiado por guardianes.
 Ellos te preguntarán con ánimo prudente 10
 por qué razón vas explorando las tinieblas del oscuro Hades.
 Diles exactamente la pura verdad.
 Declara: “Soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado,
 pero mi estirpe es divina, y esto lo sabéis también vosotros.
 Estoy ardiendo de sed y me siento desfallecer. ¡Dadme presto 15
 de beber la fresca agua del lago de Mnemosyne!».
 Ellos informarán al rey subterráneo,
 y los propios guardianes te dejarán beber de la fuente divina.
 Y una vez hayas bebido, podrás emprender la sagrada vía
 por la que proceden gloriosos los otros iniciados y bacos. 20

F 485-486 B. = II B 3 P.C. (Pelinna)

Ay bienaventurada, acabas de morir, y acabas de nacer, en
 este día.
 Dile a Perséfone que fue el propio Baco quien te liberó.
 Toro te precipitaste en la leche,
 cabra te precipitaste en la leche,
 carnero caíste en la leche. 5
 Ay bienaventurada, tienes el privilegio del vino
 y bajo tierra te esperan los mismos honores que a los demás
 bienaventurados.

F 487 B. = II B 2 P.C. (Thurii)

Mas cuando el alma abandona la luz del sol,
 has de proceder hacia la derecha guardando cada precepto
 dentro de ti.
 Bienvenido, tú que has tenido esta experiencia, que nunca
 antes tuviste:
 de mortal te has convertido en dios. Cabrito caíste en la leche.
 ¡Bienvenido, bienvenido! Camina a la derecha 5
 hacia las praderas sagradas y los bosques de Perséfone.

Leyendo estos textos se llega a la clara conclusión de que es posible establecer una nítida contraposición. La concepción épica –la homérica y la hesiódica– del más allá es unitaria: es un lugar subterráneo y tristísimo, sin esperanza y sin retorno; y la única excepción o alternativa es la isla de los Bienaventurados, un lugar apartado, que no forma parte del más allá, sino que está situado en los límites del

mundo y queda más acá de la muerte: en el Océano, pero en el más acá. Y sólo algunos héroes pueden acceder a ella, sin que por ello tengan que morir.

Por el contrario, en la tradición mística la isla de los Bienaventurados es el lugar de los puros que forma parte del más allá: después de la muerte el alma podrá recorrer el camino que conduce al Hades o el que conduce al lugar de los bienaventurados. En el mundo de la épica el lugar bienaventurado, el “paraíso”, está reservado a los héroes, a los semidioses y a los seres excepcionales, cuyos méritos estriban en haber realizado gestas supra-humanas, o simplemente en pertenecer a una estirpe ilustre. Las escatologías no-homéricas sitúan el lugar de la felicidad en el inframundo y lo “abren” también a los hombres comunes, mediante la iniciación: a estos lugares se accede por medio de la pureza (*eusébeia*) y de la amistad (*phília*) que el iniciado puede ganarse ante las divinidades del ultratumba.

Existe un último camino en la tradición órfico-pitagórica: el alma puede incluso regresar a la tierra, puede reencarnarse para vivir otra vida. Es la tradición de la denominada metempsicosis. De esta forma el alma tiene la oportunidad de repetir la experiencia terrenal, recogiendo el fruto de sus méritos o el castigo de sus culpas, según el juicio que se pronuncie sobre ella en la interfase ultramundana entre una encarnación y otra.

LA PROYECCIÓN DE LA TEORÍA PLATÓNICA DE LA ANÁMNESIS EN LA ELABORACIÓN DELEUZIANA DE UNA NUEVA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

AXEL CHERNIAVSKY

“Desde siempre, la filosofía se cruzó con ese peligro que consiste en medir el pensamiento a partir de ocurrencias tan ininteresantes como decir ‘Buendía Teodoro’ cuando pasa Teeteto”¹. Es que para Deleuze, el pensamiento, el verdadero pensamiento, el acto mismo de pensar no se reduce al reconocimiento, a reencontrarnos con algo ya conocido e identificarlo como tal. Hay una reflexión que puede considerarse hasta como un hilo conductor en la obra de Deleuze: es aquella que gira en torno a lo que el autor llama “la imagen del pensamiento” y que consiste en el intento por definir lo que significa pensar, por construir un concepto de pensamiento que trascienda la idea del mero reconocer. Por “imagen”, en la expresión “imagen del pensamiento”, no hay que comprender, en principio, algo demasiado literal. Deleuze se refiere a una cierta visión del pensamiento, una concepción de lo que es el pensar, una noción de lo que significa pensar. Habría una “imagen clásica del pensamiento”, dogmática o moral, según las distintas denominaciones de Deleuze, que consistiría, entre otras cosas, en reducir el pensar al reconocer, y el conocimiento al saber; y, por otra parte, una “nueva imagen del pensamiento”, que sería la que construye el propio Deleuze para revocar la clásica, con el objetivo de darle otro sentido, otra función y otro valor al pensamiento, y de sustituir el saber por el aprender.

Es cierto que frecuentemente admitimos la importancia del aprendizaje, piensa Deleuze, pero no dejamos de considerarlo como un movimiento preparatorio al saber. “Aprender no es más que el

¹ G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit, 1991, p. 132. Salvo indicación contraria, todas las traducciones del francés son nuestras.

intermediario entre no-saber y saber². Incluso en Hegel el formidable aprendizaje al que asistimos en la *Fenomenología* permanece subordinado al ideal del saber como saber absoluto. Pero una vez más, en este caso, dice Deleuze, “Platón es la excepción”³. “Pues, con él, aprender es verdaderamente el movimiento trascendental del alma, irreducible tanto al saber como al no-saber. (...) Por eso las condiciones están determinadas por Platón bajo la forma de la *reminiscencia*, y no del innatismo. Un tiempo se introduce en el pensamiento...”⁴. Con el mito de la reminiscencia, Platón habría introducido el tiempo en el pensamiento. Y la introducción del tiempo en el pensar habría contribuido a la formación de una nueva imagen del pensamiento, aquella que tiene como resultado el aprendizaje, por oposición al saber.

Ahora bien, ¿debemos creer en las palabras de Deleuze y admitir que la *anámnesis* es una forma de introducir el tiempo en el pensamiento? Incluso aceptando esto, es posible preguntar: ¿de qué clase de tiempo se trata? ¿Se trata efectivamente del tiempo solicitado por la filosofía de Deleuze, de un tiempo heterogéneo y cambiante, diferente de sí, tal como la *durée* de Bergson? Los problemas no sólo conciernen a los contenidos del tiempo, cambiantes o estables, sino también a su forma. En la cita anterior Deleuze considera la reminiscencia como un movimiento *trascendental* del alma. ¿Pero en qué se apoya para conferirle al proceso rememorativo este *status* trascendental? ¿Por qué no pensar que la operación es de orden empírico? Todas estas preguntas, en el fondo, pueden agruparse en el siguiente problema: *¿en qué medida el imaginario platónico de la vida post mortem, en lo que concierne al mito de la reminiscencia, se proyecta en la reflexión deleuziana de manera de proveer un elemento válido para la construcción de una nueva imagen del pensamiento?*

Según Francis Wolff, el texto platónico tiene un lugar “inestable” en la filosofía de Deleuze: “inaugura y rompe, todo al mismo tiempo, y ello no sin oscilaciones, ambigüedades y conflictos —entre el propio platonismo y su otro...”⁵. Wolff no examina el rol específico de la reminiscencia en el marco de la reflexión sobre la imagen del pensamiento pero es posible observar cómo la tesis de Wolff es confirmada

² G. Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., p. 215.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ F. Wolff, “Tríos. Deleuze, Derrida, Foucault, historiadores del platonismo”, en B. Cassin, *Nuestros griegos y sus modernos*, Buenos Aires, Manantial, 1994, p. 174.

en la medida en que el mito de la *anámnesis* es igualmente inestable. Esta inestabilidad de la reminiscencia, en cuanto a sus contenidos, nos conducirá a responder las preguntas formuladas anteriormente con una hipótesis al mismo tiempo crítica y conciliadora: *no sólo el tiempo de la reminiscencia no es el que Deleuze precisa por razones que él mismo provee, sino también por algunas que no considera; lo que no quita que, privilegiando otros fragmentos, acentuando otros pasajes, el mito hubiese sido apropiable de maneras más productivas por la propia reflexión deleuziana.*

Antes de considerar esta lectura, intentemos presentar la teoría en su estado bruto, o al menos previo a la apropiación deleuziana. Las exposiciones más extensas se presentan en *Menón* 80d-86c y en *Fedón* 72e-76d. Luego, Platón se refiere a ella sin duda implícitamente en *Fedro* 249b, y se considera su proceso en *Filebo* 34b-c y en *Leyes* V 732b. Los contextos de las dos presentaciones mayores son muy distintos pero, no obstante, movilizan los mismos elementos. Cada una de ellas ofrecerá para nosotros un interés distinto. En el *Fedón* la teoría de la reminiscencia aparece como un argumento para probar la inmortalidad del alma. “He aquí donde estamos, Simias, retomó Sócrates: si esas cosas que tenemos siempre en la boca, lo bello, el bien y todas las esencias de esta naturaleza existen realmente, si remitimos todo lo que viene de los sentidos a estas cosas que parecen existir antes que nosotros y pertenecemos propiamente, y, si lo comparamos a ellas, es necesario que, como ellas existen, nuestra alma exista también y antes que nuestro nacimiento...”⁶. Estrictamente, la teoría de la reminiscencia es utilizada para probar la existencia prenatal de nuestra alma. Pero, como objeto Simias, no alcanza para probar que el alma exista después de la muerte.

La segunda parte de la prueba recurre a otro argumento, aquel por el cual todo lo que vive nace de lo que está muerto. El problema que se desea resolver en el *Menón* es de otro orden. En lo relativo a la cuestión del aprendizaje, *Menón* llega a una aporía de orden prácticamente metodológico: ¿cómo podemos buscar aquello que no conocemos? Si no lo conocemos, no sabremos ni por donde empezar a buscarlo; y si sabemos por donde empezar a buscarlo, es porque aparentemente no se trataba de algo tan desconocido. La construcción de la aporía depende enteramente del sentido que le damos a este “tan” y reposa en definiciones expresamente rígidas de lo que es buscar, saber y conocer. La teoría de la reminiscencia intervendrá para, de

⁶ *Fedón*, 76c-77a.

alguna manera, suavizar la rigidez de estas categorías. En efecto, eso que no conocemos no es algo absolutamente desconocido sino olvidado y eso que buscamos no es algo que será enteramente descubierto sino recordado. El olvido y el recuerdo operan como zonas grises entre el desconocer y el aprender, permitiendo el pasaje de un polo a otro. Un contexto y otro, indican desde ahora que es lo que la filosofía de Deleuze puede valorizar en cada caso: cuestiones relativas al tiempo y la inmortalidad para el caso del *Fedón*, cuestiones relativas al aprendizaje y el pensamiento para el caso del *Menón*.

Consideremos ahora sí entonces la apropiación deleuziana de la teoría de la *anamnesis*. Su principal aporte, según el filósofo francés, es que introduce el tiempo en el pensamiento.

“Introducir el tiempo en el pensamiento como tal, ¿es exactamente éste sin embargo el aporte prestigioso de Kant? Pues parecía que la reminiscencia platónica ya tenía este sentido. El innatismo es un mito, no menos que la reminiscencia; pero es un mito de la instantaneidad, por eso es conveniente para Descartes. Cuando Platón opone expresamente la reminiscencia al innatismo, quiere decir que éste representa solamente la imagen abstracta del saber, pero que el movimiento real del aprender implica en el alma la distinción de un ‘antes’ y un ‘después’, es decir la introducción de un tiempo primero para olvidar lo que hemos sabido, puesto que nos sucede en un tiempo segundo de encontrar lo que hemos olvidado”⁷.

La reminiscencia parece ser entonces una pieza clave para la constitución de una nueva imagen del pensamiento, en tanto lo desliga de un saber ya constituido, constituido en la eternidad, y lo vincula a un tiempo, el tiempo de la superación del desconcierto o de la aporía. Ahora bien, ¿de qué tiempo se trata? ¿Se trata de un tiempo empírico, el tiempo de un alumno para memorizar un poema o del tiempo de un matemático para resolver una ecuación? Cuando Deleuze afirma que la reminiscencia introduce el tiempo en el pensamiento “como tal”, y cuando se refiere al movimiento “real” del aprendizaje, por “real” está entendiendo “trascendental” y, por pensamiento “como tal”, las condiciones de posibilidad del pensamiento efectivo.

“Con él [Platón], aprender es verdaderamente el movimiento trascendental del alma, irreducible al saber tanto como al no-

⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., p. 118.

saber. Sobre el ‘aprender’ y no sobre el saber, deben ser tomadas las condiciones trascendentales del pensamiento. Por eso las condiciones son determinadas por Platón bajo la forma de la *reminiscencia*, y no del innatismo. Un tiempo se introduce así en el pensamiento, no como el tiempo empírico del pensador sometido a condiciones de hecho, y para quien pensar toma tiempo, sino como el tiempo del pensamiento puro o condición de derecho”⁸.

Platón sería el precursor de Kant y el enemigo de Descartes en tanto habría descubierto que el tiempo es una forma trascendental del pensamiento. No pensamos con ideas innatas, sino con el tiempo, con la memoria y el olvido. Por supuesto, el tiempo de la reminiscencia no implica que intuyamos los fenómenos como dotados de una extensión temporal, como es el caso con la forma *a priori* de la sensibilidad kantiana. Pero, a juicio de Deleuze, un tiempo es condición de posibilidad del pensamiento, el tiempo en el que recordamos la idea. *Con el mito de la reminiscencia Platón habría contribuido a reemplazar el producto del falso pensar, el saber, por el proceso del verdadero, el aprender.*

Ahora bien, justamente como el objeto de la reminiscencia es la idea, una forma idéntica e inmutable, Deleuze pasa de una consideración positiva a una consideración negativa del mito, confirmando una vez más la inestabilidad del texto griego. La cita anterior continuaba de la manera siguiente: “Lo hemos visto, el tiempo platónico no introduce su diferencia en el pensamiento, y el aprendizaje, su heterogeneidad, más que para someterlas una vez más a la forma mítica de la semejanza y de la identidad, es decir a la imagen del saber mismo. A tal punto que toda la teoría platónica del aprendizaje funciona como un ‘arrepentimiento’, aplastada por la imagen dogmática naciente...”⁹. Lo que quiere decir Deleuze es que no basta con introducir un tiempo en el pensamiento. Debemos atender a que no se trate de cualquier tipo de tiempo. El tiempo que desea introducir no sólo en el pensamiento, sino en la sustancia de las cosas, es la *durée* bergsoniana que se define por tres notas: la continuidad, la heterogeneidad y la sucesión. En tanto consideremos las cosas bajo el tiempo de la física, de los ciclos de la naturaleza, de los relojes, éstas no podrán presentarse a nosotros como novedades, como sorpresas, como singularidades, sino que lo harán como fenómenos cuantificables, semejantes entre sí y todos ellos a un modelo idéntico. Deleuze

⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁹ *Ibid.*

desea considerar las cosas como diferenciadas, como diferentes de sí y, para ello, debe introducir un tiempo en el pensamiento, pero un tiempo heterogéneo, creador. Porque Platón realiza lo primero, es objeto de alabanzas: es mejor un pensamiento temporalmente organizado, pues ya es considerado como aprendizaje, que un pensamiento instantáneamente organizado, organizado según el innatismo, que equivale al saber. Pero una vez introducido el tiempo en el pensamiento, para permitir que algo fuerce a pensar, para permitir que algo violento al pensar y lo confronte con su impotencia, ese tiempo debe ser heterogéneo. No es el caso para el tiempo que introduce Platón: “¿Bajo qué forma la reminiscencia introduce el tiempo? Incluso para el alma, se trata de un tiempo físico, de un tiempo de la *Phýsis*, periódico o circular, subordinado a los acontecimientos que pasan en él o a los movimientos que mide, a los avatares que lo escanden”¹⁰. Por lo tanto, la reminiscencia será luego objeto de la crítica que concierne a la imagen dogmática del pensamiento en general.

“Es sólo en apariencia que la reminiscencia rompe con el modelo de la reconocimiento. Se satisface más bien con complicar el esquema: mientras que el reconocimiento versa sobre un objeto perceptible o percibido, la reminiscencia versa sobre otro objeto, que suponemos estar asociado al primero más bien implicado por él, y que requiere ser reconocido por sí mismo independientemente de una percepción distinta. (...) Así, todo es traicionado: primero, la naturaleza el encuentro, en tanto que no propone a la reconocimiento un desafío particularmente difícil...”¹¹.

Lo que encontramos por medio de la reminiscencia no es la novedad, lo desconocido, la diferencia, sino todo lo contrario, lo idéntico, lo inmutable, la idea. Es en este sentido que Dominique Bergen va a afirmar: “el tiempo puesto en el pensamiento por la reminiscencia se subordina a un fundamento ideal increado: la reminiscencia es un medio para alcanzar la idea”¹².

A favor de Deleuze, podemos decir que efectivamente, al menos en la presentación del *Fedón*, la reminiscencia, que concierne a cosas tanto semejantes como desemejantes, concierne a cosas semejantes o desemejantes con relación a lo igual en sí, a la igualdad de la forma¹³. Por otra parte, en el *Menón*, el conocimiento que tiene el esclavo

¹⁰ *Ibid.*, pp. 118-119.

¹¹ *Ibid.*, p. 185.

¹² D. Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2001, p. 240.

¹³ *Fedón*, 73e-74a.

vo, ese conocimiento que recuerda, ¿no hace falta que lo tenga desde siempre?, pregunta Sócrates¹⁴. La reminiscencia, en este sentido, parece más vinculada con la eternidad que con el tiempo. De hecho, a continuación, se hace de ella el argumento para probar la inmortalidad del alma. *Siendo la eternidad y la identidad a sí dos características de las formas presentes en la teoría de la reminiscencia, podemos comprender que Deleuze, tras haber reconocido su aporte, lo limite señalando que el proceso no basta para fundar una imagen del pensamiento en donde éste es confrontado a la diferencia y a lo temporal, entendiendo el tiempo como cambio.*

Por otra parte, si observamos el desarrollo del proceso rememorativo en el *Menón*, tendremos la sensación de que por momentos se asemeja notablemente a una operación deductiva o inferencial. Tal es el caso cuando Sócrates le pregunta al esclavo si a partir de una línea dos veces más larga no se obtiene un espacio dos veces más grande¹⁵, o cuando le muestra que una cosa cuatro veces más grande que otra no es el doble más grande sino el doble del doble¹⁶. De hecho, el término griego es *epideixis*, demostración. Dicho esto, ¿qué clase de tiempo introduce la deducción en el pensamiento? ¿Introduce un tiempo en el pensamiento? Tradicionalmente, la filosofía ha ligado la operación lógica mucho más a la eternidad que al tiempo. Este carácter deductivo del aprendizaje socrático, parece así respaldar la crítica deleuziana que sostiene que se trata de un tiempo circular, cíclico, del tiempo de la *phýsis*, de un tiempo homogéneo, mucho más que del cambio o la transformación.

De todos modos, no es este el punto más relevante porque, por un lado, desde otra concepción de la temporalidad, pre-bergsoniana, el tiempo no necesariamente debería estar ligado al cambio y oponerse así a la eternidad y, por otro, es algo vago sostener sin más que la filosofía ha vinculado la actividad deductiva a la eternidad. El punto es que para Deleuze, sin duda, la operación lógica no se cuenta entre aquellas que fuerzan al pensamiento, que engendran el verdadero pensar, que confrontan las facultades a su límite. Al contrario, la inferencia es posible gracias a un acuerdo entre ellas: a una sensibilidad que percibe las líneas en el piso, a una imaginación que vincula esas mismas líneas al concepto de cuadrado, a una razón que utilice ese mismo concepto de cuadrado para realizar las operaciones geométricas pertinentes. Cada facultad hace lo que debe por así

¹⁴ *Menón*, 86a-b.

¹⁵ *Menón*, 82e-83a.

¹⁶ *Menón*, 83b.

decirlo, y ninguna crisis paraliza el pensamiento de manera que tenga que intentar movimientos nuevos para comprender datos inéditos.

El problema de construir una crítica contra la lectura deleuziana de Platón es que justamente esta inestabilidad que tiene a sus ojos el texto funciona como un dispositivo inmunizador. En efecto, la crítica tal vez más sustanciosa, la que podría demostrar que la teoría de la reminiscencia no introduce un tiempo en el pensamiento, entendido como cambio o producción de novedad, es la que previó el propio Deleuze. Debemos encontrar otras entonces. Y éstas son, a nuestro juicio, de dos órdenes: las primeras, críticas propiamente dichas, intentarán denunciar ciertos errores en la lectura deleuziana; las segundas, concernirán posibles olvidos, o más bien tratarán de desentrañar algunas posibilidades que encerraba la teoría de la reminiscencia para la propia filosofía deleuziana, pero que Deleuze no divisó, acentuando el texto de otra manera, considerando otros grupos de pasajes.

Nuestra primera objeción es de orden historiográfico. En reiteradas oportunidades, Deleuze presenta a Platón como el primero en haber introducido el tiempo en el pensamiento y, en particular, hemos visto, con anterioridad a Kant. Sin embargo, es sabido que la teoría de la reminiscencia no fue elaborada por el propio Platón, aunque sí adaptada. Es el mismo Sócrates quien la refiere a ciertos *iéreús* y *iéreia*. Canto-Sperber explica que existen dos hipótesis al respecto: la que remite la teoría a los pitagóricos, Empédocles particularmente, y aquella que la remite a los órficos¹⁷. Ahora bien, ¿cuál sería la adaptación del propio Platón? Según W. K. C. Guthrie, ésta habría consistido en ajustarla de manera que las rememoraciones ya no conciernan a acontecimientos ordinarios de una vida anterior, sino a verdades matemáticas o morales de orden no empírico. La diferencia es especialmente elocuente, visto que parece ser justamente esta adaptación lo que hipoteca la teoría en la apropiación deleuziana. El filósofo francés podría haber recurrido a Empédocles en vez de a Platón, considerado un texto menos inestable, y un tiempo no subordinado a la idea. ¿Para qué recurrir al texto platónico, que adapta el mito de la reminiscencia a la teoría de las ideas, y rotularlo como inestable, cuando se podía recurrir a un pensamiento que no subordinaba el mito a eso mismo que vuelve el texto platónico inestable, a saber, la teoría de las ideas? Dicho esto, no obstante, el valor de las críticas de orden historiográfico es siempre relativo en filosofía porque, en definitiva, cada autor tiene derecho a elegir sus fuentes y a

¹⁷ M. Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 250.

tratarlas como crea pertinente. Pasemos, por lo tanto, a una crítica de orden estrictamente filosófico.

Si bien Sócrates, en el *Menón*, presenta la reminiscencia como un *lógos alethés* y no como *mythos*¹⁸, Cornford recuerda que en muchas otras ocasiones la forma en que se presenta el relato verdadero puede ser mítica¹⁹. Deleuze, por su parte, no duda en referirse a la cuestión de la reminiscencia como a un mito²⁰. El asunto es relevante porque pareciera que la forma mítica permite la introducción de un cierto número de elementos empíricos que invalidarían la lectura deleuziana. En medio del proceso rememorativo²¹, Sócrates hace un alto y le indica a Menón que observe cómo el esclavo está intentando rememorar lo que sigue. El término griego es *ephexês* y Canto-Sperber señala que puede significar dos cosas: o bien que la rememoración está por comenzar, o bien “en orden, una etapa luego de la otra”. En un caso como en el otro, parece tratarse aquí de un tiempo bien concreto, bien perceptible, del tiempo que al esclavo le tomará comenzar o realizar la *anámnesis*. El caso es el mismo en el *Fedón*²², en donde Sócrates explica que al nacer perdemos lo que poseíamos *antes* del nacimiento y que, *después*, usando nuestros sentidos, recuperamos el conocimiento que tuvimos una vez. Guthrie, comentando el texto, afirma: “se trata de un *proceso*, lleva *tiempo*, y muchos hombres nunca lo completan”²³. Nuevamente, parece claro que se trata de un tiempo empírico, aunque ya no se trate aquí del tiempo mismo que toma pensar, sino del tiempo de la reencarnación que precede lo que precede. Este tiempo se determina a tal punto que cuando Platón cita a Píndaro por boca de Sócrates²⁴, parece fijarse en nueve años. El hecho de que este lapso de tiempo pueda ser determinado numéricamente, parece situarnos irreversiblemente en el ámbito de un tiempo empírico. Por otra parte, podemos recordar que en el *Timeo*²⁵, se añade una explicación semicientífica de la reminiscencia en términos de los movimientos turbulentos que realiza el alma cuando es confinada de nuevo al flujo del cuerpo. Así, tanto la determinación numé-

¹⁸ F. Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1982, p. 18.

¹⁹ *Menón*, 81a.

²⁰ G. Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., pp. 119, 185, 216.

²¹ *Menón*, 82e.

²² 75e.

²³ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV*, Madrid, Gredos, 1984, p.

334. Las cursivas son nuestras.

²⁴ *Menón*, 81b.

²⁵ 43c y ss.

rica de la duración de la rememoración, como su descripción en términos psico-físicos parecen expulsarnos del ámbito de lo trascendental. En la medida en que el mundo *post mortem* platónico corresponde a un imaginario, está formado de elementos empíricos y no trascendentales. *El mito, ya sea como discurso de ficción o científico, realiza la descripción de un tiempo que no es considerado como condición de posibilidad del pensamiento, sino como tiempo del pensar mismo o de las reencarnaciones que preceden al pensar.*

Deleuze descartaba el tiempo platónico por no ser un tiempo heterogéneo y estar subordinado a la identidad de la idea. No discutimos esta operación, sino uno de sus supuestos, a saber, que se trata de un tiempo trascendental y no empírico. Tanto la determinación numérica del proceso de rememoración como su descripción psicofísica muestran que se trata de lo que Deleuze niega: del tiempo que al pensador le toma pensar. Ahora bien, señalada esta confusión entre los dos ámbitos, es decir, ya que se iban a pasar por alto las determinaciones empíricas, ¿por qué Deleuze no atendió a todos los elementos de orden espacial más que a los de orden temporal?

En efecto, una de las operaciones que realiza Deleuze con relación a Bergson, es hacer pasar el concepto de heterogeneidad del lado del espacio. Deleuze es un gran heredero de la filosofía bergsoniana y de su concepto central de *durée*, pero en la medida en que una de sus notas constitutivas es la heterogeneidad. Pero, contrariamente a Bergson, Deleuze deposita la heterogeneidad en el concepto de espacio y no en el de tiempo, y es así como confiere al espacio un estatus trascendental. Ya no es el tiempo ese a partir del cual deben pensarse ciertos fenómenos para dar con su esencia (los espirituales, en Bergson), sino el espacio. Baste recordar que Deleuze bautiza al ámbito de las condiciones de posibilidad del pensar como “plano de inmanencia”, tomando un término de la geometría; y baste citar aquella declaración: “la geografía es también mental”²⁶. Ahora bien, el proceso por el que el esclavo es guiado en el *Menón*, ¿no presenta acaso todo tipo de referencias al espacio? El ejemplo, por empezar, remite a la geometría, visto que se realizan distintos razonamientos en relación a una figura en el suelo. El término empleado es *chorion*, y se usa ya sea para designar el espacio limitado por las líneas, ya para la superficie de ese espacio, o para el área de esa superficie²⁷. Es

²⁶ G. Deleuze y F. Guattari, *Qu'est ce que la philosophie?*, ed. cit., p. 91. Las cursivas son nuestras.

²⁷ *Menón*, 82b, 87a.

el mismo que había utilizado Euclides en la definición 2 del libro X de los *Elementos* y en las proposiciones 44 y 45 del libro I.

No obstante, si esta apropiación posible del mito adolecería de las mismas dificultades que la real, a saber la confusión entre lo empírico y lo trascendental, creemos que existía una apropiación absolutamente pertinente. Es la que hubiese extraído del *Menón* todos los indicios de un esfuerzo por parte del esclavo. Desde el comienzo de la secuencia Sócrates alertará a Menón: “el argumento que voy a presentarte exhorta al trabajo”²⁸. Y unas líneas más adelante utilizará el verbo *prothymethênai*, respecto del cual Canto-Sperber dirá: “se utiliza con frecuencia en el *Menón* respecto de la investigación, sin duda con el fin de insistir sobre la necesidad de una disposición positiva con relación a todas las formas de investigación, aquello de lo cual Sócrates no deja de querer convencer a Menón”²⁹. Incluso, para dejar en claro que existe una positividad de esta violencia, Sócrates realiza una digresión del curso de la demostración para preguntar a Menón si acaso, llevando al esclavo a experimentar una incomodidad, un cierto estado de torpeza, no se le hizo un bien, visto que ahora está en un mejor estado con relación a eso que no sabía, puesto que ahora al menos sabe que no sabía³⁰. Concluimos así que *si bien la lectura de la reminiscencia en términos de introducción de un tiempo o un espacio en el pensamiento como condiciones de su ejercicio presenta diversas dificultades, señaladas o no por Deleuze, una utilización que privilegiase el esfuerzo realizado por el esclavo era mucho más viable para desarrollar el mismo punto de la llamada “nueva imagen del pensamiento”, la sustitución del saber por el aprender.*

El mito de la reminiscencia no constituye una excepción a la “inestable” apropiación deleuziana de Platón. El aspecto positivo de esta apropiación es que, según Deleuze, inserta un tiempo trascendental en el pensamiento, contribuyendo a reemplazar el producto de la “imagen dogmática del pensamiento”, el saber, por el aprendizaje, el resultado de la “nueva imagen del pensamiento”. El aspecto negativo es que el tiempo introducido es un tiempo homogéneo, tiempo de los ciclos naturales y de la física, y no un tiempo heterogéneo, de cambio o movimiento. El imaginario platónico de la vida *post mortem* halla así una proyección precisa en el mundo contemporáneo, en la reformulación deleuziana de lo que significa pensar.

²⁸ *Menón*, 81d.

²⁹ Canto-Sperber, *op. cit.*, p. 261.

³⁰ *Menón*, 84b.

No obstante, creemos que esta lectura encuentra dificultades de dos tipos: por un lado, comete el error de volver trascendental un tiempo que según la literalidad de los textos se presenta como empírico; por otra, por decirlo de algún modo, yerra su objetivo desperdiçando informaciones más sólidas porque inmunes a la crítica, en particular, el hecho de que la reminiscencia constituye un verdadero esfuerzo. Ahora bien, en términos más generales, existe algo mucho más fundamental desaprovechado por el pensador francés, a saber, la corrección o sofisticación que Platón introduce en el *Sofista* respecto de la teoría de las ideas. Allí se dice que las ideas poseen una cierta potencia (*dýnamis*) y que esa potencia consiste ya sea en actuar sobre cualquier cosa natural, ya en padecer³¹. Siendo la teoría de las ideas el blanco último de toda la crítica deleuziana, una vez arrancadas éstas de su inmovilidad, de su identidad, de su eternidad, la revisión de la teoría no sólo hubiese determinado otra apropiación del mito de la reminiscencia, sino también de la imagen del pensar en general y hasta de la ontología platónica.

³¹ *Sofista*, 247d-e.

EL MÁS ALLÁ EN EL PENSAMIENTO GNÓSTICO

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

El *Tratado tripartito* (NHC I,5), una síntesis doctrinal de orientación gnóstico-valentiniana y de preciso contenido intelectual al oponerse al alegato antignóstico de Plotino, es una gran ayuda para entender el sentido general de nuestro tema. Expresa:

“Porque igual que el Padre es en el sentido propio aquel antes del cual no existe ningún otro y aquel después del cual no existe ningún otro inengendrado, así también el [Hijo] es en el sentido propio, aquel antes del cual no existe otro, y después del cual no existe otro hijo. Por este motivo es un primogénito y un hijo único, primogénito, de una parte, porque ninguno existe antes que él, ‘hijo único, de otra, porque ninguno existe después de él. Además, tiene su fruto, que es desconocido a causa de su desbordante grandeza...ya que no sólo el Hijo existe desde el comienzo, sino que también la Iglesia existe desde el comienzo...Innumerable, ilimitada e invisible es, no obstante, su prole; los que son, provenientes del Hijo y del Padre, como besos, a causa de la sobreabundancia de quienes se besan entre sí con un pensamiento bueno e inagotable, este beso siendo único, aunque envuelve una pluralidad de besos. Es decir, es la Iglesia de muchos hombres que existe antes que los eones, que se denomina, en sentido propio, ‘los eones de los eones’...Por esto existe como innumerable generación de eones...Éstos son su comunidad (*políteuma*) la que forman entre sí y con los que provienen de ellos y con el Hijo, del que son la gloria...Es la plenitud (*pléroma*) de la paternidad de modo que su sobreabundancia ha llegado a ser una generación”¹.

El texto presentado constituye una explicación sobre el Hijo de Dios y la Iglesia preexistente. El Hijo es hijo en el Padre y el Padre lo es en el Hijo, por ser indisociable la correlación Padre-Hijo y cu-

¹ 57.9-59. 34, todo este apartado trata sobre el Hijo y la Iglesia preexistente (ver A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, Trotta, Madrid, ²2000, pp. 163-165).

brir este último una infinidad de actos de amor hacia el Padre, y esta es la Iglesia propiamente dicha o la asamblea de los que aman a Dios. El Padre es polo de atracción y origen de la comunidad de los eones sumergidos en su voluntad y conocimiento, y la ciudad eónica fin de las aspiraciones de los gnósticos, comunidad trascendente que enuncia al unísono el Nombre de Dios, y que de este modo alcanzan el reposo (*anápausis*) en el seno o *metrá-polis* del Padre.

Pero expone asimismo este documento cómo el reposo de la Iglesia preexistente se transformó en antitipo o modelo a alcanzar, en lugar de paradigma logrado de antemano:

“Esto sucedió a uno de los eones que intentó comprender la naturaleza inconcebible del Padre y asimismo su inefabilidad y darle gloria...Este eón recibió una naturaleza sabia para examinar el orden oculto, puesto que es un fruto de sabiduría; porque la voluntad libre que fue con las Totalidades era causa para él de poder hacer lo que quisiera, sin ninguna restricción. Porque la elección (*proáresis*), entonces, de este Logos era buena. Una vez que se lanzó para dar gloria al Padre, aun cuando hubiera emprendido una iniciativa que superara su capacidad al querer producir un ser perfecto, sin un acuerdo del que carecía y sin poseer el control. Pues este eón era el último al haber sido producidos por asistencia mutua y era el más joven de edad. Y antes de que engendrara algo otro para la gloria de la voluntad y de acuerdo con las Totalidades, actuó irreflexivamente, con un amor desbordante, y avanzó hacia lo que rodea a la gloria perfecta, porque no fue contra la voluntad del Padre que fue engendrado este Logos, es decir, que tampoco iba a avanzar contra ella...Porque, de una parte, el Logos se generó como ser perfecto, como uno solo para la gloria del Padre, que lo ha querido y estaba satisfecho con él; por otra parte, lo que quiso retener y alcanzar lo engendró como sombras, imágenes y semejanzas, porque no fue capaz de sostener la visión de la luz, pero miró a la profundidad y dudó. A partir de aquí hubo una división y una desviación. De esta duda y división <nacieron> olvido e ignorancia de sí mismo y <de lo> que es. Pues su movimiento hacia arriba y su intento por comprender lo incomprensible quedó firme para él y estaba en él. Pero las enfermedades que le persiguieron cuando estuvo fuera de sí, han tomado nacimiento de su duda, es decir, <de que no fue capaz de aproximarse> a las glorias del Padre, aquel cuya eminencia es ilimitada”².

O sea, se ha descrito tanto la tentativa deficiente y arrogante del Logos por querer ensalzar solo al Padre –sin la participación de su pareja y el resto del Pleroma– como las deficiencias resultantes de su tentativa imprudente que son las disposiciones de apariencia psico-

² 75.19-77.33 (ibídem, pp. 174-176).

física originadas en las perturbaciones (=enfermedades anímicas) sufridas por el Logos, como sigue registrando el documento:

“Porque, ciertamente, de lo que era deficiente en él mismo nacieron aquellas cosas que existieron desde su pensamiento y de su arrogancia, por esto lo que en él es perfecto lo abandonó y se elevó hacia los que son suyos. Permaneció en el Pleroma, siendo ciertamente como un recuerdo para él...Porque el que subió rápidamente y el que lo atrajo hacia sí no eran estériles, sino que produjeron un fruto en el Pleroma para invertir a los que están en la deficiencia. Pues los que han nacido del pensamiento arrogante se parecen ciertamente a los Pleromas de los que son semejanzas, pero son imágenes, sombras e ilusiones, faltas de palabra y de luz, que pertenecen al pensamiento vano, puesto que no son generados por nada. Por este motivo también su fin será como su comienzo: son a partir de lo que no existió para volver de nuevo a lo que no existirá...Porque el Logos ha sido la causa de lo que llegó a ser, pero se extendió más y se angustió, sin saber qué hacer; en lugar de perfección, vio deficiencia; en lugar de fusión vio división; en lugar de estabilidad vio desorden; en lugar de reposo, agitación... Porque el Logos, estando en esta inestable condición, no continuó produciendo al modo de las emanaciones, las que son en los Pleromas de gloria, que existen para la gloria del Padre, sino que produjo criaturitas débiles, impedidas por las enfermedades por las que también él estaba impedido”³.

Además, fiel a la ambivalencia del Logos, deficiencia-eficiencia, así opera el Demiurgo y cumple su función. Porque en consonancia con la doble acción del Logos se refleja también una actividad ambigua en la creación del mundo. La frustración de la decisión aislada y dispersa genera productos vacíos, pero el posterior retorno hacia sí mismo lo regenera, primero, sustancialmente –por conversión (*epistrophé*) hacia lo que es– y después, por gradual reconocimiento, por el arrepentimiento (*metánoia*) de lo que no es. A partir de este movimiento anímico-espiritual equívoco, emerge la figura del demiurgo (dios creador bíblico-artesano platónico). El demiurgo es de esta manera un ser compuesto, intermedio entre lo material y lo espiritual, una entidad psíquica autónoma. De este modo participa por su primer aspecto de la sustancia tenebrosa e irredenta y se ha puesto manos a la obra creando o dando forma a un cosmos doblemente ilusorio, porque tiene como base un soporte material surgido de la imprudencia e irreflexión del Logos –una primitiva materialidad confusa de pasiones o enfermedades surgidas en el Pleroma, que decanta

³ 78.12-81.8 (ibídem, pp. 176-178).

en la masa de los elementos psicosenibles y que él vigoriza imaginariamente con arrogancia e ignorancia otorgándoles configuración cósmica. Si la actividad malograda del Logos es fuente de delirios como una acción imaginaria –alejada de la emanación (*probolé*)–, la actuación demiúrgica se suma a ella como la propia de un ser paranoico en acto cuya conducta es obsesiva, circular y sin salida, hasta el grado culminante de conformar como propia obra un cascarón ilusorio de consistencia espaciotemporal y de motoridad natural con orden y figura aparentes. Un universo de ilusiones fijas y sistematizadas en movimiento, pero en cuya construcción y cambios se infiltra, sin él saberlo, la ley de un proceso oculto de liberación pneumática, que se ata a su misma esencia doble vinculada, en este caso, al arrepentimiento del Logos. El demiurgo ignorantemente, pues, y por su misma naturaleza psíquica intermedia, colabora con el régimen salvífico del Logos que abraza tanto la liberación del colectivo espiritual como la disolución paralela del gran animal viviente y pasajero que es el cosmos⁴.

–“Ahora bien, sobre todos los arcontes estableció un Arconte, sin nadie que lo mande, pues es el señor de todos ellos, o sea, la marca que el Logos engendró en su pensamiento según la representación del Padre de las Totalidades. Por esto, por consiguiente, está adornado con todos los nombres, para parecersele... Puesto que el Logos lo ha usado como una mano para ornar y fabricar las cosas de abajo y lo ha usado como una boca para decir lo que se debía profetizar”⁵.

Teniendo en cuenta la estructura creacional viviente esbozada, el eje del proceso de liberación, además, se apoya en el relato de la plasmación del hombre en la que intervienen el demiurgo eligiendo lo material-anímico y el Logos proveyendo el “hábito de vida”, lo que se muestra en diversos hitos a lo largo de la historia de la salvación. Dice convincentemente el texto:

“Por lo tanto ciertamente conviene que sostengamos acerca del alma del primer hombre que proviene del Logos espiritual, mientras que piensa el creador que fuera suya, puesto que desde él viene, igual que sucede con una cánula a través de la que se sopla”⁶.

⁴ Cfr. lo que paralelamente expresa Ireneo de León sobre las pasiones de Sabiduría, el demiurgo y la creación del mundo en *Contra las herejías* I, 2, 3; I, 4, 1-2 y I, 5, 1-4. Ver F. García Bazán, “El miedo como pasión mundanal. Reflexiones sobre la alteridad gnóstica y postmoderna”, en F. Díez de Velasco (ed.), *Miedo y religión*, Ediciones del Orto, Madrid, 2002, pp. 77-83 (esp. 80-82).

⁵ 100.19-35 (ibídem, 190-191).

⁶ 105.28-35 (ibídem, p. 194).

Cómo ir al más allá original

Lo expuesto explica que un neoplatónico hierático inmediatamente posterior, el filósofo Jámblico de Calcis –quien debía conocer directamente este tipo de enseñanzas gnósticas que captan el origen del universo en una perturbación mental primigenia–, haya podido registrar en su enumeración de las causas de la caída del Alma según diversos filósofos helenísticos o anteriores, esta particularidad cosmogónica gnóstica:

“Son causa de las operaciones de los descensos (del alma), según Plotino, la alteridad primera; pero según Empédocles, la huida primera de Dios, según Heráclito, el reposo en el cambio, según los gnósticos, un desvarío (*metánoia*) o una desviación (*parékbasis*), y según Albino, el juicio errado del libre albedrío”⁷.

La causa de la caída del Logos/Sabiduría, no es debida a la “audacia” de Sabiduría, como dice la heresiología, sino a la imprudencia (*asophía-aphrónoia-parékbasis*) del eón pleromático más joven que de este modo actúo irreflexiblemente (copto, *hen oumentox mmeeue*, gr., *megaloprépeia diánoia*, “con mente dominante”), produciendo no una imagen real, sino una mera fantasía persistente y bien trabada, una paranoia estable, de la que debía curarse⁸.

De este modo queda bien entendida por los gnósticos la consistencia del cosmos como un conglomerado de imágenes delirantes que tienen preso al *pneûma* y que la *therapeia* del *Soter* podrá curar de una vez para siempre tornando lo visible hacia lo invisible inmanifiesto, justamente en el seno tripotente del Espíritu Invisible, en el permanente amor del Uno y distinto, Padre, Hijo y Espíritu Santo, en donde se da la redención perfecta. Lo apócrifo u oculto en sí mismo, despojado de toda manifestación posible⁹.

⁷ Cfr. *De anima* 375 (23), 20-24 (*Iamblichus De Anima*, Text, Translation, and Commentary, J. F. Finamore & J.M. Dillon (eds.), Brill, Leiden, 2002, pp. 48-49).

⁸ Cfr. F. García Bazán, “Jámblico y el descenso del alma: síntesis de doctrinas y relectura neoplatónica”, en H. J. Blumenthal & J. F. Finamore (eds.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica* 8 (1997), pp. 129-147 (esp. 135-140). Los recientes editores del *De anima* ni siquiera abordan la cuestión, sosteniendo simplemente que la solución es muy difícil.

⁹ Sobre la problemática de Cristo “médico” ver la buena síntesis de S. Fernández, *Cristo médico, según Orígenes. La actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1999, pp. 17-58. Acerca de la relevancia central de lo “apócrifo” entre los gnósticos ver F. García Bazán, “Sobre el gnosticismo y los gnósticos. A cuarenta años del Congreso de Mesina”, en *Gerión. Revista de Historia Antigua* 1 (2008), I.A, n. 45.

Sobre la base de lo expuesto es posible deducir que los conocidos diagramas y diseños cosmológicos, el de los setianos-ofitas o los de la *Pístis Sophia*, en donde el Uroboros y sus secuaces cierran el camino de la ascensión de las almas¹⁰, son pruebas de estas representaciones delusivas del cosmos, construidas con imágenes quiméricas sistemáticas; cautiverio oprimente y peligroso producido por la frustración de Sabiduría y la laboriosidad ciega de un creador presuntuoso e ignorante. Estas descripciones cosmológicas agobiantes, las que Plotino llegó a designar como “la tragedia de los terrores” (II,9,13) y que bajo la dirección del psicagogo pueden ser superadas por la iniciación –al identificarse el mista con sus figuras inquietantes, dominando la angustia del encierro–, han debido ser extraídas en parte

¹⁰ Damos algunas pistas al respecto: “María prosiguió y dijo a Jesús: ‘Mi Señor, ¿cuál es la caracterización de la tiniebla exterior o, mejor, cuántos lugares de castigo hay en ella?’. Jesús respondió y dijo a María: ‘La tiniebla exterior es un gran dragón cuya cola está en su boca y está fuera del mundo entero y rodea a todo el mundo. Y hay un enorme número de lugares de juicio en su interior, y tiene doce reparticiones de castigos severos y hay un arconte en cada repartición y las fisonomías de los arcontes difieren entre sí. El primer arconte que está en la primera repartición tiene rostro de cocodrilo y su cola está en su boca, y toda helada proviene de la boca del dragón...y el arconte que está en la tercera repartición, un rostro de perro es su rostro genuino. Éste es llamado en su lugar: Arkharokh. Y el arconte que está en la cuarta repartición, un rostro de serpiente es su rostro genuino. Éste es llamado en su lugar: Akhrokh. Y el arconte que está en la quinta repartición, un rostro de toro negro es su genuino rostro. Éste es llamado en su lugar: Markhur...Y el arconte que está en la séptima repartición, un rostro de oso es su rostro genuino. Éste es llamado por su nombre genuino en su lugar: Lukhar...Estos arcontes de las doce reparticiones están dentro del dragón de la tiniebla exterior. Y cada uno de ellos posee un nombre de acuerdo con la hora. Y cada uno de ellos cambia su rostro de acuerdo con la hora. Y, asimismo, para cada una de las reparticiones hay una puerta que se abre hacia lo alto...Y hay un ángel de la altura que vigila cada una de las puertas de las reparticiones...Por tanto todas las almas de este tipo si no se arrepienden mientras todavía viven, con todas las almas que han quedado afuera...serán apresadas. Serán introducidas a través de la boca de la cola del dragón...Y cuando las almas terminen de ser introducidas en la tiniebla exterior en la boca de su cola, volverá a meter su boca en la propia cola y las encerrará...Pero asimismo en la consumación del mundo, o sea, en el momento de la ascensión del Todo, esas almas serán consumidas por el hielo riguroso y el fuego muy violento y serán inexistentes para siempre...En verdad os digo: el alma por la que roguéis, si ciertamente está en el dragón de la tiniebla exterior, él retirará la cola de su boca y quedará liberada esa alma...Y si todavía no ha completado el número de sus ciclos en los cambios del alma o en <los cambios del cuerpo>, la Virgen de la Luz la sella con un sello de excelencia y se apresura a hacerla entrar en ese mismo mes en un cuerpo justo que pueda encontrar los misterios de Luz’”, cfr. F. García Bazán, *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos II. La Pístis Sophia / Fe Sabiduría*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 192-196. Pueden cotejarse los pasajes con lo que se dice de inmediato más abajo sobre el diagrama de los ofitas por parte de Orígenes.

por los autores gnósticos de los estudios psiquiátricos de la medicina helenística, probablemente de las investigaciones de la escuela metódica –Alcibíades de Bitinia, Celio Aureliano o el médico Celso–, igual que la *Paráfrasis de Sem* ha recurrido para su figuración de la naturaleza como una gran matriz cósmica que tiene preso al pneuma infantil, a la *Ginecología* de Sorano de Éfeso, representante de la misma escuela médica. Dos ejemplos pueden ilustrar la particularidad¹¹. Escribe Orígenes en el *Contra Celso* VI, 24-34 después de describir el diagrama de los ofitas:

“A juzgar por estas palabras creo poder conjeturar que Celso ha sacado en parte su descripción del diagrama de las doctrinas mal comprendidas de la secta muy oscura de los ofitas. En mi avidez de saber, he logrado encontrar este diagrama...horrible diagrama...en donde se llama al magnífico creador de este mundo dios maldito...celebran a un cierto Eúfrates como el iniciador de sus doctrinas sacrílegas...buscan otro dios, el Padre, en lugar del Creador...y sus autores usan fórmulas en las que todo lo confunden, los secretos de la magia y los significados de las Escrituras, y dicen que hay hombres que adquieren la forma de los arcontes, de manera que unos llegan a ser leones, otros toros y otros serpientes, águilas, osos y perros”.

Es decir por el ritual iniciático es posible la asimilación con los arcontes: imitación, asimilación y superación. Las pruebas ratificatorias, no directas, sino paralelas nos llegan del campo de la actual etnosiquiatría¹².

Pero estos esbozos gnósticos del cosmos como un enorme y hostil encierro alucinatorio del que el pneuma se debe liberar, explican asimismo de manera coherente no sólo los ataques del mundo a Jesús y sus seguidores aludidos por el *Evangelio de Juan* y las preocupaciones de Clemente de Alejandría y de Orígenes por el “Cristo médico” y otros esfuerzos posteriores por mostrar la *Terapéutica contra las enfermedades helénicas*, sino también el empleo de palabras de pase, secretas, y de fórmulas propicias para la factibilidad del ascenso del espíritu, que siendo libre de obstáculos alcanza el estado

¹¹ Cfr. F. García Bazán, “La exégesis gnóstica de las ‘túnicas de carne’ en la *Paráfrasis de Sem* (NHC VII, 1, 5-6) y la embriología de la Escuela Metódica de medicina”, en *Augustinianum* XLVII/2 (2007), 229-243.

¹² Cfr. R. Jaccard, *La folie*, PUF, París, 1979; M. Collée et C. Quézel, *Histoire des maladies mentales*, PUF, París, 1987 y R. N. Hamayon, *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme*, Société d'ethnologie, Nanterre, 1990. Para nuestro caso particular ver F. García Bazán, “Dios Padre, el Logos, el Demiurgo y el delirio creador”, en *Epimelia. Revista de Estudios sobre la Tradición*, 33-34 (2008), en preparación.

inmanifiesto sin retorno. Entre diversos documentos directos –apocalipsis sobre el viaje de ascenso del espíritu cosmológicos (el Apocalipsis de Pablo –NHC V,2– es paradigmático) o bautismales, como el *Allógenes* o el *Zostriano*¹³– he elegido como muestra un pasaje del *Primer Apocalipsis de Santiago* que ahora se nos ofrece completo gracias al texto paralelo del *Santiago* del Códice Tchacos. Dice así el diálogo entre Jesús Resucitado y su hermano Santiago:

“Mira, Santiago, te manifestaré tu redención...Particularmente, sin embargo, tres arcontes guardianes de ellos te prenderán, los que residen allí, sentados en un mismo lugar como recaudadores. No sólo exigiendo contribución por los pecados, sino también atrapando a las almas como despojos. Cuando, por lo tanto, caigas en su poder, uno de ellos, el que es su vigilante, te dirá: ‘¿Quién eres o de dónde eres?’. Le responderás: ‘Soy un hijo y soy del Padre’. Te dirá ‘¿Qué clase de hijo eres y a qué padre perteneces?’. Y le dirás: ‘Soy del Padre que es preexistente y un Hijo en el Preexistente’. Y te dirá: ‘¿De dónde vienes?’, le dirás, del Preexistente. Y te preguntará: ‘¿Por qué has venido? Contestarás: ‘He venido por todo que es mío y por lo que no es mío’. Y dirá: ‘¿Por qué has venido tras estas cosas, las que no son tuyas?’. Le dirás: ‘No son totalmente ajenas, sino que son de Akhamot, que es la Mujer y las ha creado para ella misma. Y estas cosas las ha producido cuando hizo descender a esta generación que procede del Preexistente. No son, pues, cosas ajenas, sino que son nuestras. Son nuestras, indudablemente, porque la que es su dueña pertenece al Preexistente. Pero son cosas ajenas en tanto que el Preexistente no ha tenido comunicación con ella cuando las produjo’. Cuando igualmente te diga: ‘¿A dónde irás?’, le dirás: ‘Iré a los que son míos’. Al lugar desde donde he venido, allí volveré. Y si dices eso, evadirás sus ofensivas. Si, empero, caes en las manos de estos tres guardas, que prenden a las almas como despojos en este lugar...tú les dirás: ‘Yo soy un vaso que es más precioso que Akhamot, la mujer que os generó y si vuestra madre ignora su propia raíz ¿Cuándo llegaréis a estar sobrios? ...Pero yo llamaré al conocimiento incorruptible que es Sabiduría, que existe en el Padre y que es la Madre de Akhamot’¹⁴.

¹³ Cfr. M. Scopello, “Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi”, en C. Kappler et col., *Apocalypses et voyages dans l’au-delà*, Cerf, París, 1987, 321-350.

¹⁴ Cfr. Piñero, Montserrat, García Bazán. *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III*, Trotta, Madrid, 2008, Apéndice.

EL TEMA DEL MÁS ALLÁ EN EL ORFISMO CON ESPECIAL REFERENCIA A PLATÓN

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

“Cuanto más solitario me vuelvo,
más amo las historias, los mitos.”
(Aristóteles, frag. 669).

Constituye el orfismo uno de los aspectos clave de la teología y filosofía griegas. Si es cierto –como sostienen Guhtrie y otros pensadores– que Píndaro, Platón y Virgilio fueron órficos, nos encontramos con que en los pilares del pensamiento occidental el orfismo ha dejado una impronta invaluable, al margen de los puntos de contacto que esta doctrina ofrece con el cristianismo, tales como el tema de la inmortalidad del alma y, consecuente con éste, los premios y castigos en el más allá.

Entre las cuestiones capitales que atañen a esta doctrina filosófico-teológica, el primero atañe a la figura de Orfeo, su mítico fundador; el segundo, a la forma cómo se constituyó y difundió esta creencia desde su nacimiento en torno al siglo VI a.C. hasta los primeros siglos de nuestra era.

En lo que respecta a Orfeo, músico y poeta tracio, es el poeta Íbico el primero en nombrarlo, lo que ocurre en la VI centuria; empero, los testimonios más antiguos que se conservan sobre su figura y sobre su arte lo sitúan más en el ámbito de la leyenda que en el de la historia, adscribiéndolo a los llamados “tiempos heroicos”. Son escasas las voces que, en tiempos modernos, creen en la existencia real de este personaje legendario al que la tradición y el paso de siglos habrían enriquecido mediante acciones fabulosas: de entre ellas cito la de la helenista Jane Harrison. La distinguida estudiosa de Cambridge cree en la humanidad del personaje y para ello se apoya en las referencias de Conón, Estrabón o del prolífico Pausanias, con todo hay que destacar que estas tres fuentes no corresponden a la Grecia

clásica, sino al mundo romano. Harrison se adscribe a la tesis, defendida por E. Rohde, según la cual los héroes y algunos seres de la mitología griega son antiguos personajes reales cuyas gestas fueron exageradas con el paso del tiempo hasta alcanzar dimensión mítica.

Pocos años ha R. Böhme, en un artículo en el que se ocupa del nombre *Orpheús*¹, pretende demostrar que se trataría de un nombre parlante, el ‘aedo’ o el ‘cantor’ al que hace derivar de un hipotético *srabh* cuya huella tenemos en griego en el verbo *rápto*, ‘urdir, tramar’; empero, tal hipótesis no satisface plenamente ya que por su terminación no parece ser un nombre helénico; por lo demás, recordemos que, según la leyenda, Orfeo era un cantor tracio.

Heródoto, que no menciona a su persona, habla en cambio de *orphiká*, adjetivo neutro plural añadido a un sustantivo ausente que debemos imaginar: ¿textos, ritos, tradiciones?

Si bien Aristóteles y, tras él, otros filósofos de la antigüedad no creen en la historicidad de su persona, cabe preguntarse entonces ¿quién compuso los textos que Platón y la tradición le atribuyen? Las respuestas son variadas; cito, al menos, la del filósofo de Estagira para quien éstos serían obra de Onomácritos, un falsificador que Pisístrato tenía en su corte. Sean obra de un falsario o no, lo cierto es que los textos permanecen; en cambio, la figura del mítico cantor se desvanece en la sombra de los tiempos. En lenguaje de Shakespeare, Orfeo habría sido devorado por un *dark backward and abysm of time*.

En cuanto a Platón y el orfismo, hay, en consecuencia, dos aspectos a considerar: 1) ciertos contenidos vertidos en los *orphiká* y 2) Orfeo en la mirada del filósofo.

1) Platón y los *orphiká*

P. Frutiger, en un trabajo notable –*Les mythes de Platon*²– destaca que cuando este filósofo recurre al mito lo hace, ya para dar fundamento a sus deducciones –incluso intuiciones–, ya para alumbrarnos sobre zonas del filosofar donde no es posible penetrar a través del pensamiento lógico.

En el primer caso, muchas veces, echa mano de mitos y leyendas que conocemos merced a la *Ilíada*, la *Odisea* o los poemas hesiódicos

¹ “Der Name Orpheus”, en *Minos* 17 (1981) 122-133, espec. p. 124 (cf. también al respecto, del mismo Böhme, *Orpheus. Der Sänger und seine Zeit*, Berna, 1970).

² París, 1930.

—y hasta llega a transcribir versos de Homero con ese propósito—; así se advierte, por ejemplo, en el *Timeo* (40d) cuando alude a la teoría mítica de la creación, donde dice: “Respecto de las otras divinidades, saber y hablar de su nacimiento es tarea que sobrepasa nuestras fuerzas, pero hemos de dejarnos persuadir por aquellos que hablaron en el pasado, y que eran, decían, hijos de los dioses, y ha de suponerse que tenían un claro conocimiento de sus propios padres. Por lo tanto, no debemos dejar de creer a los hijos de los dioses, aunque hablaban sin demostraciones convincentes y rigurosas, sino obedecer a la costumbre y tomar sus palabras como de hombres que decían contar acerca de sus propios parientes”. Cuando el filósofo alude a los hijos de los dioses, ciertamente se refiere a los antiguos *theológoi*, de los que los más conocidos y famosos eran Hesíodo y el cantor tracio, vale decir, Orfeo.

Esta apreciación se conecta con el valor que Platón confiere a la *manía*, locura no infra, sino suprahumana, ya que mediante ésta el poeta se enlaza con los inmortales: diálogos como *Ion* y *Fedro* dan cuenta minuciosa de esa suerte de posesión a través de la cual el poeta recibe la inspiración de los dioses.

En el segundo caso, cuando el filósofo recurre a los mitos lo hace con el propósito de indagar cuestiones ontológicas que no pueden ser esclarecidas mediante el razonamiento dialéctico. Tal lo que se ve, por ejemplo, en *Fedón*, *Gorgias* o *República* donde aborda temas que competen a la escatología, lo que justifica que nos ocupemos de Platón en una jornada consagrada a indagar problemas del “más allá en el mundo antiguo”, indagación que el filósofo emprende no sin ayuda del orfismo. En ese sentido W. K. C. Guthrie destaca que parte de la grandeza de Platón reside en “haber confesado que hay ciertas verdades últimas cuya demostración científica está más allá del poder de la razón humana”³ y que, dada la incapacidad de ésta por demostrarlas, el mito se presenta como una vía de acceso en cierto modo atendible. Cuestiones tales como la existencia o no de una vida *post mortem*, el juicio de las almas o el tópico del libre albedrío frente a un determinismo ancestral competen al ámbito del *mysterion* y son, por tanto, indemostrables desde la esfera de lo racional. Y es en esa zona misteriosa donde el mito, si bien no proporciona una verdad categórica, sugiere probables respuestas a cuestiones que no son otras que los interrogantes clave de la condición humana: el origen

³ *Orfeo y la religión griega. Estudio sobre el “movimiento órfico”*, trad. de J. Valmard, Buenos Aires, Eudeba, 1966, p. 241.

de la vida, el hombre frente a lo divino, la muerte, el más allá y, en caso de que éste exista, cómo alcanzar la bienaventuranza eterna.

Sobre esos asuntos capitales Platón, en un pasaje muy comentado del *Fedón* (114d), refiere: “Ahora bien, sostener que estas cosas son exactamente como he dicho, mal cuadraría a un hombre de buen sentido; pero que o esto o algo similar sea la verdad acerca de nuestras almas y sus moradas, ello (puesto que se ha demostrado que el alma es inmortal) me parece ciertamente adecuado, y creo que es un riesgo que merece la pena correrse por quien como nosotros lo hacemos”.

Para entender ese apoyarse de Platón en los mitos, hago mías las palabras de Mircea Eliade para quien este tipo de relatos, para el imaginario de determinadas culturas, “cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los ‘comienzos’. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una ‘creación’ (...) Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día”⁴.

Platón, luego de haber propuesto una demostración de la inmortalidad del alma mediante un discurso racional, habla sobre el destino de las *psychai* en el más allá, mas como en este caso se mueve en un ámbito racionalmente no demostrable, para fundamentar estas explicaciones recurre al mito, concretamente, a mitos procedentes del orfismo. Lo mismo sucede en el *Fedro* (245c) donde luego de someter el tema de la inmortalidad del alma a cierta explicación lógica, aborda *more mythico* el tema de la transmigración, que corresponde también a una doctrina particularmente difundida por los órficos. En ese sentido advertimos que para Platón el orfismo funciona a guisa de doctrina o teología complementaria de su andamianje filosófico. Así, pues, sucede con la idea de la inmortalidad del alma, de la transmigración de la *psyché* luego de la muerte física del cuerpo y su reencarnación en otro, con el juicio de las almas en la otra ribera o con la noción de que la mejor vida consiste en “una preparación para la muerte” tema que, con variantes, será uno de las nociones básicas que, siglos más tarde, difundirá el cristianismo. Vemos así que el orfismo coronaba las ideas platónicas, a la vez que la doctrina del filósofo daba fundamento metafísico a la teología órfica.

⁴ *Mito y realidad*, trad. L. Gil, Madrid, Guadarrama, 1968, pp. 18-19.

A diferencia de otras teologías y prácticas de carácter soteriológico, el orfismo, más que a la atención escrupulosa a ritos y prácticas ascéticas –como era el caso de la iniciación eleusina–, predicaba la pureza del alma y en ese sentido esta doctrina tenía un punto de contacto con el platonismo: la convicción de que la salvación se logra a través del cultivo del verdadero saber, que no es otra cosa que la entrega incondicional e ineludible a la filosofía. El punto de enlace de la teología órfica y de la filosofía platónica es precisamente la figura de Platón ya que en él confluyen, de manera inescindible, el intelecto del filósofo y la fe del místico.

2) Orfeo en la mirada del filósofo

Siguiendo la tradición mítica más arcana Platón destaca que la fuerza vivificante que brotan de la música y de la poesía de Orfeo le han permitido llevar a cabo la *katábasis* o descenso al mundo de los muertos y luego su posterior *anábasis* o ascenso al de los vivos; así, pues, iniciado en el misterio de la muerte –ya que le ha sido posible tener conocimiento de la totalidad– se convierte en profeta de una religión soteriológica cuyos preceptos están expuestos en los *orphiká*.

Tres son los aspectos que Platón enlaza sobre la taumaturgia de este *theïos aoidós* ‘cantor divino’ –su amor por Eurídice, el poder de su canto y su *katábasis* al mundo infernal–, aspectos que el filósofo considera desde una lente negativa nacida de su animadversión respecto de los artistas ya que éstos, en sus creaciones, no expresan la realidad esencial, sino sólo *mímesis* de *mímesis*.

Uno de los motivos más conmovedores de la leyenda órfica refiere que este *theïos anér* ‘hombre divino’, movido por amor a Eurídice (*causa uiae est coniunx* ‘la causa de mi viaje es mi esposa’, refiere Ovidio en *Met.* X 23) desciende al mundo infernal donde, con su lira y su voz aquietan los tormentos del Averno y logra incluso enternecer a las deidades de los muertos “al extremo de que Hades consiente en devolverle a su amada con la condición de que, confiado en los dioses, saliera de esos reinos sombríos sin darse vuelta para contemplar el rostro de ésta”, como he apuntado en otro sitio⁵.

Dejo de lado esta restricción impuesta a Orfeo como condición de los dioses la que, desde la óptica cristiana, puede ser entendida como símbolo de tentación y, desde lo natural, como la definitiva victoria

⁵ “El mito de Orfeo y las bases de una metafísica poética”, en *Voces y visiones. Poesía y representación en el mundo antiguo*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 85.

de la Muerte. En la interpretación platónica del mito de antemano estaba resuelto que los dioses no le restituirían a Eurídice, pese a la magia que emanaba de su lira y de su voz. ¿Por qué causa?

En un pasaje del *Sympósion* (179d) Platón arguye que los inmortales ni siquiera le habían mostrado a su amada, sino sólo su *phásma*, es decir, un *éidolon* de ésta, dado que Orfeo no les parecía digno de merecerla al no haber tenido valor para morir por el ser amado –tal como, por ejemplo, lo había hecho Alcestis– sino que se valió del hechizo de su canto para entrar vivo al Hades, lo que, por lo demás, habría irritado a los dioses.

Por esa causa –dice el filósofo (*Symp.*, *ibid.*)– “los dioses expulsaron del Hades a Orfeo, hijo de Eagro, sin restituirle a su mujer, cuyo fantasma le habían mostrado, porque Orfeo les pareció débil, cosa natural tratándose de un citarista”.

La explicación de su cobardía –a causa de ser citarista, según Platón– conserva el desdén del filósofo por ciertas artes que considera nocivas para la salud de la *pólis*, tal como explica en su *República*. Más aún, Platón añade que los dioses “le impusieron el castigo de que su muerte sucediera a manos de mujeres” (*Symp.*, *ibid.*).

Aun cuando este mito muestra la imposibilidad –*de raíz metafísica*– de vencer a la muerte, que es inexorable ante las ternuras del amor o ante el hechizo de la poesía, nos evidencia al menos la *dýnamis* o poder de la palabra poética *mientras dura el embeleso de la melodía*, que no es otra cosa que el carácter metapoético del canto.

En ese sentido deseo referir un verso del *poema sacro* de Dante, me refiero a *Infierno* V, 31. En él Dante alude al viento negro, el conocido castigo del *Corán*, del que son víctima quienes pecaron de lujuria. Entre los sufrientes dos almas –las de Paolo y Francesca– vuelvan juntas y, cual estorninos, son arrastradas por *la bufera infernal, che mai non resta* ‘la borrasca infernal que nunca cesa’, la que, sin embargo, luego se detiene hechizada por el lamentoso relato de Francesca. Esa circunstancia, a juicio de los comentadores y exegetas de la *Comedia*, sería un descuido del Alighiero, fundado en aquello de que *Aliquando bonus dormitat Homerus*.

Creo que no ésa la idea de Dante, ya que su intención es poner énfasis en la fuerza que emana de las palabras de Francesca al punto que *la bufera infernal, che mai non resta* se aquieta para escuchar el doliente relato de la joven: *mentre che'l vento, como fa, ci tace*.

LOS LUGARES INFERNALES EN VIRGILIO

ALDO SETAIOLI
Universidad de Perugia

1. El tema de la ultratumba estaba entre los que más fascinaban a Virgilio, en cuya obra es abordado más de una vez, hasta hallar su más importante desarrollo en la vasta construcción del canto sexto de la *Eneida*.

El primer tratamiento seguramente virgiliano de la ultratumba –siendo apócrifo el *Culex*– aparece en *Georg.* 1.242-243¹, en un pasaje en el que quedan descritos los opuestos hemisferios celeste y terrestre. En el inferior, opuesto al nuestro, están situados los Infiernos (*Styx atra... Manesque profundi*). Se trata de una doctrina pensada para conciliar el Hades subterráneo de la tradición con las nuevas ideas cosmológicas (Cumont 1949, 191-195) que se encuentran expuestas, por ejemplo, en el *Axioco* pseudoplatónico (Kerényi 1931, 440-441).

Kerényi (1925, 282-283) mantiene que esta concepción está en la base de la catábasis del canto sexto de la *Eneida*, pero sus argumentos no parecen excesivamente fuertes. Se trataba, en efecto, de una doctrina que quedó pronto desacreditada por los avances de la astronomía: si el sol cumplía una revolución completa, el hemisferio austral quedaba igualmente iluminado (sobre el hemisferio inferior terrestre se colocaban sin más habitantes, los llamados *antipodes*), mientras que el más allá era concebido como oscuro a partir de Homero (sólo Dante, que no cree ya en los *antipodes*, podrá colocar nuevamente el Purgatorio en el hemisferio austral iluminado como el boreal). El propio Virgilio, en el pasaje de las *Geórgicas*², conclu-

¹ Verg., *Georg.* 1.242-243 *hic vertex nobis semper sublimis; at illum / sub pedibus Styx atra videt Manesque profundi.*

² Verg. *Georg.* 1.247-251 *illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox / semper et obtenta densentur nocte tenebrae; / aut redit a nobis Aurora diemque reducit, / nosque ubi primus equis Oriens adflavit anhelis / illic sera rubens accendit lumina Vesper.*

ye dejando sin solucionar la cuestión de si el sol va o no a iluminar el hemisferio inferior. Esta aproximación es, desde luego, importante, porque demuestra que Virgilio se interesaba por las especulaciones cosmo-teológicas acerca de la ultratumba y que, por esto, resulta legítimo referirse a ellas en la interpretación del canto sexto de la *Eneida*.

En el proemio del canto 3º de las *Geórgicas* Virgilio promete componer un poema épico en exaltación de Octaviano, en el que, junto a los antepasados troyanos, tendrá lugar también una descripción de los tormentos del Tártaro, estos últimos objeto de terror para la *Invidia infelix* (*Geórgicas*, 3.37-39). Entre las interpretaciones de esta expresión (recogidas por Romano 1977, 506-507) prevalece la que ve en ella una alusión a los enemigos de Octaviano (Norden 1893, 521; Clark 1979, 172). El proyectado poema debía, por consiguiente, contener la descripción de un Tártaro en el que eran castigados personajes contemporáneos. Es fácil comprobar cómo en la *Enéida* Virgilio trastocó el primitivo planteamiento al situar el mito troyano en el centro del poema, y Roma y Augusto al final. No era, por tanto, posible ya colocar entre los condenados del Tártaro del canto sexto a personajes que vivirán tanto tiempo después de Eneas. De la primera idea queda sólo algún resto: Virgilio, por ejemplo, encontró la manera de incorporar una alusión a Antonio designando una categoría de pecadores con versos de su amigo Varo que se referían al triúnviro (*E.* 6.621-622; Norden 1893, 514-521; 1957⁴, 291-292); y de incluir entre los réprobos a los secuaces de *arma... impia* (*E.* 6.612-613).

En el canto octavo, en medio de las escenas que decoran el escudo de Eneas, queda esbozada también una representación de la ultratumba no demasiado lejana del primitivo bosquejo (*E.* 8.666-670). Aquí³ el Tártaro queda junto a los Campos Elíseos: en el primero es castigado Catilina, en tanto que en el segundo Catón (de Útica) otorga leyes a los justos.

Se trata, según se echa de ver, de personajes contemporáneos, pero de la generación anterior a la de Augusto; quizás ello apunta ya un cierto distanciamiento de la actualidad, distanciamiento que debía acentuarse hasta el cambio de perspectiva del que se ha hablado.

La más profunda descripción de la ultratumba, fuera del canto sexto de *Eneida*, es sin duda el descenso a los infiernos de Orfeo para

³ Verg. *Aen.* 8.666-670 *hinc procul addit / Tartareas etiam sedes, alta ostia Ditis, / et scelerum poenas, et te, Catilina, minaci / pendentem scopulo Furiarumque ora trementem, / secretosque pios, his dantem iura Catonem.*

recobrar a Eurídice que se encuadra en el epilío de Aristeo al final del canto cuarto de las *Geórgicas* (vv. 467-484). Un problema surge a partir de dos noticias servianas no perfectamente coincidentes según las cuales el final de las *Geórgicas* (toda la segunda mitad del 4º, de acuerdo con Serv. *ad Buc.* 10.1⁴) habría contenido alabanzas hacia Galo, que tras su caída en desgracia y muerte, Virgilio habría reemplazado por la fábula de Aristeo o únicamente por la de Orfeo (Serv. *ad Georg.* 4.1⁵). Evidentes semejanzas de expresión entre la descripción de la catábasis de Orfeo en las *Geórgicas* y el sexto de la *Eneida*, y otras entre ciertos detalles del mito de Aristeo y el primer libro del poema épico plantean el problema de sus relaciones cronológicas: ¿originalidad de la catábasis de Orfeo o su derivación a partir de la *Eneida* y del libro sexto en particular?

Un elenco de opiniones puede encontrarse en Wilkinson (1969, 325-326) y últimamente en Salvatore (1982, 148-157). Entre quienes niegan la veracidad serviana, el más aguerrido y más congruente es, sin lugar a dudas, Norden (1934); según él el escoliasta no merece crédito en absoluto (en el comentario al canto sexto de *Eneida*, empero, Norden todavía lo creía 1926³ = 1957⁴, 158; 247). En realidad resulta muy difícil negar ya sea la posterioridad respecto del canto sexto de *Eneida* de los pasajes paralelos del episodio de Orfeo (por ej., Paratore 1977, 22-28), ya sea la del mito de Aristeo en relación con las coincidencias del canto 1º de la *Eneida* (por ej. Della Corte 1960, xix-xxiii; es evidente la artificiosidad de los argumentos en contra de Klingner 1963, 206-210). Esto convierte en precaria la postura de quien ensaya un compromiso limitando a pocos versos el elogio de Galo después sustituido, como Richter (1957, 11-13, 107-111, 382-383; 395-396) que no puede rehusar la anterioridad de los paralelos de los libros 1º y 6º de la *Eneida*, pero la considera sólo indicio de revisión, no de refundición a fondo del último libro de las *Geórgicas*; una *extrema ratio* es, después, la de Cova (1973) que, admitida la posterioridad de algunos versos de la catábasis de Orfeo respecto del canto sexto de la *Eneida*, supone que han sido introducidos para equilibrar la eliminación del hipotético breve elogio de Galo. Merece atención Opheim (1936), inclinado a demostrar con argumentos

⁴ Serv. *ad Buc.* 10.1 (*Gallus*) fuit... amicus Vergilii adeo ut quartus Georgicorum a medio usque ad finem eius laudes teneret; quas postea iubente Augusto in Aristaei fabulam commutavit.

⁵ Serv. *ad Georg.* 4.1 sane sciendum est, ut supra diximus, ultimam partem huius libri esse mutatam: nam laudes Galli habuit locus ille qui nunc Orphei continet fabulam, quae inserta est postquam irato Augusto Gallus occisus est.

internos la posterioridad de la entera segunda parte del libro cuarto de las *Geórgicas*. En resumen, es muy considerable la probabilidad de que los 18 versos que describen la catábasis de Orfeo sean posteriores al canto sexto de la *Eneida*. En un libro mío he sostenido la veracidad del testimonio serviano e indicado un testimonio paralelo en un escoliasta independiente de la tradición serviana, es decir, en un pasaje de los Escolios de Berna (*schol. Bern. ad Georg.* 4.468; cf. Setaioli 1998, 195, que incluye también una discusión de la extensa literatura acerca del problema [pp. 192-202]).

Como se ha abordado ya, algunas expresiones son similares o idénticas y distintos elementos del cuarto de las *Geórgicas* son comunes a la catábasis mayor: el Cocito, los nueve meandros de la Estige, Cerbero, Caronte (el *portitor Orci*, nombrado únicamente en el v. 502). Falta aún una clara estructura: las *umbrae ... tenues simulacraque luce carentum* (v. 472) que recuerdan los *amenena karena* de Homero, están quizás en un limbo parecido al del canto sexto de la *Eneida*; pero en el v. 471 se afirma que para escuchar el canto de Orfeo, que se ha presentado ante Plutón, deben subir *Erebi de sedibus imis*. Hay, sí, igualmente un Tártaro con las Euménides e Ixión, pero con ellos es mencionado también Cerbero que en la *Eneida* queda al comienzo del limbo. De nuevo está, naturalmente, la distinta entrada de la ultratumba que para Orfeo es el Ténaro (v. 467), señalado con una expresión que evoca el v. 41 de las *Argonáuticas* órficas, poema tardío pero emparentado con la tradición órfica más remota⁶. El mismo pasaje (v. 42) presenta un paralelo con el sexto de *Eneida* y ello indica probablemente la utilización por parte de Virgilio de una catábasis órfica en verso, sea aquí, sea en la catábasis mayor (Norden 1934, 508-509; 1957⁴, 158-159, y cf. más allá). Novedoso es también el triple estruendo (v.493) que Norden (1934, 526-532) ha interpretado convincentemente como la llamada del reino de la muerte a Eurídice, apostillando paralelos trágicos griegos. Acerca del significado de la catábasis de Orfeo cf. Ettig 1891, 286-288; Dieterich 1893, 126-128; Ganschnietz 1919, 2400; y sobre todo Clark 1979, 95-123.

El texto más importante, desde nuestro punto de vista, es naturalmente el del canto sexto de la *Eneida* que relata el descenso de Eneas a los infiernos (cf. los esquemas de Norden 1957⁴, 13-14 y 107-108).

⁶ Verg. *Georg.* 4.467 *Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis* (~ Argon. Orph. 41 *Tainaron henik' eben skotien hodon Aïdos eiso*).

En el canto sexto de la *Eneida* la ultratumba tiene un *vestibulum* ante el cual o en sus proximidades se encuentran personificaciones de los males y miedos que angustian la vida humana (*Luctus, Curae, Morbi, Senectus, Fames, Egestas, Letum, Labos, Bellum, Discordia*), así como *mala mentis / Gaudia y Sopor*); aquí también está la sede de las Erinias. Un olmo, bajo cuyas hojas quedan los sueños vanos, separa este primer grupo de un segundo que abarca seres monstruosos de la mitología: Centauros, Escilas, Briareo, Hidra de Lerna, Quimera, Gorgonas, Harpías, Gerión. Se trata de sombras sin consistencia; es inútil atacarlas con espada (vv. 273-294).

Tras el vestíbulo corre el Aqueronte, un afluente del Cocito. Allí también está la laguna Éstige. Las aguas infernales están bajo la vigilancia de Caronte, quien transborda las almas en su maltrecha barca, pero hace aguardar cien años a las de los insepultos, entre los cuales figura el piloto de Eneas, Palinuro; Caronte muestra ademanes violentos pero a la vista de la rama dorada, que Eneas ha recogido antes de su catábasis, transporta hasta la otra orilla a él y a la Sibila. Aquí ladra Cerbero, el perro infernal tricéfalo que se adormece con un torta de miel que ha sido encantada (vv. 295-316 y 384-223).

Sigue una especie de limbo donde se recogen cinco clases de almas: 1) niños muertos siendo de pecho, cuyos lloros se oyen; 2) inocentes condenados a muerte injustamente, cerca de los cuales Minos ejerce la función de juez; 3) suicidas que añoran la existencia; 4) en los *lugentes campi*, los ‘campos de llanto’, escondidos dentro de bosques de mirto, los muertos por amor, entre ellos Dido, con otras heroínas; 5) en la última zona los guerreros famosos griegos y troyanos (vv. 426-493). Entre éstos últimos Eneas halla a Deífobo.

Al retomar el camino, aparece una encrucijada. A la izquierda están las triples murallas del Tártaro, ceñidas por el río en llamas, el Flegetonte. Al lado de la puerta se alza una torre de hierro; a su entrada está de guardia Tisifone, de su interior llegan gemidos y los ruidos de los instrumentos de tortura. Ningún hombre de bien puede hollar el umbral. La Sibila, dado que Hécate le mostró hace tiempo los castigos de los condenados, explica que allí tiene su tribunal Radamantis quien arranca a los réprobos la confesión de sus culpas y posteriormente los entrega a las Furias: éstas, tras azotarlos, abren la puerta, que vigila por su interior la Hidra, y los arrojan al abismo del Tártaro, cuya profundidad es el doble de la distancia entre la tierra y el cielo. Aquí son atormentadas algunos sacrílegos y rebeldes frente a la divinidad olímpica, en gran parte ya conocidos de la tradición mitológica, pero también categorías anónimas de pecadores

castigados por varias faltas contra la ley moral (los que faltan a los padres, los avaros, los que defraudan a los clientes, los siervos traidores para con sus amos, los adúlteros, los que provocaron enfrentamientos civiles, los incestuosos: vv. 548-627).

El camino de la derecha lleva al palacio de hierro de Plutón y Proserpina; allí, sobre su puerta, clava Eneas la rama dorada. Si se sigue andando, se llega hasta los Campos Elíseos, el único lugar iluminado de la ultratumba, que tiene su sol y sus astros propios y una luz más radiante que la del mundo de los vivos. Una parte de los bienaventurados que allí habitan se dedica a ejercicios físicos, otros danzan y cantan acompañados por la música de Orfeo. Aquí Eneas ve a los antepasados troyanos que, como en vida, se entretienen con las armas, los carros y los caballos. Otro grupo celebra banquetes cantando sobre la hierba en un bosque de laureles por medio del cual transcurre el río Erídano. También aquí, al igual que en el Tártaro, aparecen categorías anónimas: soldados caídos por la patria, sacerdotes piadosos, poetas queridos de Apolo, inventores de las artes, benefactores. Estos bienaventurados se reúnen en torno de Museo. A la pregunta de la Sibila, éste acompaña a los dos viajeros hasta un otero, más allá del cual está Anquises que en un verde valle pasa revista a las almas de sus futuros descendientes (vv. 663-892).

Innumerables almas se arremolinan volando a la manera de las abejas en el boscoso valle cruzado por el río Leteo para reencarnarse tras beber del agua del olvido. Anquises explica a Eneas que un soplo ígneo llena el universo: las almas de los hombres son partículas de este *spiritus*; manchadas por el contacto con el cuerpo quedan sujetas tras la muerte a una purificación en el aire, en el agua o en el fuego; sucesivamente una insignificante parte permanece en los Campos Elíseos, mientras el número más nutrido, después de mil años, es llamado por un dios para reencarnarse. Las almas destinadas a encarnarse en grandes hombres de la estirpe de Roma, que van desde Silvio, el hijo de Eneas y de Lavinia, hasta Augusto, poseen ya el aspecto y las señas con las que estos personajes quedarán famosos en la historia.

De los infiernos se sale a través de las dos puertas del Sueño, una de asta, de la que salen las *verae umbrae*; otra de marfil, para los *falsa insomnia*, por la que lo hará Eneas.

Es un cuadro grandioso, que ya por su propia complejidad ofrece un gran número de problemas. No pocos elementos derivan del modelo épico más lógico, la *Nekyia* de la *Odisea*. Miseno, el compañero de Eneas muerto antes de la catábasis, y Palinuro tienen ras-

gos del homérico Elpénor; la ira implacable de Dido recuerda la de Áyax; Anquises reúne algunas características de Anticlea y de Tiresias; algunos condenados del Tártaro virgiliano estaban ya en Homero, de quien deriva también el grupo de heroínas que forman el cortejo de Dido, si bien sobre Virgilio trabaja de forma muy señalada también un influjo alejandrino; los muertos tienen una voz exigua (vv. 492-493), como en *Il.* 23.101 y *Od.* 24.5-9 (pero cf. a su vez la catábasis del papiro de Bolonia, Fol. F, v. 17); la Sibila anima a Eneas a desenvainar la espada (v. 260), como hace Ulises en *Od.* 11.48. No faltan, desde luego, precisos paralelos textuales (por ej., vv. 306-308 ~ *Od.* 11.36-39; vv. 700-702 ~ *Od.* 11.206-208) y conceptuales (vv. 436-437 ~ *Od.* 11.489-490). Se puede añadir que tanto la *Nekyia* homérica como la catábasis del canto sexto de *Eneida* pertenecen a lo que Clark (1979) denomina la tradición sapiencial (que se remonta a la epopeya de Gilgamesh) en la medida en que, en ambos casos, los héroes se prometen la adquisición de conocimiento tras el contacto con ultratumba. Mas existe una diferencia capital: la *Nekyia* de la *Odisea* (no obstante algunos rasgos que la relacionan con la catábasis, puestos de relieve por Clark 1979, 74-77), al menos en su núcleo originario, describe tan sólo una evocación de los muertos; en el sexto libro de la *Eneida* se trata de una verdadera catábasis, o sea una bajada física del héroe a la ultratumba.

Ya sólo por este aspecto el canto sexto de *Eneida* se inscribe en una tradición precisa, muy distinta de la homérica si bien presenta algunas características del todo particulares.

Una de ellas resulta ser la narración en tercera persona (que también aparece en el episodio de Orfeo en *Geórgicas*), en tanto que en muchos escritos griegos de carácter apocalíptico que nos son conocidos (por regla general tardíos pero con rasgos que se corresponden con la época más antigua) el relato de la catábasis es narrado en primera persona, por el protagonista generalmente. En Virgilio, únicamente la revelación de la Sibila (vv. 562-627) es un apocalipsis en primera persona. Esto estará originado por la convención épica de objetivar el motivo: el precedente de la *Nekyia* homérica no podía constituir un modelo en sentido contrario, ya que no era más que un episodio inserto en la larga narración en primera persona de Ulises. En efecto, una catábasis épica en tercera persona figuraba, acaso, en la *Miniada* (fr. 1); cf. el fragmento papiáceo de la *Catábasis de Pirítoo* adjudicada a Hesíodo (fr. 280 Merkel.-West), para algunos atribuible incluso a la *Miniada*; igualmente en el papiro de Bolonia los pronombres de primera persona forman parte de un discurso di-

recto que sin embargo en un momento determinado debía terminar (Setaioli 1970a, 181-182).

El canto sexto, además, ofrece algunos elementos que parecen relacionar el tema de la catábasis con el de la consulta efectuada a un oráculo de los muertos mediante la incubación (cf. Kerényi 1931, 436). El sueño y los sueños son un hilo conductor de todo el descenso de Eneas (cf. al comienzo los vv. 278 y 283-284; al final, los vv. 893-898; también los vv. 390 y 702), y la hogaza lanzada a Cerbero recuerda la *melitoutta* de la cual debía proveerse quien consultaba al oráculo subterráneo de Trofonio (Waser 1898, 31 n. 7; Norden 1957⁴, 306 piensa más bien en la que se ofrendaba a los muertos). Ello puede servir de apoyo a quien mantenga que Virgilio había querido hacer comprender veladamente al lector que el descenso de Eneas es entendido como una visión tenida en sueños. Volveremos a este problema al final de nuestro discurso.

Porque la de Eneas es una verdadera catábasis; son descritas por el poeta las regiones del Hades por él atravesadas (del Tártaro, donde Eneas no entra, hay un relato detallado de la Sibila). La ultratumba virgiliana, pues, está organizada de acuerdo con una estructura que para algunos es creación original de Virgilio (por ej., Ettig 1891, 358; pero cf. Norden 1957⁴, 10-16). En su conjunto, ciertamente, ella no tiene correspondencias exactas con los apocalipsis conocidos por nosotros y queda claramente subordinada a las miras poéticas e ideológicas de Virgilio. Las unas quedan en primer plano, por ejemplo en el desarrollo de los encuentros con Deífobo y, sobre todo, con Dido; las otras, especialmente en la exaltación de Roma y de Augusto. Realmente éste es el propósito al que tiende todo el libro; y dentro de la economía del poema la catábasis constituye ante todo una confirmación y una investidura para Eneas. Igual que en el *Somnum Scipionis* de Cicerón el elemento protréptico queda en un primer plano: la contemplación de la gloria venidera espoleará aún más al héroe en el cumplimiento de su misión: cf. vv. 716-718, 756-759, 806-807, 889; también 5.737 (Norden 1957⁴, 48; 355).

Dado, pues, que la representación de la ultratumba y del destino del alma no es el fin autónomo del libro, por más que sea el marco dentro del que se encuadran los elementos poéticos e ideológicos de los que se ha hablado, no debe sorprender en exceso si la estructura del Hades virgiliano difícilmente pueda ser reconducida a un principio unitario y coherente.

Las almas del limbo conservan el aspecto del momento de su muerte: los niños lloran, Dido se presenta *recens e volnere*, Deífobo

mutilado, etc. Esto no se aviene bien, desde luego, con la doctrina de Anquises acerca de la purificación y la reencarnación de las almas, y no bastan las observaciones de Clark (1979, 179-180) para superar el conflicto. Tertuliano parece ofrecer una solución plausible (*de anim.* 56.4) al referirse a una doctrina según la cual las almas de los muertos prematuramente deben vagar durante un período que se corresponde con el cumplimiento natural de su vida⁷ (cf. también Serv. *ad Aen.* 4.386 y 6.545, y tal vez, implícitamente ya Plauto *Most.* 499-500).

Parece lógico pensar que ésa valiese igualmente para los habitantes del limbo virgiliano (que todos murieron prematuramente); de esta suerte la contradicción quedaría subsanada; el limbo no sería más que una sede provisional para las almas en espera de ser admitidas a la purificación (por ejemplo Funaioli 1924, 57 y 124; Paratore 1979, 328); ya Servio avanzaba en este intento de conciliación (*ad Aen.* 6, 325 a propósito de las almas insepultas). Pero del texto de Virgilio no es factible obtener nada al respecto, y el propio Norden, que en un primer momento (1893, 372-389) había defendido la unidad de la concepción virgiliana, renunció a ella seguidamente, aceptando la observación de que, de acuerdo con la doctrina de Tertuliano, algunas de las almas encontradas por Eneas en el limbo, deberían desde hace mucho tiempo haberlo dejado, y sosteniendo que la descripción de la catábasis de Eneas puede poseer, como máximo, una unidad relativa, en el sentido de que la yuxtaposición de los elementos dispares estaba ya presente en la tradición anterior a Virgilio, como se desprende, por ejemplo, del mismo Platón, que une inextricablemente doctrinas filosóficas y creencias populares (Norden 1957⁴, 10-15). En consecuencia, se deberá admitir que la incongruencia entre la concepción del limbo y la doctrina de la purificación y de la metempsicosis no puede ser eliminada (por ejemplo Austin 1977, 154; Camps 1969, trad. it. 114-116). Del todo infundado es, ciertamente, el último ensayo de conciliación de Clark (1975, 131-132) que identifica el limbo con el purgatorio atmosférico de 6.740-742, tanto más cuanto de esta manera siguen en pie otras incongruencias no menos graves (Clark 1975, 134).

Igualmente el punto de vista ideológico, gracias al cual la doctrina de la metempsicosis es introducida como marco para la exaltación de Roma y de la historia, supone una antinomia difícil de armonizar,

⁷ Tertull. *de an.* 56.4 *aiunt et immatura morte praeventas eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quacum pervixissent, si non intempestive obissent.*

ya que el aprecio de una misión totalmente humana y terrena no era conciliable con el misticismo de aquella doctrina, que concebía la vida dentro del cuerpo como un castigo y ponía como meta última la liberación del alma del ciclo de las reencarnaciones. Este aspecto está bien subrayado por Otis (1959, 170-177). Igual que Cicerón en el *Somnum Scipionis*, Virgilio trata de tender un puente entre ambas concepciones mediante la comprensión de la vida como un *munus*, un deber que cumplir (Lamacchia 1964): en sus Campos Elíseos reciben el premio ganado en vida los caídos por la patria y los benefactores de la humanidad; mas el contraste de fondo permanece sin subsanar, si bien es de justicia decir que probablemente ello es debido a una contaminación, ya acontecida, entre el activismo estoico y el misticismo platónico. Queda el hecho de que a la contradicción doctrinal corresponde en el plano poético lo que Norden (1957⁴, 46) denomina un *apithanon plasma*, una ‘inverosímil ficción’, es decir la grotesca concepción, que no aparece en ninguna otra parte, de la preexistencia en el Hades de almas (aquellas de los futuros grandes romanos) completamente individualizadas antes incluso de su encarnación.

A estas incongruencias de fondo pueden añadirse muchas otras que, en parte, dependerán del hecho de que el poema no recibió la última revisión, pero en parte tendrán que ser remitidas a la falta de unidad en la concepción.

En 6, 122 Eneas alude a la catábasis de Teseo de tal manera que obliga a creer que Virgilio adopta la versión según la cual el héroe ateniense consiguió regresar del Hades; pero en el verso 618, en cambio, figura entre los condenados por la eternidad en el Tártaro: la contradicción fue mencionada ya en la antigüedad por Higino (*ap. Gell.* 10.16.11-13; Norden 1957⁴, 290; Clark 1979, 127-128 y 195; poco convincentes las observaciones de Zarker 1967 y de Lundström 1977, 50. No eliminan la dificultad Austin 1977, 77 y 197; Paratore, 1999, 227).

En 6.280 las Furias quedan situadas en el vestíbulo del Hades, en tanto que en los versos 555, 571 y 605 Tisifone y las hermanas comparecen en el Tártaro (cf. también *Georg.* 3.37 y 4.483; *E.* 8.669). Esta última es su sede tradicional (Dieterich 1893, 54-58 y 202), donde aparecen provistas de látigos, como también en Virgilio y en el papiro de Bolonia. Las tentativas de conciliación convencen bien poco (Norden 1957⁴, 214).

Los *bello clari* del limbo (v. 478) entre quienes figuran muchos troyanos muertos por la patria (vv. 481-485) se concilian malamente con los guerreros *ob patriam pugnando volnera passi* (v. 660) re-

compensados en los Campos Elíseos. Cumont (1949, 308 y 332-333) ha mostrado de forma plenamente evidente que en su base hay dos concepciones de distinta procedencia.

En 6.551 el río ígneo es el Flegetonte; en 9.105 (= 10.114) la Éstige, de manera que no se corresponde con la representación del canto sexto (para esta concepción de la Éstige, Dieterich 1893, 198).

En 6.287 la hidra está situada cerca del vestíbulo; en el v. 576 monta guardia tras la puerta del Tártaro (sin fundamento, Austin 1977, 186).

En la *Eneida* vienen siendo atribuidos a los condenados del Tártaro castigos distintos de los de la tradición, en otra parte aceptados por el propio Virgilio: es el caso de 6.601-607 en el que a Ixión (con Pirítoo) se le adjudican penas usualmente aplicadas a Tántalo (el texto es probablemente sin corruptelas) en tanto que en *Geórg.* 3.38-39 y 4.484 sufre el tradicional suplicio de la rueda (con ella en la *Eneida* es escarmentado todo un grupo de pecadores: 6.616-617).

De otras incongruencias haremos mención más adelante; para otras, no todas claras, se puede remitir a Norden (1957⁴, 156, 198, 206, 238; pero cf. 466 y 262). Añadimos por el momento que la presencia de Siqueo al lado de Dido (vv. 473-474) obedece a razones poéticas, pero no está estructuralmente motivada en la medida en que él no ha muerto por amor.

No obstante la presencia de dos jueces en el Hades virgiliano, falta un verdadero juicio de los muertos: Minos es un revisor de las condenas injustas emitidas en la tierra (Ettig 1891, 352; Norden 1957⁴, 245; Austin 1977, 156); Radamantis es un inquisidor que fuerza a confesar a los culpables ya castigados en el Tártaro (Norden 1957⁴, 274-275).

Frente a tantas patentes incongruencias muchos estudiosos aceptan la simultaneidad de distintos niveles de significado en el canto sexto, para explicar y quitar importancia a las contradicciones. Entre estas interpretaciones, recordamos algunas de las más recientes.

Para Norwood (1954), Virgilio quiere presentar no una única visión coherente, sino tres cuadros diferentes que se corresponden con la distinción (varroniana) de la religión 'civil', 'poética' y 'filosófica'. Para Mackay (1955), se encajan tres concepciones diversas: una, primitiva (amoral), otra, ética, y una tercera, filosófica. Para Otis (1959, 165-170), el limbo mira al pasado, el desfile de los grandes romanos al futuro, mientras que las penas y las recompensas del Tártaro y de los Campos Elíseos componen un intervalo de caracte-

rísticas morales. Finalmente, para Solmsen (1968 y 1972) en Virgilio aparecen en el orden en que se desarrollaron las tres concepciones acerca de la ultratumba de los griegos: Hades homérico, Hades como lugar de retribución, doctrina de la metempsicosis.

Pero la contribución más importante al reconocimiento de los varios componentes de la catábasis virgiliana es todavía clave la del monumental comentario de Norden (1957⁴). Norden distingue un elemento poético-mitológico y uno filosófico. El primero, además de Homero, deriva de dos poemas griegos perdidos, que se fechan en el siglo VI a.C., sobre las catábasis de Hércules y de Orfeo (este último de carácter religioso muy marcado, 'órfico' exactamente), el primero conocido por Virgilio gracias a un manual de mitología, el segundo directamente (Lloyd-Jones, 1967, 228-229, y Clark 1979, 212-213 piensan que leyó también directamente el primero).

Norden cree poder remitir a estos poemas muchos motivos del canto sexto. Entre los principales que, según él, pertenecen a la *Catábasis de Hércules* pueden ser recordados los que siguen: la recomendación de la Sibila a fin de no utilizar la espada contra las sombras del vestíbulo (vv. 292-294; Pseudo-Apolodoro, 2.5.12; Norden 1957⁴, 206), mientras que antes la misma Sibila le había exhortado a desenvainarla (motivo homérico); la similitud que asemeja las almas a las hojas y los pájaros (vv. 309-312; Norden 1957⁴, 223-224); la alusión al rapto de Cerbero por parte de Hércules (vv. 395-396; Norden 1957⁴, 238); la referencia al peso de Eneas en la barca de los muertos (vv. 413-414; Norden 1957⁴, 237); la huida de los griegos ante Eneas (vv. 489-492; Norden 1957⁴, 258); la solicitud de información a Museo (vv. 669-671; Norden 1957⁴, 300). Para establecer estas correspondencias Norden se funda en cotejos con el mitógrafo Ps.-Apolodoro y en paralelos establecidos con Aristófanes, Baquilides y Sófocles. Hoy se puede afirmar que al menos uno, el que hace referencia a Cerbero, carece manifiestamente de fundamento (Thaniel 1971, 238 n. 4; Austin 1977, 146) y lo dejó caer el propio Norden (1957⁴, 466), si bien a continuación fue aceptado por Clark (1970, 244-245 y 1979, 214); otros ofrecen un mayor o menor grado de credibilidad. Para la semejanza almas/hojas (por lo que hace a los pájaros actualmente casi nadie acepta ya el paralelo con Sófocles aducido por Norden) se ha creído encontrar un apoyo en la tesis de la derivación de la *Catábasis de Hércules* en un fragmento lírico adjudicado a Píndaro en el que ciertamente aparece una iniciación eleusina de Hércules (Lloyd-Jones 1967; Clark 1970, 250 y 1979, 89; pero no es del todo injustificado el escepticismo de Thaniel 1971, 241).

Del poema acerca de la catábasis de Orfeo, Norden (1957⁴, 158-159) veía restos en los versos 119-120 (*Orpheus / Threicia fretus cithara fidibusque canoris*) que ofrecen una precisa correspondencia con el verso 42 de las *Argonáuticas* órficas⁸, es decir con el pasaje ya recordado a propósito del episodio de Orfeo en las *Geórgicas* (v. más arriba; Norden 1934, 508-509). Del mismo poema Norden (1957⁴, 237) hacía derivar la alusión de Caronte a su propio castigo por haber dejado pasar a Hércules (vv. 392-393), episodio que, según Servio, se leía *in Orpheo*⁹ (Ettig 1891, 376 n. 11; Loyd-Jones 1967, 222; Clark 1979, 193-194; Waser 1898, 20; Austin 1977, 145. Ganschnietz [1919, 2399] piensa no en la catábasis de Orfeo sino en la de Hércules). Procederían de la misma fuente algunos rasgos de la descripción del Tártaro (Norden 1957⁴, 276), la comparación entre las almas que se reencarnan y las abejas (p. 306) e incluso el asunto de la reencarnación en su conjunto debía aparecer también (p. 21).

Esta *Catábasis de Orfeo* poética por su estrecha conexión con el orfismo se remite a cultos y creencias de tipo iniciático; e igualmente la *Catábasis de Hércules* se puede remitir, de acuerdo con Lloyd-Jones (1967, 228), a ambientes eleusinos.

Efectivamente, a las religiones místicas se remiten ya algunas líneas de fondo, ya también ciertos detalles de la catábasis virgiliana. La misma idea de un tratamiento diferente de las almas en el más allá nace en estos ambientes (cf. por ejemplo el canto de los iniciados en las *Ranas* de Aristófanes, y no hay que olvidar que, en el cuadro de Polignoto en la *Lesche* (es decir la “Sala de recreo”) de los cnidios en Delfos, entre los condenados figuraban dos mujeres señaladas por una inscripción como no iniciadas: Paus. 10.31.9), aunque luego la filosofía hará prevalecer el criterio moral sobre la simple distinción entre iniciados y no iniciados. Tal vez de los misterios deriven el motivo de la rama dorada (Kerényi [1931, 420-429] lo atribuye no a la *Catábasis de Orfeo* sino a una de Deméter relacionada con los misterios eleusinos); la idea de una purificación mediante el aire, el agua y el fuego (Cumont 1949, 209-211; pero v. Turcan 1960 y Boyancé 1963, 172-173); el banquete de los bienaventurados; y la misma presencia de Orfeo y Museo en los Campos Elíseos. Algunas

⁸ Verg. *Aen.* 6.119-120 *Orpheus / Threicia fretus cithara fidibusque canoris* (~Argon. Orph. 42 *hemeterei pisynos kitharei, di'erot'alochoio*). Cf. nota 6.

⁹ Serv. *ad Aen.* 6.392 *lectum est in Orpheo quod, quando Hercules ad inferos descendit, Charon territus eum statim suscepit: ob quam rem anno integro in compedibus fuit.*

conexiones aparecen también, como veremos, con los textos de las laminillas áureas, llamadas órficas (Zuntz 1971, 275-393 y 1976).

Una muestra de esta poesía apocalíptica que tiene que ver con doctrinas místico-teológicas nos ha sido dada, hace algunos años, cuando Merkelbach 1951 hizo inteligible un papiro boloñés que contiene una descripción de ultratumba (sucesivas ediciones en Vogliano 1952 y Montevecchi 1953, 89-18), que presenta sorprendentes analogías con el canto sexto de la *Eneida*, que ilustraremos en parte dentro de poco (Treu 1954; Setaioli 1970b, 83-124). En Argentina se interesó por este papiro C. Disandro en 1957, y yo tuve la suerte de estudiarlo en su forma original cuando enseñaba en la universidad de Bolonia. Boyancé (1963, 156 y 163-164) sostiene que el papiro formaba parte de la catábasis órfica conocida por Virgilio (más cauta-mente, ya Treu 1954, 47) pero acaso es más prudente postular que tanto Virgilio cuanto el poema papiráceo se conectan de forma independiente con la poesía apocalíptica griega de la que derivan los motivos comunes y a la que cada uno de los dos aporta algunas variantes, en sentido romano el primero, en tanto que en el segundo he creído descubrir una impronta hebrea (Setaioli 1970a). El papiro demuestra en general que existía una poesía de revelación –de carácter sobre todo teológico– en la que la imaginación poética, si bien no del todo ausente, pasaba a segundo plano.

De esta tradición apocalíptica está influida no sólo la poesía de Píndaro, que en la *Olímpica* 2 y en algunos fragmentos nos ofrece la descripción de la residencia de los bienaventurados en la ultratumba, sino también la filosofía: basta pensar en Platón (especialmente en el mito final de *La República*, pero también en el *Gorgias* y en el *Fedro*). Por eso no sorprende que Norden, además de las fuentes poéticas de Virgilio, ponía a su lado una filosófica, cuyo influjo es palpable especialmente en la revelación de Anquises acerca del alma del mundo y la metempsicosis, que presenta una curiosa mezcla de doctrinas estoicas y de misticismo platonizante¹⁰.

El *spiritus* del verso 726 que llena el universo coincide con el *pneuma* estoico; como aquél posee naturaleza ígnea (v. 730) y es el

¹⁰ Cf. Verg. *Aen.* 6.724-734 *principio caelum et terras camposque liquentis / lucentemque globum lunae Titaniaque astra / spiritus intus alit, totamque infusa per artus / mens agitat molem et magno se corpore miscet. / Inde hominum pecudumque genus vitaeque volantum / et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus. / Igneus est ollis vigor et caelestis origo / seminibus, quantum non noxia corpora tardant / terrenique hebetant artus moribundaque membra. / Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco.*

principio de la vida de todos los seres (vv. 728-729). También los *semina* de Virgilio se remiten a los *spermatikoi logoi* del estoicismo, a los que tal vez haya que remitir también el esquema de las pasiones que sigue poco después en el discurso de Anquises (vv. 733). Ya con el verso 731, desde luego, comienza a aparecer la doctrina mística de la contaminación del alma al entrar en contacto con el cuerpo, dentro del cual queda encerrada como en una oscura cárcel (v. 734), y de la consiguiente purificación tras la muerte, a la que sigue para la mayor parte de las almas una nueva reencarnación después de un ciclo de mil años¹¹ (cf. Plat. *Phaedr.* 249ab; *Resp.* 615a). Como acaba de verse, la trama cósmica es estoica, la doctrina del destino de las almas es platonizante.

La sección estoica del discurso de Anquises tiene su modelo poético en el de Urania del fragmento del poema ciceroniano *De consulatu* transmitido por el autor mismo en *de div.* 1.17-22¹² (Setaioli 1975, 8-12). Pero el origen del sincretismo con el elemento platonizante habrá de buscarse en un pensador griego anterior. Servio propone el nombre de Varrón y de acuerdo con esta sugerencia Norden (1957⁴, 23-24) aceptó la tesis de Posidonio fuente común de Varrón y de Virgilio, pero en los *Nachträge* (los añadidos al final del libro) renunció a Posidonio (Norden 1957⁴, 459-460). Más recientemente Boyancé (1954 y 1960, 151-153 y 167) ha pensado en el platonismo de tendencias estoicas de Antíoco de Ascalona.

Sea lo que fuere, es cierto que en Virgilio, junto a algunos elementos genuinamente platónicos, aparecen otros que remiten con toda probabilidad a concepciones populares que Platón no acepta en su sistema pero que rebrotan en pensadores más tardíos (particularmente interesantes bajo este aspecto son los mitos apocalípticos de Plutarco).

Ya se ha mencionado que la doctrina de la purificación y de la metempsicosis no cuadra bien con la descripción del estado de las almas en el limbo. Pero la idea de una purificación a través del aire,

¹¹ Verg. *Aen.* 6.735-751 *quín et supremo cum lumine vita reliquit, / non tamen omne malum miseris nec funditus omnes / corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est / multa diu concreta modis inolescere miris. / Ergo exercentur poenis veterumque malorum / supplicia expendunt... / ... Has omnis, ubi mille rotam volvere per annos, / Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno, / scilicet immemores supera ut convexa revisant / rursus, et incipiant in corpora velle reverti.*

¹² Cic. *de consul.* fr. II Soubiran vv. 1-5 *principio aetherio flammatus Iuppiter igni / vertitur et totum conlustrat lumine mundum / menteque divina caelum terrasque petessit, / quae penitus sensus hominum vitasque retentat / aetheris aeterni saepta atque inclusa cavernis.*

el agua y el fuego¹³, es decir mediante los tres elementos que quedan por encima de la tierra ocupando el espacio entre ella y la luna, está aún menos de acuerdo con un Hades subterráneo, como lo es indudablemente el Hades de la ficción poética virgiliana (cf. vv. 128, 140, 267, 436, 459, 481, 534, 658, 680, 719-721, 750, 762, 827 etc.); por no mencionar que los bienaventurados de los Campos Elíseos poseen un sol y unas estrellas que son solamente suyos (vv. 640-641), y que Anquises hace de guía de su hijo *aëris in campis latis*, en los vastos campos del aire, que Servio identifica con la esfera lunar (v. 887; Norden 1957⁴, 23-26). A estos rasgos universalmente observados por los intérpretes se puede agregar quizá que en 5.722-723 la imagen de Anquises que se aparece en sueños a Eneas (una *vera umbra* que debe proceder de ultratumba pasando a través de la puerta de asta: v. más adelante) no sale de la tierra sino que desciende del cielo.

Con el plano poético que representa un Hades subterráneo tradicional, se alinea, pues, un plano ‘filosófico’ que sitúa la ultratumba en las regiones aéreas, conforme concepciones religiosas bien documentadas, para las cuales se puede remitir a Cumont (1920 y 1949). Esta duplicidad fue ya resaltada por los antiguos: Macrobio (*in Somn.* 1.9.8) a este propósito habla del *poeticae figmentum* (‘la ficción de la poesía’) y de la *philosophiae veritas* (‘la verdad de la filosofía’)¹⁴. No se trataría aquí de incongruencia sino de un doble nivel querido por Virgilio: como observa Cumont (1949, 213) anhelaba seguir el ejemplo de Homero y de otros poetas de la antigüedad en cuyas obras la interpretación alegórica creía encontrar bajo el velo de la poesía las verdades filosóficas.

2. Tratado esquemáticamente el marco en cuyo interior se inscribe la representación virgiliana del canto sexto, concluyamos aludiendo a algunas cuestiones más particulares.

La primera tiene que ver con la figura de la Sibila. En un primer momento Norden había creído que tenía los dos sacerdocios de Apolo (en Cumas) y de Hécate (a las orillas del lago Averno) ya en la tra-

¹³ Verg. *Aen.* 6.740-742 *aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto / infectum eluítur scelus aut exuritur igni.*

¹⁴ Macr. *in somn. Scip.* 1.9.8 *hoc et Vergilius non ignorat, qui, licet argumento suo serviens heroas in inferos relegaverit, non tamen abducit a caelo, sed aethera his deputat largiorem, et nosse eos solem suum ac sidera profitetur, ut geminae doctrinae observatione praestiterit et poeticae figmentum et philosophiae veritatem* (~ Verg. *Aen.* 6.640-641 *largior hic campos aether et lumine vestit / purpureo, solemque suum, sua sidera norunt*).

dición anterior a Virgilio; pero después aceptó la tesis de Corssen, a cuyo parecer el segundo sacerdocio le fue adjudicado por Virgilio a fin de que pudiese ejercer de guía a Eneas en la ultratumba – y a este fin imaginó que Hécate se lo hubiese hecho visitar, como lo relata la propia Sibila a Eneas antes de describirle el Tártaro (Norden 1957⁴, 118 y 154). Tal vez Virgilio funda en una sola figura la Sibila de Cumas y la Cimeria a la que se refería Nevio (por ejemplo Boyancé 1963, 118-119 y 133-135, y Clark 1979, 204-211); y Lloyd-Jones (1967, 225-226) observa que, en relación con la catábasis de Hércules, la Sibila de Virgilio concentra en sí misma el papel de Eumolpo, quien inició a Hércules en los misterios eleusinos, y el de Hermes que lo guió a través de la ultratumba.

No obstante su anterior descenso al Hades con Hécate, la Sibila hará de guía a Eneas sólo hasta los Campos Elíseos. Quizá no tiene decisiva importancia el hecho de que ella deba preguntar a Museo dónde se encuentra Anquises (Norden 1957⁴, 43; Clark 1979, 222); el motivo de la petición de información era tradicional (Austin 1977, 210) y racionalmente está justificado que no conozca la estancia de un alma hace poco tiempo llegada a los Campos Elíseos; pero resulta innegable que pasa completamente a segundo plano con la aparición de Anquises. Norden (1957⁴, 43-45) se remonta a Plutarco, al *Somnium Scipionis* ciceroniano y a la literatura apocalíptica medieval hasta Dante con el fin de demostrar que el motivo de la doble guía era tradicional (para él de ascendencia posidoniana; *contra* Clark 1979, 222-223).

Acerca de la cuestión de la rama dorada ya en la antigüedad Cornuto (*ap. Macr. 5.19.2*) se pronunciaba, asegurando que era una invención poética de Virgilio sin raíces en tradición alguna; sin embargo, Cornuto afirmaba lo mismo acerca del cabello que debía serle arrancado a Dido antes de que ella pueda morir (*E. 4.698-705*), para lo cual ya Macrobio (*5.19.4*) enviaba a Eur. *Alc. 73-76* (Norden 1957⁴, 164; 169). El poeta mismo, efectivamente, parece remitirse a una tradición (*6.138 Iunoni infernae dictus sacer*). Servio avanza tres interpretaciones: la primera, la más difundida en su época, relacionaba la rama con los ritos de la *Diana Nemorensis* cerca de Aricia; la segunda lo hacía con los misterios de Perséfone; la tercera veía en la rama un símbolo de la Ye, letra en la que los Pitagóricos reconocían una imagen de la encrucijada del vicio y de la virtud. Frazer, en su monumental obra *The Golden Bough* ('La rama dorada', 1890¹) retoma y desarrolla la primera de estas interpretaciones, sin lograr demostrar su relación con el texto de Virgilio. Norden (1957⁴, 164-

169) afirma que el parangón virgiliano de la rama dorada con el muérdago (vv. 205-209) quiere de forma velada identificarlo con esta planta a la que los antiguos le atribuían muchas supersticiones, igual que en el mundo germánico, y concluye sosteniendo que Virgilio no asume el motivo de la tradición literaria, sino de ritos místéricos (probablemente, de Perséfone). Entre las tesis propuestas, prácticamente incontables, se recordará una correspondencia tal vez casual –pero sugestiva, si se piensa en el valor que doctrinas platónicas o platonizantes tienen en el canto sexto– apostillada por Michels (1945) en Meleagro (*AP* 4.1.47-48), en el cual, entre las flores que componen la guirnalda poética por él recogida, el autor menciona “la rama dorada del siempre divino Platón”. Acaso más interesante sea notar la conexión de los objetos de oro con la ultratumba testimoniada, ya en la tradición (Ganschnietz 1919, 2399 observa que Hércules recogió frutos dorados de las Hespérides inmediatamente antes de bajar al Hades), ya en la arqueología (Kerényi 1931, 424-425 señala una tumba griega en Rusia meridional en la que se ha encontrado una rama dorada de olivo; y será el caso ciertamente de llamar la atención acerca de que las mencionadas laminillas “órficas” que servían al difunto como pasaporte en la ultratumba, eran de oro). Tampoco quedará fuera de lugar subrayar los caracteres misteriosos y milagrosos que Virgilio atribuye a la rama (por ejemplo, Austin 1977, 82-83), los cuales desaconsejan identificarla con no importa qué planta real. Por último, Clark (1979, 185-203), aunque rechaza algunas arbitrarias propuestas de Frazer, vuelve a admitir que en su representación poética Virgilio pensaba en los ritos de Aricia.

En lo que se refiere al efecto que la contemplación de la rama causa en Caronte (vv. 408-410), hoy se tiende a sostener que se trata de una invención de Virgilio y que las alusiones de los vv. 406-409 no presuponen una situación análoga en una fuente poética anterior (Norden 1957⁴, 170 y 242; Austin 1977, 149; Clark 1979, 192-194; aunque Kerényi [1931, 426-427] pensaba en una catábasis de Deméter de carácter eleusino).

Una cuestión de menor importancia se refiere a la cueva en la que se adentran Eneas y la Sibila para bajar al Hades (262-263). Ya Tib. Donato entendía que la oquedad está siempre abierta de par en par; sin embargo para Norden (1957⁴, 199) el verso 262 indica que la gruta se abre a causa del terremoto del v. 256 que sigue a la evocación de Hécate (recuerda a Luciano, *Nekyom.* 9-10). Su interpretación es recogida por Austin (1977, 114-115). No obstante, lleva razón Kerényi (1931, 430-433) en recordar el verso 257, que muestra de

manera inequívoca que la cueva no necesitaba ser abierta materialmente (aunque sólo al aparecer la diosa, Eneas y la Sibila podrían entrar, uniéndose a su escolta). Por último, Clark (1979, 185-188) sostiene que Virgilio ha contaminado ambas imágenes (pero *sacra ostia pandas* del verso 109 no habrá que tomarlo al pie de la letra).

La permanencia de las personificaciones y de los monstruos en el vestíbulo es interpretada por Wistrand (1960, 146-149) en términos arquitectónicos como el gineceo de la casa descrito por Vitrubio (6.7.1-2). Pero tenía probablemente más razón Norden (1957⁴, 213) al excluir que a este *vestibulum* hubiera de corresponder, en la descripción, una habitación como las de los hombres. La presencia de seres monstruosos en el Hades posee una larga tradición (Ettig 1891, 350 n. 2 se acordaba de Aristófanes) y Norden (1957⁴, 215) alcanza a alegar paralelos previrgilianos para todos, salvo para los Centauros. Se trataba de un motivo común en la literatura apocalíptica en la que, no obstante, los monstruos cumplen con su misión de devorar o atormentar a los condenados (cf. por ej. [Plat.] *Axioch.* 372; Setaioli 1970a, 182-183 con reenvíos). En Virgilio el motivo aparece totalmente transformado y sus monstruos dan la impresión antes bien de simbolizar el miedo inconsciente del alma humana; no por nada son puestos en relación con las personificaciones de los males y de los terrores que torturan al ser humano que ya Séneca interpretaba, en el texto virgiliano, como una alegoría de la vida humana (Setaioli 1965, 152-154). Tal vez no esté equivocada Michels (1944, 137-140) en hallar en ambos grupos del vestíbulo la influencia de Lucrecio y en reconocer en particular en el de los monstruos la doctrina lucreciana del sueño (se recuerda atinadamente que Virgilio pone aquí el árbol de los sueños vanos). Tendremos en este caso un reenvío a la bien documentada doctrina mística que identificaba el Hades con la vida terrena del alma encarnada en un inusual entrelazamiento con unas teorías epicúreas: entrelazamiento que ya aparece en el propio Lucrecio, naturalmente con el objeto de vigorizar su credo materialista (cf. Cumont 1920).

El motivo originario de los monstruos devoradores no se vuelve a hallar en el canto sexto sino, antes bien, en una fugaz mención de 8.296-297, en el que esta función es asignada a Cerbero, en contraste con el canto sexto, en el que éste es sin más un guardián muy feroz. La incongruencia se debe a que reaparece en el canto octavo una concepción más antigua (Dieterich 1893, 49-51).

En lo que se refiere a los insepultos, se los menciona de manera conjunta con los muertos prematuros, también en el pasaje referido

de Tertuliano. Norden (1957⁴, 10-11) sostiene que su período de espera de cien años viene de doctrinas cuyo influjo puede reconocerse también en Platón.

La topografía de los ríos infernales de Virgilio es notablemente imprecisa y no se corresponde ni con la homérica ni con la de Platón. Incluso, los nombres de los ríos son usados para aludir de forma genérica a las aguas infernales. Los comentaristas están de acuerdo, por ejemplo, en la ubicación de Caronte (que en Virgilio aparece siempre en la Éstige, más bien que en el Aqueronte, donde se coloca en la *Divina Comedia* de Dante). De la Éstige llameante de 9.105 = 10.114 (en tanto que en 6.551 el río de fuego es el Flegetonte) se ha hablado ya. No congruente con la concreta representación del descenso de Eneas, en el que no encuentra el más mínimo desarrollo, es la imagen de las nueve vueltas de la Éstige sobre sí misma (*E.* 6.439 = *G.* 4.480), que deberán entenderse como que rodean nueve veces todo el reino de los muertos (Setaioli, 1969, 15-17; Paratore 1979, 277), no sólo los suicidas, a propósito de los que son recordados en la *Eneida* (como entiende Funaioli 1924, 61). Norden (1957⁴, 26-28) acepta la interpretación cosmológica de Servio y de Favonio Eulogio que veían en los 9 meandros de la Éstige las 9 esferas celestes, pero se le escapa que esto no correspondía a las concepciones astronómicas de la época de Virgilio. En su edad la tierra era concebida rodeada sólo por ocho esferas; la novena, la esfera cristalina, no aparece antes de la sistematización tolemaica (Setaioli 1969, 17-21). Con toda probabilidad la imagen virgiliana procede de un pasaje como el de Platón en *Phaedo* 113b (en el cual se habla de muchos recodos que el Piriflegonte describe bajo tierra), según confirma Minucio Félix (*Oct.* 35.1) que, con la garantía de Virgilio, adjudica muchos recodos en llamas a la Éstige. Es, por tanto, factible, que la imagen virgiliana haya que conectarla otra vez con aquella que hacía de la Éstige un río de fuego, no desarrollada en el canto sexto, pero que aflora en distintas ocasiones, según se ha visto. El motivo del río llameante que rodea las almas está también en *Orac. Sib.* 2.295-96. En lo referente al número 9, éste será escogido por los significados que le atribuían las especulaciones pitagóricas (Setaioli 1969, 14).

Acerca del limbo virgiliano se ha dicho que el poeta no consigue acordarlo armónicamente con la continuación del libro. Todas las almas que allí habitan tienen en común una muerte prematura, sobrevenida por causas naturales (*aôroi*: en Virgilio, los niños pequeños) o merced a la violencia (*biaiothanatoi*, los otros cuatro grupos de Virgilio). Además del pasaje mencionado de Tertuliano hay que re-

mitir a Luciano. *Catapl.* 6 y Olimpiodoro *in Plat. Phaedonem* pp. 242-243 Norvin). Pero la prueba más importante en su brevedad es acaso Plat. *Resp.* 615c, que demuestra que la fuente de Platón ofrecía sobre los *aôroi* una doctrina que el gran filósofo dice que no merece la pena referir¹⁵ (Dieterich 1893; Norden 1957⁴, 10-12; Clark 1979, 163). En Luciano y en Tertuliano comparecen categorías de almas que recuerdan de cerca las de Virgilio. Cumont (1949, 305-312) muestra de forma convincente que estas clasificaciones tienen su origen en ambientes influidos por doctrinas astrológicas. El llanto de los niños en el Hades debía de ser tradicional (Plut. *de gen. Socr.* 590f). Ciertamente no se trata de niños muertos en el seno materno según quiere Reinach 1906 (cf. Funaioli 1924, 58 n. 3; Nardi 1971, 228-229). Puede mantenerse como cierto que también para los *biaiothanatoi* Virgilio encontrase en la tradición únicamente categorías anónimas y que el desarrollo poético de los dos últimos grupos (los únicos en los que figuran nombres propios) sea creación propia. En particular, para los *lugentes campi*, los ‘campos del llanto’, cf. Norden 1957⁴, 15 y 247-251; Funaioli 1924, 62; Perret 1964; Kraggerud 1965.

La encrucijada de la ultratumba (6.540-543) es un motivo tradicional en los apocalipsis. La bifurcación del camino simboliza ante todo la elección entre virtud y vicio en esta vida (cf. el célebre apólogo de Hércules en la encrucijada, atribuido a Pródico y el símbolo pitagórico, ya mencionado, de la Ye); a continuación es transportada a la ultratumba (Dieterich 1893, 191-195; Cumont 1942, 422-430 y 1949, 279-281). La imagen aparece otras veces en Platón (*Gorg.* 524a; cf. *Resp.* 614c; *Phaedo* 108a) y se la vuelve a encontrar en el judaísmo y en el cristianismo. Y también en las laminillas de oro (Zuntz 1971) y en el papiro de Bolonia (Setaioli 1970a, 186-187 y 211-213). Igualmente en Virgilio la vía del bien queda a la derecha como en casi todos los demás textos.

En el Tártaro virgiliano se encuentran tanto figuras mitológicas tradicionales (solo por Salmoneo y Flegias faltan testimonios previrgilianos: Norden 1957⁴, 282) cuanto categorías anónimas de pecadores, de las cuales se ha hecho mención anteriormente (v. el esquema de Dieterich 1893, 169). La aparición de éstas indica que los castigos infernales ya se conciben como retribuciones morales. Algunas están presentes ya en las *Ranas* de Aristófanes y en Platón (Dieterich 1893, 163-168; Norden 1957⁴, 287-289 y 291-293). Los dos diversos

¹⁵ Plat. *resp.* 615c “por lo que se refiere a los que murieron poco después de nacer, decía otro, que no merece la pena referir”.

planos, mitológico y teológico-filosófico, se conectan aquí directamente; y tal vez Virgilio quiere unificar de alguna forma las dos diferentes concepciones asignando a grupos anónimos las penas adjudicadas por regla general (y por él mismo, como se ha dicho antes) a condenados concretos e individuales de la mitología.

Las categorías virgilianas encuentran un parcial parangón con las del papiro de Bolonia (en el que no aparecen pecadores individuales), que pueden ser remitidas a dos tipos fundamentales: reos de culpas sexuales y de avaricia (los primeros versos conservados no se refieren a un suicida como postula Turcan (1956, 140-149), sino a un adúltero muerto por su culpa, exactamente lo mismo que los *ob adulterium caesi* del verso 612 de Virgilio (Setaioli 1970a, 192-196). Es notable en Virgilio el colorido romano con referencias a la actualidad, residuo acaso de la primitiva concepción de un Tártaro lugar de castigo para los enemigos de Augusto (v. arriba).

Los castigos del Tártaro son eternos (v. 617)¹⁶. Es verdad que en rigor la eternidad del castigo (evidentemente para almas juzgadas irredimibles) cuadra mal con la sucesiva doctrina de la purificación y de la metempsicosis, como hacen notar varios comentaristas (por ejemplo, Cumont 1949, 200-205), pero es igualmente cierto que Platón presentaba la misma yuxtaposición (Norden 1957⁴, 13). Hay que refutar en todos sus términos la tesis de Stégen (1967, 150-151), según la cual el Tártaro es un lugar de castigo temporal identificable con el purgatorio atmosférico del cual se habla en los versos 740-742.

Del mismo modo la topografía del Tártaro es imprecisa como la de los ríos infernales. En su base están *Il.* 8.14-16 y Hesíodo, *Theog.* 717-728: del primero derivará la puerta con columnas de diamante, del segundo las fortalezas de hierro y el triple muro (vv. 549-554). Pero Virgilio muestra su escasa preocupación por una congruente estructura de conjunto pese a que retome la arcaica concepción de tales pasajes de Homero y de Hesíodo de un Tártaro debajo del Hades (Homero) o de la tierra (Hesíodo) en la medida en que ésta queda debajo del cielo. Tal concepción presupone una tierra plana (Buffière 1956, 213-214) y ya de por sí se puede difícilmente concordar con el resto de las representaciones virgilianas; por lo demás, Virgilio duplica la profundidad del Tártaro, mermando coherencia a la propia concepción homérica y hesiodea. Se trata, es verdad, de una de esas exageraciones retóricas comunes en la poesía latina y en

¹⁶ Verg. *Aen.* 6.617-618 *sedet aeternumque sedebit / infelix Theseus.*

Virgilio, como quiere Norden (1957⁴, 281): en el mismo discurso de la Sibila se registran otros ejemplos (en el v. 554 el bronce de Hesíodo se convierte en hierro, como en el v. 552 el hierro de Homero en diamante; en el v. 625 las diez lenguas de Homero se convierten en cien). Arbitraria resulta la interpretación de Kerényi (1925, 281-282, y 1931, 438-439), quien de estos versos extrae toda una cosmología virgiliana constituida por tres esferas: la terrestre, la lunar, la celeste.

Las ocupaciones de los bienaventurados en los Campos Elíseos de Virgilio tienen ciertos puntos de contacto con el cuadro de Píndaro y de Aristófanes (Norden 1957⁴, 295; Lloyd-Jones 1967, 219 y 223) y el banquete es el prometido a los iniciados en los misterios (Dieterich 1893, 72). También las categorías de los bienaventurados (vv. 660-664) tienen precedentes en la poesía y en la filosofía (Norden 1957⁴, 34-40). Aparte está el grupo de héroes troyanos (vv. 648-655), que tal vez derive de una concepción más arcaica. Los paralelos más estrechos se tienen acaso con el papiro de Bolonia (cuyos grupos pueden ser reconducidos a aquellos que ganaron méritos morales y a los benefactores de la civilización: Treu 1954, 28-37), donde Fol.III^r, v. 7 *hai de bion sophieisin ekosmeon* ('las almas que adornaron la vida por los artes') corresponde cabalmente con *E.6.663 inventas aut qui vitam excoluere per artis*.

En lo que hace a la situación de los Campos Elíseos, se ha dicho ya que existen pocas dudas de que Virgilio bajo el velo de la ficción poética quería hacer comprender al lector que todo eso se encuentra no bajo tierra, sino en la región lunar, donde lo colocaban especulaciones teológicas conocidas por nosotros. Es bueno aún añadir que la concepción arcaica entrevista en la presencia de los héroes troyanos es palpable en la mención del Eridano (v. 659), o sea el legendario río del confín de Occidente en el que la tradición más antigua situaba las felices estancias de los héroes (los Campos Elíseos en Homero, Islas de los Bienaventurados en Hesíodo: Dieterich 1893, 26-27). Igual que para el Tártaro, ciertamente, al lado de la concepción 'filosófica' y la tradicional de un Hades subterráneo, hay trazas de una tercera, aún más antigua que no casa con ninguna de las dos, no obstante el intento de adaptarla a la segunda haciendo correr el río hacia lo alto (v. 658). A esta concepción hay que reducir también la mención de los *fortunata nemora* (v. 639; Serv. *ad l.*).

La colocación de los Campos Elíseos en el círculo lunar explica claramente también los versos acerca de la purificación por medio de los tres elementos (vv. 740-742) que ocupan oportunamente el espa-

cio entre la tierra y la luna y que todas las almas deben atravesar precisamente por ello (y en efecto Anquises se refiere a sí mismo en el misterioso v. 743: *quisque suos patimur manis*, para el cual cf. por último la nota de Austin 1977, 227-229). Una permanencia del alma tras la muerte en las regiones atmosféricas se halla en fuentes influidas por el estoicismo: cf. Cic. *Tusc.* 1.42-43 y Sén. *cons. ad Marc.* 25.1 que habla explícitamente de purificaciones; cf. también Cic. *somn. Scip.* 29. Pero doctrinas semejantes aparecen también en textos de tendencias místicas (Norden 1957⁴, 23-26; 28; Cumont 1949, 208-213 y 265). A su vez no hay huella de ello en el papiro de Bolonia, pese a Treu (1954, 38-39; v. Setaioli 1970^a, 189-192). La fuente más importante es el opúsculo plutarquesco *De facie in orbe lunae*, que confirma que todas las almas deben purificarse del contacto con el cuerpo en el espacio que media entre la tierra y la luna, antes de reunirse en los Campos Elíseos, que se encuentran sobre ésta (944c).

Plutarco, tal vez, puede ofrecer la clave para solventar el espinoso problema del destino de las almas en los Campos Elíseos. Él, es cierto, no es el único en colocarlas en la luna: cf. por ej., Porph. *ap. Stob. ecl.* 1.49.61, p. 448 W.; Serv. *ad Aen.* 5.735 y 6.887. Pero a continuación afirma Plutarco que en estos Campos Elíseos lunares, después de un tiempo que varía de individuo a individuo, la parte pasional del alma (*psyché*) se separa de la racional (*nous*); esta última retorna a su origen, al sol, en tanto que la primera (que deviene un simple *eidôlon*) acaba por disolverse en la luna (944e-945a: Cumont 1949, 174-182). Hay que recordar, incidentalmente, que esta bipartición del alma era conocida de Virgilio que alude a ella en *E.* 5.81, y acaso la presuponga en la imagen de la puerta del Sueño al final del canto sexto (como diremos dentro de poco).

Lo que urge resaltar es que en Plutarco aparecen unos Campos Elíseos que no son la estancia perpetua de los bienaventurados, sino sólo un lugar de ulterior purificación y una etapa hacia la meta final (*ariste exallage*, 944e), igual que los Elíseos virgilianos, si se admite sin correcciones el texto transmitido¹⁷. Ha ofrecido dificultades el que los *pauci* destinados a no reencarnarse (v. 744) continuaran su perfeccionamiento en los Campos Elíseos incluso tras la purificación mediante los elementos, hasta tornar al primitivo estado de pureza etérea. Para hacer de los Campos Elíseos de Virgilio una estancia de

¹⁷ Verg. *Aen.* 6.743-747 *quisque suos patimur manes; exinde per amplum / mittimur Elysium et pauci laeta arva tenemus, / donec longa dies perfecto temporis orbe / concretam exemit labem, purumque reliquit / aetherium sensum atque aurai simplicis ignem.*

felicidad eterna, en vez de un lugar de ulterior purificación, se han propuesto transposiciones, paréntesis, cambios de puntuación: con el resultado, ciertamente, de obtener construcciones un tanto duras, retorcidas y escasamente plausibles. Es imposible dar cuenta de todos estos intentos (un amplio registro en Clark 1975). Dos entre los últimos serían el de Clark mismo (1975, y 1979 178-183), quien piensa que las almas destinadas a la reencarnación no entran nunca en los Campos Elíseos y postula una inadmisibles anástrofe, de acuerdo con la que en el verso 744 *pauci* sería el sujeto no sólo de *tenemus* sino también de *mittimur*, y el de Paratore (1979, 333), quien, con todo, en la siguiente página se ve obligado a reconocer que sólo en los Campos Elíseos las almas retornan a la pureza original.

La única explicación satisfactoria sigue siendo la de Norden (1957⁴, 16-20 y 40-41): tras la purificación en el aire las almas pasan al Elíseo lunar; aquí unas pocas, las mejores, permanecen durante 10.000 años hasta volver a la primitiva pureza (tras de lo cual, completa Norden en su paráfrasis griega, regresan al éter, su primitivo origen), en tanto que las demás se purifican en el valle del Leteo (zona cercana de la Luna) y se reencarnan al acabar el ciclo de los mil años. Esta tesis ha sido recogida recientemente por Williams (1954) y Austin (1977, 229-230). El único punto que despierta dudas es la identificación del *temporis orbis* (v. 745) con el ciclo platónico de los mil años (acerca de este punto lleva razón Paratore 1979, 333); hay que recordar que, según Plutarco, el retorno a su origen sucede con diferencias de tiempo distintas para cada una de las almas.

La mayoría de las almas se reencarna, pues, en el valle del Leteo. Queda éste separado de los verdaderos y propios Campos Elíseos, pero es inaceptable la tesis de Clark (1975, 130-133, y 1979, 179) según la cual el valle nada tiene que ver con los Campos Elíseos y es la continuación del Limbo donde sucedería la purificación descrita en los vv. 740-742; poco convincente resulta, igualmente, su interpretación de *rotam volvere* (v. 748) como una alusión metafórica a este tipo de purificación sufrida por las almas.

Se ha observado que en la descripción del valle, Virgilio, al dar al río el nombre de Leteo, tiene en cuenta dos nombres del mito del Er platónico¹⁸: *Lethe* ('Olvido') (referido antes a la llanura y después al propio río) y *Ameles* ('Descuido': el nombre del río): cf. v. 715 *securos latices et longa oblivia potant*, donde *securos* significa 'descuidados' y *oblivia* alude al olvido (en el verso 750 se lee sólo *immemores*).

¹⁸ Plat. *resp.* 621a *eis to tes Lethes pedion... para ton Ameleta potamon* ('hacia la llanura del Olvido... a lo largo del río del Descuido').

El último problema, según aseguran tanto Austin (1977, 276) cuanto Clark (1979, 223) permanece sin resolverse: el de las dos puertas del Sueño y la salida de Eneas por la de marfil, la de los *falsa insomnia* (la otra, la de los *verae umbrae* es de asta). La imagen deriva, naturalmente, de la de la *Od.* 19.562-567); en la *Odisea* ella no tiene relación con ultratumba, pero ya en *Od.* 24.12 la turbamulta de los sueños está ubicada en las cercanías de la estancia de los muertos. De la misma forma en *De sera numinum vindicta* de Plutarco aparece en el Hades una “vasija de sueños”: ya antes hemos hecho notar cómo el sueño y los sueños figuran entre los hilos conductores del canto sexto.

No es posible dar cuenta de todas las interpretaciones (excelente reseña en Otis 1959, 173-177, y Austin 1977, 275-276). Norden (1957⁴, 48) piensa como muchos estudiosos que la salida de Eneas por la puerta de marfil indique el carácter de visión de la catábasis, pero luego (allí mismo, 348) prefiere aceptar la explicación de Everett (1900), que apunta a que el viaje concluye antes de la medianoche. Pues sólo a partir de esta hora comienzan a aparecer los sueños verdaderos. Se trataría del último dato temporal del libro (la catábasis empieza con las primeras luces del día; cuando Eneas charla con Deífobo ha pasado ya el mediodía: la catábasis debería estar cumplida en un tiempo determinado, *datum...tempus* v. 537).

Algunos estudiosos, siguiendo las huellas de Servio, han identificado los *falsa insomnia* con los *somnia vana* del vestíbulo y han situado aquí la puerta de marfil (así, con variantes, Highbarger, 1940 y Steiner 1952, 88-96), pero con todo acierto Otis (1959, 174) hace notar que la interpretación más natural es la de que ambas puertas estén una al lado de la otra.

Así sucede, en efecto, en el paralelo, en mi opinión, más próximo entre los que puedan hallarse en la literatura antigua, pero que por lo regular no viene citado. En su *Vera historia*¹⁹ Luciano describe la isla y la ciudad de los sueños y corrigiendo burlescamente a Homero, señala cuatro puertas. La de asta y la de marfil miran las dos hacia el mar y a través de esta última pasan Luciano y sus compañeros. En Luciano

¹⁹ Lucian. *ver. hist.* 2.33 “hay no dos puertas, como dijo Homero, sino cuatro... las dos hacia el puerto y el mar son una de asta, la otra de marfil; por la que pasamos nosotros, fue la de marfil” (~ Verg. *Aen.* 6.893-898 *sunt geminae Somni portae, quorum altera fertur / cornea, qua veris facilis datur exitus umbris, / altera candenti perfecta nitens elephanto, / sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes. / His ibi tum natum Anchises unaque Sibyllam / prosequitur dictis portaque emittit eburna*).

el significado de este detalle es inequívoco, dado el singular carácter del escrito en que aparece, donde desde el comienzo el autor declara que todo lo que va a decir es mentira, mientras que en el caso de Virgilio no podría aceptarse fácilmente que la mención quiera aludir al espejismo de la visión de Eneas, según entendía Servio, ni siquiera en el sentido atenuado de un Otis (1959, 176; cf. igualmente Michels 1944, 147-148: el Eneas de la visión es un sueño del Eneas de carne y hueso).

Steiner (1952, 90) lleva razón en subrayar que las *verae umbrae* que salen por la puerta de asta, son tales en dos sentidos: porque dicen cosas que son verdad y porque son realmente sombras de difuntos que aparecen en sueños, como Siqueo (1.353-356), Héctor (2.270 y ss.), Anquises (4.351-353 y 5.772 y ss.) en distintos lugares de la *Eneida*, mientras que los *falsa insomnia* son sólo imágenes engañosas (artificioso a este propósito Reed 1973). En las dos primeras escenas de sueño ahora evocadas aparecen rasgos que dan la impresión de derivar del sueño con el que se abren los *Annales* de Ennio. En el pasaje en cuestión, según sabemos por Lucrecio²⁰, aparecía la bipartición del alma, ya referida antes, y tenía que ser la *umbra* o el *simulacrum* (*eidôlon*), de Homero, no su alma, lo que del Hades venía para presentarse en sueños a Ennio, porque el alma del gran poeta ya se había reencarnado en él: y de hecho Lucrecio habla de *simulacra* y de la *species*, no del alma de Homero (Cumont 1920, 237-240). Es posible que bajo el influjo enniano Virgilio remita a esta doctrina por él conocida (de esta manera piensa Paratore 1979, 366-367). Mas en los *Annales* de Ennio Eneas mismo se aparecía en sueños a Rea Silvia, como atestigua un fragmento bien conocido; esto viene a significar, según la concepción virgiliana que la sombra de Eneas muerto había pasado por la puerta de asta; quizá, al pensar en ello, Virgilio haga salir por la otra puerta a su Eneas, que está aún vivo.

Bibliografía

- R. G. Austin, *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus*, Oxford, 1977.
P. Boyancé, *Le sens cosmique de Virgile*, REL 32, 1954, 220-249.
P. Boyancé, *Sur le discours d'Anchise (Énéide VI, 724-751)*, en: *Homm. à G. Dumézil*, Bruxelles, 1960, 60-76.

²⁰ Lucr. 1.120-125 *etsi praeterea tamen esse Acherusia templa / Ennius aeternis exponit versibus edens, / quo neque permaneant animae neque corpora nostra, / sed quaedam simulacra modis pallentia miris; / unde sibi exortam semper florentis Homeri / commemorat speciem...*

- P. Boyancé, *La religion de Virgile*, Paris, 1963.
- F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956.
- W. A. Camps, *An Introduction to Virgil's Aeneid*, Oxford, 1963 (trad. ital. Milano, 1973).
- R. J. Clark, *Catabasis. Vergil and the Wisdom-Tradition*, Amsterdam, 1979.
- F. Cumont, *Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers*, RPh 44, 1920, 229-240.
- F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
- F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949.
- A. Dieterich, *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig, 1893 (1913²).
- C. Disandro, *Una nueva fuente para el libro VI de la Eneida*, Humanitas. Rev. de la Fac. de Filos. y Letras de Tucumán III 9, 1957, 117-125.
- G. Ettig, *Acheruntica, sive descensuum apud veteres enarratio*, Leipziger Studien z. class. Philol. 13, 2, 1891, 249-410.
- W. Everett, *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-894*, CR 14, 1900, 153-154.
- G. Funaioli, *L'oltretomba nell'Eneide di Virgilio*, Palermo, 1924.
- R. Ganschinietz, *Katabasis*, RE X, 1919, 2360-2449.
- E. L. Highbarger, *The Gates of Dreams. An Archeological Examination of Virgil, Aeneid VI 893-899*, Baltimore, 1940.
- K. Kerényi, *Zum Verständnis von Vergilius, Aeneis Buch VI (Randbemerkungen zu Nordens Kommentar)*, Hermes 66, 1931, 413-441.
- E. Kraggerud, *Caeneus un der Heroinkatalog, Aeneis VI 440 ff.*, SO 40, 1965, 67-71.
- R. Lamacchia, *Ciceros Somnium Scipionis und das sechste Buch der Aeneis*, RhM 107, 1964, 361-378.
- H. Lloyd-Jones, *Heracles at Eleusis. P.Oxy. 2622 and P.S.I. 1391*, Maia 19, 1967, 206-229.
- S. Lundström, *Acht Reden in der Aeneis*, Uppsala & Stockholm, 1977.
- L. A. Mackay, *Three Levels of Meaning in Aeneid VI*, TAPhA 86, 1955, 180-189.
- R. Merkelbach, *Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus*, MH 8, 1951, 1-11.
- A. K. Michels, *Lucretius and the Sixth Book of the Aeneid*, AJPh 65, 1944, 135-148.
- A. K. Michels, *The Golden Bough of Plato*, AJPh 66, 1945, 59-63.
- O. Montevecchi, *Papyri Bononienses I (1-50)*, Milano, 1953.
- E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano, 1971.
- E. Norden, *Vergilstudien I. Die Nekyia, ihre Composition und Quellen*, Hermes 28, 1893, 360-406; *Vergilstudien III. Zur Aeneis, VI 621-24*, Hermes 28, 1893, 514-521.
- E. Norden, *Orpheus und Eurydike. Ein Nachträgliches Gedankenblatt für Vergil*, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad., phil.-hist. Kl. 22, 1934, 626-683 (citado según la reimposición en *Kl. Schr. z. klass. Altertum*, Berlin 1966, 468-532).

- E. Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI*, Stuttgart 1957⁴ (= 1926³).
- F. Norwood, *The Tripartite Eschatology of Aeneid VI*, CPh 49, 1954, 24-51.
- C. Opheim, *The Aristaeus Episode of Vergil's Fourth Georgic*, Iowa, 1936.
- B. Otis, *Three Problems of Aeneis VI*, TAPhA 90, 1959, 165-179.
- E. Paratore, *Virgilio. Eneide*. Vol. III (Libri V-VI), Milano-Roma, 1979.
- J. Perret, *Les compagnes de Didon aux Enfers (Aen. VI, 445-449)*, REL 42, 1964, 247-261.
- N. Reed, *The Gates of Sleep in Aeneid VI*, CQ n.s. 23, 1973, 311-315.
- A. Setaioli, *Esegesi virgiliana in Seneca*, SIFC 37, 1965, 133-156.
- A. Setaioli, *Noviens Styx interfusa (Aen. VI, 439 = georg. IV, 480)*, A & R 14, 1969, 9-21.
- A. Setaioli, *Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna*, SIFC 42, 1970, 179-224 (1970a).
- A. Setaioli, *Alcuni aspetti del VI libro dell'Eneide*, Bologna, 1970 (1970b).
- A. Setaioli, *Un influsso ciceroniano in Virgilio*, SIFC 47, 1975, 5-26.
- A. Setaioli, *Si tantus amor... Studi virgiliani*, Bologna, 1998.
- F. Solmsen, *Greek Ideas of the Hereafter in Vergil's Roman Epic*, Proc. Amer. Philos. Soc. 112, 1968, 8-14.
- F. Solmsen, *The World of the Dead in Book VI of the Aeneid*, CPh 67, 1972, 31-31.
- G. Stégen, *Virgile et la metempsychose (Aen. VI 724-751)*, AC 1967, 144-158.
- H. R. Steiner, *Der Traum in der Aeneis*, Bern & Stuttgart, 1952.
- G. Thaniel, *Vergil's Leaf- and Bird-Similes of Ghosts*, Phoenix 25, 1971, 237-245.
- M. Treu, *Die neue 'orphische' Unterweltsbeschreibung und Vergil*, Hermes 82, 1954, 24-51.
- R. Turcan, *La catabase orphique du papyrus de Bologne*, Revue de l'Hist. des Religions 150, 1956, 136-172.
- R. Turcan, *Un rite controuvé de l'initiation dionysiaque (à propos de Servius ad Aen. VI 741)*, Revue de l'Hist. des Religions 158, 1960, 129-144.
- A. Vogliano, *Il papiro bolognese Nr. 3*, Acme 5, 1952, 385-418.
- O. Waser, *Charon, Charun, Charos. Mythologisch-archäologische Monographie*, Berlin. 1898.
- J. W. Zarker, *Aeneas and Theseus in Aeneid VI*, CJ 62, 1967, 220-226.
- G. Zuntz, *Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford, 1971.

LAS CONCEPCIONES RELIGIOSAS EGIPCIAS: ASPECTOS NO TRADICIONALES

PERLA FUSCALDO

En 1904, el entonces director del Museo egipcio de Turín, Ernesto Schiparelli, descubrió en el Valle de las Reinas, Tebas occidental, la tumba de la mujer principal de Ramsés II, Nefertari, “*la gran esposa real*”, “*Señora de los Dos Países*” y “*esposa del dios*”¹. Su tumba es uno de los monumentos más importantes del Egipto faraónico, tanto por la belleza de las escenas e inscripciones pintadas sobre estuco que decoran sus paredes, cuanto por el significado religioso de las mismas, donde figura la síntesis de Osiris y Ra en el Mundo Inferior².

La tumba (Fig. 1), “*la casa de eternidad*”, está excavada en el suelo rocoso del valle. Dicha tumba está formada por un hall (sala I) y dos salas en el mismo nivel (salas Ia y II), una escalera descendente, la cámara funeraria (sala III) y tres cuartos adyacentes (salas IV-VI); está íntegramente decorada en las paredes y los pilares³.

Las escenas e inscripciones de esta tumba han sido tomadas del “*Libro de los Muertos*”⁴ y del repertorio religioso real. Tienen como

¹ Nefertari ya estaba casada con Ramsés II en el momento de su ascensión al trono en el año 1290 a.C. Se cree que murió antes del primer jubileo del rey celebrado en el año 30, dado que en las inscripciones de esa ceremonia no está mencionada.

² La tumba de Nefertari (Valle de las Reinas N° 66) ha sufrido un deterioro constante debido a la mala calidad de la roca en la que fue excavada y al salitre que afectaba sus paredes, lo que provocó el desprendimiento de la capa de estuco, esculpida y pintada. El Instituto de Conservación Paul Getty llevó a cabo la restauración minuciosa de la tumba entre los años 1986 y 1992, realizada conjuntamente con el Servicio de Antigüedades de Egipto.

³ En los lados S. y O. de la sala I hay cinco nichos y una tarima cortados en la roca, que estaban destinados a contener parte del ajuar funerario. Esta es la orientación virtual de la tumba, ya que el norte geográfico está hacia la derecha de la figura.

⁴ “*Salir al día*” o “*Libro de la salida al día*”, como era designado por los egipcios.

finalidad permitir la transfiguración de Nefertari en “Osiris-Nefertari”, transfiguración que se produce en el largo viaje desde su muerte hasta su renacer en el horizonte oriental junto con el sol. El renacer se lleva a cabo en la cámara funeraria e inmortaliza el triunfo de Ra sobre el mundo de las tinieblas. Esta temática se encuentra representada en las tumbas reales y privadas a partir de la Dinastía 19.

Las escenas e inscripciones de la tumba de Nefertari constituyen un programa teológico que se desarrolla en dos ciclos temáticos: el ciclo osiriano y el ciclo solar. El *ciclo osiriano*⁵ es de carácter ctónico y refleja el dominio de Osiris. Simboliza la llegada de Nefertari al Mundo Inferior y la garantía de su existencia en él. El mismo se desarrolla en la tumba siguiendo el eje este-oeste, en las salas I, III a VI (Fig. 1). El *ciclo solar*⁶ refleja el mundo de Ra e incluye el juicio de los muertos, el curso del sol por el cielo inferior y el aprovisionamiento de ofrendas. Simboliza el recorrido de Nefertari por el cielo inferior, recorrido que lleva a cabo en la barca solar junto a los dioses. Esta temática se desarrolla siguiendo el eje norte-sur, en las salas Ia y II (Fig. 1).

El ciclo osiriano

Las representaciones del ciclo osiriano son eminentemente sepulcrales. El muerto deberá atravesar las puertas y portales del Mundo Inferior para llegar al reino de Osiris. En este camino será protegido por los dioses para que su cuerpo permanezca intacto, ya que la inmortalidad del alma requiere la preservación del cuerpo. Al mismo tiempo su *ba* (alma), que aparece junto con el dios sol, se unirá a la momia que yace en el sarcófago, de la misma forma que “*Ra se*

⁵ El *ciclo osiriano* está integrado por los dioses Osiris, Thot, Anubis, Isis, Neftis, Horus hijo de Osiris. *Osiris*, el dios de los muertos y el señor del Mundo Inferior, es el símbolo de la resurrección misma. *Isis* y *Neftis*, sus hermanas, las que recogieron el cuerpo de Osiris despedazado por Seth en el “*Mito de Osiris*”, simbolizan la salvación. *Thot*, el dios de la sabiduría, es el que produce la vuelta a la vida en el “*Ritual de la apertura de la boca*” sobre la momia. *Anubis* es el dios de la momificación, el que recompuso el cuerpo despedazado de Osiris. *Horus*, hijo de Osiris y de Isis, es el símbolo de la piedad filial.

⁶ El *ciclo solar* incluye a los Nueve Dioses de la Eneada heliopolitana: *Atum-Ra* (la forma solarizada de Atum, el dios creador del mundo), *Shu* y *Tefnut* (dioses que simbolizan el aire húmedo y el aire seco), *Geb* (el dios tierra), *Nut* (la diosa cielo), *Osiris*, *Isis*, *Seth* y *Neftis*.

pone en Osiris”. Las escenas e inscripciones de este ciclo están tomadas de los capítulos 17, 151, 144 y 146 del “*Libro de los Muertos*”⁷.

En la sala I (Fig. 1) se desarrollan las escenas que simbolizan la transfiguración en el deambular por el Mundo Inferior. Allí figura uno de los capítulos más importantes del “*Libro de los Muertos*”, el capítulo 17, en el que el muerto se identifica con el dios creador. Nefertari debe recitar en su camino al Mundo Inferior: “yo soy Atum cuando estaba solo en el Nun; soy Ra en su gloriosa aparición cuando comenzó a gobernar lo que había creado; soy el gran dios que ha venido a la existencia por sí mismo; soy el que ha creado los nombres de los miembros de la Eneada; soy el señor de los Nueve Dioses. A mí me pertenece el Ayer y conozco el Mañana: el Ayer es Osiris, el Mañana es Ra”.

Las escenas muestran el *ba* de Nefertari, representado como un pájaro que tiene la facultad de poder salir de la tumba y regresar a ella, posado sobre su tumba; a Nefertari, sentada en “*La Casa del Nacimiento*”, jugando al *senet* que simboliza el camino hacia el Mundo Inferior, donde el muerto será un “*justificado*” por lo que tiene derecho a renacer; a Nefertari adorando a *Shu* y *Tefnut*, “*el ayer y el mañana*” (o “*el pasado y el futuro*”), dioses representados como leones que sostienen el disco solar sobre el lomo. También figura la momia de Nefertari que yace sobre la cama funeraria, protegida por *Isis* y *Neftis* representadas en forma de ave. El pájaro *Benu*, es decir el *ba* de Ra y por ello una manifestación de Osiris, los cuatro *Hijos de Horus* y *Horus* como halcón, son los dioses que protegen a Nefertari en su etapa previa al descenso a la cámara funeraria. Los cuatro *Hijos de Horus*, *Imset*, *Hapi*, *Dwamwtef* y *Kebekhsenwi*, son los ayudantes de Anubis en la momificación⁸ y los protectores de las entrañas del muerto.

La escalera que lleva a la cámara funeraria constituye la entrada al Mundo Inferior. Así figura en la inscripción que enmarca la puerta,

⁷ En el capítulo 17 el muerto se identifica con el dios creador; en el capítulo 151, Anubis, Isis y Neftis protegen al muerto; en el capítulo 144 figuran “*Los Guardianes de las Siete Puertas*”, y en el capítulo 146 “*Los Portales de la Casa de Osiris*”.

⁸ La función de los cuatro *Hijos de Horus*, nacidos de Isis, deriva de su papel en el “*Mito de Osiris*”. En “*Los Textos de las Pirámides*” son los ayudantes en el proceso de momificación, y los que llevan el cuerpo del rey muerto (como lo habían hecho con Osiris) por lo que se les encomienda la protección de las entrañas del muerto. Así las tapas de los cuatro vasos canópicos, donde se conservan las entrañas del muerto y que se depositan junto a su momia, llevan la representación de las cabezas de estas cuatro divinidades: la de *Imset* antropomórfica, *Hapi* como perro, *Dwamwtef* de halcón y *Kebekhsenwi* como chacal. Son los dioses que protegen también el *ka*, el corazón, el *ba* y el poder divino, respectivamente.

donde se dice: “en lo que concierne a esta puerta, ¿qué es?; es la puerta del Mundo Inferior”.

En escenas simétricas sobre las paredes de esta escalera figuran *Anubis*, el chacal, dios de la momificación, el pilar *Dyed*, símbolo de Osiris, la diosa cobra *Wadyt*, que protege con sus alas la cartela de Nefertari, y otras divinidades. En las inscripciones adjuntas *Anubis* otorga a Nefertari “un lugar en el país santo”; “la aparición como Ra en el cielo”. “Tu aparecer en el cielo como tu padre Ra...; que Nut, tu madre, te salude, como ella lo hace con Ra-Harakhte”⁹.

Nefertari ofrenda dos cuencos con leche a Isis, Neftis y Maat, e Isis le otorga a Nefertari “un lugar en el país santo de Osiris; tu aparecer como el disco solar en el cielo; un lugar en la necrópolis; tu aparecer en el cielo como tu padre Ra; el otro mundo es iluminado a través de tus rayos”¹⁰. En forma simétrica a la escena anterior, Hathor, Selket (la diosa escorpión protectora de la vida y del alimento vital) y Maat reciben la ofrenda por parte de Nefertari, y le otorgan los mismos beneficios, es decir un lugar en el Mundo Inferior y la identificación con Ra.

La protección de *Maat* es necesaria para que Nefertari pueda atravesar las puertas y portales del Mundo Inferior, por lo que la diosa figura representada sobre el dintel de la puerta de entrada a la cámara funeraria con sus alas extendidas hacia el nombre de “la gran esposa real, Nefertari, justificada”.

La cámara funeraria es el lugar del renacer, de la transfiguración en un ser divino. La misma tiene cuatro pilares debajo del cual estaba el sarcófago de granito rosa. Sobre las paredes de esta cámara están representadas las puertas y portales del Mundo Inferior y sus guardianes, con forma humana y cabeza de animal, que portan filosos cuchillos en sus manos para proteger el paso de los mismos. Los muertos deben conocer sus nombres para poder flanquearlos. Estos elementos han sido tomados del repertorio religioso real y figuran también en los capítulos 144 y 146 del “*Libro de los Muertos*”¹¹. Después de haber atravesado Nefertari el 10º Portal del Mundo In-

⁹ “*Libro de los Muertos*”, capítulo 151.

¹⁰ “*Libro de los Muertos*”, capítulo 151.

¹¹ El capítulo 144 del “*Libro de los Muertos*” se refiere a “*Las Siete Puertas del Mundo Inferior y a sus guardianes*”, las que figuran representadas en las paredes de la parte meridional de la cámara funeraria de Nefertari. Entre las escenas figuran los guardianes de la 1ª Puerta del Mundo Inferior, uno con cabeza de cocodrilo y la otra con cabeza humana. El capítulo 146 trata de “*Los Portales de la Casa de Osiris*”, los que están representado en la pared norte de la cámara funeraria. Una de los guardianes es el del 5ª Portal.

ferior, aparecen *Osiris*, “*el que preside el Occidente*”, *Hathor*, “*señora del Occidente*”¹², y *Anubis*, “*señor del embalsamamiento y guardián de la necrópolis*”, que son los dioses encargados de conducir al muerto a la morada del Mundo Inferior. Así figuran en la tumbas a partir de la Dinastía 18.

La cámara del sarcófago tiene cuatro pilares que funcionan como un dosel para el sarcófago. El techo de la cámara simboliza la bóveda celeste y por ello está pintado de azul con las estrellas en dorado. Sobre los pilares están representadas diferentes divinidades que protegen al muerto. Así encontramos el pilar Dyed, símbolo de Osiris y de protección al muerto, que ilustra el capítulo 152 del “*Libro de los Muertos*”. Dos divinidades, dos formas de Horus hijo de Osiris con la piel de pantera como emblema del sacerdote funerario (*sm*), dan la bienvenida al muerto en el Mundo Inferior. Son *Horus Iwnmwtef* (*Pilar-de-su-madre*) y *Horus Harendotes* (*Vengador-de-su-padre*). Ambos llevan el *ureus* real sobre la vincha, claro indicio de que originalmente el hijo del rey viviente lo sucedía en el trono a su muerte, después de la realización del ritual por parte del heredero al trono. Son los que introducen a Nefertari ante *Osiris*, que figura como el “*Gobernante de la Eneada*”, y por ende ella queda bajo la protección de la Gran Eneada.

Otras de las divinidades representadas sobre los pilares que protegen a Nefertari son *Hathor*, “*señora de la necrópolis*”, e *Isis*, “*señora del cielo*”, que le otorga el signo de vida eterna. En ambas escenas Nefertari lleva una túnica blanca cruzada, en lugar del ajustado vestido con cinto rojo. El cambio de vestimenta se llevaría a cabo para el parto y está relacionado con el ritual de su renacimiento en el Mundo Inferior.

Sobre la tapa del sarcófago de piedra está representada la diosa cielo *Nut*, que protege con sus alas desplegadas a Nefertari para que puede transportarse en el cielo junto a las estrellas circumpolares¹³. Aquí Nefertari aparece con el epíteto de “*señora de las estrellas*” (*nbt sbw*). Todo esto refleja la identidad de Nefertari como “*Osiris-Nefertari*” en el Occidente.

La cámara del sarcófago, como lugar de renacimiento y de revivificación de Nefertari, es el punto culminante del curso nocturno del sol. Aquí concluye el ciclo osiriano, de carácter ctónico, que refleja el mundo de Osiris, y simboliza la llegada de Nefertari al Mundo Inferior y la garantía de su existencia en él.

¹² La vaca Hathor es la que acoge al muerto en el Occidente.

¹³ En los “*Textos de las Pirámides*” el alma del muerto reside en las estrellas.

El ciclo solar

El ciclo solar refleja el mundo de Ra. Simboliza el recorrido de Nefertari junto a los dioses por el cielo inferior (salas Ia-II). Incluye tres núcleos temáticos: el juicio de los muertos, donde se determina si el muerto puede entrar al mundo de Osiris, el curso nocturno del sol, del que Nefertari participa, y el aprovisionamiento, con las escenas de presentación de ofrendas de Nefertari a los dioses.

El juicio de los muertos, que figura con el pesaje del alma en la viñeta del capítulo 125 del “*Libro de los Muertos*”¹⁴, no está representado en la tumba más que en forma simbólica, con la pluma de la diosa Maat y por referencias en escenas colaterales. Así Nefertari adora a *Osiris* en dos escenas simétricas. En una de ellas Osiris, “*el que preside el Occidente*”, figura en la forma tradicional con la corona blanca flanqueada por dos plumas¹⁵; en la otra es *Osiris*, “*el que preside el Occidente*”, “*Señor del campo santo*”, “*Gobernante de los Nueve Dioses*”, con la corona *atef* flanqueada por dos plumas, junto a los cuatro *Hijos de Horus* y a *Anubis*¹⁶. Aquí se destaca su carácter de dios de la fertilidad como parte del ciclo de regeneración de la vida vegetal, y ejemplifica la resurrección cotidiana del dios. Por otra parte, Nefertari aparece siempre como “*Osiris-Nefertari, justificada*”, epíteto que indica que ha pasado el juicio funerario y salido triunfante del mismo.

Pero es en la pared que separa las salas Ia y II donde se encuentra el motivo central de este ciclo temático: las fases del viaje del sol por el cielo inferior. Así vemos a *Ra-Harakhte*, el sol del atardecer, el sol del O., representado como halcón con el disco solar sobre su cabeza, que le otorga a Nefertari “*un lugar en el país sagrado* (“*t3-dsrt*”); “*el tiempo de vida de Ra*”; “*la eternidad*”; “*vida, prosperidad y salud*”, junto a *Hathor*, “*señora de la necrópolis*”, en la pared oriental (Fig. 2, a); y al escarabajo *Khepri*, en su carácter de sol del amanecer, el sol del E., en la pared occidental (Fig. 2, b). Ante estos dioses Nefertari es conducida por *Horus hijo de Isis* y por *Isis* respectiva-

¹⁴ En la viñeta de este capítulo del “*Libro de los Muertos*” se encuentra el pesaje del alma ante el tribunal presidido por Osiris, en el que el muerto deberá pronunciar las llamadas “confesiones negativas”: si el fiel de la balanza indica que ha actuado correctamente, será un justificado; de lo contrario su corazón será devorado por “*la Devoradora*”.

¹⁵ Sobre la pared O.

¹⁶ Sobre la pared E.

mente. El hecho de que el sol del atardecer esté representado en la pared E. de esta sala y el sol del amanecer en la pared O., se debe a que los puntos cardinales están aquí invertidos ya que el cielo representado en la tumba es el cielo del Mundo Inferior. Las doce horas del viaje nocturno del sol están también llenas de obstáculos y de peligros.

Las escenas de la sala II están relacionadas con el aprovisionamiento de alimentos. Nefertari hace ofrendas a los dioses y, por ende, comparte con ellos los alimentos. Ellos son Osiris, Atum, Thot, Ptah, el Toro y las Siete Vacas Celestes y los Remos propulsores.

Osiris, “*el que preside el Occidente*”, personifica el final del recorrido del sol, y *Atum*, “*Señor de Heliópolis*”, el sol del Mundo Inferior. Es a través de la adoración a estos dioses que Nefertari participa del curso nocturno del sol.

Thot, con cabeza de ibis, el dios de la escritura y de la sabiduría que anota el resultado del pesaje del alma en el juicio de los muertos, está aquí especialmente relacionado con la fecundidad, con la fertilidad y con el renacimiento de la reina en el Mundo Inferior, por lo que el color de su piel es verdoso. Es por este aspecto que la recitación de la inscripción adjunta permite a la reina muerta identificarse con *Thot*¹⁷.

El Toro y las Siete Vacas Celestes son los garantes de la alimentación y dispensadores de fertilidad; los *cuatros Remos Propulsores* se usan para navegar en la barca solar hacia los cuatro puntos cardinales¹⁸. Forman parte de la viñeta del capítulo 148 del “*Libro de los Muertos*”, dentro de los llamados “*Textos de glorificación del muerto*” que se leían en determinadas fiestas para proveer de alimento al muerto durante el culto funerario. Las Siete Vacas, que figuran como divinidades del mundo inferior, fueron originariamente diosas del cielo; con el Toro celeste hijo de Nut se identifica el rey muerto en los “*Textos de las Pirámides*”.

Pero hay una imagen, única en la iconografía egipcia, que sintetiza todo el proceso que lleva a la transfiguración: la imagen del *ba de Osiris* (Fig. 3). Muestra a Osiris, el dios momificado cubierto con un sudario blanco, con cabeza de carnero y el disco solar entre los cuernos, de color verdoso, sostenido por Isis y Neftis. Como lo indica el nombre adjunto, simboliza a *Ra*, el dios sol que viaja por el cielo

¹⁷ El texto adjunto a esta escena corresponde al capítulo 94 del “*Libro de los Muertos*”, con la “*Fórmula para obtener el cuenco de agua y la paleta de escriba*”.

¹⁸ Forman parte de la viñeta del capítulo 148 del “*Libro de los Muertos*”, dentro de los “*Textos de glorificación del muerto*” que se leen en determinadas fiestas para proveer de alimento al muerto durante el culto funerario.

del Mundo Inferior y vale como el *ba* (en forma de carnero) de Osiris. Las inscripciones a ambos lados de la figura completan el significado de la misma: “*Osiris se pone en Ra*”, a la izquierda, y “*Ra es el que se pone en Osiris*”, a la derecha. Esta imagen es el *ba* de Osiris, una síntesis de Osiris y Ra sin llegar a formar una nueva divinidad, síntesis que es producto de la combinación del ciclo ctónico y del solar.

La combinación de estos dos ciclos teológicos construyen el camino hacia la inmortalidad. El ciclo ctónico está relacionado con la transfiguración de Nefertari, que después de su momificación y del largo viaje al Mundo Inferior, pasa de la existencia humana a la divina, convirtiéndose en *Osiris-Nefertari*, al resucitar a la vida el cadáver que reposa allí. Si bien como un Osiris tiene carácter divino, necesita del aprovisionamiento cotidiano de alimentos y del diario renacer en el curso del sol a través del cielo inferior, hechos que se desarrollan en el ciclo solar. Así como el dios sol desciende muerto al Mundo Inferior, se vuelve como todo muerto un Osiris y renace diariamente en el horizonte, todo muerto que se ha vuelto un Osiris beatificado (“*justificado*”) en el más allá abandona todas las mañanas el Mundo Inferior y participa del renacimiento del sol, es decir que “*aparece como Ra*”. Osiris es el ayer y Ra el mañana. Es a través del recorrido diario del dios sol que está garantizado el renacer de Nefertari y su vida en la eternidad. Mientras perduren las escenas e inscripciones de ambos ciclos teológicos en su tumba del Valle de las Reinas, y se realicen los rituales diarios para su *ka* en el templo funerario adosado al *Ramesseum*¹⁹, por la fuerza de la magia la vida eterna de Nefertari no podrá ser jamás amenazada.

Bibliografía sumaria

- Allen, T. G., *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, 1960 (OIP, LXXXII).
- Barguet, P., *Les Livre des Morts des anciens égyptiens*, 1967.
- De Buck, A., *The Egyptian Coffin Texts. Vol. I. Texts of Spells 1-75*, 1935 (OIP XXXIV).
- Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 1969.
- Faulkner, R. O., *The Ancient Egyptian Coffin Texts. Vol. I. Spells 1-354*, 1973.
- Fuscaldó, P., El papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag. 1), en *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires*, RIHAO 1 (1972) 57-65.

¹⁹ Adosado al lado norte del templo funerario de Ramsés II, se levantaba el doble templo funerario dedicado al culto de Tuy, la madre del rey, y de Nefertari.

- Hornung, E., *Das Amduat: die Schrift des verborgenen Raumes*, 2 vols., 1963 (Ägyptologische Abhandlungen, 7).
- Maystre, Ch. - Piankoff, A., *Les Livres des Portes*, 3 vols. 1944-1946.
- Piankoff, A., *The Tomb of Ramesses VI*, 1954.
- Rosenvasser, A., *Nuevos textos literarios del Antiguo Egipto. I.- Los textos dramáticos*, Buenos Aires, 1936.
- Rosenvasser, A., El Papiro funerario de Khonsu-Thot (Frag. 2 y 3), en *Las piezas egipcias del Museo Etnográfico de Buenos Aires*, RIHAO 1 (1972) 20-57.
- Rosenvasser, A., El simbolismo de la tumba de Nefertari, RIHAO 5 (1980) 49-55.
- Schmidt, Heike C., Die Transfiguration der Nefertari. Ein Leben im Glanz der Sohne, en Heike C. Schmidt – J. Willeitner, Nefertari, Gemahlin Rameses'II, *Antike Welt* 25 (1994) 104-144.
- Willeitner, J., Aus der Schatzkammer der Königin. Kleinfunde und Kleinodien, en Heike C. Schmidt – J. Willeitner, Nefertari, Gemahlin Rameses'II, *Antike Welt* 25 (1994) 84-87.
- Willeitner, J., Das Grab der Nefertari im Tal der Königinnen und seine Wiederentdeckung, en Heike C. Schmidt – J. Willeitner, Nefertari, Gemahlin Rameses'II, *Antike Welt* 25 (1994) 88-103.

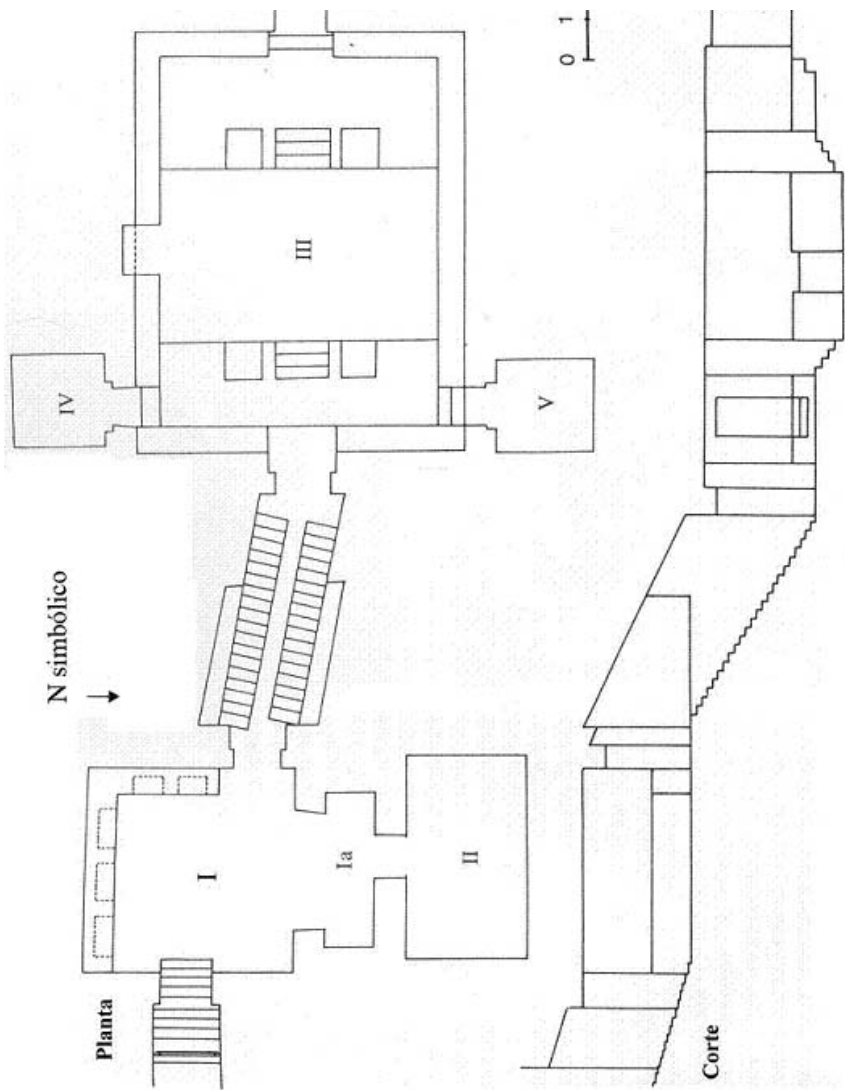


Fig. 1: Planta y corte de la tumba de Nefertari, con la orientación virtual (tomada de Schmidt, *Die Transfiguration der Nefertari*, Fig. 149).



hor (adaptada de Schmidt, *Die Transfiguration der*
ri, Fig. 194).



Fig. 2, b: Khepri, el sol del amanecer (adaptada de Schmidt, *Die Transfiguration der Nefertari*, Fig. 193).



Fig. 3: Osiris-Ra (= el ba de Osiris).

EL MÁS ALLÁ EN LA TRADICIÓN JUDÍA

(En la literatura bíblica y sus ecos
en la tradición cabalística)

MARTA ROJMAN

Existen muchos pasajes referentes al más allá en los textos bíblicos. También figuran en aquellos pertenecientes a comentarios de la tradición posterior, *midráshica* y talmúdica. En esta ocasión me referiré a los textos aceptados por los rabinos y a aquellos en tensión relativa con las autoridades rabínicas: los escritos relativos al misticismo, presente a lo largo de toda la historia judía.

Mi acercamiento a los textos se refiere a aquellos impresos. Hay una enorme cantidad que todavía están en formato de manuscrito a los que se puede hacer referencia por las citas de los investigadores Gershom Scholem y Moshé Idel.

Haré un recorrido que respete en lo posible una cronología histórica. El primer salto es el que elijo para estudiar en este momento: de la biblia a la cábala. Pero hay saltos que se deben a variadas circunstancias: conservación de los documentos, hallazgos arqueológicos o las infaustas lagunas debidas a épocas de persecución, expulsión, exilio y hasta exterminio que abundan en la historia judía. Podemos suponer que estos luctuosos episodios afectaron a personas y a los ejemplares manuscritos o impresos que guardaban las familias o las autoridades de las *kehilot* (congregaciones). Tomaré en cuenta en especial los originales hebreos y los confrontaré con las traducciones existentes. El tema de las sucesivas traducciones (*targumim*) de los textos bíblicos al arameo, griego, latín y, posteriormente, a las lenguas de todo el mundo es muy interesante porque cada traducción es una toma de posición con respecto al texto y a la tradición en la que se lo inscribe, pero quedará fuera de consideración en este artículo. Me permito recomendar en especial un sitio *web* en el que figuran versículo por versículo muchísimas traducciones

junto al original hebreo; la *web* es de suma utilidad como herramienta de búsqueda rápida de citas en varios idiomas. <http://biblos.com/>

Algunas precisiones terminológicas

Si hablamos del más allá, debemos entender, salvo excepciones en algunos textos, que en esas regiones se encuentran las almas y no los cuerpos. En hebreo existen tres palabras que pueden traducirse como alma: *néfesh*, *neshamá* y *ruáj*. Aunque su significado varía según los textos, voy a tratar de dar una aproximación a su valor semántico.

Néfesh es el alma más cercana al cuerpo, a la esfera instintiva. Si soportamos el salto cultural necesario, podríamos encontrar un paralelo en el “alma vegetativa” de Aristóteles. *Neshamá* es el alma más cercana a lo racional, la que, en última instancia, puede acercarse a la comprensión de lo divino. La raíz está en el verbo *linshom*, respirar. *Ruáj* es el hálito espiritual que recibe el hombre de Dios, el alma que le proporciona la vida y lo mantiene en ella. La palabra *ruáj* tiene una segunda acepción, significa viento. En los primeros versículos del *Génesis* se puede leer: “El espíritu (*ruáj*) de Dios (*Elohim*) planeaba (*merajéfet*) sobre el agua”. Por lo general no hay establecido un claro dualismo cuerpo-alma, aunque en algunos textos se diferencien dos entidades, una más física y otra de naturaleza espiritual.

El lugar del más allá es mencionado en muchos textos como *sheól*.

La alusión al alma en los textos bíblicos

En *Génesis* 2, 7 (en el segundo relato de la historia de la creación del mundo, el primero está en el capítulo 1) se lee: “Entonces Jehovah (*Iehováh Elohím*) formó al hombre (*adám*) del polvo de la tierra (*afár min ha adamá*). Sopló en su nariz aliento de vida (*nishmát jáim*, *nishmát* es una forma declinada de *neshamá*), y el hombre llegó a ser un ser viviente (*néfesh jaiá*)”. Nótese que en el mismo versículo se usan *néfesh* y *neshamá*. No se establece con claridad una dualidad porque es el alma junto con el cuerpo lo que constituye el humano vivo.

En la literatura bíblica apocalíptica, por ejemplo, Isaías o Daniel, cuyos escritos fueron compuestos aproximadamente desde el

siglo II a.C. hasta el siglo II d.C., podemos leer ya una división más clara entre cuerpo y alma. Veamos *Isaías* 26, 19: “Tus muertos vivirán, junto con mi cuerpo muerto sus cadáveres se levantarán. ¡Moradores del polvo, despierten y den gritos de júbilo!, porque tu rocío es como el rocío del alba, y la tierra dará a luz a los espíritus (*refaim*)”. En este versículo el último vocablo puede aludir a la raza de gigantes que existían previamente al gran diluvio, a los antiguos moradores pre-hebreos de Canaán o quizás a espíritus antiguos que hace mucho tiempo que están muertos.

Leamos en *Daniel* 12 .2: “Y muchos de los que duermen en el polvo de la tierra despertarán, unos para la vida eterna, y otros para la ignominia, para el desprecio eterno”. En este versículo aparece la alusión al despertar de las almas dormidas en el momento de la resurrección posterior al juicio final con castigos y recompensas eternas.

Leemos en *Kohelet (Eclesiastés)* 9,5: “Porque los que viven saben que han de morir, pero los muertos no saben nada, ni tienen ya ninguna recompensa, porque su recuerdo está olvidado”. En este pasaje se alude al estado de anulación de los muertos. En el más allá nada sucede con ellos, no tienen ninguna actividad, incluso los cuatro primeros versículos de este capítulo parecen estar en contradicción con Daniel: la muerte es el final para todos, justos o pecadores. No habrá distinción ni categorías entre los muertos, “mejor un perro vivo que un león muerto”, las distinciones se dan sólo entre los vivos y los muertos. La muerte iguala a todos.

En *Joel* 3, 16 habla del día de Jehová: “Y Jehová rugirá desde Zión y dará su voz desde Jerusalén y temblarán los cielos y la tierra pero Jehová será la esperanza de su pueblo y la fortaleza de los hijos de Israel”. El profeta alude a un final de los tiempos en que Dios tomará venganza de los pueblos que atormentaron a Israel, sus profecías con respecto al final hablan de un futuro feliz y de un presente sombrío para los hebreos. Es uno de los que establecen la idea del “pueblo elegido”.

Una hipótesis

Hasta ahora he presentado distintas citas para apoyar mi hipótesis central: no hay una idea ni descripción únicas del más allá en la *Biblia*. En cada texto elaborado en distintos momentos históricos que atravesaban los hebreos en la época de la redacción de los tex-

tos bíblicos, puede expresarse una idea distinta acerca de la vida futura. Los estudios arqueológicos, sobre todo a partir de Qumrán, y de la estructura literaria de los textos señalan unos 1.000 años de tradición oral y manuscritos antes de su fijación canónica. Por más celosos de la tradición que fueran los editores sucesivos, no pudieron haber conservado una única idea con respecto a un tema durante tantos años. Hay poco espacio dedicado a lo que le sucederá al alma personal y más atención prestada al conjunto de las almas del pueblo hebreo, o en ocasiones el conjunto de las almas de los justos, que será objeto de juicio final y redención, sobre todo en los profetas.

Algunas descripciones del *Sheól*

En general, hay pocas descripciones del lugar físico, aunque algunas citas aluden a un lugar subterráneo y escasas precisiones acerca de cuáles son las actividades que realizan las almas allí.

Empecemos por *Jonás* 2, 3. El desdichado fue tragado por un pez (*dag*) pero ora a Dios por su salvación desde el *beten sheol*, desde el “vientre del *sheól*” que aquí serían las entrañas del pez. En este versículo el *sheól* es un lugar metafórico, el lugar del castigo.

En *Números* 16, 30 se lee: “Pero si Jehová crea (*briá ibrá*) algo enteramente nuevo y la tierra abre su boca y los traga con todo lo que les pertenece, y descienden vivos (*veiardú jaím sheóla*) al *sheól*, entonces sabrán que estos hombres han enojado a Jehová”. Esta es una de las citas más claras con respecto a la localización “inferior”, subterránea. Y presenta una novedad, existe la posibilidad de un estado intermedio entre la vida y la muerte. Los que desprecian a Jehová descienden todavía con vida. Es interpretado como un castigo, la tierra traga a los que no reconocen a Dios, pero todavía no han muerto.

En *Job* 26, 6 dice: “El *sheól* está desnudo frente a Él y el *abadón* (la destrucción) no tiene cobertura”. En este caso sólo Dios puede conocer el *sheól*. Se podría deducir que los humanos no podemos tener ni conocimiento ni representación de lo que ocurre en las moradas del más allá.

En *Génesis* 37, 35, Jacob llora por la suerte de su hijo José y dice: “Voy a descender enlutado hacia mi hijo en el *sheól*”. Usa el verbo *eréd*, futuro del verbo “bajar”. Con lo cual tenemos otra indicación textual del lugar subterráneo del más allá.

En *Salmos*, 116, 3 se lee: “Me rodearon los lazos de la muerte y los terrores del *sheól*, angustia y tristeza”. En este pasaje el más allá

aparece como un lugar de pesares y que provoca miedo, pero no sólo como castigo a los culpables de algún pecado, ese lugar de sombras es común para todos los hombres.

En *Amos*, 9,2 aparecen contrapuestas una región celeste y otra a la que hay que descender: “Si bajan al *sheól* mi mano (la de Dios) los alcanzaré, si suben al cielo de allí los haré descender”.

Concluimos con la poderosa poesía del *Cantar de los Cantares* 8, 6: “Porque el amor es fuerte como la muerte, los celos son pesados como el *sheól*”.

Los últimos días y la resurrección

Podríamos interpretar que las almas están en esa “especie de depósito”, el *almario*, un lugar de almas. Aquí debemos prestar atención a una dimensión cronológica, se desarrollará la historia humana hasta el fin de los días (*ajarit haiamim*), advendrá el evento de la resurrección de las almas, en la que parece haber una reunión con un cuerpo restablecido en su materialidad.

Génesis 3, 19 dice: “Con el sudor de tu frente comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra (*adamá*) pues polvo eres, y al polvo (*afar*) volverás”. Pareciera indicar que el cuerpo material se desintegra y se convierte en polvo retornando a la tierra porque ya no tiene el hálito de la vida otorgado por Dios. Este tema de la desaparición del cuerpo material va a cambiar en la literatura posterior.

Veamos cómo aparece un poco distinto este tema de la resurrección en la literatura bíblica profética y apocalíptica, cronológicamente posterior. Da la impresión de que el cuerpo será reconstruido. En *Ezequiel* 37 leemos que Dios le hace profetizar que los huesos se recubrirán de tendones y de carne y el espíritu entrará en ellos, y en 37,12-14 dice literalmente: “He aquí que yo abro vuestros sepulcros, pueblo mío, y os haré subir de vuestras sepulturas, y os traeré a la tierra de Israel. Y sabréis que yo soy Jehová, cuando abra vuestros sepulcros, y os saque de vuestras sepulturas, pueblo mío. Y pondré mi Espíritu en vosotros, y viviréis, y os haré reposar sobre vuestra tierra; y sabréis que yo Jehová hablé, y lo hice, dice Jehová”.

Jehová repetirá el acto de la creación del *adám* y en todos los huesos secos insuflará nuevamente el espíritu (*ruáj*), la carne se reconstruirá. Hay comentarios muy posteriores que hablan acerca de la reconstrucción del cuerpo en su estado de juventud, pero pasarán muchos siglos antes de la construcción completa de este concepto.

Isaías, 26, 19 dice: “Tus muertos volverán a vivir; los cadáveres se levantarán. ¡Despertad y cantad, oh moradores del polvo! Porque tu rocío es como rocío de luces, y la tierra dará a luz a sus espíritus (*refaím*)”. En esta cita tenemos un indicio de quiénes podrían participar en la resurrección: pareciera que todos los hombres antiguos y nuevos, amigos y enemigos del pueblo de Israel. Porque los *refaim* son moradores pre-hebreos de la tierra de Canaán, expulsados por los movimientos de la guerra de conquista de la tierra prometida. Tal como figura en *Deuteronomio* 2, 21: “Un pueblo grande y numeroso, y altos como gigantes, y Dios los destruyó de ante ellos y los expulsó”. Fueron aniquilados, pero también ellos resucitarán. Éste es un tema conflictivo y en distintos momentos de la literatura del *Apocalipsis*, tanto hebrea cuanto en los primeros textos cristianos, no hay acuerdo acerca de quiénes resucitarán. Abundan las interpretaciones, pero no hay concordancia definitiva.

Un salto de muchos siglos, la literatura cabalística

Voy a situarme en la Edad Media dando fechas aproximadas, sin entrar en las controversias de datación debidas a la costumbre de los escritores cabalísticos de atribuir sus producciones a alguna autoridad respetada muy anterior históricamente. Aunque hay descripciones del más allá o, mejor dicho, de la presencia divina en el más allá, en este estudio no tomaremos en cuenta las lujosas y enjoyadas descripciones de los *Maaséi Merkavah* (literatura mishnaica del “carro de Dios” con base en *Ezequiel*, circa siglo II d.C., mencionados en el *Bahír*) y los secretos del *Séfer haHeijalot* (*Libro de los palacios*, circa siglo IV d.C.) salvo cuando se mencionen en el *Bahír* y literatura posterior. Tomaré en cuenta el *Sefer hayetzirá*, Libro de la Creación, el *Séfer haBahir*, el *Libro de la iluminación*; también el *Zóhar*, el “Libro del Esplendor”.

Voy a considerar las hipotéticas imágenes del más allá después de la muerte y aquellas alcanzadas en vida, por unión mística.

El *Séfer Hayetziráh*, ‘El libro de la creación’

Este texto tiene varias versiones, en particular dos, una “corta” y una “completa”. Su autoría es atribuida directamente a Abraham *Abinu* (“nuestro padre”, el patriarca bíblico). En cuanto a la tradición

oral, ésta atribuye el comentario y la fijación del texto a Rabí Akivah en el siglo II d.C. (Aryeh Kaplan subrayó esta posibilidad).

La publicación manuscrita se sitúa por primera vez en el siglo XI y se transmitió siempre en hebreo. Es un tratado cosmogónico que explica el origen de la creación por medio de 32 “senderos”: las 22 letras hebreas –sobre todo, el sonido de ellas–, más 10 *sefirot bli mah* (“potencias de la nada”, sería una posible traducción, aunque hay más posibilidades, por ejemplo “potencias del vacío”. Se podría pensar que habla de la creación *ex nihilo*, pero han surgido muchas opiniones en torno de esta expresión *bli máh* que, traducida literalmente, es “sin qué” o “sin algo”). Estas potencias forman un conjunto articulado como en los textos posteriores. Se habla de un alma humana capaz de entender este conjunto, pero no se precisa si esta operación puede realizarse en vida o después de la muerte. No contiene aseveraciones o descripciones directas con respecto al más allá, ya que sólo se refiere a posibilidades de acceder al conocimiento de los misterios de la creación. Por ende, está conectado con el ciclo legendario del *gólem*. La posibilidad de creación de un humano a partir de materia informe, a partir de los secretos de la manipulación de las letras hebreas.

El hombre pío y docto, en especial en compañía de otro estudioso, puede producir un hombre o un animal vivo por intermedio de las letras. Quizá estos textos acerca de la creación del *gólem* se originaron en las alusiones del *Yetziráh*, a las partes del cuerpo humano y divino correspondientes a las *sefirot* y las letras.

Veamos un ejemplo de la importancia de las letras en el proceso de la creación en *Yetziráh* 6,7 (versión corta): “y ató las 22 letras de la *torá* sobre su lengua y le reveló su misterio (Dios a Abraham). Las metió en el agua, las encendió en el fuego, las agitó en el viento (*ruáj*), las incendió en los 7 planetas y las condujo a través de las 12 constelaciones”.

***Séfer haBahir* o “Libro de la iluminación”**

El primer ejemplar publicado en forma anónima en hebreo aparece en Provenza, sur de Francia, en 1176 aunque es atribuido al Rabí Nehuniah ben haKana, talmudista del siglo I d.C. El escrito tiene la forma de un diálogo entre rabíes. Del análisis del texto surge la certeza de la fijación de tradiciones antiguas, una combinación de las primeras fuentes judías y gnósticas (tal como señala Idel, en

polémica con Scholem que toma más en cuenta la influencia gnóstica).

Introduce la visión de la *Shejináh*, el aspecto femenino de Dios o bien una deidad femenina. Las visiones de la majestad de Dios incluyen aspectos de diferenciación sexual por primera vez en la historia textual conocida hasta ese momento. También introduce el tema del *Etz haJaím*, el árbol de la vida, con las diez *sefirot*, potencias que luego se retomarán en toda la mística posterior. Se comentan las letras, sus números, por ejemplo, en 2, 17 dice: “¿por qué la letra *álef* es la primera? Porque es lo primero de todo, aun antes que la *Toráh*”.

Pasajes muy bellos en su complejidad numérica y de imágenes presentan la combinatoria de los nombres de Dios. En 4,162 se menciona que el mal es uno de los atributos de Dios; en el versículo siguiente se explica que el mal proviene del caos originario (*tohu*, ver *Génesis*, 1,2.). Tema complejo y que exige pensarlo con detenimiento, el eterno tema del origen del mal presente en todas las religiones y los estudios sobre ellas.

Pero para el tema que nos interesa, el más allá, qué sucede con las almas y los cuerpos después de la muerte, tomaremos en cuenta la noción de *gilgúl hanéfish*, literalmente “rodar del alma” que alude al concepto de reencarnación, haciendo expresa mención de que este tema aparece en el *Bahir*, pero no este vocablo. Esta cuestión fue particularmente censurada en la tradición rabínica que comienza con Rabí Seadia haGaón, el *establishment* de los rabíes, por así decirlo.

En *Bahir*, 53 se introduce el tema de las “cinco almas”, a saber, *Néfish*, *Rúaj*, *Neshamáh* –de estas tres hablé *ut supra*–, *Jiáh* (deriva de la palabra que significa vida, nota mía), *Yejidáh* (deriva de unidad).

En *Bahir* 57-58 se cita el versículo bíblico de *Éxodo*, 31,17: “porque en seis días hizo (*asá*, del verbo *laasot*, hacer, nótese que no usa el verbo *bará*, pasado del verbo crear) el cielo y la tierra y el séptimo día descansó (*shabát*) e *inafásh*. Para la difícil traducción de este último verbo debe tenerse en cuenta que proviene del sustantivo *néfish* y, si inventamos un neologismo para su traducción al español, podría decirse “se enalmó”, es decir que volvió a su alma; *ad hoc*, recordemos que en español tenemos la expresión “le volvió el alma al cuerpo”. Aquí se trataría de “le volvió el alma al alma” (la traducción corriente es “se refrescó”). El comentarista anónimo del *Bahir* explica: “Esto quiere decir que el Sábado sostiene todas las almas”. Y este sostenimiento de las almas persiste por mil generaciones, continúa comentando el *Bahir*.

Veamos la parábola del viñedo en *Bahir* 195, que ilustra directamente la cuestión del *gilgul* (rodar): “¿Por qué prospera el malvado y sufre el justo? Contestó el rabí Rahmai: porque el justo fue un hombre malvado en el pasado y por eso se lo castiga. Los colegas le preguntaron: ¿pero el hombre está siendo castigado por los pecados de su juventud? ¿Acaso no dice rabí Shimón que la corte celestial solamente castiga al hombre por los pecados que cometió desde los 20 años?

A lo que Rabí Rahmai contestó: no estoy hablando de la vida (de la misma vida), hablo del hecho de que él ya estaba allí en el pasado. Sus colegas le dijeron: ¿cuánto tiempo vas a hablar de manera enigmática?

Contestó: Atiendan esta parábola: esto es similar a un hombre que plantó un viñedo en su jardín y esperaba que le diera buenas uvas. Se dio cuenta de que no tuvo éxito, de manera que cortó y desarraigó el viñedo, separó las uvas buenas de las salvajes y lo plantó por segunda vez. Como no tuvo éxito, lo arrancó por tercera vez, lo limpió y lo volvió a plantar.

¿Cuántas veces? Hasta la milésima generación, tal como está escrito en *Salmos*, 105, 8: “La cosa (*davár*, en este caso el alma, por el contexto) que (Dios) le dio a la milésima generación”. Como dice también en *Hagigáh* 13b-14a (la *mishná* del mismo nombre, contenida en el *Talmud*): ‘faltaban arraigar 974 generaciones, por eso el Bendito Sea su Nombre las plantó en cada generación.’”

Las últimas dobles comillas certifican visualmente, en su tipografía, el complicado y bello sistema de citas, a la vez que ponen de manifiesto la esmerada construcción intertextual que sostiene los escritos judíos de todas las épocas. Notamos que el *Bahir* añade una cita directa de la *Biblia*, la de los *Salmos* y luego una cita de una cita, o un comentario de una cita, la de la *Mishná Hagigáh*, del *Talmud*. Este *pilpul* (análisis textual muy intenso) se encuentra entre los placeres intelectuales judíos más elevados.

Veamos la cita completa del *Talmud*: “Éstas, las miríadas de almas –comentario sobre las citadas en *Daniel*, 7, 10–, son las 974 generaciones que fueron desarraigadas y no fueron creadas antes de la creación del mundo. Dios las desparramó en cada generación siguiente, son la gente más desvergonzada de cada generación”.

Es posible entender que existen almas preexistentes a la creación narrada en el *Génesis* y quizá esta puede ser utilizada como explicación de la existencia del mal (o de los malvados). Estas almas “dudosas” fueron recuperadas, recicladas en las generaciones si-

guientes, pero parecen haber estado en estado de no concreción y no se habla de un lugar físico que las contenga, las precisiones con respecto al más allá en el *Bahir* concluyen aquí.

El más allá en el *Séfer haZóhar*, “Libro del esplendor”

Se atribuye la autoría del *Zóhar* a Moshé ben Shem Tov de León, sabio judeo-español. Lo habría escrito en el siglo XIII; se trasmite actualmente en su traducción hebrea, aunque Moshé de León lo habría escrito en arameo porque atribuyó su autoría a Rabí Shimón bar Iojái, sabio que vivió en el siglo II d.C. El arameo usa las letras hebreas en su escritura. Sigue el comentario de la *torá* en 52 *parashot* (divisiones semanales de la lectura del Pentateuco) y contiene *midrashim* (comentarios) acerca de estas lecturas realizadas por un grupo de estudiosos que lo van desgranando.

Gershom Scholem opina que es un conjunto de textos que por su forma literaria se aleja por completo del antiguo *midrash* y más bien se acerca a la forma del sermón medieval. Según su teoría, es una especie de plagio fraguado con intenciones entre literarias y místicas por el mismo Moshé de León en distintas épocas de su vida. Quizá, supone, al acercarse a la vejez se plagió a sí mismo en escritos anteriores y, por supuesto, utilizó elementos de textos previos, algunos los fraguó, otros son fuentes verdaderas, así como que utilizó textos de sabios judíos contemporáneos, tales como Najmánides y el *Rambám*, Maimónides. Para un lector argentino, la interpretación de Scholem –sin que entremos a desarrollar la polémica con Idel–, hace aparecer al autor del *Zóhar* usando métodos dignos de nuestro Borges.

En el comentario al *Génesis* el *Zóhar* establece que en el momento de morir el hombre puede percibir a Dios: “Así queda escrito: ‘Pues el hombre no podrá verme y vivir’ (*Éxodo*, 33: 20); durante la vida, no; pero, a la hora de la muerte, le es permitido”.

“Hemos visto que cuando el alma de un hombre abandona el cuerpo, se reúne con sus parientes y compañeros del otro mundo quienes la guían hasta el ámbito del goce y el sitio de la tortura. Si es bueno, ocupará su lugar y ascenderá y estará ahí instalado gozando de los placeres del otro mundo. Pero si no, entonces su alma permanece en este mundo hasta que su cuerpo reciba sepultura en la tierra, después de lo cual los verdugos lo apresan y arrastran hasta la presencia de Dumah, príncipe de Gehinnom que lo conduce al nivel que le corresponde en Gehinnom”.

Leemos aquí acerca de un lugar de castigo llamado *Gehinnom*. Es un mundo de castigo estratificado, diferente del *sheól*, sobre el que ya tratamos y que es la región a la que van todos los muertos. El *Gehinnom*, en cambio, es el “sitio de la tortura”, el gehenna. Corresponde a un sitio geográfico que es el valle de Hinom, a los pies del monte Zión cerca de Jerusalén. En la literatura bíblica es mencionado como el lugar donde se hacían sacrificios paganos al dios Moloch. Aparece en varios lugares, citaré solo a *Jeremías* 7, 31: “Han edificado los lugares altos del Tófet, que están en el valle de Ben-hinom, para quemar en el fuego a sus hijos y a sus hijas, cosa que no les mandé, ni me vino a la mente (no estaba en mi corazón)”.

Vuelvo al *Zóhar*. Después de los siete días en los que el alma merodea aún el mundo físico, se inicia el paso al más allá, según un sistema de gradaciones de acuerdo con los méritos del hombre en vida. “Sabemos que ahí cuatro pilares están esperando, y en sus manos tienen la forma de un cuerpo cuyas vestiduras el alma gozosamente se pone y después permanece en el círculo del Bajo Jardín que le ha sido otorgado en el tiempo antes dicho. Después, un heraldo hace la proclama y ahí es presentado un pilar de tres tonos llamado “la habitación del monte Zión” [*Isaías*, 4:5]. Junto a este pilar asciende el alma hasta la reja de la bondad donde se hallan Zión y Jerusalén. Dichosa el alma considerada digna de ascender más alto, pues entonces se reúne con el Cuerpo del Rey. Si no merece ascender más alto, entonces “aquél que se quede en Zión y aquél que permanezca en Jerusalén será llamado santo” [*Isaías*, 4, 3]. Pero cuando al alma le es concedido ascender más alto, entonces ve frente a ella la gloria del Rey y le es otorgado el placer supremo de la región que recibe el nombre de Ciclo. Dichoso aquel que reciba esta gracia.

El Rabino Yosef dijo: Existe una gracia alta y una gracia baja. La gracia alta se halla sobre los ciclos como está escrito: “Pues Tu misericordia es grande *bajo* los cielos” [*Salmos*, 108: 5], y respecto de la gracia baja dice: “Pues Tu misericordia es grande *en* los cielos” [*Salmos*, 57: 11], y a ésta última pertenecen las “fieles misericordias de David” [*Isaías*, 55: 3].”

El sistema rabínico tradicional nunca tomó en cuenta estos textos del *Zóhar* y censuró toda referencia a un sistema de premios y castigos en el mundo de los muertos. Entendemos que esta posición “clásica” de Scholem debe ser contemplada a la luz de los textos y aclaraciones tratadas por Idel. Éste se refiere a que hay también una comunidad de pensamiento entre el sistema cabalístico y el rabínico que tiende a subrayar más el acercamiento que la fricción entre

ambos modos de manifestarse el pensamiento judío a través de los siglos.

Bibliografía

Antes de comenzar a citar una breve lista de fuentes para consultar, debo hacer una pequeña aclaración metodológica. Considero que en el mundo académico está planteada una discusión que a mi juicio es estéril. A veces se plantea desembozadamente y a veces en la práctica teórica. Me refiero a la utilización de las herramientas del mundo digital presente en la *web*.

A mi juicio, el uso razonado y prolijo de los recursos *on line* es una herramienta indispensable. La antinomia entre el peso óptico “real” de los libros y la volatilidad teórica “irreal” de los textos en formato digital, es una antinomia que no tomo en consideración siquiera. Ambos tipos de recursos son “reales”, lo que cambia es solo el modo de aparecer, o el soporte, o la calidad de las fuentes.

En los casos en que aparecen en la red escaneados manuscritos originales, la utilidad de la consulta habla por sí sola y nadie la discute.

Si revisamos todas las extensas bibliografías de los últimos libros editados sobre el tema que me ocupa, no figuran nada más que materiales impresos en formato libro o revista científica. Entiendo que es el momento para empezar a sacudir las ramas de este árbol académico para que den frutos más variados.

Literatura bíblica canónica:

<http://biblos.com/> (multilingual). En múltiples traducciones se pueden consultar y buscar o versículos o los capítulos enteros.

Sefer haYetziráh

Hay una traducción al español, agotada, que es traducción de la traducción inglesa de Aryeh Kaplan, un estudioso clásico. No recomiendo estas traducciones de traducciones.

Hay un estudioso en la red que confronta las cuatro traducciones directas al inglés, recomendamos en especial este sitio por su claridad y fácil uso de las cuatro versiones. http://www.mdconnect.net/~xe/qabalah/sefer_yetzirah/versions.php

En este otro sitio está la versión bilingüe hebreo-inglés, traducción Kaplan, de fácil visualización la que, sobre todo, permite acceso al texto en hebreo <http://www.esnips.com/doc/434b35ae-a710-4ea5-b303-3369941326de/Aryeh-Kaplan—Sefer-Yetzirah>

Sefer haBahír o “Libro de la iluminación”

“El libro de la claridad”, ediciones Obelisco, Barcelona, 1992. Se puede confrontar con la traducción al inglés de Arieh Kaplan presente en

la red en texto completo <http://mysticalkeys.com/library/KBLH/bahir.pdf>

En *wikisource* se puede encontrar el texto hebreo en versión sin puntos.

Séfer haZóhar o “Libro del resplandor”

Desde el año 2007, está en marcha la traducción de todo el Zohar al español, directamente del original arameo, por editorial Obelisco. Se podrán omitir, entonces, las traducciones de traducciones (ya han aparecido 3 volúmenes).

En la red hay una traducción de traducción de textos seleccionados por Gershom Scholem, para un primer acercamiento. Prestar atención especial al prólogo del mismo G:Sch. que establece algunas precisiones interesantes. <http://upasika.com/docs/cabala/Scholem%20Gershom%20-%20Zohar.pdf>

También en la red está el texto en arameo <http://www.sup.org/zohar/>, se trata de una página comercial de la Stanford University Press, se venden las traducciones al inglés, pero es de libre uso el texto completo en arameo.

Gershom Scholem, *La cábala y su simbolismo*, Buenos Aires, Milá editor, 1988.

Idem, *Los orígenes de la Cábala*, (I y II), Barcelona, Ed. Paidós, 2001.

Moshé Idel, *Cábala, nuevas perspectivas*, México, Siruela, 2006.

Idem, *Filiación y misticismo judío*, Buenos Aires, Ediciones Lilmod, 2008.

LA TRANSHISTORIA SEGÚN EL JUDAÍSMO HELENIZADO

JOSÉ PABLO MARTÍN

Si le preguntamos a la tradición bíblica judía sobre el destino *post mortem* del hombre es probable que obtengamos respuestas oscuras y aparentemente contradictorias. Si ahondamos la cuestión advertimos que es la pregunta la que implica cierta ambigüedad, en la medida en que la sobrevivida *post mortem* no es una cuestión primaria para la matriz cultural de donde nos vienen los textos clásicos de la Biblia hebrea. Sin embargo, y en contacto con el helenismo, la literatura judía postbíblica –como también la del cristianismo primitivo y del gnosticismo– ofrece varios caminos para alcanzar una descripción de la vida del hombre más allá de la muerte o más allá del mundo presente¹.

Visión del futuro humano en las esperanzas de la Biblia hebrea

En los textos de la Biblia cuya redacción es colocada por los especialistas antes del helenismo (siglo IV a.C.)², la vida futura está primariamente pensada como una proyección de la propia estirpe en este curso histórico que vive la humanidad, no como una escisión de la parte superior del hombre que se desliga del cuerpo sometido a este mundo para emigrar hacia otra dimensión superior, transmuni-

¹ Existe una rigurosa y extensa investigación sobre este tema en C. Cavallin, “Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 19, 1, Berlin - New York, 1979, 240-345. Por mi parte, en esta exposición me concentraré en las figuras principales del judaísmo helenista, ampliando en algunos aspectos la investigación de Cavallin.

² Sobre la relación cronológica de los libros sagrados hebreos, cf. Otto Eissfeldt, *Einführung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964.

dana o supratemporal. Poca significación tienen los espacios y los tiempos por afuera del espacio tiempo que contiene la historia de los descendientes de los doce patriarcas hijos de Jacob. Si analizamos el núcleo de la escritura hebrea bíblica, es decir la Torá o Pentateuco, advertimos que no existen promesas para un más allá *post mortem*, ni descripciones sobre la estancia de las almas de los difuntos en lugares inferiores, a no ser las menciones del *sheol* como un lugar oscuro donde moran los espectros de los muertos, pero sin incidencia sobre la trama soteriológica del pueblo de Dios, como estirpe de Abraham, que es el destinatario de las promesas divina.

Cuando los judíos helenizados traducen al griego su propia Biblia vierten sistemáticamente el término *sheol* por “hades”³, con lo que se abre un amplio espacio para entender los textos en un sentido mitológico que no es el original, abriendo así las potenciales interpretaciones. Pero esta novedad en la apertura del sentido –por todo lo que significa *Hades* en la cultura griega– no modifica el lugar modesto e incidental que este averno de la Biblia ocupa en el sentido global de la soteriología y escatología originales. El espacio subterráneo *sheol-Hades* puede simbolizar la fosa desde donde regresa el alma de Samuel para profetizar (*1 Samuel* 28, 13-19). Pero esa fosa subterránea no es un lugar del destino humano y, menos, de salvación. No es un espacio simbólico de la narración profética, más bien es su contrario (*Isaías* 38, 18, en el Hades no se alaba a Dios). El proyecto simbólico de la profecía y del mesianismo está tendido en la línea de la transhistoria dentro de esta historia; para que se cumplan las promesas divinas no se debe atravesar la Laguna Estigia, sino el Mar Rojo.

El último libro del Pentateuco, el Deuteronomio, cierra la exposición precisamente con la narración de la muerte de su autor el legislador Moisés, pero no hace ninguna referencia a un destino transmundo del profeta, ni de su alma ni de su cuerpo. Quizá basados no en lo que dice el texto sino en lo que permite conjeturar, algunas lecturas tardías han especulado sobre los misterios del destino de Moisés con ocasión de una referencia enigmática y negativa de la misma narración: “Nadie hasta hoy ha conocido su tumba”⁴.

³ Sigo el texto de la Biblia griega de A. Rahlfs, *Septuaginta*, 2 vol., Stuttgart, 1935. Para el Pentateuco en especial, consulto *La Bibbia dei LXX; 1. Il Pentateuco*, a cura di Luciana Mortari, Roma, 1999. Los lugares principales y más significativos donde la LXX ha vertido *sheol* por *hades* son: *Génesis* 37, 35; 44, 31; *Números* 16, 30-33; *Deuteronomio* 32, 22; *1 Samuel* 2, 6; 28, 19; *Isaías* 14, 8; 38, 18; *Ezequiel* 32, 17-32.

⁴ *Deuteronomio* 34, 6b, traduzco de la edición de Luciana Mortari, Roma, 1999, ya mencionada.

¿Quiere el autor insinuar que Moisés era de una naturaleza sobrehumana? No lo podemos afirmar con certeza. Lo cierto es que este enigma ha dado que hablar. El tópico será desarrollado por la literatura judeo helenística⁵ y dejará incluso su marca en el Nuevo Testamento, donde se alude a una pelea que habrían protagonizado el Demonio y el arcángel Miguel por la posesión del cuerpo del muerto⁶. Aunque esta leyenda posterior no pertenece al imaginario del Pentateuco ha merecido un extenso desarrollo en la literatura apocalíptica judía de principios de nuestra era. Esta tradición ha tenido una variada recepción en la literatura cristiana primitiva, en la que se añade una especulación sobre el doble Moisés, uno como cuerpo y otro como alma⁷. El pasaje original del *Deuteronomio* ya citado, por el contrario, relaciona la muerte de Moisés con la continuidad de la historia de su travesía por el desierto, continuidad que será sostenida por las doce tribus de Israel que ya divisan la tierra prometida desde el monte Nebo⁸, sin detener su atención en el cuerpo de Moisés después de su muerte. El nexo entre la narración fundacional del Pentateuco y los pasos siguientes, abordados por los libros históricos y proféticos de la Biblia, se despliega por la superficie visible de esta historia humana que se concibe con relación a la sacralidad de una ciudad ya existente y que será glorificada, Jerusalén.

Esta relación temporo-espacial de la comprensión histórica original de la Biblia hebrea experimenta diversas modificaciones y ampliaciones cuando los judíos se encuentran con la helenización de la ecúmene hacia el fin del siglo IV a.C. Estos cambios ocurren en

⁵ En la época helenística y en el contexto del judaísmo palestinese y alejandrino se escribieron numerosos textos, en especial de género apocalíptico, en los que la figura de Moisés pertenece a las figuras celestiales que traen mensajes y revelaciones celestes a los creyentes, véase la más importante de éstas traducida al castellano: L. Vegas Montaner, "Testamento de Moisés. Introducción. Texto" en A. Diez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo V, Madrid, 1982, 215-275.

⁶ NT, *Epístola de Judas* 9, donde dice: "En cambio el arcángel Miguel cuando altercaba con el Diablo disputándole el cuerpo de Moisés, no se atrevió a pronunciar contra él juicio injurioso". El texto cristiano *Epístola de Judas* es breve y contiene lazos con la literatura apocalíptica pseudoepigráfica judía y judeocristiana, en la que se desarrolla la angelología oriental en el campo del judaísmo, es decir, sobre las caídas o pecados de seres angélicos, que se rebelan contra Dios y dan origen a las grandes batallas cósmico celestiales y a numerosas historias de humanos elegidos que han "ascendido" a los cielos y han alcanzado la visión de los secretos referidos a los eventos del final de los tiempos; temas por lo general ajenos al Pentateuco.

⁷ Véase entre otros el texto de Orígenes, *Homelías sur Josué* 2, 1, en J. Jaubert (ed.), Paris, 1960.

⁸ Véase todo el contexto de los capítulos 33 y 34, conclusivos del libro del *Deuteronomio* y de la entera Torá.

tres direcciones principales. En primer lugar, encontramos la idea de un alma inmortal, que puede dar la forma a la esperanza del piadoso judío más allá de las peripecias que amenacen a la experiencia de un cuerpo mortal. En segundo, aparece en la literatura judía por primera vez el concepto de resurrección del cuerpo, y este concepto comienza a tener un sentido soteriológico y escatológico. En tercero, se abren los campos del futuro escatológico en el que la recreación del mundo es un concepto básico, y que está relacionado con períodos suprahistóricos de luchas entre el bien y el mal, un imaginario emparentado históricamente con la cultura persa que habían llevado a Judea los judíos liberados después de la victoria de Ciro y la reconstrucción, bajo patrocinio iránico, de Jerusalén. A este imaginario pertenece la idea ya encontrada de que un ángel y un demonio que se pelean por el cuerpo de Moisés; en este contexto encontramos la idea de la resurrección universal de todos los hombres, para el premio o la condena.

La doctrina de la inmortalidad del alma

Un modo de acentuar el valor del destino individual por encima del destino de la estirpe es el camino de la inmortalidad del alma que se acerca al concepto de *athanasía* de los griegos clásicos⁹. Este término es mencionado por primera vez en la *Septuaginta* en el libro *Sabiduría de Salomón*, libro cuyo original no fue escrito en hebreo sino en griego y es el único, dentro del Antiguo Testamento griego, que menciona el término “inmortalidad”. Allí leemos: “Aunque a los ojos de los hombres hayan padecido tormentos, su esperanza está llena de inmortalidad”¹⁰. La referencia a los tormentos nos obliga a recordar el contexto de las persecuciones, las rebeliones y los combates de los judíos en pos de su autonomía política. En una expresión se acerca al concepto de Platón, cuando dice “porque la inmortalidad es congénita con la sabiduría”¹¹, en el sentido que la dignidad del alma, en cuanto inteligente, exige por su naturaleza la perpetuidad ontológica más allá del tiempo. Pero, sin desdeñar estas resonancias filosóficas, es más fuerte en este caso el contexto del martirio o de la

⁹ Según el Sócrates de Platón, en *Fedón* 102a - 107b, determinadas operaciones del alma que están en contacto con lo eterno e inmutable implican una substancia inmortal que las sostiene.

¹⁰ *Sabiduría* 3, 4. Traduzco de la citada edición de Rahlfs.

¹¹ *Sabiduría* 8, 17: “hoti athanasía estín en suggeneiai sophias”.

acción heroica del judío fiel a su religión. No aparece la inmortalidad como derecho de toda alma sino como conquista por la virtud de algunos y concomitantemente por donación salvífica de Dios. Es un don y un logro, no una naturaleza. Esto lo vemos en otras menciones del mismo libro: porque la inmortalidad acompaña la virtud, y “en la eternidad celebra su triunfo coronada, venció en el certamen por premios incorruptibles”¹². Más adelante dice: “contemplar tu poder (de Dios) es la raíz de la inmortalidad”¹³, con lo que la inmortalidad está condicionada a una virtud graciosa del alma.

De cualquier manera, la inmortalidad ha hecho su ingreso en la antropología del judaísmo y toca únicamente al alma, porque el cuerpo es a todas luces mortal según la experiencia. Este juego de ideas implica una dualidad que permite separar componentes substanciales del hombre, al modo como resuelve Platón el drama de la muerte de Sócrates. Así, en otros textos del judaísmo como en los *Paralipómenos de Jeremías*, donde leemos: “alégrate en tu tienda, me refiero a la casa carnal que tienes”¹⁴, donde la imagen de la “casa carnal” por el cuerpo puede asimilarse al vaso que contiene el perfume de la vida o al navío que lleva en su interior un piloto, permitiendo una disociación de destinos con respecto a los componentes. Hay que observar que si bien la tradición bíblica hebrea no estaba dominada por una visión dualista de substancias para la antropología, alma-cuerpo, podía sin embargo ponerse este esquema en relación con la interpretación del capítulo 2 del primer libro del Pentateuco, donde se presenta a un Dios, alfarero que fabrica un homínido de barro sobre el que insufla un espíritu de vida¹⁵. En este sentido la muerte humana puede entenderse como un retorno de la parte divina del hombre hacia su origen, Dios. De esta manera es posible la combinación de esta tradición con el esquema pitagórico-platónico y así puede entenderse el destino del hombre como un *retorno* al origen de su parte mejor.

La esperanza de la resurrección del cuerpo

Si *athanasia* se refiere al alma, *anástasis* se refiere al cuerpo. El cuerpo se *levantará* del polvo por el poder de Dios, según la esperan-

¹² *Sabiduría* 4, 1-2.

¹³ *Sabiduría* 4, 1-2.

¹⁴ *Paralipómenos de Jeremías* 6, 3, en la edición de J. Harris, *The Rest of the Words of Baruch*, London, 1889.

¹⁵ *Génesis* 2, 7.

za de la madre de los siete mártires del *Libro II de los Macabeos*. Así le responde el segundo de los hijos al torturador: “Tú, criminal, nos quitas la vida del presente, pero el rey del mundo nos resucitará para vivir una vida eterna, a nosotros que morimos por sus leyes”¹⁶. Esta manifestación de la antropología del martirio tendrá fuerte desarrollo entre judíos durante tres siglos, e inmediatamente después, por los cristianos en los tres siglos siguientes. Se debe observar, sin embargo, que en este contexto no se trata de una posibilidad para el alma separada, sino de la restitución de la vida del cuerpo en toda su existencia mundana. Así, el tercero de los hijos extendiendo sus manos al verdugo le dice: “Del Cielo he recibido estos miembros, por sus leyes los desprecio y de Él espero recibirlos de nuevo”¹⁷. Después de la muerte de los mártires Judas Macabeo manda ofrecer sacrificios por los muertos “mientras reflexiona sobre la resurrección”¹⁸, y esa resurrección consistía en la restitución de los órganos corporales. Significa también la actualización por una intervención divina del plan constructivo de la Jerusalén que estuvo en la mente de Dios para la terminación de *esta historia* del pueblo de la promesa. “En aquellos tiempos se salvará tu pueblo” dice *Daniel* 12, 1, que es otro de los textos bíblicos que ponen en juego la idea de resurrección. La idea de resurrección, entonces, es referida a un modo más agudo de beligerancia defensiva contra la expansión cultural y militar, primero helenista y después romana, que evoca la fe en la potencia infinita de Dios para levantar del polvo de la muerte a sus justos. Desde la época de los Macabeos en el siglo II a.C. hasta la época del emperador Adriano, esta esperanza permite a los combatientes judíos poner en juego el heroísmo extremo que desprecia las propias vidas porque serán rescatadas por Dios. El mismo ánimo manifestarán los combatientes contra Roma en la guerra del siglo I que causa la destrucción del Templo. Puede recordarse el juicio de Tácito sobre estos combatientes judíos: “consideran eternas las almas de los que perecen en la batalla o en los tormentos, de aquí su afección por tener hijos y su desprecio por la muerte”¹⁹.

En el texto citado de Tácito aparece la idea de la inmortalidad del alma aunque referida a la permanencia de la vida de los comba-

¹⁶ *II Macabeos*, 7, 9.

¹⁷ *II Macabeos*, 7, 11.

¹⁸ *II Macabeos*, 12, 43.

¹⁹ Cf. Cornelius Tacitus, *Historiae* V 5: animosque proelio aut supplicii peremptorum aeternos putant: hinc generandi amor et moriendi contemptus. Ed. C. Fischer, Oxford Classical Texts.

tientes que han perecido, lo que significa una resurrección de sus cuerpos. Ambas tradiciones, diferentes en sus orígenes, confluyen hacia la idea de una resurrección de todos los hombres y de un juicio universal y final, confluencia que se observa primero en la apocalíptica judía de la época imperial y, más tarde, en el cristianismo. En la expresión “resurrección *de la carne*”, como alternativa respecto de “resurrección *del cuerpo*”, por otra parte, la tradición cristiana ortodoxa define el rescate de este cuerpo que es un compuesto substancial del hombre en esta historia terrena, excluyendo una interpretación platónica de una resurrección en la que el alma inmortal y divina toma una corporeidad supracósmica no terrenal²⁰.

En los textos del nuevo Testamento es frecuente encontrar una referencia a los saduceos como negadores de la resurrección. En la época de Jesús era pública la polémica entre fariseos y saduceos por el tópico de la resurrección. La posición de los saduceos era coherente con su posición frente a la Biblia: ellos solamente reconocían la revelación escrita y mosaica, es decir, los cinco libros del Pentateuco²¹. Y allí, como hemos visto, no solamente no se menciona el concepto de resurrección, sino que se deja en un ámbito de no significación toda narración sobre los eventos que pudieran tocar al hombre en un más allá. Es notable entonces la pluralidad de juicios y creencias que circulaban en el judaísmo de la época tardo helenista e imperial temprana.

La apocalíptica: recreación de la ciudad de Dios más allá de este mundo

El despliegue completo de los contenidos y de las formas de la literatura apocalíptica, cuya matriz se encuentra en las tradiciones iránicas que los religiosos e intelectuales judíos pudieron conocer durante su estadía obligada en el destierro, modifica de raíz la perspectiva del *más allá* de la experiencia humana. Desde el punto de vista de la forma literaria el autor de los textos apocalípticos es un vidente que ve los acontecimientos arquetípicos en el cielo, más que un oyente que escucha la voz divina para su interpretación. Ese mismo vidente es con frecuencia raptado hacia el cielo y, fuera del alcan-

²⁰ Véase para esta cuestión H. Lona, *Über die Auferstehung des Flesches; Studien zur frühchristlichen Eschatologie*, Berlin - New York, 1993.

²¹ Cf. A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edimburgo, 1989.

ce de la humanidad, contempla, escucha y participa de ceremonias que nunca el hombre ha visto. También el contenido de estas visiones o de libros que contienen secretos expanden considerablemente las posibilidades de hablar del más allá. En efecto, la entera historia humana es colocada en otra historia cuyos protagonistas pasan a ser seres celestiales, figuras sobrehumanas que representan fuerzas del bien y del mal, o de la redención y la mediación, o portadores de castigos, ataques y defensas para la humanidad. Cuando eran judíos los que frecuentaban este género literario debían, con mayor o menor éxito, someter este esquema básicamente dualista (bien - mal) a un esquema monoteísta, en el que el adversario de Dios y de los hombres se convertía en una criatura celeste superior adversa y malvada, pero criatura al fin. Esta historia donde los acontecimientos humanos se convertían en un episodio de otra historia mayor tenía la tendencia a la periodicidad, en una medida que ha quedado marcada en las culturas con raíces iránico-europeas: el milenio.

Este esquema literario y teológico podía subsumir las tradiciones griegas de la inmortalidad y el concepto helenístico de resurrección, pues no se consideraba que algún actor del drama teocósmico haya de desaparecer completamente, es decir, morir en el sentido pleno. Sin embargo, el resultado desde el punto de vista de la ética y de la política es peculiar, porque la vida definitiva del hombre y de las stirpes y sus ciudades se ha de encontrar más allá de este “eón”, es decir, de este período de vida en el que se ubican, por ejemplo, los avatares de la travesía por el desierto narrados en el *Éxodo* o las experiencias del reino de Salomón. Se espera una nueva Jerusalén, una Jerusalén celestial, que es el objeto último de la esperanza de centenares de escritos judíos o judeocristianos, generalmente llamados apócrifos, aunque uno de los más famosos, el *Apocalipsis de Juan*, es el libro que cierra el canon cristiano. Con todo, no todos los escritores judíos de aquellos años aceptaban como propia esta manera de ver el futuro y el destino de los individuos o de los piadosos israelitas.

La escatología de Filón Alejandrino

En el campo de la filosofía judía alejandrina encontramos el caso de Filón, en el siglo I, que ofrece una combinación de respuestas a la cuestión del destino del hombre que toma tradiciones clásicas del judaísmo y también de la cultura griega, especialmente platónica, pero que excluye toda referencia a la resurrección del cuerpo y nun-

ca acepta en su imaginario histórico-teológico el despliegue de las imágenes apocalípticas, tampoco se acerca a las formas literarias de la apocalíptica. Como mayor exponente de la cultura judeohelenista nos ofrece, en sus 51 tratados conservados, tres series de abordajes de la Torá, el Pentateuco. Uno expositivo, otro analítico de preguntas y respuestas con *lectio continua* de *Génesis* y *Éxodo*, y otro de alegorías sobre el *Génesis*. De todo este inmenso material no podemos obtener respuestas acabadas sobre el curso de la vida humana posterior a la muerte. Tres tópicos principales conjugan la esperanza abierta al futuro: primero, la idea de que el alma virtuosa podrá encontrar la inmortalidad como premio dado por Dios a todo hombre que elige amarlo, inmortalidad que no incluye la recuperación del cuerpo. El segundo tópico es la esperanza de la adopción progresiva de la Ley de Moisés por parte de todos los pueblos que pertenecen a la ecúmene. El tercer tópico es la reunificación futura de los judíos en una Jerusalén que por gracia divina ha recobrado su gloria mesiánica. Es decir, la esperanza –sin mesianismos combatientes y sin escatologías teocósmicas– toma tres modos: el alma hacia Dios, el progreso moral de los pueblos conquistados espiritualmente por la divinidad de la Ley, y un futuro momento de prosperidad de la nación judía. El primer camino está en el *más allá* de la muerte corporal; los otros dos están en la línea del *más acá* de la temporalidad histórica. Desde que Goodenough dijo en 1946 que Filón no ha articulado con coherencia los diversos juicios sobre la inmortalidad del alma²², ningún investigador ha logrado componer una visión articulada de todas sus respuestas sobre el futuro del hombre. Debemos pues aceptar que viven en él tradiciones diversas, pero es incorrecto incluir en éstas el mesianismo apocalíptico.

Veamos su visión antropológica sobre la muerte. En *Génesis* 23, 1-2 se discurre sobre las circunstancias de la muerte de Sara y el duelo de Abraham. En *Sobre Abraham* 258 Filón comenta el hecho de que el patriarca estuvo poco tiempo velando el cadáver de su esposa en estos términos: “había aprendido a considerar la muerte no como la extinción del alma sino como separación y retorno desde el cuerpo hacia el lugar de donde había venido, y como se ha demostrado en el libro de la creación del mundo, había venido de Dios”²³. El

²² Cf. E. Goodenough, “Philo on immortality”, *Harvard Theological Review* 39, 1946, 65-108.

²³ Filón, *Abr.* 158, traduzco de la edición de F. H. Colson. y G. H. Whitaker, *Philo*, vol. I-X, London & New York, 1929-1939.

libro al que se refiere es el famoso *De opificio mundi*, que en su párrafo 135 dice: “se podría decir con propiedad que el ser humano es un ser limítrofe que se encuentra entre la naturaleza mortal y la inmortal, puesto que participa de ambas en cuanto es necesario y que ha nacido mortal e inmortal al mismo tiempo, mortal en lo que atañe a su cuerpo, pero en la inteligencia, inmortal”²⁴. Tenemos pues adoptada la antropología platónica, por la cual el destino *post mortem* corresponde solamente al individuo –no a una comunidad– y de éste, a su alma. Sin embargo, no es puramente platónico el pensamiento, pues en muchos otros contextos se prueba que Filón considera la inmortalidad como un logro y una gracia, no una marca universal de la especie²⁵.

Muy iluminador sobre esta adopción del platonismo para interpretar el futuro personal de cada hombre es la exégesis que nos ofrece Filón sobre la muerte de Moisés, precisamente de aquel pasaje final del Deuteronomio que hemos encontrado anteriormente. Escribe así el alejandrino: “Tiempo después, llegado el momento de emprender la emigración desde aquí hacia el cielo y alcanzar la inmortalidad después de abandonar la vida mortal, llamado Moisés por el Padre que transformaba por completo su propia entidad dual –cuerpo y alma en una naturaleza monádica sin composición de elementos, en un intelecto semejante al sol, entonces, en trance, aparece la oportunidad de profetizar, ya no para todo el pueblo en reunión conjunta sino para cada una de las tribus en particular, las cosas que estaban por suceder y aquellas que acontecerían más adelante”²⁶. El proceso de unificación de la substancia es también un proceso de retorno al origen, como lo dirá otra vez dos siglos después la filosofía neoplatónica. Y así interpreta Filón las últimas frases del Deuteronomio: “Ya Moisés había subido al carro y estaba en la línea de partida para levantar vuelo en la carrera hacia el cielo cuando inspirado y poseído por espíritu divino, aún en vida, profetizó con precisión las circunstancias de su propia muerte, anunciando cómo murió sin haber muerto todavía; cómo fue sepultado sin que nadie estuviera presente, no por manos mortales, sin duda, sino por potencias inmortales; cómo fue enterrado no en la tumba de sus antepa-

²⁴ Tomo esta traducción de F. Lisi, “La creación del mundo según Moisés”, en *Obras completas de Filón de Alejandría*, vol. 1 (en prensa).

²⁵ Cf. Cavallin, o. c., 290-292; también C. Krauss Reggiani, “Tradizione e innovazione nel giudaismo ellenistico”, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 31, Roma, 93-117.

²⁶ Filón, *De vita Mosis* 188.

sados pues a él correspondió un monumento especial jamás visto por hombre alguno²⁷. Esta transfiguración hacia la unidad y la inmortalidad implica la intervención especial de las potencias divinas y arrastran la materia corporal hacia un nivel originario que equivale a su desvanecimiento substancial. El hombre ya no es más materia dual sino alma inteligible.

Filón mantiene una esperanza histórico-teológica para Israel

Sin embargo, los textos de Filón nunca abandonan completamente la referencia a la materia histórica de la profecía. En el mismo texto citado sobre la *reducción a la unidad* de la figura de Moisés, se habla de la continuación de la marcha de las doce tribus²⁸. Es decir, el objeto de contemplación último del Moisés profeta desde el monte Nebo es la historia del pueblo. Filón también tiene su esperanza mesiánica, quizás sin Mesías. Habitando, escribiendo y enseñando en la Alejandría del siglo I debe haber conocido los libros judíos que allí pululaban con elementos apocalípticos o proféticos al estilo de los *Oracula Sibyllina*. No sigue Filón ese camino sino que toma uno propio, probablemente mayoritario en la comunidad si tenemos en cuenta que cuando llega el conflicto del año 38 Filón es llamado a presidir la delegación que habría de entrevistarse con el emperador Calígula. Este camino sostiene la esperanza de que la Ley de Moisés estaba destinada a ocupar el centro de dos corrientes del río de la historia de la que su comunidad tenía una experiencia con saldo positivo hasta ese momento: la Biblioteca de Alejandría como proyecto de armonización y unificación de todas las culturas de la humanidad, y el Imperio romano con su ideología pragmática y central de la *pax romana* y el correlato deóntico del *regere imperio populos*.

Filón sostiene desde una perspectiva judía el optimismo virgiliano sobre el destino de Roma. En el encomio que hace de Augusto en *De legatione ad Gaium* asume en su raíz la ideología de la *pax romana* y la incorpora a su visión monoteísta de la historia. Antes de los graves conflictos que ocuparon a los judíos alejandrinos a partir del 38 y antes de las rebeliones en Judea que terminaron con la destrucción del Templo en el 70, Filón expresa la esperanza según la cual el ascenso histórico de Israel iba a estar ligado a una atracción moral

²⁷ Filón, *De vita Mosis* 191.

²⁸ Véase *Deuteronomio* 33 y 34.

e intelectual de todos los demás pueblos por parte de las costumbres y legislación judías, y este esquema asumía el contenido del mesianismo. El ecumenismo helenista podría convertirse así en el *vehículo*, al que se le daría el *contenido* de la santidad de la Ley de Moisés. Esta correlación la podemos encontrar en un texto de Filón que es un verdadero *manifiesto judeo helenista*: “Pienso que los demás pueblos, abandonando sus costumbres propias y despidiéndose de las leyes de sus antepasados, cambiarán hacia la honra de las Leyes de Moisés únicamente. Porque esas Leyes, en momentos felices para nuestra nación, resplandecerán hasta ocultar las otras, como el sol naciente oscurece a los demás astros”²⁹. Se espera así la resolución mesiánica en las conciencias de los hombres que progresan iluminados por el sol, por la luz que habita el resplandor propio de la legislación dictada por Dios y coherente con la ley de la naturaleza, de la que también hablaban los estoicos y los ideólogos de la sociedad romana.

En este contexto Filón escribe un extenso encomio del emperador Augusto, del que leemos ahora la siguiente expresión: “Él, quien condujo a las ciudades todas al goce de la libertad; él, que transformó el desorden en orden. Él, que inculcó las normas de la civilización y la armoniosa convivencia a todas las naciones insociables y brutales; él, que dilató Grecia con muchas Grecias, helenizando a las más importantes regiones del resto del mundo, él, el guardián de la paz”³⁰. Hay pues, en algún momento de la vida de Filón, una confluencia de la ideología virgiliana y del mesianismo judío: la *pax romana* ha sido obra de la providencia divina, así como la traducción a la lengua franca griega de la Biblia obedece a un designio de Dios que quiere extender el conocimiento de la Ley de Moisés, el código de la naturaleza, a todos los hombres. Pero, ¿cuál es el destino de los cumplidores de la ley de Moisés después de la muerte? La separación del alma y del cuerpo es entendida de una manera griega, platónica, sin que exista un horizonte para que se restablezca la dimensión somática de la existencia, es decir, sin que aparezca el horizonte de la resurrección.

Filón retoma el lenguaje de los profetas

El mismo Filón narra cómo fue distraído de su escritura filosófico bíblica cuando escribía el tercer libro de sus *De specialibus legibus*

²⁹ Filón, *De vita Mosis* 2, 44.

³⁰ Filón, *Legatio ad Gaium* 147.

cuando la comunidad de Alejandría es sorprendida por el *pogrom* antijudío del año 38. El año siguiente viaja a Roma presidiendo una embajada que enfrenta al joven emperador Calígula, que además de otros despropósitos, planifica la erección de su propia estatua en el Templo de Jerusalén. En esa oportunidad los judíos alcanzan a entrever el horror de la guerra judaica que se avecinaba. Entonces las páginas de Filón cambian sutilmente de color y de énfasis, también muestran desplazamientos en el vocabulario y en los temas. Aparece el acento de un Dios conductor directo de la historia anunciando que cabe a la comunidad y a los hombres de buena voluntad la esperanza del cumplimiento de las palabras de los profetas. No ofrece la resurrección a los combatientes de Dios, ni espera un rey escatológico que conduzca ejércitos, ni anuncia batallas celestiales, pero se vuelven a embanderar las torres de la gloriosa Jerusalén.

La prosa de Filón retoma así tópicos clásicos de los profetas, como la tierra, el Templo, el futuro, la promesa. La alegoría del alma que alcanza la virtud se combina cada vez más con la ciudad virtuosa y, finalmente, con la estirpe virtuosa, que es puesta como *cabeza* de la humanidad³¹. Los enemigos que afligen a la nación, como es el caso paradigmático de Avilio Flaco, serán castigados³². En el libro *Contra Flaco* Filón desarrolla la idea de que Dios providente castiga proporcionalmente a los perseguidores de su pueblo según sus maldades e injusticias, género literario histórico-teológico que será posteriormente adaptado por los escritores cristianos. Los judíos infieles a la Ley recibirán su pena merecida; los judíos infieles pero convertidos a la virtud, harán saber que son superiores a sus dominadores obligándolos a darles la libertad que merecen. Todos los judíos exigirán y alcanzarán la libertad. Estamos cada vez más cerca del lenguaje de los profetas y más lejos de la serenidad socrática sostenida por el axioma de la inmortalidad del alma. Veamos un pasaje vibrante: “Y cuando hayan alcanzado esta inesperada libertad, los que poco tiempo antes estaban dispersos en Grecia y fuera de ella, por islas y continentes, se pondrán de pie y con un único impulso se apresurará cada uno desde su sitio hacia el lugar señalado, guiados en su marcha por una visión más divina que propia de la naturaleza humana, invisible para los demás, sólo manifiesta para los que eran salvados”³³.

³¹ Filón, *De praemiis et poenis* 125.

³² Cf. *De praemiis et poenis* 129. Véase también el libro *In Flaccum*.

³³ *De praemiis et poenis* 165. Esta visión divina invisible para los demás que acompaña la marcha del pueblo de Dios es una alusión clara a la nube que guiaba a los judíos hacia el paso del Mar Rojo.

Hemos podido apreciar dos acentos diferentes en la presentación de la esperanza histórica judía. La primera se encuentra en sus escritos juveniles, cuando piensa que la Ley de Moisés se abrirá camino en el seno de la cultura ecuménica romana, proceso impulsado por la misma Providencia divina que hizo traducir la Biblia al griego porque Dios quería hablar a todo el mundo y les quería hacer entender el sentido interno de la unificación del mundo bajo el poder romano. En esta etapa vemos algo así como una versión cultural y política del mesianismo. En sus escritos del último período, Filón percibe que su pueblo está cercado por anillos de odio y sospechado de infidelidad por la casa imperial, y entonces cambia de acento. Y aunque la vida de Filón no haya tenido la oportunidad de conocer la destrucción del Templo, de alguna manera vemos iniciarse la crisis de la guerra por Jerusalén, concluida en el año 70, después de la cual no queda espacio político o cultural para que escriba un judío helezado como escribía Filón

Algunos investigadores como B. Mack³⁴ no aceptan el acercamiento a un determinado lenguaje escatológico profético en Filón, insistiendo en que su modelo de judaísmo es sapiencial, es decir, aquel en el que el judío alcanza su identidad por el camino de la virtud y la sabiduría. Mack reacciona así duramente a la tesis contraria de P. Borgen³⁵ que quiere contar a Filón entre los que sostenían esperanzas y expectativas activas antirromanas relacionadas con el mesianismo de las corrientes judías de la época. Me parece que se debe encontrar un camino intermedio en el que se acepte que Filón descarta explícitamente el lenguaje y las ideas de los mesianismos beligerantes, pero que en su último período acepta el tono épico de los lenguajes proféticos de la glorificación futura de Jerusalén. No es correcto afirmar que el platonismo de la inmortalidad haya anulado en Filón las resonancias bíblicas de la historicidad de las promesas de los profetas, pero la adhesión de Filón a una relectura de estas promesas no ha abandonado nunca el margen de la historia de la estirpe de Abraham en el contexto de la historia romana dentro de la cual prosperaba una comunidad judía en Alejandría.

³⁴ Cf. B. L. Mack, "Wisdom and Apocalyptic in Philo", *The Studia Philonica Annual* 3; 1991, 21-39.

³⁵ Cf. P. Borgen, "'There Shall Come Forth a Man': Reflexions on Messianic Ideas in Philo", en J. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, Minneapolis, 1992, 341-361.

La escatología según testimonios de Flavio Josefo

La pregunta por el destino o situación del hombre después de la muerte es parte de un sistema de relaciones al que pertenecen también las cuestiones sobre el poder y sobre el Mesías. Flavio Josefo fue primero un comandante de una pequeña guarnición que en la guerra contra Roma se rinde al inicio de las hostilidades, se convierte después en prisionero e intérprete de guerra en el comando de los romanos, por fin es invitado a Roma como escritor e historiador por la misma casa imperial triunfante. En el momento de la rendición, algunos compañeros de Josefo querían quitarse la vida como lo harían después los combatientes de Masada. Josefo toma otro camino ante la segura derrota, pero debe escribir sobre el heroísmo de los muertos. La autoeliminación o suicidio colectivo que fuera practicado frente a los romanos en Masada no significa una fuga de la guerra o del mundo, sino una transposición de la guerra a otra esfera. La guerra continúa. Los mártires judíos de la recordada época de los macabeos serían venerados en varias ciudades sirias y de Asia Menor hasta entrado el siglo V. La desbordante veneración de los mártires cristianos durante estos siglos, por otra parte, es uno de los campos donde se decide la cuestión política del imperio romano.

Es interesante la noticia escueta que Josefo incluye sobre este punto, cuando describe las escuelas judías de su época. De los fariseos dice: “(sostienen) que toda alma es inmortal, pero que solamente el alma de los buenos pasa a otro cuerpo, mientras que las de los malos son atormentadas con un castigo eterno”³⁶. De los saduceos, en cambio, dice: “Niegan tanto la supervivencia del alma, como los castigos y los premios del Hades”³⁷. No es seguro que el informe de Josefo interprete en términos exactos la discusión, pero ella está confirmada por las restantes fuentes, como el neotestamentario *Actas de los Apóstoles* 23, 8. No es casual que la mayor o menor cercanía con la cultura del dominador externo, Roma, esté relacionada con una diferencia en el juicio sobre la perduración del alma. Los *saduceos*, mejor instalados en el *statu quo* de la administración del culto, de la convivencia con el imperio y del usufructo de los bienes propios de las

³⁶ BJ 2, 163. Cito el texto de *La guerra judía* según O. Michel, y O. Bauerfeind, *Flavius Josephus, De bello judaico; Der jüdische Krieg*, I-III, Darmstadt, 1959-1969. La traducción es mía.

³⁷ BJ 2, 165.

clases dirigentes, podían aceptar también más fácilmente que esta vida era la única y que bastaba. Los *fariseos*, en cambio, difícilmente hubieran podido presentar su sabiduría a los empobrecidos judíos del campo y de las castigadas zonas urbanas, sin el horizonte de un juicio de Dios más allá de la muerte.

En cuanto a las otras escuelas de las que nos habla el informe de Josefo, la respuesta es compleja. Veamos la que se refiere a los *esenios*. “Sus vidas fueron sometidas a todo género de oprobio durante la guerra contra los romanos. Ellos fueron enviados al estiramiento y a la rueda, al fuego y a las palancas, y a todo instrumento de tortura, para que blasfemaran contra su legislación y para que comieran alimentos vedados. Pero ellos no hicieron ninguna de las dos cosas, ni dirigieron palabras ofensivas contra sus torturadores ni soltaron alguna lágrima. Por el contrario, sonriendo después del sufrimiento, y respondiendo con ironía a sus torturadores, exhalaban de buen talante su alma, seguros de que la volverían a recibir”³⁸. En este pasaje podría entreverse una esperanza en la *resurrección* personal. Pero el texto continúa dando una explicación relativamente discrepante. Leamos: “En efecto, tienen ellos la creencia firme de que, mientras los cuerpos son corruptibles y sus elementos se disuelven, las almas por el contrario siendo inmortales viven eternamente. Pues habiendo descendido del más ligero éter, permanecen como encarceladas en cuerpos, casi poseídas por un encantamiento físico. Pero una vez que sean desatadas las cadenas de la carne, como absueltas de una gran esclavitud, entonces se alegran y vuelan hacia los astros”³⁹. En este pasaje parece afirmarse la *liberación de la materia*, que es algo muy distinto de la resurrección personal. ¿Resurrección o liberación de la materia? ¿Ezequiel profeta o Platón filósofo?

Las expresiones de Josefo deambulan por diversos paradigmas antropológicos. En *BJ* 2, 153 atribuye a los esenios una concepción de inmortalidad propia de la tradición platónica. Más sorprendente es el discurso que atribuye a Eleazar antes de la autoinmolación en Masada, donde se argumenta estrictamente desde el punto de vista de la *inmortalidad del alma*. “Las palabras de Dios nos han enseñado (...) que para los hombres la desgracia es vivir, no morir. La muerte, pues, otorga la libertad a las almas y les permite alcanzar la región pura y propia, donde serán impasibles respecto de cualquier calamidad. Por el contrario, mientras están encadenadas en el cuerpo mor-

³⁸ *BJ* 2, 152-153.

³⁹ *BJ* 2, 154-155.

tal y aprisionadas bajo el peso de sus males, en rigor de verdad es entonces cuando están muertas. No hay comunión entre lo mortal y lo divino⁴⁰. No fueron éstas, sin duda, las razones que los personajes históricos de Masada hubieron de tener para llevar su resistencia hasta la muerte por propia mano. No parece que los defensores de la fortaleza hubieran frecuentado escuelas de filósofos estoicos para llegar a este raciocinio. Pero es un hecho de gran importancia histórica el que Josefo se las atribuya.

La importancia de este testimonio radica en mostrarnos con claridad la relación que se establecía entre martirio por la causa divina e ingreso a *otro mundo* concebido en oposición a este mundo donde reinan la materia y el mal. La comparación con los hindúes es instructiva: "... pensemos en los hindúes que siguen las normas de su filosofía. Ellos, que son personas excelentes, soportan contra su voluntad el período de la vida como una deuda que tienen que cancelar con la naturaleza, y no ven la hora de liberar las almas de los cuerpos. Abrasados por el deseo de la vida inmortal, y sin que mal alguno los aqueje ni los obligue a emprender la huida, anuncian a los demás que están listos para partir, y nadie trata de impedirselo (...), y ellos ascienden a la pira, para que su alma se separe del cuerpo en el máximo estado de pureza"⁴¹. Muy lejos estamos del concepto de vida del antiguo Israel. Muy lejos del pesimismo sobre el *más allá* que contienen las frases: "No lo olvides, no hay retorno". "Cuando un muerto reposa, deja en paz su memoria"⁴².

Durante la experiencia del martirio en la época helenística, se abre el horizonte de una instancia salvífica más allá de la muerte física. Esta idea también está en Josefo cuando recuerda la resistencia de los judíos contra los romanos que habían colocado un águila dorada en el recinto sagrado. "Los doctores exhortaban a derribarla diciendo que era hermoso morir en defensa de las leyes patrias aunque surgieran graves daños. Que las almas de los que hubieran muerto de esta manera habrían de vivir inmortales gozando una felicidad sin fin. Que los que permanecían atados a la vida por ignorancia, siendo innobles y ajenos a la sabiduría, preferían, a la muerte gloriosa, la muerte por enfermedad"⁴³. Morir por la patria y al mismo tiempo abandonar este mundo fugaz e intrascendente son dos motivaciones de estructura y orígenes muy distintos. En los cuatro

⁴⁰ *BJ* 7, 343.

⁴¹ *BJ* 7, 351-356.

⁴² *Eclesiástico* 38, 21 y 23

⁴³ *BJ* 1, 650.

libros de *Macabeos*, dos de los cuales permanecieron en el canon de la Biblia judeoalejandrina y en el de la cristiana, se observa un *crescendo* desde una concepción a la otra. Es decir, desde comprender el martirio como un acto supremo de religiosidad para defender las propias leyes, hasta comprenderlo como un acto filosófico propio de un estoico, que acepta la ley natural de la disolución de los elementos, y espera, apropiándose de su núcleo racional más puro, habitar las regiones superiores del cosmos. En todos estos casos la ubicación de la esperanza política o religiosa está acompañada por una determinada antropología, es decir, por una determinada concepción de las relaciones del *alma y del cuerpo*, o del destino definitivo de la persona humana. Las variadas y complejas ideas del judaísmo helenista sobre la vida *post mortem* serán heredadas por la cultura cristiana, aunque ésta hará sus propia síntesis y tomará sus propias decisiones doctrinales a lo largo de las disputas dogmáticas de los siglos IV al VI. Las posiciones contrarias o diversas permanecerán, no obstante, en numerosas corrientes subterráneas de la cultura europea.

ECOS DEL SUEÑO DE ESCIPIÓN EN TOMÁS DE AQUINO

Sobre el paradigma de hombre

LAURA CORSO DE ESTRADA

I. *De republica* y la racionalidad en la constitución de la condición humana

En un pasaje de *De republica* IV,1,1, Cicerón formula una expresiva sentencia que establece de modo enfático la primacía jerárquica del alma como realidad entitativa y como principio de orden de la condición humana: “si no hay quien no prefiera morir a convertirse en algo de figura bestial aunque conservase la razón humana; ¡cuánto más miserable es un alma que se hubiese bestializado [aunque conservase] la figura de un hombre!”¹. Pero ya en *De republica* I, 17, 26 y ss., a través de la intervención de Escipión Emiliano, Cicerón introduce una tesis central de su teología cósmica, expresiva del influjo de la tradición académica y asimismo estoica en su propia elaboración antropológica. Allí, en primer lugar, con expresiones de neta evocación platónica, Escipión interroga a los presentes: “¿qué puede ser considerado como superior en el campo de las cosas humanas para quien ha penetrado lo que pertenece a los reinos divinos; qué como duradero para quien ha conocido lo que es eterno, o bien como digno de gloria para quien ha visto cuán pequeño es el orbe, y no sólo el orbe como todo, sino también esta parte de él que habitan los hombres?”². Luego, dirigiendo su reflexión hacia la ponderación del bien

¹ Cfr. Cicerón, *De republica* IV, 1, 1: *si nemo est quin emori malit quam converti in aliquam figuram bestiae, quamvis hominis mentem sit habiturus, quanto miserius in hominis figura animo esse efferato! Mihi quidem tanto videtur, quanto praestabilior est animus corpore.*

² Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 26: *quid porro aut praeclarum putet in rebus humanis, qui haec deorum regna perspexerit, aut diuturnum, qui cognoverit quid sit aeternum, aut gloriosum, qui viderit quam parva sit terra, primum universa, deinde ea pars eius, quam homines incolant.*

moral, en un tono que evoca la exhortación socrático-platónica sobre la jerarquía de los bienes humanos y el vocabulario que la primera Stoa reserva a la denominación de bien, Escipión afirma: “¡Qué afortunado ha de considerarse aquél que no acostumbra ni a estimar ni a designar los campos, las fincas, los ganados, las ilimitadas cantidades de plata y de oro como bienes, porque su fruto le parece insignificante, exiguo su uso, incierta su posesión y también porque, a veces, la posesión sin límites es propia de los peores hombres!”³.

Ahora bien: ¿a qué obedece la conducta moral del hombre que es objeto de tal alabanza? Escipión Emiliano da respuesta a esta pregunta en el texto que nos ocupa cuando explica en qué consiste el *ius* que sólo cabe al *sapiens* y que distingue del *ius Quiritium*, por el que se establece una relación de índole civil entre los ciudadanos de Roma⁴. Escipión sostiene que el sabio vive en conformidad con una *lex naturae communis*, a la que también respondieron sus mayores, como el primer Africano⁵; la que constituye, por tanto, una justificación universal de la conducta moral humana, no restringida a alguna comunidad particular.

En esta elaboración de *De republica*, precedente a *De legibus*, Cicerón ya propone una concepción de la naturaleza en su conjunto en la que distingue planos ónticos: el que es fundante y el que posee una realidad fundada. La realidad fundante es Razón rectora divina, eterna y providente, Ley del universo, Principio de su orden, pero asimismo: “*Lógos* esparcido”⁶ en todo lo existente. Las realidades que en aquella Razón se fundan entitativamente poseen los rasgos propios de lo que se halla investido, al menos en parte, de la mutabilidad perecedera y de la materialidad. Por consiguiente, el mundo, en cuanto realidad fundada, conlleva la existencia de una teleología que constituye su orden natural y, por ende, universal. En este sentido, la cosmología teológica ciceroniana hace converger aquí, más allá de sus diferencias doctrinales, dos de las teorías finalistas de la realidad más importantes del pensamiento antiguo, la del platonismo y la del

³ Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 27: *agros vero et aedificia et pecudes et inmensum argenti pondus atque auri qui bona nec putare nec appellare soleat, quod earum rerum videatur ei levis fructus, exiguus usus, incertus dominatus, saepe etiam deterrimorum hominum immensa possessio, quam est hic fortunatus putandus.*

⁴ Cfr. Cicerón, *De republica*, I, 17, 27.

⁵ Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 27: *cui soli vere liceat omnia non Quiritium, sed sapientium iure pro suis vindicare, nec civili nexo, sed communi lege naturae ... ut Africanum avum meum.*

⁶ Cfr. la tesis de enseñanza estoica sobre el *lógos spermatikós* en Diógenes Laercio, *Vitae* VII, 136.

estoicismo, en cuyos vínculos doctrinales ya se ha detenido J. Moreau⁷. En su recepción de la doctrina estoica del *Lógos* divino inmanente al cosmos, Cicerón ha conservado la distinción de planos ónticos y la jerarquía entitativa de la racionalidad —en su visión orgánica del mundo penetrado por ella en su conjunto y en sus partes—; tesis que la Stoa misma habría asimilado a su postura, como han subrayado J. Moreau⁸ y J. Pepin⁹. En la búsqueda de las fuentes de esta posición ciceroniana, no puede dejar de subrayarse el influjo de la enseñanza de Antíoco de Ascalón en su recepción de tesis estoicas en el acervo de la Academia, según testimonia Cicerón mismo¹⁰.

Según se expuso, Cicerón asienta en *De republica* la vía justificativa óntica de las realidades perecederas afirmando la existencia de un ámbito de lo real que confiere razón de ser a lo que posee una naturaleza particular y mutable, como la vida práctica en la que se desenvuelve la existencia del hombre. Pero cabe indicar que la concreción de la regulación moral de tal ley supone la realidad seminal de un arquetipo humano que se constituye como tal en el despliegue de la propia racionalidad, por la que se le revela su condición específica y su finalidad perfectiva. En rigor, Cicerón asigna al término “Razón” una significación primera y propia y un correlato óntico que, en cuanto tal, no es humano; y la comunidad de naturaleza del hombre con la divinidad se manifiesta en la condición teleológica que vuelve al hombre destinado a ser partícipe de la rectitud de la Razón primera y, por tanto, de un “*ius*” común que es principio normativo radical del orden moral¹¹.

Ello da sustento a lo que Cicerón pone en boca de Lelio, en *De republica* III: “Todo aquél que no obedece la ley eterna, huirá de sí

⁷ Cfr. J. Moreau, *L'ame du monde. De Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, p. 2 y ss.

⁸ Cfr. J. Moreau, *L'ame du monde, De Platon aux Stoïciens*, Paris, 1939, pp. 187-188.

⁹ Cfr. J. Pepin, *Théologie Cosmique et Théologie Chrétienne (Ambroise, Exam. I 1, 1-4)*, Paris, 1964, pp. 128-130.

¹⁰ Cfr. Cicerón, *Academica* 12, 43: *exposita est ... veteris Academiae ratio et Stoicorum; verum esse autem arbitror, ut Antiocho nostro familiari placebat, correctionem veteris Academiae potius quam novam aliquam disciplinam putandam; passim*. Cfr. sobre este tema, entre otros estudios: J. Barnes, “Antiochus of Ascalon” en *Philosophia Togata I. Essays on Philosophy and Roman Society*, M. Griffin / J. Barnes (eds.), Oxford, 1997, pp. 78 y ss.; C. Lévy, *Les Philosophies hellénistiques*, Paris, 1997, pp. 190 y ss., en particular pp. 213 y 214; C. Lévy, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Paris-Roma, 1992, pp. 516 y ss., *passim*.

¹¹ Cfr. Cicerón, *De republica* III, 22, 33; *De legibus* I, 6, 18 y 19; I, 7, 23; *De officiis* III, 5, 23 y 26; *passim*.

mismo; y por el hecho de desdeñar la naturaleza del hombre, será castigado con las máximas penas aunque crea que escapa de otros tormentos”¹². Pues, como en la misma obra también expresa, con tono socrático: “¿qué autoridad máxima, qué magistrado, qué reino puede ser superior al de quien menospreciando todas las posesiones humanas y estimándolas inferiores a la sabiduría, no reflexiona en su alma sino acerca de lo que es sempiterno y divino? Quien se halla persuadido de que aunque los otros sean llamados ‘hombres’, [esa denominación] sólo cabría a quienes hubiesen sido cultivados por las artes de lo propiamente humano”¹³. El itinerario intelectual de Cicerón es revelador de la expresión vital que posee esta sentencia, pues pone de manifiesto el papel que asignó a *vis mentis*¹⁴ en el desenvolvimiento psicológico-espiritual que conduce a la constitución del yo humano; como manifiesta el vasto campo de sus estudios y la proyección del acervo de su saber, desde la visión matriz de la filosofía, en la búsqueda de los vínculos entre sabiduría y vida práctica. De hecho, en el temprano *De inventione Rhetorica*, Cicerón ya había subrayado el estado de los hombres librados a la heterogeneidad de sus pulsiones: “hubo un tiempo en el que los hombres andaban errantes por los campos, por todas partes, al modo de las bestias ... la pasión ciega y temeraria dominando el alma se servía de los ímpetus del cuerpo”¹⁵. Pero también allí concede a los mismos hombres la aptitud para “ser conducidos de una condición salvaje y no humana a la de hombres cultivados y templados” por obra de la ordenación racional que ejerce en ellos la *sapientia* de un maestro¹⁶.

¹² Cfr. Cicerón, *De republica*, III, 33, 22: *cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur, effugerit.*

¹³ Cfr. Cicerón, *De republica* I, 17, 28: *quod autem imperium, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil umquam nisi sempiternum et divinum animo volutare? cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus.*

Sobre el sentido de *ars* en el texto citado, atiéndase a la vinculación de su significación con la de *studium* que establece P. Boyancé a propósito de un pasaje de *De oratore* II, 5, 20, donde Cicerón dice: *omnes sumus, ut sine his studiis vitam nullam esse ducamus?* Cfr. P. Boyancé, “Préface”, en *Études sur l’humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, p. 7.

¹⁴ Cfr. Cicerón, *Tusculanae disputationes* I, 27, 66.

¹⁵ Cfr. Cicerón, *De inventione Rhetorica* I, 2, 2: *Nam fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur ... nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant.*

¹⁶ Cfr. Cicerón, *De inventione Rhetorica* I, 2, 2: *deinde ... ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetus.*

El desarrollo del “Sueño de Escipión” de *De republica* VI es claramente expresivo del paradigma expuesto sobre la condición que cabe al hombre, pero con un peculiar énfasis en la evocación platónica de su contexto doctrinal¹⁷. En este sentido, cabe detenerse en la sentencia del discurso inicial del primer Africano, a propósito de la que apela a la existencia de un dios rector del mundo en su conjunto, y juez de las conductas de los hombres cuyas almas merecen retornar al plano de la realidad supra-cósmica. El expositor dice: “ten por cierto que para los que hayan respetado la patria, la hayan auxiliado y acrecentado, hay un lugar reservado en el cielo, donde gozarán de felicidad eternamente. Pues respecto de lo que acontezca en la tierra no hay nada más digno de ser amado por aquel dios supremo que rige el mundo entero que las asociaciones y agrupaciones de los hombres por su unión en el derecho, las que son llamadas ciudades. Quienes las han gobernado y respetado, de aquí han partido y aquí han de retornar”¹⁸. Asimismo, cabe atender a la respuesta de Paulo, padre carnal de Escipión Emiliano, cuando es interrogado por su hijo acerca de la realidad de su visión de quienes consideraba ya sin vida. Pues Paulo dice: “viven quienes se han liberado de las ataduras de [sus] cuerpos como de una cárcel; la que vosotros llamáis vida es, por el contrario, muerte”¹⁹. Paulo confirma así la existencia de una destinación perfectiva humana por sobre el ámbito del mundo, y en concordancia con tesis centrales de la cosmología teológica de los primeros libros de *De republica* —en los que me he detenido antes—, prosigue en su discurso: existe “un dios, cuyo templo es todo lo que puede verse” y una condición que sujeta al hombre al aprisionamiento del cuerpo²⁰. El hombre fue engendrado por el dios con un “alma, que procede de aquellos sempiternos fuegos que denominamos constelaciones y estrellas [...]

¹⁷ En este sentido, como ha indicado acertadamente J. Pepin, la concepción antropológica de neto influjo platónico de Cicerón en *De republica* VI no es expresiva de la totalidad orgánica de su postura; cfr. J. Pepin, *Idées grecques sur l’homme et sur Dieu*, Paris, 1971, pp. 55-62.

¹⁸ Cfr. Cicerón, *De republica* VI, 13, 13: *sic habeto: omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur.*

¹⁹ Cfr. Cicerón, *De republica* VI, 14, 14: *vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est.*

²⁰ Cicerón, *De republica* VI, 15, 15: *enim deus is, cuius hoc templum est omne, quod conspicis.*

animados por mentes divinas²¹, y le ha asignado una obra”, una tarea en este mundo, a la que no debe rehuir; pues su liberación del cuerpo y del mundo no puede darse sin aprobación del mismo dios²². El desenvolvimiento conforme al dios consiste en “el cultivo de la justicia y de la piedad para con los mayores y para con la patria ... esa vida es el camino al cielo”²³.

Hacia el término de su discurso exhortativo sobre la vida digna de la condición humana, el primer Africano apela al origen divino del alma humana para asentar en ello la entidad participada del ser del hombre, pues su dependencia de origen con la divinidad conlleva su ordenación teleológica. Y así dice: “haz de saber que eres divino... del mismo modo como el mismo dios eterno mueve el mundo, que en cierta medida es mortal, así también el alma sempiterna mueve al cuerpo perecedero”²⁴; de allí que: “no eres tú mortal sino tu cuerpo”²⁵. El retorno de las almas a la región divina se encuentra así teleológicamente dispuesto en razón de su origen, pues han sido “dadas como don de los dioses al género de los hombres”, y constituyen la última realidad no mortal ni caduca que existe bajo las órbitas celestes en las que todo es eterno²⁶. Por cierto, otro es el destino reservado a las almas humanas que no han cumplido el fin que cabe a la condición de su naturaleza, las que han profundizado su vínculo con el cuerpo, y entregándose a sus inclinaciones “violaron las leyes que existen entre los dioses y los hombres”²⁷, porque éstas no retornarán al lugar celeste del que proceden hasta que “atormentadas” hayan purgado durante siglos su falta en el ámbito perecedero de la tierra²⁸. Pare-

²¹ Cicerón, *De republica* VI, 15, 15: *animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quae sidera et stellas vocatis ... divinis animatae mentibus.*

²² Cicerón, *De republica* VI, 15, 15: *munus humanum adsignatum a deo.*

²³ Cfr. Cicerón, *De republica* VI, 16, 16: *sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est; ea vita via est in caelum.*

²⁴ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: *deum te igitur scito esse, siquidem est deus, qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus; et ut mundum ex quadam partem mortalem ipse deus aeternus, sic fragile corpus animus sempiternus movet.*

²⁵ Cicerón, *De republica* VI, 24, 26: *sic habeto, non esse te mortalem, sed corpus hoc.*

²⁶ Cfr. Cicerón, *De republica* VI, 17, 17: *infra autem nihil est nisi mortale et caducum praeter animos munere deorum hominum generi dato, supra lunam sunt aeterna omnia.*

²⁷ Cicerón, *De republica* VI, 26, 29: *deorum et hominum iura violaverunt.*

²⁸ Cicerón, *De republica* VI, 26, 29: *nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur.*

ce manifiesto que el esforzado proceso de apropiación de la racionalidad que le es específica, permite al hombre la apropiación de la condición de humanidad, y el fruto de la vida plenamente beata. El papel de la Razón primera y el de la racionalidad humana se proyectan en la realidad de una vida supracósmica, en la que la racionalidad humana expresa su plenitud óptica en razón de su acabamiento perfectivo. En este sentido, el ascenso del alma conlleva la recuperación de su condición originaria en la matriz divina de la que procede; por lo que la muerte del virtuoso parece presentarse como tránsito a una existencia connatural a la condición de su racionalidad específica²⁹.

II. Racionalidad, virtud y paradigma. Cicerón y Tomás de Aquino

En las disputas de los siglos XII y XIII sobre los rasgos propios de las virtudes cardinales, aún tiene peso doctrinal la postura ciceroniana sobre las proyecciones de la racionalidad humana, en sus manifestaciones terrenas y en la vida definitivamente beata, que porta el contenido del *Sueño de Escipión* —desgajado entonces del conjunto orgánico de la obra originaria y transmitido a través de sus comentaristas³⁰—. En este sentido, y como E. Berti ha observado con acierto³¹, el *Sueño de Escipión* expresa de modo neto, desde la voz de la antigüedad clásica a la especulación de la cristiandad, la afirmación de una finalidad perfectiva humana jerárquicamente superior a la de la vida de los hombres en una ciudad común, su trascendencia respecto de un ámbito natural y, conjuntamente, la superioridad jerárquica de la vida teórica y su pervivencia más allá del desenvolvimiento práctico humano en el ámbito terreno.

²⁹ El erudito estudio de A. Setaioli sobre “El destino del alma en el pensamiento de Cicerón (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante)”, *Anuario Filosófico*, XXXI/2-2001, pp. 487-526, pone de manifiesto la complejidad de la postura ciceroniana acerca de la supervivencia del alma integralmente considerada en sus escritos.

³⁰ Sobre el derrotero del texto del *Sueño de Escipión* de modo independiente al conjunto de *De republica*, cfr. B. Munk Olsen, “Quelques aspects de la diffusion du *Somnium Scipionis* de Cicéron au Moyen Âge (du IX au XII siècle)”, *Studia Romana in honorem P. Krarup*, Odense, 1976, pp. 146-153. Como es sabido, el hallazgo del códice palimpsesto Vat. Lat. 5757 fue obra del Cardenal Angelo Mai en el siglo XIX.

³¹ Cfr. E. Berti, *Il De republica ciceroniano e il pensiero politico classico*, Padova, 1963, p. 31.

En un pasaje ciceroniano del *Hortensio*, conservado por Agustín en *De Trinitate*, Cicerón procura definir los rasgos propios de la vida inmortal que cabría a los hombres dignos de gozar de ella, y en su sentencia al respecto excluye de una existencia propiamente beata el ejercicio de las virtudes que conciernen a la vida mortal y ciñe su objeto a la fruición del conocer. En efecto, allí dice: “cuando hayamos emigrado de esta vida y nos sea concedido avanzar hacia la vida inmortal en la isla de los beatos, como transmiten los mitos, qué necesidad habría de la elocuencia, puesto que no existirían los juicios, o incluso para qué servirían las virtudes mismas. Pues no necesitaríamos de la fortaleza ante ninguna meta, esfuerzo o peligro; ni de la justicia, porque no habría nada que desear del otro; ni de la templanza, porque gobernaría sobre la ausencia de pasiones, ni ciertamente necesitaríamos de la prudencia pues no hay ninguna elección entre el bien y el mal. Por consiguiente seríamos felices por el solo conocimiento y ciencia de la naturaleza, el solo [bien] por el que asimismo la vida de los dioses debe ser digna de alabanza. A partir de lo cual puede comprenderse que éste ha de ser el objeto de la voluntad, mientras que las otras cosas lo son de la necesidad”³².

En el inicio de su *Liber Sententiarum* III, dist. 33, Pedro Lombardo apela a la autoridad de Agustín en el pasaje de *De Trinitate* XIV, 9, 12 –en el que se transmite el texto ciceroniano del *Hortensio* que he citado–, para determinar la naturaleza específica de las virtudes cardinales. Y en ese *locus* Agustín expone sobre los actos de dichas virtudes en función de la problemática a la que precisamente lo conduce la sentencia ciceroniana que excluye de la vida inmortal las principales virtudes en las que se desenvuelve la vida práctica del hombre. En efecto, allí examina: si estas virtudes, por las cuales en esta vida mortal se vive rectamente, a saber: prudencia, fortaleza, templanza y justicia, dejarán de ser en nosotros en la vida eterna³³. Pero en la determinación de su postura ante el tema y, en divergen-

³² Cfr. el fragmento del texto ciceroniano citado por Agustín como perteneciente a *Tullius in Hortensio* en *De Trinitate* XIV, 9, 12: *inquit “cum ex hac vita emigraverimus, in beatorum insulis immortale aevum, ut fabulae fuerunt, degere liceret, quid opus esset eloquentia, cum iudicia nulla fierent; aut ipsis etiam virtutibus? Nec enim fortitudine egeremus, nullo proposito aut labore aut periculo; nec iustitia, cum esset nihil quo appeteretur alieni; nec temperantia, qua regeret eas quae nullae essent libidines; nec prudentia quidem egeremus, nullo delectu proposito bonorum et malorum. Una igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda. Ex quo intelligi postest, caetera necessitatis esse, unum hoc voluntatis”*.

³³ Cfr. Agustín, *De Trin.* XIV, 9, 12.

cia con Cicerón, Agustín afirma la existencia sobrenatural de las mismas, discerniendo un modo de ser específico de sus actos conforme a la vida inmortal.

Así, en relación con los actos propios que caben a las principales virtudes de la vida práctica en este mundo, Agustín precisa: “lo que la justicia obra ahora auxiliando a los míseros, la prudencia previniendo de las asechanzas, la fortaleza resistiendo ante los pesares, la templanza conteniendo de las delectaciones impuras, no se dará allí, donde no habrá mal alguno en absoluto”³⁴. Y dado que en la vida sobrenatural los actos de tales virtudes no se ordenarán a los mismos objetos, Agustín asigna a estas virtudes un modo de ser renovado y superior en un pasaje del mismo *locus* –que Pedro Lombardo reproduce en el texto sentenciario en cuestión–; esto es: sostiene la existencia de la prudencia, de la justicia, de la fortaleza y de la templanza perfectas, cuya índole inmortal no concierne ya a la materia propia de cada una de ellas en el ámbito de lo mutable y perecedero³⁵.

En su comentario al texto de Pedro Lombardo, también Tomás de Aquino se pronuncia en relación con la postura agustiniana en favor de la pervivencia de las virtudes cardinales en la vida futura, en el mismo *locus* que ha sido objeto de nuestras reflexiones. Pero en una línea interpretativa diversa a la del Lombardo, no admite la predicación del término “cardinal” sino de la especie de virtud que es *cardo* de la vida moral y, por consiguiente, de aquella virtud sobre la que se asienta el movimiento de las otras. Así expresa: “aquellas virtudes por las cuales se alcanza la vida eterna y sobre las que se funda el movimiento de las otras virtudes, son llamadas propiamente cardinales”³⁶. Podemos apreciar que la determinación de una postura ante el problema de la posibilidad de la supervivencia de las virtudes cardinales en la vida beata, se enlaza doctrinalmente con la cuestión relativa a la propiedad de la predicación de la noción de *virtus principalis* y que, asimismo, ambas temáticas suponen una metafísica de la virtud irrenunciablemente vinculada con las tradiciones del

³⁴ Cfr. Agustín, *De Trin.* XIV, 9, 12: *Nunc autem quod agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in praefereendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit.*

³⁵ Cfr. Agustín, *De Trin.* XIV, 9, 12 y Pedro Lombardo, *Liber Sententiarum* III dist. 33.

³⁶ Cfr. Tomás de Aquino, *In Sent.* III dist. 33, q.2, a.1, ad 4: *quamvis omnes virtutes gratituae introducunt ad regnum caelorum, ex hoc tamen non nanciscuntur nomen cardinis, sed ostii. Illae autem virtutes quibus ad aeternam vitam pervenitur et super eas aliarum virtutum motus fundantur, dicuntur proprie cardinales.*

pasado filosófico greco-latino en torno a la jerarquía ontológica de los planos de predicación del ser. Tomás de Aquino se ha definido, en el pasaje considerado *supra*, en favor de una línea resolutive por la que predica la noción de “virtud principal” de aquélla que es matriz de la realización perfectiva de la condición humana en cuanto tal. Y en esta determinación doctrinal se encuentra su coincidencia con la posición ciceroniana ante la cuestión, como Tomás de Aquino expone en su *Summa Theologiae*. Allí, Tomás de Aquino retoma la problemática al respecto en su Comentario al *Liber Sententiarum* del Lombardo, y hace expreso su conocimiento de la sentencia ciceroniana sobre la no pervivencia de las principales virtudes de la vida práctica en la vida beata, conforme al pasaje del *Hortensio* citado en el *De Trinitate* agustiniano. Pero concede a Cicerón que tales virtudes no permanecerán en la vida futura, esto es: “en cuanto a lo que es material en ellas”, como ciertamente Cicerón había considerado en su *Hortensio* al negar que la materia sobre la que estas virtudes versan en la vida mundana pueda tener realidad en el ámbito de una vida superior³⁷. Si bien, y como había sostenido en su *In Sententias*, en coincidencia con Agustín afirma que las virtudes cardinales permanecerán en la vida sobrenatural: “en cuanto a lo que es formal”, en ellas según precisa en *Summa Theologiae*³⁸.

Cabe subrayar que la recepción de la lectura de Macrobio de los grados de virtud del *In Somnium Scipionis*, vía de documentación central del escrito ciceroniano en tiempos de la cristiandad, permite a Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae* poner de manifiesto la pluralidad y jerarquía de la predicación de “principalidad” conforme a una consideración no unívoca de la virtud y correlativa

³⁷ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II q.67, a.1, c.: *dicendum est quod huiusmodi virtutes morales in futura vita non manent, quantum ad id quod est materiale in eis. Non enim habebunt in futura vita locum concupiscentiae et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciae circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quae veniunt in usum praesentis vitae.* Cfr. también: I-II q. 136, a.1, ad 1 y la postura de Tomás de Aquino en la *Q.D. De virtutibus cardinalibus*, a.4, c donde asimismo da cabida a la postura ciceroniana expuesta en un analítico desarrollo –que no cabe ahora examinar–, por vía del que procura interpretar la razón por la que Cicerón ha negado la supervivencia de las virtudes adquiridas en la vida terrena. He desarrollado los vínculos filosóficos entre las posturas de Cicerón y de Tomás de Aquino a propósito de la problemática de la virtud y sus supuestos en: *Naturaleza y vida moral. Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Pamplona, 2008 (en relación específica con este aspecto del tema: pp. 213-250).

³⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II q. 67, a.1, c.: *quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimae post hanc vitam.*

a una distinción jerárquica del ser y de la racionalidad. Siguiendo tal lectura, Santo Tomás sostiene que la “*virtus*” es “de modo ejemplar en Dios”³⁹: “la misma Mente divina en Dios se dice prudencia; templanza, la conformidad de la inclinación divina hacia Él mismo, así como en nosotros se dice que hay templanza porque el concupiscible es conforme a la razón; la fortaleza de Dios es su inmutabilidad; y la justicia de Dios, la observancia de la ley eterna en sus obras”⁴⁰. Mientras que en el ámbito de la condición humana, discierne el grado de virtud que conviene a las virtudes “políticas” (“*politicae*”): por las que alguien “se dispone con rectitud en las cosas humanas”⁴¹. Y al respecto explicita, en concordancia con otros pasajes de sus escritos en los que ya nos hemos detenido que, de esta clase de virtudes, se ha ocupado hasta el momento en el tratado de su *Summa Theologiae* sobre las virtudes cardinales⁴². Otros grados jerárquicamente superiores de las mismas virtudes respecto de las que son políticas, revelan el ascenso del alma. Esto es: las virtudes “purgatorias” (*purgatoriae*): de quienes están en camino y tienden a la semejanza divina; orden de perfección virtuosa en el que la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, tienen ciertamente objetos de naturaleza diversa al de las virtudes políticas. Finalmente, las virtudes “del alma ya purgada” (“*iam purgati animi*”): de quienes ya han alcanzado la divina similitud; orden de la vida virtuosa en el que la prudencia, la justicia, la fortaleza y la templanza, tampoco se relacionan con los objetos propios de las virtudes políticas, pues convienen a los bienaventurados o a aquellos pocos hombres que en esta vida alcanzan la perfección⁴³.

Así, la elaboración tomista sobre el paradigma de hombre hace presente que, más allá de los desplazamientos que conlleva la media-

³⁹ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II q.61, a.5, c.: *virtus ... est exemplariter in Deo.*

⁴⁰ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II q.61, a.5, c.: *ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia vero, conversio divinae intentionis ad seipsum, sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quod concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est eius immutabilitas; iustitia vero Dei est observatio legis aeternae in suis operibus, sicut Plotinus dixit.*

⁴¹ Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q.61, a.5, c.: *recte se habet in rebus humanis gerendis.*

⁴² Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.* I-II, q.61, a.5, c.: *Secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus; cfr. también ad 1, donde observa que éste es el sentido en que acerca de estas virtudes ha hablado Aristóteles.*

⁴³ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.* I-II q.61, a.5, c. Sobre el proceso catártico descripto en el ascenso del alma, cfr. J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, 1955, pp. 189 y ss.

ción de su transmisión, la tradición ciceroniana sobre el papel constitutivo de la *vis mentis* en el desenvolvimiento de la identidad propiamente humana, forma parte de la filosofía del hombre en su devenir terreno, y en la consumación de su estado beato.

SOMBRA, AURA E IMAGEN EN LA *DIVINA COMEDIA*

PABLO WILLIAMS

1

En la representación dantesca de los habitantes de los reinos de ultratumba confluye una suma de concepciones: la imagen folclórica del espectro, la imagen virgiliana, de origen homérico, de las sombras como fantasmas aéreos, la pneumatología neoplatónica, la teología medieval de los ángeles y de la resurrección, esta última en la versión que propondrá públicamente, pocos años después de terminado el Poema, el discutido papa Juan XXII, para quien la visión perfecta de Dios solo es posible para los resucitados.

Dante puebla su Infierno y su Purgatorio con los cuerpos fantasmales virgilianos (Inf. VI, 36: *lor vanità che par persona*¹) que hacen posible el sufrimiento de las penas de los condenados y penitentes. El lector acepta de inmediato esta representación de la narrativa dantesca que contribuye a la expresión literaria realista cuyo dramatismo incluso puede hacer olvidar a veces la condición vana de estos cuerpos, como en los encuentros con Filippo Argenti o Bocca degli Abati, quienes resultan víctimas, en sus propios cuerpos, de la violencia de los irritados visitantes.

Recién en el canto XXV del Purgatorio, cántica en la que se hace más evidente el problema de la materialidad de estos cuerpos (en el encuentro de Dante con Casella, cuando el sol atraviesa la sombra de Virgilio, en el encuentro de Virgilio con Estacio), se nos ofrece una teoría ingeniosa que explica estos cuerpos como producto de una virtud formativa del alma humana separada, que se crea con el aire *secondo che ci affigono i disiri*² un cuerpo nuevo semejante al ante-

¹ *Su insustancialidad que parece un cuerpo.*

² *Según en qué nos fijan los deseos.*

rior, reconocible. La teoría dantesca de los cuerpos aéreos se opone por cierto a la escatología de Tomás de Aquino, pero, como cree Gilson, pudo inspirarse en la idea de Tomás sobre los cuerpos aéreos que los ángeles pueden adoptar. Por otro lado ya el neoplatónico Porfirio explicaba la sombra de ultratumba como un *eidolon* neumático, una túnica sutil del alma sobre la que la imaginación imprime una semejanza del cuerpo vivo.

En el canto XXV del Purgatorio, la fantasía dantesca tiene entonces su base racional. Recordemos además que el arte del *contrapasso* de la justicia divina interviene en la producción, en el infierno, de los cuerpos metamórficos en los casos de los suicidas, convertidos en arbustos, de los consejeros fraudulentos, encerrados en llamas, y de los ladrones que se transforman en serpientes.

En el Paraíso, en cambio, las almas se presentan al peregrino Dante como luces o fuegos en cada uno de los ocho cielos astronómicos, mostrando con esto a la par sus distintos grados de beatitud (*Par. IV, 6: per sentir piú e men l'eterno spiro*³) y las inclinaciones vitales recibidas por el influjo astral. La aparición en las esferas ante el peregrino de los bienaventurados que están en el empíreo, tiene una razón pedagógica según explica Beatriz a Dante, pues el ingenio humano aprende solo a través de los sentidos. Pero no se ofrece en la tercera cántica una teoría precisa sobre el origen de estas luces y fuegos como ocurre con las sombras corporales de los reinos precedentes.

Por encima de las cuatro zonas de los elementos, las sombras, hechas de aire, deberían lógicamente desaparecer. Sin embargo, en los dos primeros cielos, el de la Luna y de Mercurio, las almas de los bienaventurados que aparecen son llamadas sombras, *ombre*. Las sombras irradian la luz que las envuelve –lo que llamamos aquí aura–, y a partir del cielo de Venus esa luz, acrecentada, las torna imperceptibles al ojo de Dante peregrino.

Luces y sombras contrastan por su opuesto origen: *Per letiziar lassú fulgor s'acquista, / sì come riso qui; ma giú s'abbuia / l'ombra di fuor, come la mente e trista*⁴ (*Par. IX, 70-72*). La luz paradisiaca de las almas se origina en el gozo como la sonrisa en la tierra y la tristeza provoca la oscuridad de la sombra en el infierno. Acaso Dante piensa en la *facies nigra* de la *tristitia*, la melancolía. El halo de luz

³ Por sentir el eterno espíritu con intensidad menor o mayor.

⁴ Por el gozo arriba se adquiere fulgor / como aquí risa, pero abajo se oscurece / la sombra en su exterior cuanto su mente se contrasta.

de los bienaventurados, como la sombra de los cuerpos del infierno y del purgatorio, expresa una vida interior.

Estas sombras-luces y luces puras de los bienaventurados se oponen además a las sombras de los otros dos reinos por su comunicatividad con el peregrino: su amor se acrecienta ante su presencia y su luz aumenta como signo de alegría, las almas-luces penetran en su pensamiento –lo ven en el espejo divino–, y producen en él intensas experiencias visuales y psicológicas como ilusiones ópticas, ofuscación y fascinación.

En la imagen dantesca de las sombras envueltas por el aura luminosa y de las luces puras de los bienaventurados acaso haya incidido también la concepción medieval del ángel en quien se sublima la belleza humana y cuya dimensión espiritual se significa con la reducción de la materialidad, la intensificación de la luz.

En el empíreo, el último cielo, que es incorporeal (contrasta aquí Dante con la cosmología medieval, en la que no hay antecedentes de la idea de un empíreo incorporeal), los bienaventurados aparecen paradójicamente como cuerpos resucitados, formando la rosa celeste, anticipando para el peregrino, en el momento de máxima comprensión del tiempo en la Comedia, el tiempo del juicio final.

Y no olvidemos que en la ficción de la Comedia, contrastando con las sombras fantasmales con las luces y los cuerpos luminosos, atraviesa los mundos el cuerpo vivo de Dante personaje.

2

Detengámonos en el momento enigmático cuando en el viaje ultraterreno coinciden las sombras virgilianas y la luz divina. Al llegar al cielo de Mercurio, planeta velado por el sol, ve Dante acercarse a él y a Beatriz mil luces resplandecientes, *e si come ciascuno a noi venia / Vedeasi l'ombra piena di letizia / nel fulgor chiaro che di lei uscia*⁵ (Par.V, 107-108). Uno de los espíritus, Justiniano, le habla, y Dante le responde: *Io veggio ben si come tu t'annidi / nel proprio lume, e che degli occhi il traggi, / perch'e' corusca sì come tu ridi*⁶ (Par.V, 124-126). La luz gozosa, en la que la sombra se oculta, irradia

⁵ *Y a medida que venían hasta nosotros / veíanse las sombras colmadas de gozo / en el fulgor luminoso que de ellas salía.*

⁶ *Yo veo bien cómo te anidas / en la luz propia que obtienes de tus ojos / pues ella vibra cuando tú sonríes.*

de sus ojos. Esta luz, sabremos luego, persistirá en los cuerpos resucitados: *Quanto fia lunga la festa / di Paradiso, tanto il nostro amore / si raggerà dintorno cotal vesta. / La sua chiarezza seguita l'ardore / l'ardor la visione, e quella è tanta / quant'ha di grazia sovra il suo valore*⁷ (Par. XIV, 37- 41). Es nítida la sucesión: gracia - visión de Dios - amor - gozo - luz irradiante. Luego Justiniano, en su acrecentada alegría, vela totalmente su sombra (*figura*) con la luz que irradia: *per più letizia sì mi si nascose / dentro al suo raggio la figura santa / e così chiusa chiusa mi rispuose*⁸ (Par. V, 136-138). A partir del encuentro con Justiniano en el cielo de Mercurio las sombras quedarán todas envueltas en su aura luminosa. Así, el espíritu que se acerca a Dante en la siguiente esfera de Venus, aumentando su esplendor por el gozo de responder al peregrino, le explica: *la mia letizia mi ti tien celato / che mi raggia dintorno e mi nasconde / quasi animal di sua seta fasciato*⁹ (Par. VIII, 52-54) El bienaventurado es como un gusano de seda que se esconde en el hilo de luz que fabrica.

La visibilidad parcial de las almas de los primeros dos cielos representa una transición entre la visibilidad plena de las almas del purgatorio y la desaparición de toda forma en los cielos siguientes. En Luna y Mercurio, una especie de anteparaíso, aparecen espíritus imperfectos por el incumplimiento de sus votos y por el deseo de la gloria mundana. Visibilidad parcial, materialidad e imperfección moral parecen ligadas de algún modo.

Es en el primer cielo, el de la Luna, donde la sobreimpresión de sombra y luz resulta más problemática y significativa. En la esfera diamantina se presentan a Dante unos rostros como débiles reflejos en una ventana o en unas aguas puras y serenas de poca profundidad, sin un fondo oscuro que, como un espejo, defina con precisión las imágenes.

Quali per vetri trasparenti e tersi / o ver per acque nitide e tranquille, / non sì profonde che i fondi sien persi, / tornan di nostri visi le postille / debili sì che perla in bianca fronte / non vien men forte a le nostre pupille / tal vid'io più facce a parlar pronte / per

⁷ *Cuanto dure la fiesta / del paraíso, tanto nuestro amor / se irradiará entorno tal vestido. / Su luminosidad sigue al ardor / el ardor a la visión, y esta es tanta / cuanto la gracia que obtiene por sobre su valor.*

⁸ *Por mayor gozo así se me ocultó / dentro de sus rayos la figura santa / y así bien escondida respondió...*

⁹ *Mi gozo me oculta ante ti, / me irradia entorno y me esconde / como animal envuelto por su seda.*

*ch'io dentro a l'error contrario corsi / a quel ch'accese amor tra l'omo el fonte*¹⁰ (Par. III, 10-18).

Vere sustanze, son verdaderas sustancias, explica Beatriz. El aspecto de imágenes reflejadas de estas sustancias nos recuerda que Virgilio, a propósito de los cuerpos aéreos de las sombras, le ha sugerido a Dante que la relación entre el alma y su sombra es similar a la que existe entre una persona y su imagen reflejada (*Purg.* XXV, 26: *al vostro guizzo / guizza dentro a lo specchio vostra image*¹¹).

Entre estos bienaventurados Dante habla con Picarda Donati, la amiga de la adolescencia, que, forzada a dejar el convento y sin decisión para el martirio incumplió su voto monástico. Picarda es una sombra: *l'ombra che parea piú vaga di ragionar... Con quell'altr'ombre pria sorrise un poco*¹² (Par. III, 34-35 y 67). El peregrino no la reconoce de inmediato pues en su aspecto resplandece *un no so che divino* que transforma la imagen de la amiga que él recuerda. Etienne Gilson se admira de que los dantistas no se hayan asombrado por la presencia de estas sombras en el paraíso. En realidad, para la aparición de estas sombras en este sitio no hay explicación alguna acorde con la escatología general de la Comedia¹³.

3

Es una idea consolidada en la crítica dantesca que la Divina Comedia constituye una respuesta a *Donna me prega*, la gran canción del *primo amico* de Dante, Guido Cavalcanti, óptimo filósofo y poeta singular, que despliega en ella una compleja teoría del amor según la filosofía natural aristotélico-averroísta del alma. Así, Enrico Malato, para quien incluso *Donna me prega* responde a la *Vita Nova*, incluye en la respuesta de Dante a Cavalcanti en la Comedia no solo la teoría del amor expuesta en los cantos centrales del Purgatorio sino también la crítica al amor cortés del canto quinto del Infierno y

¹⁰ *Como por vidrios transparentes o tersos / o por aguas nítidas y tranquilas, / no tan profundas que el fondo sea oscuro, / vuelven los contornos de nuestros rostros / tan débiles que una perla en blanca frente / no llega menos rápido hasta nuestras pupilas, / así vi varios rostros dispuestos a hablarme / por lo que caí en el error opuesto / al que encendió amor entre el hombre y la fuente.*

¹¹ *como os movéis, / se mueve en el espejo vuestra imagen.*

¹² *la sombra que más deseosa parecía / de hablar... junto a las otras sombras sonrió un poco primero.*

¹³ E. Gilson, *Dante et Beatrice. Études dantesques*, Paris, 1974, pág. 62.

la representación del amor virtuoso de la *amicitia* entre Estacio y Virgilio¹⁴.

Pero el núcleo de la repuesta de Dante a Cavalcanti en la Comedia debamos identificarlo quizá en la representación de Beatriz como imagen de *donna* en quien coinciden la belleza física y la luz del conocimiento más alto.

Como sabemos, la polémica con Guido se abre en el canto décimo del Infierno, en el círculo de los heréticos donde Dante encuentra a los negadores de la inmortalidad entre los que hay que incluir a los aristotélicos radicales. Allí, el padre de Guido le pregunta a Dante: *se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno, / mio figlio ov'è? E perché non è teco? / E io a lui: "Da me stesso non vegno / colui che attende là, per qui mi mena / forse cui Guido vostro ebbe a disdegno"*¹⁵ (*Inf. X*, 61- 63). Guido, parece decir Dante, desdeñó ser conducido hacia Beatriz, hacia la figura que encarna una idea de amor no puramente física, sino que en la belleza física revela el milagro de una irrupción trascendente. El cuerpo luminoso de Beatriz en la Comedia simboliza esa idea de amor.

Recordemos algunos puntos de *Donna me prega*, ese poema exquisito, breve tratado sobre el amor que recurre a tópicos de la física y de la filosofía aristotélica radical. El amor, explica Guido, proviene de una imagen que es acogida por el alma sensitiva, y que, a la par, es abstraída como objeto por el intelecto posible, que es el único sujeto del conocimiento. *Ven da veduta forma che s'intende, / che prende nel possibile intelletto / come in subietto - loco e dimoranza*¹⁶. Se produce así la *copulatio intellectus ad obiecta phantasmata*. Los fantasmas producidos por el alma sensitiva son *intellecta* y como tales resultan ser *formae*. El amor, a través del fantasma, participa en dos órdenes: la oscuridad del sentido y la luz del intelecto. La forma producida en el intelecto universal, separado del individuo, "*la veduta forma che s'intende*", "*resplende-in sé perpetual effetto*", no tiene poder alguno en el alma sensitiva individual, es, como explica Maria Corti la figura ideal de la *donna*, un modelo con valor universal¹⁷.

¹⁴ E. Malato, *Dante*, Roma, 1999, p. 302 y ss.

¹⁵ *Si por esta ciega / cárcel vas por altura de ingenio / mi hijo, ¿dónde está? ¿por qué no te acompaña? / Y yo a él: "No vengo por mí mismo, / aquél que espera allá por aquí me conduce / quizá hasta quien Guido desdeñó"*.

¹⁶ *Proviene de forma percibida / que toma en el intelecto posible / como en un sujeto - su sitio y permanencia.*

¹⁷ María Corti, *La felicità mentale*, Torino, 1983, p. 3 y ss.

El amor es para Cavalcanti como un *diaffanum*, el *medium* transparente de la óptica aristotélica, potencialmente oscuro o iluminado según el objeto que actúa sobre él. Este *diaffanum*, en cuanto alma sensitiva, es oscurecido en el amor por la potencia negativa del planeta Marte (no por Venus), que produce el apetito físico. En los hombres individuales excluidos de la intelección, el amor, presa de la oscuridad del alma sensitiva pasional, queda privado de color, separado de la sustancia donde ha nacido la forma *intellecta*, se sitúa en el *medium obscurum*, excluye la luz. Pero también en el *diaffanum* del intelecto posible la forma abstracta es invisible. El amor-*donna*, que proviene de una imagen, se convierte en doblemente invisible, en la tormenta de la pasión y en la plenitud luminosa del intelecto (v. 65: *forma non si vede*)

*E non si po conoscer per lo viso:
compriso- bianco in tale obietto cade;
E, chi ben aude,- forma non si vede:
dunque'elli meno, che da lei procede.
For di colore, d'essere diviso,
Assiso-'n mezzo scuro, luce rade*¹⁸ (63-68)

Frente a este modelo de amor-donna, la Beatriz de la Comedia comienza siendo en su aparición en el limbo y luego en el paraíso terrestre una *veduta forma* para convertirse en el paraíso celeste, en un proceso de acrecentamiento continuo de su belleza, en una figura iluminada cuya abstracción coincidirá con el límite del lenguaje del poeta que escribe, y, por tanto, con el reiterado tópico de la inefabilidad.

Dante rechaza la división que Guido propone entre sentidos e intelecto. Ya en la *Vita Nova* Beatriz traspasa desde el ámbito cavalcantiano, representado en los poemas de los primeros capítulos, del amor como pasión y sufrimiento del alma sensitiva, al amor que, asociado al *fedele consiglio della ragione*, es felicidad y goce de la pura *loda*. Beatriz traspasa en *Vita Nova* del ámbito de la filosofía natural al del milagro, revelado por su número nueve, múltiplo del tres divino.

Así como la luz, que es para Guido un accidente en el *diaffanum* aristotélico, aparece en el Paraíso dantesco como continua sustancia

¹⁸ Y con los ojos no se lo conoce: / comprendido – en ese objeto cesa el blanco / y la forma no es visible – como es sabido: / entonces menos él que de ella viene. / Sin color, apartado del ser, / situado en medio oscuro, luz excluye.

neoplatónica, a la física del amor de Guido responde en la Comedia una metafísica que une amor de la belleza física y conocimiento, amor y virtud. En la nueva Beatriz del Poema, que reconoce por fin el amor de Dante, aparecen signos de corporalidad por completo ausentes en la *Vita Nova*. Ante Virgilio, en el Limbo, Beatriz muestra sus lágrimas, como la Venus que implora a Júpiter en la *Eneida* por su hijo. *Lucevan gli occhi suoi più che la stella*, dice Virgilio a Dante: sus ojos brillaban más que la estrella, que es aquí para André Pezard, Venus, según el *Convivio* el planeta de la retórica, arte de las imágenes poéticas¹⁹.

En su aparición frente a Dante en el paraíso terrestre Beatriz es un cuerpo vestido y velado (lo que nos recuerda el velo sobre su faz muerta en la alucinación de Dante en *Vita Nova*), muestra sus ojos-espejos (*li smeraldi*) y su boca que se resuelve ya en un puro esplendor. Luego, en el ascenso por el paraíso astronómico solo la vemos un instante como una figura indefinida cuando en el comienzo del canto XXIII aparece *eretta e attenta* hacia el cenit. Los ojos, acaso la boca, el *riso* que comprende a ambos pero que parece limitarse a la sonrisa de los ojos, se convierten en el paraíso en su única manifestación física. Beatriz es así una *imago* iluminada absolutamente y por ello mismo siempre en el límite de la desaparición, de la desaparición de la memoria del poeta y del alcance de su lenguaje. Se acerca cada vez más al límite donde la imagen se pierde y se pierde por tanto la poesía. El tópico reiterado de la inefabilidad de su belleza que aumenta en cada nuevo cielo culmina al llegar al empíreo con el anuncio del fin del arte mismo:

Se quanto infino a qui di lei si dice / fosse conchiuso tutto in una loda / poca sarebbe a fornir questa vice. / La bellezza ch'io vidi si trasmoda / non pur di là da noi, ma certo io credo / che solo il suo fattor tutta la goda. / Da questo passo vinto mi concedo / più che già mai da punto di suo tema / soprato fosse comico o tragedo: / ché come sole in viso che più trema / così lo rimembrar del dolce riso / la mente mia da me medesimo scema. / Dal primo giorno ch'i' vidi il suo viso / in questa vita infino a questa vista, / non m'è il seguire al mio cantar preciso: / ma or convien che'l mio parlar desista / più dietro a sua bellezza poetando, / come a l'ultimo suo ciascun artista²⁰ (Par. XXX, 16-33) .

¹⁹ A. Pezard, *Dans le sillage de Dante*, Paris, 1975, pag.37. Cfr. también: G. Mazzotta, *La luce di Venere e la poesia di Dante*, en: *Studi americani su Dante*, A cura di G.C. Alessio e R. Hollander, Milano, 1989, p. 325.

²⁰ *Si cuanto hasta aquí se dice de ella / se concentrara todo en única alabanza, / poco sería para cumplir esta vez. / La belleza que vi pasa el límite / no sólo más allá de nosotros sino que creo / con certeza que sólo su Hacedor la goza toda. / En*

Tenemos entonces en la *Comedia* las sombras del infierno y del purgatorio, las luces puras, y las sombras-luces, lunares y mercuriales del paraíso. Y el cuerpo luminoso de Beatriz, siempre en el límite de lo representable. Volvamos ahora a aquellas sombras-luces de los dos primeros cielos. El umbral del paraíso astronómico es el cielo de la Luna, planeta imperfecto, acuoso, manchado, frío (la luna es asimismo, la reina del infierno, *la donna que qui regge* (*Inf.*, X, 80)). En esta esfera solo aparecen *donne*: sus imágenes, nos decía Dante, son tan imprecisas como reflejos en el vidrio o en el agua, como una perla sobre una blanca frente. Estas *donne* comparten con Beatriz una belleza que puede acrecentarse: *...nei mirabili aspetti / vostri risplende non so che divino / che vi trasmuta dai primi concetti*²¹ (*Par.*, III,58-60). La primera *donna* que habla con Dante es Picarda Donati; ella es *l'ombra che pareva piú vaga / di ragionar*²². Es una perfecta *donna* estilnovista: *con quell'altre ombre pria sorrise un poco / da indi mi rispuose tanto lieta / ch'arder d'amor pareva nell primo foco*²³ (parecía una *donna* en su primer fuego amoroso). El símil de la perla y la frente blanca también nos coloca en la atmósfera de la belleza femenina estilnovista.

Al ver a estas figuras lunares Dante dice que cometió el error opuesto al de Narciso, al pensar que eran imágenes reflejadas cuando eran en realidad *vere sostanze*. En esta dimensión especular parece entrar al flanco de Dante la misma Beatriz. La iluminación de su cuerpo, acorde según dijimos, con la teoría amorosa que une sentido y conocimiento, tiende necesariamente en el Paraíso hacia la anulación de uno de los componentes, el cuerpo, por el exceso del otro, la luz. Picarda, sombra y luz al mismo tiempo, ¿no podía ser interpretada como una imagen síntoma de lo que Dante no pudo ya narrar direc-

este paso me confieso más vencido / de cuanto fue superado alguna vez / poeta cómico o trágico por punto de su tema: / pues como el sol en la visión más temblorosa / así el recuerdo de la dulce sonrisa / arrebata a mi mente de mí mismo. / Desde el primer día que yo vi su rostro / en esta vida hasta esta visión / el camino del canto nunca me fue cortado; / pero ahora debe desistir mi palabra / seguir tras su belleza poetizando / como debe el artista en su culminación.

²¹ *...en vuestros rostros admirables / resplandece no sé qué divino / que os hace distintos de cómo os conocía.*

²² *La sombra que más deseosa parecía / de hablar.*

²³ *junto a las otras sombras sonrió un poco primero / y luego me respondió con tanto gozo / que en el primer fuego de amor parecía arder.*

tamente en *Vita Nova*, el cuerpo de Beatriz, que es en definitiva un cuerpo muerto? Como sabemos, la muerte de Beatriz, signo máximo de su corporalidad, es central en *Vita Nova*. El libro relata, a partir del sueño inicial de la *donna* desnuda envuelta en un velo semitransparente ascendiendo en los brazos de Amor sollozante, sueño que presagia el fin de Beatriz, el camino a través de otras prefiguraciones, hasta la muerte silenciada de la amada (pero vista en una alucinación por el poeta), y hacia su superación por la *loda*, por la memoria, y por la visión final de su figura iluminada e indistinta en el empíreo, en el soneto *Oltre la spera*.

Si la virtud de Beatriz excede el cielo de la luna según proclama Virgilio al saludarla en el limbo: *o donna di virtù sola per cui / l'umana spezie eccede ogni concetto / del ciel che ha minor i cerchi sui* (*Inf.*, II, 76-78), aquí en el cielo lunar su imagen especular en la sombra de la *donna* imperfecta reflejaría su finitud, su cuerpo perdido, que coincide un instante con la otra pérdida, de signo contrario, la del fantasma poético a causa de la potencia luminosa, pérdida que amenaza la concepción anticavalcantiana de una Beatriz que sintetice sentido y conocimiento. Al final del canto III del Paraíso hay una doble derrota de la vista del peregrino, por un lado la excesiva distancia le impide seguir viendo a Picarda que se pierde en lo oscuro, por otro, el *relámpago* de la mirada de Beatriz lo enceguece y le impide verla: *Cosí parlammi e poi cominciò Ave / Maria cantando e cantando vanio / come per acqua cupa cosa grave. / La vista mia, che tanto lei seguio / quanto possibil fu, poi che la perse, / volsesi al segno del maggior disio / e a Beatrice tutta si converse; / ma quella folgorò nel mio sguardo / sì che da prima il viso nol sofferse; e ciò mi fece a dimandar piú tardo*²⁴ (*Par.*, IV, 124-130). La desaparición lenta de Picarda Donati en un agua que de pronto se ha vuelto oscura nos recuerda un texto bien conocido por Dante, el pasaje del retorno de Eurídice a las sombras del último libro de las *Geórgicas*. Según Guglielmo Gorni la omisión en la *Comedia* del nombre de Eurídice, cuya relación con Orfeo estructura la relación de salvación mutua de la muerte entre Dante y Beatriz, constituye ella misma un síntoma. La sombra de Eurídice perdida para siempre no puede ser mencionada en la *Comedia* porque, explica Gorni, Beatriz muerta no pue-

²⁴ *Así me habló y luego empezó "Ave / María" cantando y cantando se desvaneció / como cosa pesada en agua oscura. / La vista mía que la siguió tanto / cuanto posible fue, tras haberla perdido / se volvió al blanco del mayor deseo / y solo hacia Beatriz se dirigió; / pero ella fulguró en mi mirada / tanto que al principio mi vista no lo soportó / y eso me hizo tardo en preguntar.*

de ser narrada. Y Dante proyecta entonces sobre el personaje de Virgilio desaparecido en el Edén, el texto de la despedida poética de Orfeo a Eurídice en las *Geórgicas*²⁵. De modo semejante la sombra-luz de Picarda, su *imago*, reflejaría en su hundimiento en la oscuridad del agua la desaparición inenarrable del cuerpo de Beatriz, en el instante que precede al primer desvanecerse de la figura de Beatriz paradisiaca a causa de luz cegadora de sus ojos. De manera análoga la donna-amor termina por desaparecer al mismo tiempo en la oscura alma sensitiva individual y en la forma abstracta del luminoso intelecto posible universal, según teoriza el averroísta Guido Cavalcanti.

5

La nostalgia dantesca de la imagen debemos enmarcarla dentro de lo que en la Comedia marca las líneas de una teoría de la imaginación, tema por lo demás central en la cultura medieval. Del mismo modo como la escritura dantesca se refleja a sí misma en las escrituras divinas (la escritura en el cielo de la Justicia, el Libro del mundo en el fondo de la luz divina), y se autodefine en los encuentros de Dante peregrino con los poetas clásicos y románicos y en la revelación de su poesía como dictado de Amor (*Purg.*, XXIV), así la imaginación (*fantasia*) de Dante autor, fundamento de esa poesía, se refleja en los tres sueños visionarios de Dante protagonista y en las visiones de su *spiritus phantasticus* en la terraza purgatorial de los iracundos, que le hacen exclamar a Dante autor: *o imaginativa che ne rube / tal volta sì di fuor, ch'om non s'accorge / perché dintorno suonin mille tube, / chi move te, se l' senso non ti porge? / Moveti lume che nel ciel s'informa, / per sé o per voler che giù lo scorge*²⁶ (*Purg.*, XVII, 13-18).

Por otro lado podemos observar que en algunos pasajes del Paraíso la imaginación como fundamento del Poema aparece vinculada al término *ombra* o a su concepto, como a un instrumento cognitivo. En el prelude de la tercera cántica, *l'ombra del beato regno / segnata nel mio capo*²⁷ (*Par.*, I, 23-24) significa la imagen pálida e indistinta

²⁵ Dante Alighieri, *Vita Nova*, Introduzione di G. Gorni, Milano, 1999, págs. XXXIII-XXXIV.

²⁶ *Oh imaginación que nos arrebatas / a veces de lo externo tanto que no se advierte / aunque entorno suenen mil trompetas / ¿quién te suscita si nada ofrece el sentido? / Te suscita una luz que el cielo forma / por sí o por voluntad que hacia abajo la guía.*

²⁷ *La sombra del reino bienaventurado / impresa en mi cabeza.*

del viaje paradisíaco cuya impronta conserva aún la memoria haciendo posible el relato. En el cielo octavo, la esfera luminosa de San Pedro gira cantando en torno a Beatriz *con un canto tanto divo / che la mia fantasia nol mi ridice. / Però salta la penna e non lo scrivo / che la imagine nostra a cotal pieghe, / non che'l parlare, è troppo color vivo*²⁸ (Par., XXIV, 22-27). La metáfora que dice lo inmemorial e inefable asocia la imaginación con la pintura de sombras, el gran arte de Giotto, amigo de Dante: el canto de San Pedro es tan sublime como son difíciles de pintar ciertos pliegues que requieren sombras profundas.

Luego, en la visión filosófica de Dios del canto final de la Comedia, Dante —de acuerdo a la posibilidad de nombrar a Dios según Dionisio, *per sensibiles similitudines*—, ve a Dios como Libro del universo. Proclamando lo inmemorial de tal visión dice el poeta: *Un punto solo m'è maggiore letargo / che venticinque secoli a l'impresa / che fé Nettuno ammirar l'ombra d'Argo*²⁹, es decir, un solo instante de la visión significa un olvido mayor que el olvido de la primera navegación humana producido por los veinticinco siglos que pasaron desde que la empresa hizo a Neptuno mirar con asombro desde lo profundo del mar la sombra de la nave Argo. Piero Boitani, advierte en relación a este pasaje que en el prólogo del canto II del Paraíso la nave de los argonautas simboliza el viaje de la propia poesía del Paraíso y señala que la sombra de Argo representa aquí la “sombra” de Parnaso bajo la cual el poeta “empalidece”, remitiendo a la figura del poeta de *Purg.*, XXXI, 140-141: *chi palido si fece sotto l'ombra / sì di Parnaso...*³⁰. Así como a pesar de los veinticinco siglos algo se recuerda de aquella navegación mítica, la sombra de la lejana nave de la poesía aparece aquí como el fundamento que, en la labilidad de su sustancia, sostiene el Poema que está por terminar.

Así, las sombras-imágenes como memoria de la experiencia paradisíaca y las sombras de los bienaventurados encontradas en el primer cielo, que aluden ciertamente a sus cuerpos mortales perdidos, remiten todas de modo semejante a la materialidad de la imagen como objeto de la poesía.

²⁸ *Con un canto tan divino / que mi imaginación no lo repite. / Por eso la pluma salta y no lo escribo / pues nuestra imagen ante tales pliegues / no ya el hablar, es color muy vivo.*

²⁹ *Un punto solo me es mayor letargo / que veinticinco siglos a la empresa / que hizo a Neptuno admirar la sombra de Argo.*

³⁰ *Que empalideció tanto a la sombra / del Parnaso...* Ver: P. Boitani, *Il tragico e ill sublime nella letteratura medievale*, Bologna, 1992, p. 391.

Recordemos finalmente que el vínculo entre imaginación y poesía queda dramatizado con intensidad en el cierre del Poema. En la última visión de Dios, frente al misterio de la Encarnación, cuando Dante desea ver cómo tiene lugar la *imago* en el *cerchio*, el rostro humano de Cristo en el círculo abstracto y eterno del Hijo, se cumple su deseo, se produce la fulguración del conocimiento, pero cesa la imaginación del peregrino y del poeta, su *alta fantasia*. Cesa entonces el Poema, y solo queda ante nuestros ojos de lectores una imagen final, sin un sujeto que la sostenga ya, la del amor del mundo en sus giros eternos. *A l'alta fantasia qui mancò possa / ma già volgeva il mio disio e il velle / sì come rota ch'igualmente è mossa / l'amor che move il sol e le altre stelle*³¹.

³¹ *A la alta imaginación faltó poder aquí / mas ya hacía girar mi deseo y voluntad / como una rueda que gira siempre igual / el amor que mueve el sol y las otras estrellas.*

EL TÓPICO DEL MÁS ALLÁ EN EL *DECAMERÓN* DE BOCCACCIO

PATRICIA CALABRESE

El objetivo de estas páginas es observar y analizar la presencia del tópico del “más allá” en el *Decamerón* de Boccaccio.

Destacamos cinco momentos¹ reveladores de lo que Vittore Branca ha denominado “carácter bifronte” de la obra². Se trata de apreciar, en primer lugar, cómo Boccaccio, para la representación del “más allá”, construye tramas narrativas que se proyectan sobre diversos trasfondos, elabora un lenguaje que responde a las situaciones y trabaja los estilos que armonizan con la variedad de los personajes que caracterizan las distintas clases sociales de su época³. En segundo lugar, la finalidad de este análisis es reconsiderar, a la luz de cinco cuentos, cómo se visualiza en el *Decamerón* un cambio significativo del punto de vista y de la valoración del imaginario del “más allá” que es uno de los elementos que constituye la ideología del Medioevo y que ejerce una acción de control sobre la vida y lo vivido. En síntesis, el discurso ficcional de Boccaccio actúa, en el orden de lo simbólico, de modo tal que desmitifica la ideología cristalizada en las nociones de jerarquía y orden.

La cacería infernal

La novella de Nastagio degli Onesti es la octava de la V jornada. El tema del amor con final feliz –constante sujeta a variaciones– ad-

¹ Consideramos importante tener presente que cada “novella” de la comedia humana es parte del indivisible todo donde se agita la vida del hombre y su variada y compleja forma. Ver Hugo F. Bauzá, “Boccaccio-Pasolini: a propósito de *El Decamerón*”, en *Itinerarios I*, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, pp. 11-33.

² Vittore Branca, *Boccaccio y su época*, Madrid, Alianza, 1975.

³ Giovanni Getto, “L’esperienza della realtà nel *Decameron*”, *Vita di forme e forme di vita*, Torino, Casa Editrice G. B. Petrini, 1958.

quiere al promediar la obra, por un lado, valor simbólico y, por otro, se relaciona con una representación de los castigos infernales donde podría decirse que Boccaccio muestra, en clave propia y para invertir el sentido, una especie de tributo al mundo medieval obsesionado religiosamente por ese tipo de visiones.

En esta historia que cuenta Filomena y cuyo eje narrativo es la cacería infernal se advierten los ecos de otros textos: el *exemplum* del carbonero de Niversa que, desde el púlpito y durante las prédicas, Iacopo Passavanti dirigía a los devotos para invitarlos a la abstinencia y a la contrición—fraile dominico del siglo XIV autor de un tratado denominado el *Espejo de la verdadera penitencia*, publicado en 1354, año en el que Boccaccio escribía su obra— que trabaja con las mismas fuentes de Elinando, monje de Froidmont, muerto después de 1229, cuyas *Flores* llegaron a través de Vincent de Beauvais, fraile dominico del siglo XIII, autor del *Speculum historiale*⁴. También se observan algunos toques dantescos provenientes, en primer lugar, del canto XIII del *Infierno* donde se describe la pena de los suicidas y de los disipadores de su propia fortuna; en segundo lugar, vemos que los nombres de los protagonistas de la historia de Nastagio vienen del canto XIV del *Purgatorio* donde se menciona con nostalgia a las familias Traversari y Anastagi que no dejaron descendencia; en tercer lugar, oímos el eco del canto XXVIII del *Purgatorio* en la construcción del ambiente, el paisaje natural y “vívido” de la pineda de Chiassi al sur de Ravena, donde el terror religioso del infierno se diluye en la risa tranquila de Boccaccio y es sustituido por el gusto de la fábula y el alegre epicureísmo final. Por último, pero no menos importante para la constitución de la idea sobre el amor y el “más allá”, es necesario recordar el conocimiento, por parte del autor, del tratado *De amore* de Andrea Cappellano⁵, donde aparece la concepción sobre el amor cortés disociada de la idea cristiana de pecado en la narración de una visión de ultratumba con difuntos que reciben premios o castigos según su comportamiento en vida respecto del amor.

Nastagio, enamorado de la hija de Paolo Traversari, sufre por la indiferencia de la joven y piensa en suicidarse para dar fin a sus males; pero, por consejo de sus familiares y amigos, se aleja de la

⁴ Para el tema de las fuentes del cuento ver: Luihi Russo, “Nastagio degli Onesti”, *Lecture critiche del Decameron*, Bari, Editore Laterza, 1956, pp.194-206. Ciro Travalza, “Il Decameron e lo Specchio di vera penitenza del Passavanti”, *Studi sul Boccaccio*, Città di Castello, Casa Tipografica-Editrice S. Lapi, 1906, pp.175-187.

⁵ Marcello Tartaglia, “Descrizione dell’amore: un percorso in quattro testi da Andrea Cappellano a Boccaccio”, en *Studi di Estetica*, III serie, XXVI, fasc. I, 1998.

ciudad de Ravena para reducir no sólo su dolor sino también los gastos ocasionados por los vanos regalos y convites. Sucede que un mediodía de mayo, Nastagio se adentra en la pineda en estado de ensimismamiento, sin comer ni beber, y tiene allí la visión: primero escucha el llanto y los quejidos de una mujer a la que, acto seguido, ve llegar desnuda, despeinada y toda lastimada por las ramas y zarzas; viene perseguida por dos grandes y feroces mastines que la muerden cada vez que la alcanzan; detrás viene, montado en un negro corcel, el caballero oscuro que la acosa. Nastagio intenta socorrerla, pero el caballero, Guido degli Anastagi, se lo impide y le cuenta su triste historia: aquella fue la mujer que lo rechazó y se alegró cuando él —ahora perseguidor de su presa— se mató por la tristeza de no ser correspondido; cuando ella murió también fue condenada a las penas del infierno por no haberse arrepentido de su crueldad ni de su indiferencia respecto de los tormentos amorosos que sufrió el rechazado amante. Ante todo lo que se ofrece a su vista casi como si fuera una representación teatral, Nastagio queda maravillado y experimenta, en un primer momento, la piedad y el miedo.

De la leyenda del carbonero, fuente de Boccaccio, queda la escena de la caza, el resto es “sólo prédica” que se transforma casi en parodia y el “sermón admonitorio” pasa, en el *Decamerón*, a ser “palabra” que desencadena la acción del personaje. En la leyenda de la “caza infernal o del buen y creyente carbonero”, la figura y la acción de la mujer, el aspecto y rostro del caballero —de su boca, ojos y nariz— y también del caballo sale fuego ardiente; el tormento y la fuga hacen vívida la imagen y concreto el mundo de la abstracción que es una afirmación en la fe del dogma.

La musa, para Passavanti, es el terror y la materia del relato está constituida por los vicios del hombre y las penas merecidas en el más allá. La narración de la oscura visión advertía sobre los castigos y se proponía conmovir el ánimo de los hombres acerca de la conveniencia de la penitencia porque o se castiga en esta vida o en la otra: en esta vida los errores se ajustan según la penitencia; en la otra, por la divina justicia. En cambio, para Boccaccio, el realismo se manifiesta en el provecho que Nastagio piensa sacar de aquella visión que, según Guido degli Anastagi, se repite “*y sucede que cada viernes, hacia esta hora, la alcanzo aquí y aquí hago la matanza que verás*” y que se concreta también en la representación que imita el mundo infernal dantesco culminante en el particular “*y el caballero, echando mano a un cuchillo, la abrió por la espalda, y sacándole el corazón y todo lo demás de alrededor, se lo echó a los dos mastines,*

que muy hambrientos se los comieron rápidamente. Y no pasó mucho tiempo que la joven, como si nada de esto hubiese sucedido, se puso de pronto de pie y comenzó a huir hacia el mar, y los perros tras ella sin dejar de herirla; y el caballero, volviendo a montar a caballo y retomando su estoque, comenzó a perseguirla, y en poco tiempo se alejaron de modo que Nastagio no pudo verlos más”. Así, Nastagio encuentra ventaja para seducir a su amada: “habiendo visto estas cosas, estuvo un buen rato entre apiadado y temeroso; y después de algún tiempo se le ocurrió que aquello podía servirle mucho, ya que ocurría cada viernes; por lo que señalando el lugar” invitó a comer con él a micer Paolo Traversari, a su esposa e hija y a otros parientes y amigos.

En el mismísimo lugar de la escena, Nastagio arma el banquete y ante el terror que suscita entre los presentes la aparición: el más allá vuelve casi como una representación plástica⁶, convence a su pretendida que cede y acepta la propuesta de matrimonio. El temor que genera la visión, dice la narradora, se expande a las mujeres “ravenesas que se volvieron temerosas, por lo que siempre, en lo sucesivo, fueron mucho más dóciles a los deseos de los hombres de lo que habían sido antes”.

En la historia mostrada ambos personajes están unidos como instrumento de la recíproca venganza y castigo querido “por Dios” se advierte, en la descripción del martirio que se renueva, el eco de la seriedad trágica de ciertas penas dantescas inspiradas en la ley del contrapaso. También después del diálogo, como en los episodios de Dante, se asiste a la representación del castigo. Las palabras de Guido degli Anastagi son las de alguien oprimido por la pasión y el odio de quien persigue a la mujer amada, en ellas se nota la tristeza cruel de su tarea y algo del tono de lamento angustiante que exhalan algunos personajes del *Infierno* y del *Purgatorio* en la *Divina Commedia*.

En Dante, los nombres de Anastagi y Traversari aparecen en *Purgatorio*, XIV, en un diálogo con dos almas de la Romaña y se evoca, en *Purgatorio*, XXVIII, el pinar de Chiassi como paisaje similar, por el aspecto y el aura que allí se respira al de la floresta del paraí-

⁶ Cabe recordar a propósito de las representaciones plásticas que Botticelli pintó la historia de Nastagio degli Onesti en cuatro tablas que fueron un encargo de Lorenzo el Magnífico (otras fuentes indican que era encargo de Antonio Pucci, padre del novio) como regalo para Giannozzo Pucci con ocasión de su matrimonio con Lucrezia Bini, celebrado en 1483. En el tercer y cuarto panel aparecen los escudos de armas de las dos familias. Botticelli cuenta el relato en cuatro tablas, utiliza la presencia simultánea del mismo personaje varias veces en el mismo cuadro; además, cada cuadro actúa como una viñeta de *cómic* que muestra la evolución de la historia.

so terrestre. Dante ubica a los personajes y el pinar en el *Purgatorio*; en cambio, en Boccaccio el escenario natural es el espacio de los castigos infernales: *“Nastagio, yo fui de tu misma ciudad, y eras aún pequeño cuando yo, a quien llamaban micer Guido de los Anastagi, estaba mucho más enamorado de ésta que lo estás tú ahora de la de los Traversari; y por su orgullo y crueldad mi desventura fue tal que un día, con este estoque que me ves en la mano, desesperado me maté, y estoy condenado a la pena eterna. No pasó mucho tiempo en que ella, que se alegró mucho de mi muerte, murió; y por el pecado de su crueldad y por la alegría que había sentido con mis tormentos, no arrepintiéndose, pues no creía haber pecado en eso, sino haber hecho méritos, fue y está condenada igualmente a las penas del infierno”*.

Puede considerarse que Boccaccio presenta un caso inverso del vivido por Paolo y Francesca, en *Infierno*, V, allí también ella habla de la eternidad de la pena y de la unión “corporal” con su amante *“éste, por siempre unido a mis dolores”*, pero ante la fatal confesión, Dante expresa que *“cuasi yerto, de piedad, me sentí desfallecido, y caí, como cae un cuerpo muerto”*; por el contrario, Nastagio, hombre de acción, actúa para sacar beneficio de lo que vio y la narradora extiende jocosamente la “lección” a las mujeres de Ravena.

Las analogías entre los conflictos vividos por los personajes Nastagio degli Onesti y Guido degli Anastagi son varias: una cierta similitud en el sonido de los nombres, la pasión por una mujer que los atormenta, la intención suicida en uno y la acción cometida en el otro, la patria común, el castigo de la amada cuyo corazón y vísceras son arrojados a los perros traen a la memoria una difusa imaginación dantesca; como ya se dijo la diferencia está en el provecho que el amante saca de la horrible visión para persuadir a la mujer. Lo más notorio es que, según la historia del *Decameron*, lo que en la visión de la pineda no se perdona es negarse al amor: la mujer cree que su negativa al amor es un mérito, como, en efecto, podría parecer justo a los dictados de la moral cristiana; Boccaccio aquí invierte el código de la religión y reinstaura en una nueva clave el adagio dantesco que dice “amor, che a nullo amato amar perdona” y exhorta a una visión de una naturaleza humana dócil al amor.

Los espectros aconsejan a los vivos

En la línea de apariciones extraordinarias está la materia de los sueños. En el cuento diez de la jornada VII, que trata “de las burlas

que por amor o para su propia salvación las mujeres han hecho a sus maridos, habiéndolo advertido ellos o no”, Dioneo, haciendo uso de su privilegio por ser el rey de la jornada y siendo coherente con la naturaleza de su carácter, rompe una vez más con las expectativas del lector y narra una historia que se relaciona con el tema del triángulo amoroso que aparece en la estructura de los relatos del séptimo día.

Tingoccio Mini y Meuccio Tura, dos plebeyos de Siena, habiendo oído hablar en los sermones “*tanto de la gloria como del castigo que se les concedía en el otro mundo a las almas de los que morían, según sus méritos*”, sellaron un juramento por el que se prometieron mutuamente que el primero en morir regresaría y le contaría al que otro lo del más allá. Aunque ambos se enamoraron de doña Mita, esposa del compadre de Tingoccio, sucedió que éste “*encontró en las posesiones de la comadre terreno blando, tanto cavó y tanto labró en él*” que enfermó y se fue al otro mundo. En el cuento, el narrador elabora con precisiones adverbiales y en dialecto senés las indicaciones topográficas que separan la esfera terrenal de la eterna y para los motivos de la muerte de Tingoccio, el narrador se vale de un léxico campesino que adquiere connotaciones metafóricas. Al tercer día, según la promesa hecha, Tingoccio, cuya aparición es más propuesta que descrita, regresó y visitó a su amigo que dormía profundamente. Meuccio se asustó mucho al verlo y le preguntó si estaba “perdido” aludiendo a la condena al “*fuego atormentador del infierno*” –la palabra también recuerda la inscripción que aparece en la puerta del *Infierno* dantesco (III, v. 9): “¡Oh, los que entráis, dejad toda esperanza aquí!”. Tingoccio, sin entrar en particulares, le contó sobre las penas que allá se imponían y le pidió que hiciese decir por él unas misas y oraciones y también hiciese unas limosnas porque “*esas cosas ayudan mucho a los de allá*”.

Vittore Branca enumera como posibles fuentes las recopilaciones medievales que usaban los predicadores y donde era frecuente la aparición de las almas de los muertos para amonestar a los devotos sobre los pecados y castigos en el más allá. En el relato del *Decamerón* se trasunta la contemplación del arte y la sabiduría del vivir mundano en los límites de un horizonte absolutamente terrenal o, quizá mejor, la anulación de la ley del contrapaso que relaciona la densidad de la experiencia de la vida terrena con la dimensión del castigo eterno.

En la aparición espectral parece transferirse la atención de Boccaccio al mundo interno del personaje, ciertamente en lo que se



Los espectros aconsejan a los vivos
Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1999 [1950], las xilografías que ilustran el texto fueron extraídas de la edición veneciana de 1492 (Firenze, Biblioteca Nazionale).

refiere a la acción que derivará del contenido propio del sueño. La pregunta central de Meuccio a su amigo es cuál es el castigo merecido por haber tenido relaciones con doña Mita. El fantasma Tingoccio respondió que mientras se acordaba “*de lo que había hecho con la comadre y como esperaba por aquello mucho mayor castigo (...) aunque estaba en un gran fuego y muy ardiente, temblaba todo de miedo*”, uno que allá se encontraba le advirtió: “*¡Vamos, necio, no temas que acá no se tienen en cuenta para nada las comadres!*”. Después de que el espectro se retiró por la llegada del día, Meuccio dejó de lado su temor y, dice el narrador, “*se volvió más sabio*”. La resolución de la historia es graciosa y una vez más la inteligencia práctica del personaje interviene para guiar su acción.

Es interesante señalar que acerca de las visiones, Jacques Le Goff⁷ dice que, además de los viajes imaginarios al más allá que eran considerados por los hombres de la Edad Media como reales aun cuando se los presentara como sueños, están los relatos que durante el siglo XIII acogerán y difundirán ampliamente el *Purgatorio*. Éstos son los relatos de apariciones a los vivos de difuntos que sufren las penas purgativas y que vienen a solicitar sufragios⁸ de los que están vivos o a advertirles para que se enmienden si quieren evitar tales castigos. Para el citado medievalista, “se trata de la repetición de las historias del libro IV de los *Diálogos* de Gregorio Magno, sólo que estos aparecidos no están ya sobre la tierra purgándose del resto de sus faltas, sino únicamente con permiso excepcional de corta duración, durante el tiempo que dura un sueño”. Boccaccio elabora en clave crítico-humorística la representación del purgatorio y la creencia lável y no devota de que los castigos por los pecados de la carne de los que purgan penas pueden ser aliviados con misas y limosnas que darán un provecho financiero al fuero eclesiástico.

Al respecto, la transposición del cuento que realizó Pasolini en 1971 en su película *Decamerón* permite ver la alegría de Meuccio que se alza de la cama y sale corriendo, presumimos, para gozar, también él de los placeres del amor con doña Mita.

⁷ Jacques Le Goff, *El nacimiento del Purgatorio*, trad. Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus Ediciones, 1989.

⁸ La existencia de los sufragios –las intervenciones de los que viven en favor de los muertos que sufren pruebas para abreviar sus penas– supone la estrecha relación entre los vivos y los difuntos; además, la confianza de los cristianos en la eficacia de dichos sufragios, según Le Goff, acabó por unirse con la creencia en la existencia de una purificación después de la muerte.

El infierno en la tierra

En la II jornada que trata de “quien, afectado por diversas contrariedades, haya llegado mejor de lo esperado a buen fin”, Filomena cuenta la novena historia. Es un cuento de enredos y disfraces que se desarrolla en tres espacios: París, Génova y Alejandría.

Todo comienza en una taberna parisina donde algunos mercaderes genoveses debaten, de modo casi filosófico, acerca de la honestidad femenina. Ambrogiuolo desafía a Bernabó que confía plenamente en su esposa Zinebra. Luego de exponer cada uno su argumento convienen en realizar una apuesta que consiste en una suma de dinero para probar la honestidad de la esposa de Bernabó. En Génova, Zinebra, que nada sabe, espera el regreso de su marido; pero Ambrogiuolo, que quiere ganar el dinero y vencer a Bernabó, se sirve de una criada deshonesta para ingresar en la alcoba de la mujer. Mientras ella duerme, logra ver su cuerpo desnudo y se adueña de algunas pertenencias que serán la prueba de su infidelidad. Así Bernabó, convencido del encuentro amoroso, paga a Ambrogiuolo el dinero prometido y de regreso a Génova quiere vengar su deshonra por lo que envía a un criado con la misión de matar a la adúltera. Zinebra convence al criado de su inocencia y escapa vestida de hombre; llega a Alejandría donde bajo el nombre de Sicurano se pone al servicio del sultán. En un paisaje lejano de Italia y típico del mundo de la fábula, acontece el encuentro, por azar, de los tres personajes; todo el engaño se aclara. Zinebra, gracias a la intervención del sultán regresa a Génova con su marido arrepentido; en cambio, Ambrogiuolo es condenado por engañar e injuriar a la inocente mujer: “*A Ambrogiuolo, el mismo día que le ataron al palo y le untaron de miel, con grandísimo tormento no sólo lo mataron las moscas, las avispas y los tábanos, de los que en aquel país hay muchos, sino que lo devoraron hasta los huesos, que quedaron blancos y pegados a los tendones después de mucho tiempo, sin ser movidos, y dieron testimonio de su maldad a quien los vio. Y así quedó el engañador a los pies del engañado*”.

La escena del castigo recuerda el paisaje dantesco del suplicio al que son sometidas las almas de los cobardes que de nada sirvieron en la vida, Infierno III, vv. 64-66: “*Esta turba, que en vida no fue nada, desnuda va por nubes incesantes de tábanos y avispas hostigada*”.

Un Purgatorio muy particular

En la III jornada, bajo el mandato de Neifile, “se trata de quien con ingenio lograrse algo muy deseado o recuperase lo perdido”, Lauretta cuenta la octava historia que ilustra la inversión del orden del mundo que, aparentemente, queda intacto.

Los personajes son Ferondo, un hombre rico e “ignorante” de la Toscana, que cela sin medida ni razón a su mujer, que es una mujer también “simple”, y el abad que se complace de la amistad con Ferondo porque está enamorado de su esposa, por lo cual muy a menudo conversa gratamente con ellos acerca de la bienaventuranza de la vida eterna y de las obras santísimas de muchos hombres y de mujeres difuntos. Aprovechándose de la confesión de la mujer que desearía entrar en el camino que lleva a la vida eterna y que se queja de los celos de su marido, el abad le propone usar una medicina para curar a Ferondo y, a la vez, saciar él su pasión.

Le dice que Ferondo tendrá que ir al “Purgatorio” donde sufrirá el castigo correspondiente y corregirá sus celos y de donde volverá gracias a los ruegos y oraciones que ambos harán a Dios. El abad, a cambio de su ayuda, le pide a la mujer una recompensa que “*será la salvación y liberación de su vida*”, le pide que lo complazca en el amor confesándole que arde por ella. La mujer es vencida por el despliegue retórico del abad quien le demuestra que la santidad reside en el alma y no en el cuerpo, y él sólo pide “*un pecado del cuerpo*”; compara la belleza de la mujer con la de los ángeles halagando su vanidad; y, además, le promete no sólo regalos sino también, vanagloriándose de su propio vigor, compañía nocturna. Ella acepta porque no resiste la “prisión” a la que la condena su esposo.

Conviene ambos en dar al celoso, diluidos en vino unos polvos que el religioso tiene y que harán dormir al marido de modo tan profundo que todos creerán que ha muerto. Así Ferondo es enterrado, pero, durante la noche el abad, con la ayuda de un monje que ha llegado de Boloña, lo saca de su sepultura y ambos lo llevan al falso purgatorio, un sótano “*que se había hecho para prisión de los monjes que errasen*” y a donde no entra luz alguna. Allí Ferondo, vestido también él como monje, vuelve en sí y llorando y gritando no hace más que preguntar dónde está. El monje boloñés no sólo lo alimenta sino que también dos veces al día le da soberanos castigos porque Dios así lo manda por haber sido celoso. Los diálogos entre Ferondo y el monje, intercalados entre comidas y palizas, son de suma gracia.



Un Purgatorio muy particular

Boccaccio, Giovanni, *Decameron*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 1999 [1950], las xilografías que ilustran el texto fueron extraídas de la edición veneciana de 1492 (Firenze, Biblioteca Nazionale).

Las palabras del carcelero y el castigado, la ubicación del purgatorio y las condiciones de los que allí purgan sus males, el arrepentimiento de Ferondo, la naturaleza del castigo y del carcelero parodian el modelo dantesco; en todo se trasunta la risa que desarticula la seriedad de los órdenes que arman la estructura del “más allá”.

Mientras el marido pasó encerrado diez meses “purgando sus celos”, el abad disfrutó de los placeres del amor ya que, durante las noches, disfrazado con las ropas de Ferondo atravesaba la comarca; al principio, provocó estupor entre los habitantes, luego, acostumbrados a verlo todos creían que el difunto “*iba por la comarca haciendo penitencia*”. Los encuentros amorosos terminaron cuando la mujer quedó embarazada del abad; entonces a “*ambos les pareció que sin demora había que devolver a Ferondo del Purgatorio a la vida y que volviese con ella y que ella le dijese que estaba preñada de él*”. Todo sucedió como se arregló, con voz disimulada, el abad hizo llamar al marido celoso y le anunció que no sólo Dios quería que él volviera al mundo sino que también se le había concedido tener un hijo al que debería ponerle por nombre Benito “*ya que por ruegos de tu santo abad y de tu mujer y por amor a San Benito*” se le concedía esa gracia. Ferondo volvió “*todo pálido, como quien había estado tanto tiempo sin ver el cielo*” y espantó a todos, que creyeron que, en efecto, había resucitado.

El abad hizo cantar el *Miserere*. Ferondo, que había sido burdamente engañado, ante las preguntas de la gente por el “más allá”, creyéndose más sabio que todos, “*inventaba por su cuenta las fábulas más bonitas del mundo sobre los asuntos del purgatorio y delante de todos contó la revelación que le había sido hecha por boca del Arañel San Braquiel antes de que resucitase*”. Ferondo, que antes era celoso sin motivo, si bien ahora tenía razones de sobra para sentir celos porque su mujer, cuando podía, se encontraba con el abad y vivía en un estado de ingenuidad total.

La narradora del cuento maneja muy convenientemente las palabras de los personajes que se ajustan a las breves descripciones de los caracteres y hace variaciones de registro y estilo según correspondan al abad, al monje custodio, a Ferondo o a la mujer.

A propósito del “más allá”, que es uno de los grandes horizontes de las religiones y de las sociedades, según explica Jacques Le Goff⁹, y antes de que Dante —el mejor teólogo de la historia del purgatorio— otorgara a la geografía de los tres reinos su más alta expresión, “la

⁹ Ver Jacques Le Goff, *op. cit.*, *passim*.

puesta a punto del Nuevo Mundo de ultratumba fue larga y difícil”. En el Occidente medieval, para el historiador del medioevo, la formación secular del purgatorio, como tercer lugar que se vincula y sólo posee existencia y significación con relación al sistema de los otros dos parajes –infierno y paraíso–, se produjo en la segunda mitad del siglo XII. Le Goff considera que la inserción del Purgatorio en la sociedad de la vasta Edad Media, que está toda ella impregnada de religión, produjo una modificación sustancial en el esquema espacio-temporal del imaginario cristiano puesto que cambiar la topografía del “más allá” implica modificar el tiempo posterior a la vida y, por lo tanto, la articulación entre el tiempo terreno, histórico, y el tiempo escatológico; entre el tiempo de la existencia y el de la espera; además, la creencia en este espacio o estado transitorio supone un cambio significativo respecto de la vida del creyente y del pensamiento de que no se lo juega todo con la muerte.

Si, por un lado, el Purgatorio es el lugar donde las pruebas que los muertos sufren pueden llegar a abreviarse mediante los sufragios o sea las intervenciones de los vivos y a la confianza de los cristianos en la eficacia de los sufragios se suma la creencia en la existencia de una purificación después de la muerte y antes del Juicio Final¹⁰; por el otro, el tercer paraje se transforma en un instrumento de la Iglesia que afirma su derecho –parcial– sobre las almas que purgan sus pecados haciendo avanzar el fuero eclesiástico en detrimento del fuero de Dios, a pesar de ser el detentador de la justicia suprema. Se trata de un poder espiritual pero también de un provecho financiero por el sistema de las indulgencias, de modo que “la Iglesia está en todas partes con su ambiguo papel: controlar y salvar, justificar y discutir el orden establecido”.

Le Goff explica que respecto de la constitución del imaginario de este tercer lugar, no intervino tanto la literatura teológica cuanto la tradición popular y explícita tres elementos esenciales de la cultura folclórica como ejemplos para la formación del Purgatorio: “el fuego

¹⁰ Para Le Goff, en el Purgatorio el veredicto es menos solemne que el del Juicio Final. Las almas en el nuevo espacio son almas elegidas que acabarán por salvarse, pero se ven sometidas a un complejo procedimiento judicial. Pueden beneficiarse de una remisión de la pena, de una liberación anticipada, no por su buena conducta personal, sino a causa de intervenciones exteriores: los sufragios. Para el historiador, este procedimiento se inspira en las nociones y prácticas de la justicia. Explica que en el siglo XII se desarrolla un doble sentido de justicia: la justicia como ideal es uno de los grandes valores del siglo, mientras que la práctica judicial se transforma considerablemente. Así la ambigua noción de justicia evoluciona entre el ideal y la práctica.

purgativo, como lo ha demostrado Carl-Martin Edsman, participa de ritos y creencias que los cuentos, leyendas y espectáculos populares nos permiten comprender; los viajes al más allá pertenecen a un género en el que se mezclan estrechamente elementos eruditos y elementos folclóricos; y los *exempla* sobre el purgatorio provienen con frecuencia de cuentos populares o emparentados con ellos”. Así, para el medievalista, “el siglo del nacimiento del Purgatorio es también aquel en el que fue más fuerte la presión del folclore sobre la cultura erudita, en el que la Iglesia estuvo más abierta a ciertas tradiciones que a lo largo de la alta Edad Media había destruido, ocultado o ignorado”.

Entonces, si por una parte, el impulso de la tradición popular contribuyó al nacimiento del purgatorio, por otra, en este y en otros cuentos del *Decamerón* aparece una crítica al poder de la Iglesia y a la corrupción del sistema y de los miembros militantes de la institución eclesiástica y también una aguda observación acerca de la diferencia entre la creencia y la fe, y los peligros de la ignorancia y la superchería de los hombres y mujeres necios.

Cuando los ángeles bajan a la tierra

Pampinea relata, en la cuarta jornada –sobre aquellos cuyos amores tuvieron final desdichado–, el segundo cuento, el de fray Alberto de Ímola, e ilustra con esta historia el proverbio que dice “quien es malvado y por bueno es tenido, puede hacer el mal y no es creído”.

Berto de la Massa, conocido en Ímola por ser ladrón, rufián, falsificador y homicida, se traslada a Venecia y allí “*como si le remordiera la conciencia por todas las malvadas obras que había cometido (...) y mostrando haberse vuelto más católico que nadie, fue y se hizo fraile menor, haciéndose llamar fray Alberto de Ímola*”. En poco tiempo “*entre sus sermones y sus lágrimas*” de lobo se convierte en pastor y su fama de santidad se extiende. Entonces sucede que “*una joven señora boba y tonta, llamada doña Lisetta de ca’ Quirino*”, esposa de un mercader que está en Flandes por negocios, va con otras señoras a confesarse con el santo fraile. Éste le pregunta si tiene algún amante; ella, que es muy vanidosa, le contesta que su belleza no es para compartir con cualquiera y agrega que “*sería bella en el paraíso*”. El fraile advirtiéndole que Lisetta es necia y viendo “*terreno para sus aperos*” se enamora de ella.

Primero la reprende por su vanidad, pero después de unos días se arrodilla ante ella para pedirle perdón. Le cuenta que ha sido

duramente castigado por el arcángel Gabriel que se la ha aparecido y que le dio una gran paliza porque osó reprender la celestial belleza de la mujer a la que el arcángel ama, después de a Dios, más que a cualquier otra cosa. Como condición de remisión le indica que debe hacerse perdonar por la mujer. Lisetta lo perdona y quiere saber qué más dijo el arcángel. El fraile inventa la historia de que el arcángel Gabriel le ha pedido que le cuente a Lisetta que él la ama y que gusta tanto de ella que iría a verla, pero dada su naturaleza angelical *“para deleite vuestro quiere venir en forma de hombre y por ello dice que le mandéis a decir cuando queréis que venga, y en forma de quién, y él vendrá; por lo que vos, más que cualquier otra mortal, podéis consideraros dichosa”*. Lisetta, que se siente muy complacida, deja que el ángel encarne en quien quiera; fray Alberto, aprovechando la situación, le solicita que le haga la gracia de acceder a que el ángel encarne en su cuerpo, de modo tal que *“él sacará mi alma del cuerpo y la meterá en el Paraíso, y él entrará en mí, y mientras él esté con vos mi alma estará en el Paraíso”*.

El relato de Pampinea parodia la tradición lírica *stilnovista* que concibe a la mujer como un ser que desciende del cielo a la tierra y que eleva y salva espiritualmente al enamorado. La voz teje, en forma metafórica, equívoca y, a veces, grosera, expresiones para hablar del amor carnal. El ángel que vuela se contrapone al jinete que cabalga y al fugitivo que se salva a nado por el Gran Canal: *“pensando en que jinete, y no ángel, debía ser por la noche, con confites y otras buenas cosas comenzó a fortalecerse para no ser desmontado fácilmente del caballo”*; *“cuando se hizo de noche con un compañero se fue a la casa de una amiga suya, desde donde otras veces había tomado la salida cuando iba a montar a las yeguas”*; *“cuando le pareció el momento, disfrazado (...) con los aparejos que había llevado se transformó en ángel; y subiendo, entró en la alcoba de la señora”*; *“el ángel se acostó con su devota”*; *“muchas veces voló sin alas por lo que ella se dio por muy satisfecha, y además le dijo muchas cosas de la gloria celestial”*.

Lisetta visita a fray Alberto y le da noticias del ángel y de lo que ha oído sobre la gloria de la vida eterna. El fraile le cuenta que el arcángel llevó su alma *“entre tantas flores y tantas rosas que jamás se dieron aquí tantas y me estuve en uno de los lugares más deleitables que nunca hubo, hasta esta mañana a maitines”* y agrega que *“lo que sucediese de mi cuerpo yo no lo sé”*. La mujer le dice que su cuerpo estuvo en sus brazos con el arcángel Gabriel y añade que de esa noche queda una marca debajo de su tetilla izquierda.

La engreída Lisetta cuenta a sus amigas que el arcángel la ama y la visita: *“por las llagas de Cristo que él lo hace mejor que mi marido y me dice que se hace también allá arriba; pero, como yo le parezco más bella que ninguna que esté en el cielo se ha enamorado de mí y viene a estarse conmigo muy a menudo”*.

Toda Venecia se entera y también los cuñados de Lisetta que se proponen encontrar *“a ese ángel”* para saber si sabe volar. Así ocurre que una noche los familiares quieren entrar en la alcoba donde fray Alberto, que ha ido a reprender a la señora, está ya desnudo por lo cual salta desde la ventana al gran canal. Como sabe nadar bien logra refugiarse en la casa de un hombre que lo acoge, pero que se entera en la ciudad de quién es en verdad el que llegó y pacta con el embustero salvarlo por cincuenta ducados. El plan de su protector para que, supuestamente, nadie lo descubra, es llevarlo a la plaza de San Marcos donde se hace una fiesta *“en la que uno lleva a un hombre vestido de oso y otro a un salvaje y quien de esto y quien de aquello”*, allí *“se hace una cacería”*; cuando termine la fiesta, disfrazado, podrá escapar a donde le plazca. El fraile no ve otra escapatoria posible; su protector lo unta con miel y lo cubre con plumas, le pone una cadena en el cuello y una máscara, le da también un palo y dos grandes perros. A la vez manda a un ayudante al Rialto para que dé el bando: el que quiera ver al arcángel Gabriel que vaya a la plaza. Cuando fray Alberto disfrazado y su protector llegan al lugar, éste lo ata a una columna, haciendo como que espera que empiece la cacería, mientras las moscas y los tábanos molestan mucho *“al salvaje”*. En el momento en que la plaza está bien llena, el veneciano le quita la máscara diciendo *“como el jabalí no viene a la cacería y ésta no se hace, para que no hayáis venido en vano, quiero que veáis al ángel Gabriel que desciende de noche del cielo a la tierra para consolar a las señoras venecianas”*. De este modo el pueblo lo insulta y le arroja cosas en la cara hasta que los frailes lo salvan. Se cree que ellos lo encarcelaron hasta que murió.

Conclusiones

A mediados del siglo XIV cayó sobre Europa la peste negra; precisamente en esa época, en Italia, Boccaccio escribía el *Decameron*. La muerte regresaba y era un abismo que exhibía la corrupción fatal del cuerpo. Sobre el “más allá” ya se había manifestado el arte sacro. También Dante había visitado el orden eterno y, en cierta

medida, se podía deducir de su obra que morir era traspasar, ir hacia donde el hombre tiene un lugar, el cual, si uno se ha preparado bien y como indica la Iglesia, puede ubicarse incluso entre los santos. Por otra parte, la vida en el “más allá” y la muerte eran objeto de las prédicas de los clérigos que, como educadores, alertaban las conciencias acerca de la necesidad de la penitencia ante el apetito de placer. Se puede, entonces, pensar que, a la hora del miedo, Boccaccio construye la épica del hombre nuevo que se abre paso entre los órdenes sociales establecidos y que, estimulado por el dinero y movido por la inteligencia práctica, experimenta dos polos opuestos: el de la fiesta y el de la piedad. En los relatos que analizamos se observa que la preocupación por el “más allá” se vincula con la idea del amor cortés o profano, con el matrimonio por conveniencia o fuera de él.

Entre la angustia y el placer, en el *Decamerón*, Boccaccio, utilizando la tradición erudita y la popular, reflexiona sobre una multitud de sensaciones y nuevas formas de pensar la realidad desde el territorio que la risa promueve. Es posible observar cómo el autor se rebela ante el proceso de espacialización de un imaginario que consiste en el reparto del poder sobre el “más allá” entre los hombres de la Iglesia y Dios; también se puede ver cómo concibe, con mirada secular y ficcional, el infierno, el purgatorio y el paraíso. Cabe la pregunta ¿cuál será, para él, el “verdadero” cielo? Tal vez habría que buscarlo en el amor, en todas sus expresiones, desde la humana a la divina.

LA KATÁBISIS EN LA OBRA DE LEOPOLDO MARECHAL

GRACIELA MATURO

I. A modo de introducción: el sentido anagógico del mito

La exégesis clásica del período helenístico, como sabemos, establecía al menos cuatro niveles de interpretación para la lectura de los textos cifrados, *poiéticos*, a los que mucho tiempo después se designaría con el nombre moderno de Literatura que, al derivarse del latino *littera* parecería querer destituir aquella tradición. Esos niveles abarcaban una lectura directa o *literal*, una indirecta o *alegórica*, y otras dos menos evidentes, la *moral* y la *anagógica*. Así, por ejemplo, la *Odisea* venía a mostrar, en una primera lectura, el viaje accidentado y ameno de Odiseo-Ulises por el Mar Egeo, o bien podía referirse oblicuamente a otro personaje histórico o fabuloso, no mencionado, pero también diseñaba, como más tarde lo haría el *Bildungsroman*, una lectura moral, la formación del carácter del hombre a lo largo de peripecias y sufrimientos, antes de llegarse al último y oculto nivel de interpretación, de índole metafísica. Así, pues, el viaje de Ulises sería —para las escuelas de exégesis neoplatónica— el vagabundeo del alma por el reino de la multiplicidad, con riesgo de perder la brújula, antes de su retorno a la Patria celeste. Así lo consigna el sabio libro de Félix Buffière sobre los mitos homéricos¹.

Una considerable tradición hermenéutica nos inclina a pensar en que este último era el más apreciado entre los significados de los textos clásicos, y que su reserva y ocultamiento de los ojos profanos ha sido la causa de su supervivencia a lo largo del tiempo. Ligados a antiguos rituales, los mitos no han sido, en efecto, un entretenimiento de ociosos ni un ornato de la expresión, sino la enseñanza de maes-

¹ Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

tros y escuelas de iniciación veladamente dirigida a la formación de discípulos.

Ha sido característico del complejo occidental el apartamiento del mito, e incluso su clausura filosófica por la mentalidad de la Ilustración, así como su revaloración a partir del Romanticismo y de algunos precursores como los filósofos Vico y Herder. La revisión desprejuiciada del mito fue fortalecida en nuestro tiempo desde las propias ciencias del hombre o de la cultura, como las ha llamado Wilhelm Dilthey. La psicología profunda, la ciencia de las religiones comparadas, la antropología de los pueblos primitivos, la historia de las artes y de la literatura, e incluso las ciencias del lenguaje, permitieron ampliar esa revaloración del mito, que tuvo su plena consolidación en el ámbito de la filosofía al haberse producido en el siglo último, como en los tiempos presocráticos, una decisiva aproximación del mito y la verdad. Todo ello redundaba en una más honda y reveladora comprensión del mito como experiencia humana y como lenguaje universal.

La salvación del alma es el tema central del tipo mítico llamado soteriológico que, al ser transmitido por la palabra –cantada, narrada o mimada–, dio origen a los distintos géneros literarios. Aun en tiempos de secularización y aparente pérdida del sentido espiritual, la llamada literatura sigue arrastrando aquella marca de origen, tal es al menos nuestra convicción.

Sabemos que, más allá de la tradición occidental, existen en culturas muy alejadas mitos análogos que transmiten el destino sobrenatural del hombre y su horizonte salvífico. El mito soteriológico, que tiene como protagonista al hombre en calidad de *héroe*, ha sido tipificado por antropólogos, psicólogos y estudiosos del lenguaje literario. Su estructura, que inicia el insoslayable modelo épico-narrativo de la literatura occidental, se desarrolla en forma lineal sobre un eje que se ajusta a lo temporal, aunque, como lo ha comprobado la antropología estructural impulsada por Claude Lévi-Strauss, no siempre avanza en un orden determinado. Recordemos que la totalidad de un *mitologema* –tal el nombre técnico otorgado a un desarrollo que registra multiplicidad de variantes– se integra con unidades menores, intercambiables, llamadas *mitemas* que, como es sabido, integran diferentes conjuntos. Uno de ellos, ligado como otros a la salvación del alma, es el que los griegos denominaron *katábasis*, expresión que puede ser traducida como descenso, o camino hacia abajo, y que tiene su correspondencia en otro mitema correlativo denominado *aná-basis*, que sería el ascenso o camino hacia lo alto.

Sería un error considerar esos mitemas como autónomos e independientes entre sí, a pesar de que no todos ellos aparezcan en un relato mítico o puedan ser atribuidos a distintos héroes, pues se refieren, sin excepción, al desarrollo humano tipificado por el psicólogo Carl G. Jung como camino de individuación. Una importante bibliografía lo ha explorado suficientemente desde distintos ángulos, y es de todos conocida como para eximirme de citarla.

La *nekylia* ‘evocación de difuntos’ se convierte en clave de una iniciación audaz que considera el descenso a los infiernos como paso para la salvación del alma. Si se observa con cuidado esta aseveración implícita, y se la compara con lecciones superficialmente aceptadas en la vida moderna, incluso desde sectores religiosos, se comprobará que estamos ante cierta tradición un tanto heterodoxa o aun herética para la Iglesia tradicional, si bien los aires post-conciliares han aliviado, para otras mentalidades, el anatema que podría merecer esa posición.

Estas Jornadas abarcan exposiciones sobre el “viaje al país de los Muertos”, núcleo ético-mítico de la cultura en el Antiguo Egipto, y no faltan en ella referencias a Sumeria, de donde nos ha llegado el fascinante *Poema de Gilgamesh*, escrito en tablillas de arcilla hace 3.000 años, y descifrado a comienzos del siglo XX (texto que por nuestra parte, sin pretensión de especialistas, decidimos desde hace muchos años incorporar a la cátedra universitaria, como precedente de la *katábasis* homérica, expuesta en el canto XI de la *Odisea*, y de la virgiliana, desarrollada en el Canto VI de la *Eneida*. Era importante saber que Gilgamesh, antes que Orfeo y los héroes clásicos, visitó osadamente las profundidades del océano, donde obtuvo la flor de la inmortalidad, antes de regresar e iniciar un decidido rumbo de *aná-basis*, consistente en pasos para su salvación personal y la reconstrucción de su patria).

Dante Alighieri hizo del descenso al Infierno la primera parte de su obra la *Divina Commedia*. Retomaba así esa tradición iniciática que hacía del Infierno un lugar de prueba, ocultamente referido a la vida misma, previo al Purgatorio y al Paraíso.

En la sintética caracterización que hace el profesor Joaquín Barceló de la posición doctrinaria de Dante², hallamos una lectura acorde con un catolicismo fontal, el de los Padres de la Iglesia. Fie-

² Joaquín Barceló, “El descenso de Dante al Infierno”, en *ITER*, publicación del Centro de Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, tomo dedicado al tema *El Descenso como itinerario del alma*, Santiago de Chile, 1995, pp. 87-104.

les al Evangelio e impregnados de filosofía griega, aceptaron la celebración religiosa de la vida terrena, y el camino de la Belleza como salvación del alma, continuado por el pensamiento franciscano y por Dante Alighieri.

La cultura medieval tuvo más trato con Virgilio y Ovidio que con los textos griegos, exhumados y reinterpretados a la luz del humanismo en ese período luminoso que Jacob Burckhardt llamó Renacimiento. A partir de ese tiempo prolifera la revitalización mítica de la *katábasis*, que tiene también su ejemplo en el itinerario de Don Quijote, en el episodio de la “cueva de Montesinos”. El apartamiento, la oscuridad, la inmersión en los *inferos* o mundos infernales vuelve a ser señalada como paso positivo del héroe.

Caracterizan al mito tanto su flexibilidad formal, cuanto su persistencia interna. La *katábasis*, es decir, el descenso a las profundidades terrenales, toma también la forma del ingreso en una caverna oscura o la internación en un páramo. Siempre es una alternancia de nivel, un cambio de estado, o bien un paso por el más allá donde ocurre un encuentro de difuntos.

Vico afirmaba que los poetas antiguos eran teólogos naturales; también lo son los modernos. El mito, tengámoslo presente, es filosófico y teológico, conforma un discurso cifrado que acompaña la evolución de la cultura que, entre otras peculiaridades, delinea un modo “oblicuo” de crítica social, al modo de la sátira menipea. Tal ocurre con la tradición del humanismo, sospechada y castigada por la Inquisición y, sin embargo, fiel a los principios de la Iglesia, en disimuladas o explícitas controversias. Esto es aplicable a Dante, y también a Quevedo y a Rabelais, en los últimos tramos del Humanismo. Sin embargo, ese humanismo tiene descendencia en autores del siglo XX, así, por ejemplo, en el novelista argentino Leopoldo Marechal.

II. La *katábasis* en la obra de Leopoldo Marechal

Nacido en Buenos Aires en junio del año 1900 y criado en los barrios populares de Balvanera y Villa Crespo, el joven Marechal, maestro y bibliotecario, leyó precozmente a Homero en traducciones francesas y españolas, mientras descubría a Rubén Darío y a Lugones, así como a Nietzsche en ediciones divulgadas por esos años. Con la fina intuición del poeta y la libertad del autodidacta, percibió la textura anagógica de los poemas homéricos. Sus lecturas y actitud

vital lo habilitaban tempranamente para asumir una tradición un tanto herética a comienzos de siglo, como era el Modernismo, con su legitimación del ejercicio *mitopoiético*, el libre cruce de los símbolos, y la actualización viviente de las tradiciones.

Recordemos que el Modernismo europeo, liderado por Alfred Loisy, recibió la condena de la Iglesia. El joven Marechal, que publicó su primer libro *Los aguiluchos* en 1922, estaba más cerca de Giovanni Papini y de Orígenes que de la escolástica.

Más adelante, a fines de la década, descubrió la *Historia de las ideas estéticas en España* de Marcelino Menéndez y Pelayo³, y confraternizó con el sabio San Isidoro de Sevilla, seguidor de Platón y de Dionisio Areopagita en aquella enseñanza que hacía de la Belleza y la multiplicidad de las cosas un camino hacia Dios. San Isidoro lo condujo a la tradición del neoplatonismo.

Era el tiempo en que los contertulios de Leopoldo, a quienes dedicaría luego su novela *Adán Buenosayres*, apenas empezaban a abandonar las prácticas humorísticas y metafóricas que caracterizaron la revista *Martín Fierro*.

Marechal pasó el año 1930 en Europa, repartiendo su tiempo entre vigiliias de estudio y viajes iniciáticos, como lo fue el que hizo a Florencia. Allí supo del profesor Luigi Valli, cuya obra sobre Dante y los *Fedeli d' amore* le fue entregada por su viuda. Desde entonces el joven Leopoldo, que a su regreso ingresó en los cursos de Cultura Católica (del grupo *Convivio*, coordinado por Carlos Casares) sería casi un caballero cruzado. Sintió, como él decía, un nuevo llamado al "Orden", sumado a otros que había tenido esporádicamente desde la adolescencia, e inició una década fecunda de producción, que abarcaría varias obras poéticas, el comienzo de su labor teórica, y la continuación de la primera novela, iniciada en Europa.

No me propongo desarrollar la historia vital e intelectual de nuestro autor⁴, pero me pareció necesario situar la *katábasis* de sus novelas, diversas en su concepción y estructura, con relación a algunos aspectos de su vida y pensamiento.

El tema del *descenso* ha sido desplegado teóricamente por Marechal, con anterioridad a su plasmación narrativa, en el breve tratado estético-teológico titulado, precisamente, *Descenso y ascenso del*

³ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Tomo I, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1943.

⁴ Véase Graciela Maturo, *Marechal: el camino de la Belleza*, Buenos Aires, Biblos, 1999.

*alma por la belleza*⁵. Es preciso señalar la lucidez filosófica con que Marechal desarrolla el tema del descenso, que podríamos traducir como el amor a las creaturas terrenas y el desbordarse del alma en la belleza de las cosas, que a su vez hablan en el lenguaje de lo bello, como camino a Dios. Es esta una estética humanista, de signo teológico y religioso, que Marechal despliega con el apoyo de San Isidoro, Dionisio Areopagita, Jámblico y Plotino, tomando distancia de la línea cátera, o de la mística negativa al modo de Meister Eckhart. Hoy no sería considerada heterodoxa, después de conocerse la obra del eminente teólogo Hans Urs von Balthassar.

Sin ignorar el peso del descenso, la negación, las dos batallas, la doble imagen de Venus y otras figuras similares en obras del autor, tanto poéticas como dramáticas, quiero mencionar dos novelas, de las tres publicadas, en que se cumple la *katábasis*: ellas son *Adán Buenosayres*⁶ y *Megafón o la guerra*⁷. En esta oportunidad me detendré un poco más en la primera, *Adán Buenosayres*, con una breve referencia a la última.

El viejo *bouquin*, como llamaba Marechal al borrador de su *Adán Buenosayres* que lo acompañó durante dieciocho años –hasta ser publicado en 1948, para escándalo de la “pacatería” porteña– consta de siete capítulos o libros, que adoptan un esquema septenal o semanal, grato al autor. Justamente el Séptimo Libro, que continúa la autobiografía simbólica y el despliegue épico de la Argentina, se llama “Viaje a la Oscura Ciudad de Cacodelphia”.

Diré de paso que, tanto el Libro Sexto, “Cuaderno de tapas azules”, como el Séptimo, que acabo de nombrar, adoptan una cierta forma autónoma dentro de la macrounidad novelística, al punto de que algunos críticos han objetado tal unidad. Desde mi punto de vista la unidad está dada férreamente por el sentido interno de la obra, y formalmente por la persistencia del personaje Adán, que aquí se expresa en primera persona y nos dice:

El sábado 30 de abril de 192... (sin completar la fecha) en el bajo de Saavedra, y a medianoche, el astrólogo Schultze y yo iniciamos la excursión memorable que me propongo relatar ahora y que según la no-

⁵ La primera versión del texto fue publicada en dos suplementos del diario *La Nación*, en octubre de 1933. Luego se hizo la edición en forma de libro, con las ilustraciones de Juan Antonio Spotorno, en 1939 (reeditada por Pedro Luis Barcia) y hubo otra modulación en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* antes de alcanzar su forma definitiva en la edición de Citerea, Buenos Aires, 1965.

⁶ Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, Buenos Aires, Sudamericana, 1948.

⁷ Leopoldo Marechal, *Megafón o la guerra*, Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

*menclatura del Astrólogo comprendería un descenso a Cacodelphia, la ciudad atormentada, y un ascenso a Calidelphia, la ciudad gloriosa*⁸.

El relator ha elegido como guía para su descenso infernal al astrólogo Schultze, reelaboración literaria del pintor Xul Solar, cuyo nombre completo era Oscar Agustín Alejandro Schulz Solari (1887-1963). Este pintor, reconocido en décadas recientes por su original creación, inventor de la *panlingua* y el panjuego, fue un vanguardista interesado en las tradiciones, un espíritu realmente iniciático por su conocimiento de los símbolos.

Digamos desde ya que este descenso al embudo infernal, formado por nueve círculos espiralados —embudo que el autor dibujó minuciosamente como lo hacía con otras figuras de sus novelas— es una versión burlesca del Infierno, al que Schulz, nuevo Virgilio, servirá de guía y mentor. Junto a un ombú de los que se hallaban, y se hallan aún, en el barrio porteño de Saavedra, los personajes descubren un túnel por el que se accede al mundo infernal, formado por planicies áridas y descendentes.

Comienza el descenso de los héroes a los círculos del Averno, que ponen a prueba, según el texto, la ciencia del Astrólogo y el ánimo penitencial de su acompañante. Los personajes tienen un primer encuentro con Caronte, encarnado en un tosco sindicalista vestido con mameluco azul, que habrá de pasarlos en su embarcación al otro lado de una dudosa y turbia laguna. En la otra ribera se inician los encuentros, el primero de ellos con personajes que integran la pequeña burguesía: incapaces de grandes pecados, se mueven en una zona que es como el primer suburbio del Infierno.

En sucesivos círculos de la espiral, los visitantes van hallando a poetas engolados, a escritoras hinchadas de vanidad, a parlamentarios huecos y retóricos, a codiciosos, a aduladores, a amantes lujuriosos y desordenados, a ambiciosos de poder, en suma, el desfile de hombres y mujeres caídos en el pecado, la degradación y el ridículo, librados a un desenmascaramiento metafísico. En el séptimo de los 13 breves capítulos que conforman este Viaje el autor, para no quedar fuera del mundo infernal, se retrata a sí mismo a través de dos personajes: Don Ecuménico y el Hombre de los Ojos Intelectuales. Nada nos impide reconocer otra auto-alusión en el segmento dedicado a los poetas ególatras.

No me detendré en esta ocasión en el aspecto referencial que ofrecen varios de los personajes situados en este Infierno grotesco.

⁸ Leopoldo Marechal, *Adán Buenosayres*, op. cit., p. 471.

Ciertamente, el humor de Marechal –pese a haber sido defendido por el autor como un *humor angélico*– tiene ribetes cáusticos que hasta cierto punto justificaron las reacciones adversas suscitadas por la publicación de la novela. Sin embargo, quiero destacar el temple evangélico de Marechal y la subyacente doctrina que sostiene esta exhibición de pecadores, en actitud que lo aproxima decididamente a Dante, más que a los griegos o latinos.

Pienso que Marechal, discípulo del florentino, retoma esa doctrina con hondo espíritu cristiano, recordando la naturaleza divina del hombre y, al mismo tiempo, su condición falible y corruptible que lo inclina al pecado. El hombre vive en el mundo, en el reino de la multiplicidad, y en tanto hombre encarnado tiene una natural inclinación hacia las cosas del mundo. Su condición vulnerable lo conduce al pecado –éste es en suma su pecado original– del cual deberá despertar, y esta *anagnórisis* es el momento que le permite recordar su real naturaleza, optar por el Bien y reconducirse hacia su salvación. Marechal, como lo he señalado, lo había expuesto ya en su tratado metafísico, cuya versión definitiva se haría unos años más tarde.

Se hace evidente, a partir de estos conceptos, la necesidad de colocar el descenso con anterioridad al ascenso, y como su preámbulo. Es decir, se explica la prioridad del Infierno, con anterioridad al Purgatorio y el Paraíso, pues no se trata del castigo eterno, ni de la división entre almas totalmente buenas y totalmente malas, sino de la consideración de la condición humana en toda su vulnerabilidad y también en su posible redención.

Marechal opta en este caso por la lección de su maestro cristiano y presenta, con tonos humorísticos, a Buenos Aires-Cacodelphia –que en cierto modo es como decir Argentina-Cacodelphia, pues su visión tiene alcance nacional– en el camino de la otra ciudad apenas vislumbrada, Calidelfia, Ciudad del Bien, por otro nombre Philadelfia, ciudad de los hermanos. Sin esta segunda realidad, colocada en el horizonte de salvación, carecería de sentido la primera, el Infierno sería solamente un sitio lúgubre, cerrado y sin salida alguna. Vendría a ser el lugar sin esperanza (que Dante evocó también, haciendo una concesión al uso teológico de su tiempo, pero que desmiente en el curso de la obra). La condena del pecador, ya puesta en duda por Gonzalo de Berceo, a quien leyó tempranamente Marechal, es más calvinista que católica y se sustenta en la noción de un Dios justiciero y no en el destino universal de salvación del hombre, que es tesis del humanismo.

La segunda *katábasis* novelesca que aparece en la obra de Marechal es la incluida en su novela *Megafón o la guerra*. Sólo diré al respecto que es la aventura más osada de los héroes Megafón y Samuel Tesler, y se origina en el proyecto de rescate de Lucía Febrero, la Novia olvidada, presa en el lenocinio que dirige el rufián Tifoneades. Aquí la *katábasis* se cumple en un lugar que tiene la forma de un útero femenino, y la reflexión que acompaña a la aventura es en efecto una *ginesofía*, palabra que desliza el autor en el texto.

El rescate de Lucía Febrero en el fondo del lenocinio-Infierno puede ser leído simbólicamente como el cierre de una Historia iniciada con el rapto mítico de Elena, configurado en la *Iliada*, o con el rapto de Perséfone por Hades-Plutón. Este motivo mítico muestra el retorno de Marechal a su primer maestro Homero, nunca abandonado e, igualmente, su contacto con gnósticos cristianos, como he señalado en otro sitio⁹.

Tanto en el primer caso como en el segundo –que dejo apenas esbozado– se muestra la originalidad y densidad del pensamiento de Marechal, que encarna en figuras ficcionales temas tan inagotables como la salvación del alma, la muerte, el pecado, el erotismo y la Historia, vueltos a situar desde su propio espacio y desde un tiempo judeocristiano de consumación. La figura de la *katábasis* sirve en el primer caso para hacer un llamado a sus connacionales, afirmando la convicción salvífica de un cristianismo que se anticipa al Segundo Concilio. En el segundo, configurada de otro modo, parece apuntar al fin de la Modernidad, y el triunfo de la Mujer, profetizado a partir de distintas fuentes.

El *descenso*, aprendido en el modernismo helenizante de la juventud y confirmado en el trato con la obra de Dante, es una figura característica de la obra de Leopoldo Marechal. Su paso por la escolástica no borra en nuestro autor el moldeado de su frecuentación de los clásicos. Pienso también que el suyo es un cristianismo raigal, pese a sus apariencias heterodoxas, pues se relaciona con la vida, la encarnación y el pecado, en la tentativa de comprender al hombre en su totalidad óntico-existencial.

⁹ Graciela Maturo, “El poeta Leopoldo Marechal: entre la gracia y la demiurgia”, en revista *Epiméleia*, Año VII, N° 13, 1998.

BARÓN KURD VON HARDT

Homenaje

Si bien Borges ha señalado, con razón, que no es preciso aguardar aniversarios para conmemorar a una persona ilustre o benemérita, las fechas, en ocasiones, parecen encerrar algo de mágico o cabalístico que predisponen a recordaciones precisas. En este caso nuestro deseo tiene que ver con evocar los ciento veinte años del nacimiento del barón Kurd –modernizado Kurt– von Hardt, nacido el 7 de diciembre de 1889 en Lennep (una pequeña ciudad alemana cercana a Bochun), y de cuyo fallecimiento, el 29 de noviembre de 1958, acaban de cumplirse cincuenta años.

Hijo de una destacada familia de industriales alemanes –sus padres poseían un importante establecimiento textil en Lennep, que hoy es museo–, K. Von Hardt, tras la muerte de sus progenitores, heredó una respetable fortuna que destinó a fines beneméritos. Así, entre otros hechos, guiado por su amor a los estudios clásicos, creó en Vandoeuvres (a escasos kilómetros de Ginebra, Suiza) una Fundación, que hoy lleva su nombre, consagrada al estudio de la antigüedad greco-latina.

Dicha Fundación, enclavada es una casa señorial de fines del siglo XIX, en el dominio de la *Chandoleine*, alberga una biblioteca especializada de más de cincuenta mil volúmenes, que es sede de importantes reuniones científicas, los conocidos *Entretiens*, que se celebran anualmente y en forma temática específica. El último, llevado a cabo en agosto de 2008, versó sobre “Esquilo en los inicios del teatro occidental”, al que asistieron, como es habitual en estos encuentros, un grupo escogido de especialistas que discutieron sobre el padre de la tragedia griega. La Fundación edita esos *Entretiens* que comprenden no sólo las exposiciones, sino también las discusiones *ad hoc* (ya se han celebrado 55 de estos encuentros internacionales).

El barón Hardt, cuyo cuerpo está sepultado en los jardines de esa mansión, no sólo fue altruista en lo que concierne a su apoyo en fa-

vor de los estudios clásicos, sino también respecto de acciones humanitarias menos rimbombantes, pero sin duda más honrosas. De ese modo, por ejemplo, en momentos críticos de la II Guerra, consta que ayudó a algunas familias judías a escapar de Alemania y de esa manera evitar su exterminio (así lo testimonia, por ejemplo, correspondencia que obra en los archivos de esa Fundación). En esos archivos consta también que, sin dar motivo, el gobierno suizo rechazó su petición de obtener la nacionalidad de ese país, en cambio, las Universidades de Ginebra y Lausana valoraron su labor en favor de sus estudios humanistas, honrándolo con sendos doctorados *honoris causa*, lo que puede verse entre otros diplomas que lo testimonian.

Numerosa correspondencia depositada en los fondos de esa Fundación —especialmente la mantenida con su amigo A. Fersen— y otra documentación de importancia aguardan un estudio sistemático. Como curiosidad, quien firma esta nota, tuvo ocasión de ver el pasaporte que le expidió el gobierno alemán durante los años sombríos de la segunda guerra en el que —*horror dicendi!*— se estudia la filiación genética del citado barón desde un remoto ancestro, la que remite hasta el año 1756. Otra curiosidad: obra en esos archivos un certificado médico firmado por el Dr. O. Hans prescribiéndole un medicamento fechado el 2 de diciembre de 1902, proporcionado éste por la Botica Unión (propiedad de Vogt y Cía.) de Valparaíso, con esa misma fecha. Este dato permite pensar que a los doce años habría visitado, probablemente con sus padres, ese puerto chileno, entonces importante. De ese viaje a Sudamérica da cuenta también una fotografía donde se lo ve vestido a la manera gaucha, sin que pueda determinarse con precisión dónde le fue tomada.

La Fundación no sólo atesora la valiosa biblioteca de la que he hablado. Guarda también un libro de firmas donde están consignados los testimonios de huéspedes ilustres comentando sus vivencias en ese sitio de privilegio hoy dirigido por el distinguido profesor y arqueólogo Pierre Ducrey, con la colaboración de la Secretaria científica, arqueólogo Monique Brunner.

Arnoldo Momigliano, Bruno Snell, Manuel Fernández Galiano, Francisco Rodríguez Adrados, Umberto Laffi —la lista sería muy extensa— han sido algunos de esos visitantes.

Editiones principes, volúmenes con dedicatorias significativas, colecciones de revistas especializadas, amén de los más modernos sistemas informáticos, hacen de este repositorio un sitio de excelencia para los interesados en el estudio de la antigüedad clásica, cuyo *corpus* se especializa en autores griegos y latinos, desde Homero a los

Padres de la Iglesia. Posee también, ciertamente, volúmenes consagrados a la historia, a la numismática y a la epigrafía concernientes al mundo antiguo. A un kilómetro de la Fundación, en Cologny, se encuentra el Museo Bodmer, una de las más importantes colecciones del mundo en materia de manuscritos.

Hugo F. Bauzá

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Marília P. Futre Pinheiro, *Mitos e lendas. Grécia Antiga, s. l.*, Livros e Livros, vol. 1, 2007, pp. 522.

En la “Introducción” a esta obra, su autora –profesora en la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa–, explica que este trabajo ocupará dos volúmenes: el primero comprende los llamados mitos de creación, así como los mitos y leyendas asociados a los dioses olímpicos; el segundo versará sobre leyendas heroicas griegas articuladas principalmente en torno a la guerra de Troya, así como relatos y leyendas de carácter utópico.

El tomo I que nos ocupa no es sólo un volumen que concierna al mito griego antiguo, como reza su título, sino un trabajo de mayor alcance ya que proporciona también una reflexión sobre el pensamiento mítico, en general, con una síntesis clara y esencial sobre las diversas interpretaciones de esa forma de pensamiento, no sin antes establecer una distinción entre mito, saga, leyenda y cuentos, para lo que sigue a H. J. Rose.

Así, pues, en la “Introducción” la autora pasa revista a las exégesis alegórico-histórica, alegórico-filosófica, naturalista, moral, socio-política, ritualista, religiosa, psicológica..., deteniéndose, particularmente en la tesis sustentada por la Escuela de Cambridge que, priorizando el rito, entiende el mito como un lenguaje de segundo grado, y en las lecturas “hierofánicas” sustentadas por W. Otto y, tras sus pasos, por M. Eliade.

Al considerar el valor del pensamiento mítico en la cultura griega, establece una distinción entre tradición oral y tradición escrita; en ese orden son motivo de análisis los postulados de M. Parry y de E. A. Havelock, entre otros autores clave sobre esa cuestión.

Incorpora luego –con genuino sentido didáctico– un croquis en el que está consignado un cuadro cronológico, orientativo para el lector, que arranca desde el período neolítico y llega hasta época romana, así como un apartado dedicado a “Fuentes”.

La parte esencial del trabajo está vertebrada en cuatro secciones en las que, atenta a un orden teo-cosmogónico de base hesiódica, aborda: I. mitos cosmogónicos; II. el estudio de los diferentes panteones –Urano, Crono, Zeus–; en este apartado la autora, siguiendo a R. Graves, hace hincapié en que la transferencia del cetro de la Noche a manos de Urano, marcaría el inicio de la era patriarcal (pág. 88); III. los orígenes de la humanidad, donde aborda las historias míticas referidas a las cinco edades descritas por Hesíodo y las leyendas concernientes a Prometeo, Pandora, Deucalión y Pirra y IV. los relatos que aluden a lo que la estudiosa llama “os senhores do Olimpo” en el que pasa revista al sentido y función de estas deidades (en lo que concierne a la “función” de los dioses en el marco del panteón griego, atiende a la lectura socio-antropológica sustentada por el historiador J. C. Bermejo Barrera).

Es difícil esbozar una nueva teoría sobre el mito griego; en ese sentido la profesora Futre Pinheiro ha tenido conciencia de esa dificultad, frente a lo cual tuvo la feliz idea de recoger las interpretaciones fundamentales –desde Aristóteles hasta Cornford– mostrando los aciertos y limitaciones de cada una de ellas. Su originalidad, en ese caso, radica en *la exégesis y hermenéutica de cada una de esas posturas*, lo que hace con ecuanimidad, con sentido genuinamente crítico y con riguroso apoyo en fuentes, lo que jerarquiza el trabajo que comentamos.

Así pues, W. Burkert, C. Calame, C. García Gual, G. Durand, M. Eliade, K. Kerényi, M. Nilsson, M. H. Rocha Pereira o J.-P. Vernant son algunos de los importantes estudiosos cuyas teorías analiza *sine ira et studio* (‘sin rencor y sin parcialidad’, Tácito, *Ann.*, 1, 1, 4).

Destaco que la estudiosa no pierde de vista la apreciación de G. S. Kirk para quien no hay ninguna fórmula omniabarcante capaz de expresar qué es un mito, ya que éste es proteico; gracias a este polimorfismo el mito clásico, lejos de quedar abroquelado en una tradición tres veces milenaria, revive transfigurado con nuevos ropajes.

Incorpora luego una sección donde se advierten notas originales: el *revival* del pensamiento mítico y cómo, merced a él, diversas formas de la mitología griega perviven en la cultura contemporánea. En ese orden la autora pasa revista a autores de nuestra modernidad (poetas, músicos, pintores, realizadores...) que recurren al mito clásico como a una cantera inagotable donde recoger situaciones, temas, motivos y cuestiones que competen a la natura humana que, desde los griegos, hasta nuestros días, sigue siendo la misma.

Enriquecen este cuidado volumen diversos índices, mapas, glosarios y un rico elenco bibliográfico que dan cuenta de la seriedad con que esta obra ha sido concebida.

Hugo F. Bauzá

Cahiers de l'Echinox, vol. 13, Cluj (Rumania), Université "Babes-Bolyai", Centre de Recherches sur l'Imaginaire, 2007, pp. 332.

El presente volumen, el número 13 de la colección *Caetele Echinox*, es una nueva entrega del "Centrul de Cercetare a Imaginarului" de la Universidad Cluj-Napoca dirigido por el profesor Corin Braga. Este número temático está dedicado a "Gulag si Holocaust în constiinta românească" e incorpora, entre otros trabajos, los resultados de un encuentro de corte internacional celebrado en ese Centro de Investigaciones entre los días 25 y 27 de mayo de 2007.

Recordemos que el nombre "Archipiélago Gulag" remite a la red de campos de concentración, "reeducación" y castigo soviéticos donde fueron reclusos millones de personas en un pasado relativamente reciente, puesto a la luz en la obra homónima del escritor Alexander Solzhenitsyn en la que denunció la estructura de represión del estado estalinista y sus inicios en el leninismo en la ex Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Los temas político-ideológicos abordados en este número monográfico tan significativo como puede serlo una meditación crítica y objetiva sobre el Gulag son, para Latinoamérica y el mundo, un mirador desde el cual poder reflexionar sobre el caso cubano en los albores del cincuentenario de la revolución socialista emprendida por Fidel Castro que, a juzgar por los resultados, pone de relieve el fracaso de las utopías políticas que sacrifican el presente en aras de un futuro mejor, difícilmente alcanzable.

Este número, en primer lugar, recoge trabajos referidos a "Problemas teóricos" abordados por A. Marga, C. Dobrescu, S. Borbély, C. Budeanca, F. Abraham, S. Ionescu, J. Trappe y C. Pintilescu referidos a cuestiones vinculadas con las miradas sobre el Gulag, poniendo énfasis en su condición de holocausto. En ese orden C. Dobrescu destaca la identidad de vínculos político-ideológicos que religan a fascistas y comunistas en cuanto al ejercicio del poder; S. Borbély pone énfasis en los rasgos totalitarios de la ideología comu-

nista, S. Ionescu en su idea del Gulag como genocidio, así como C. Pintilescu que analiza la legislación discriminatoria.

Un segundo apartado recoge, entre otros, trabajos bajo el rubro “Polémicas” donde M. Shafir se pregunta si puede hablarse de un Nuremberg II, A. Cioflánca establece un paralelismo entre el ex modelo germánico y el accionar comunista, A. Mihalache, analiza los discursos “anti-semitas”, en tanto D. Pop se detiene, entre otras circunstancias, en considerar aspectos semánticos referidos al holocausto.

El volumen incluye estudios sobre tópicos particulares referidos al holocausto, con las firmas de M. Oprea, D. Dobrinu, L. Gheorghiou Bradley, M. Petreu, A. Oisteanu, D. Jela, C. Anisescu, R. Fürtos y O. Roske.

Enriquecen este número diversas notas, reseñaciones bibliográficas de temas vinculados principalmente con cuestiones de *l'imaginaire* y *abstracts* coordinados por R. Cesereanu.

H. F. B.

MESA DIRECTIVA

- 2007-2009 -

Presidente

Dr. JULIO H. G. OLIVERA

Vicepresidente 1°

Dr. ROBERTO J. WALTON

Vicepresidente 2°

Dr. AMÍLCAR E. ARGÜELLES

Secretario

Dr. HUGO F. BAUZÁ

Prosecretaria

Dra. AMALIA C. SANGUINETTI DE BÓRMIDA

Tesorero

Dr. FAUSTO T. L. GRATTON

Protesorero

Dr. MARCELO A. DANKERT

Impreso durante el mes de febrero de 2009 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,
Bogotá 3066, Depto. 2, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina
correo-e: pellegrinirj@gmail.com