

ASTROLOGÍA, RELIGIÓN Y ESCATOLOGÍA ASTRAL EN EL MUNDO ANTIGUO: EL TESTIMONIO DE CICERÓN Y MACROBIO*

ASTROLOGY, RELIGION AND ASTRAL ESCHATOLOGY IN ANCIENT WORLD: THE TESTIMONY OF CICERO AND MACROBIUS

Cristóbal MACÍAS**
Universidad de Málaga

RESUMEN: El mundo griego y romano imaginó distintos escenarios escatológicos, entre ellos, un Más Allá asociado a los astros, surgido en el ámbito del pitagorismo, con posibles influjos orientales, que platonismo, estoicismo y neoplatonismo hicieron suyo. La creencia en una trascendencia vinculada a los astros se desarrolló sobremanera en el periodo comprendido entre el siglo I a.C. y finales de la Antigüedad, como atestiguan el *Somnium* ciceroniano y el comentario que sobre el mismo elaboró Macrobio, textos que analizaremos detenidamente en este artículo. Este desarrollo, que también atestigua la epigrafía funeraria, no fue ajeno a la creciente astrolatría, fruto de la práctica astrológica, sobre todo en el culto al *Sol Inuictus* y en los populares cultos místéricos, que, con cada vez mayor presencia de elementos astrales, prometían a sus adeptos una supervivencia del alma tras la muerte.

PALABRAS CLAVE: filosofía, astrología, astrolatría, *Somnium Scipionis*, comentario de Macrobio.

ABSTRACT: Greeks and Romans imagined different theological systems of eschatology. Among them, an afterlife associated with the stars stands out. These beliefs emerged within Pythagorean tradition, with possible oriental influences, and Platonism, Stoicism and Neoplatonism made their own. The belief in a transcendence linked to the stars developed greatly in the period between the 1st century BC and the end of Antiquity, as witnessed by the Ciceronian *Somnium* and the commentary that Macrobius elaborated on it, which both we will analyze in detail in this paper. This development, which is also attested by funerary epigraphy, was not unrelated to the growing interest in astrology, as a result of astrological divination, whose first outcomes were the cult of the *Sol Inuictus* and the popular mystery cults. These cults, with an increasing presence of astral elements, promised their followers a survival of the soul after death.

KEYWORDS: philosophy, astrology, astrology, *Somnium Scipionis*, commentary by Macrobius.

* Este artículo, que se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación Hermes (HUM 312), es una versión notablemente ampliada del trabajo «Astrología y escatología astral en el mundo romano», presentado como contribución al libro-homenaje al profesor César Chaparro con motivo de su jubilación. Asimismo, para cualquier referencia a textos latinos remitimos a la base de datos CLCLT y para textos griegos al TLG online.

** **Correspondencia a / Correspondence to:** Cristóbal Macías, Universidad de Málaga – cmacias@uma.es – <http://orcid.org/0000-0001-7530-0321>.

Cómo citar / How to cite: Macías, Cristóbal (2023), «Astrología, religión y escatología astral en el mundo antiguo: el testimonio de Cicerón y Macrobio», *Veleia*, 40, 119-134. (<https://doi.org/10.1387/veleia.23037>).

Recibido: 31 agosto 2021; aceptado: 27 enero 2022.

ISSN 0213-2095 - eISSN 2444-3565 / © 2023 UPV/EHU



Esta obra está bajo una licencia
Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

1. INTRODUCCIÓN

Ya desde sus orígenes caldeos, la astrología, como otras formas de mántica, mantenía fuertes vínculos con la religión, relación esta que no solo se conservó, sino que se afianzó aún más con su paso al mundo griego, pero sobre todo al romano.

Así, Fírmico Materno, en *math.* 5, 1, estableció un paralelismo entre el conocimiento de los arcanos de la ciencia astrológica, reservado solo a unos pocos iniciados, y los populares misterios de época imperial romana; asimismo, invocó en *math.* 5, 2, para su empresa, la protección de ese dios que aseguraba cada día la continuidad del curso celeste. De otro lado, fue en época imperial romana cuando los planetas empezaron a ser denominados directamente con el nombre del dios al que representaban, *Saturnus*, *Iuppiter*, *Mars*, en vez del hasta entonces más habitual, entre los griegos, «astro de Cronos», «astro de Zeus», etc. (Le Boeuffle 1996, 30-33). Además, por influjo de la astrología el culto al Sol —bajo la denominación de *Sol Inuictus*— adquirió carta de naturaleza en la religión antigua, convirtiéndose en el culto principal del mundo romano, ya en el año 274, con el emperador Aureliano (Barton 1998, 205)¹, que acabó derivando en un auténtico heno-teísmo solar². En fin, en los cultos místicos que florecieron en época imperial es fácil encontrar también multitud de connotaciones astrales, como la concepción de Atis como un dios Sol (Bakhouché 2002, 140), o la relación entre los siete grados de la iniciación mitraica con los planetas³, tal como aparece en el pavimento musivo del Mitreo de Felicísimo en Ostia (Romero Mayorga 2019, 230).

Más dudas ha suscitado el hecho de que la astrología llegara a desarrollar una auténtica escatología⁴. Y aunque es cierto que muy poco dicen al respecto los tratados y manuales astrológicos que nos ha legado la antigüedad, sí llegó a desarrollarse una completa escatología astral, fruto del debate en el seno de algunas de las escuelas filosóficas más importantes del helenismo y del creciente culto a los astros como consecuencia de la cada vez más popular astrología.

Momento clave en el desarrollo de esta escatología astral fue el siglo I a.C., cuando coinciden en el tiempo dos hechos fundamentales: la progresiva extensión de la creencia en una vida futura vinculada a la inmortalidad astral y el desprestigio, al menos en los medios ilustrados, de las creencias tradicionales vinculadas al Hades.

Respecto al primer aspecto, fue en el pitagorismo cuando empezaron a producirse las primeras manifestaciones de esta creencia en un Más Allá astral, aunque solo empezó a ser predominante a finales del paganismo (Cumont 1966², 27). Esto llevó al desarrollo, en época imperial, de una auténtica soteriología astral en ámbitos tan diversos como los cultos místicos y la filosofía platónica, en particular en el neoplatonismo (Des Places 1979 y Simmons 2009).

¹ No obstante, no hay que olvidar que ya en Grecia y Roma existía un culto al Sol y a la Luna, que en el caso de Roma, aunque era muy antiguo, debió tener un carácter más bien local. Así, Varrón, *ling.* 5, 74, nos dice que entre los altares levantados a los dioses por el rey sabino Tito Tacio se encontraban dos dedicados al Sol y la Luna; Paulo Festo 22, 5 nos habla de un culto al Sol, del que estaba encargada la *gens Aurelia*, de origen sabino. Quintiliano, *inst.* 1, 7, 12, menciona un templo dedicado al Sol en la colina del Quirinal, culto

este que podemos identificar con el del *Sol Indiges* («el Sol nativo»), la forma más antigua de culto romano al Sol, al que se dedicaba un festival el día 9 de agosto y al que quizás también se veneraba durante las Agonalia del 11 de diciembre (cf. Adkins & Adkins 1996, 209, *s.v.*). Tácito, *ann.* 15, 74, 1, nos habla de un antiguo templo dedicado al Sol junto al Circo Máximo. Finalmente, Macrobio, *Sat.* 1, 17, 42, nos informa de que en Roma se veneraba al Sol bajo la advocación de *Ianus pater*.

En cuanto al segundo aspecto, el desprestigio del Hades y de todo el *corpus* mitológico desarrollado en torno a él fue en gran parte una consecuencia de la crítica racionalista que ridiculizaba como pueriles tales ideas (Cumont 1966², 31).

Asimismo, ambas tendencias, que surgieron primero entre las élites intelectuales de la sociedad antigua (Bakhouche 2002, 188), se fueron popularizando a lo largo de la época imperial, quizás, gracias a las religiones orientales que se propagaron por Occidente, que incluían elementos místéricos, soteriológicos y astrológicos.

Testimonios fundamentales de este desarrollo son el *Somnium Scipionis* de Cicerón, que cierra su tratado *De re publica*, publicado en el 51 a.C., cuando hacía ya más de un siglo que la astrología había entrado en Roma (Bakhouche 2002, 35)⁵; y los *Commentarii* que del mismo hizo Macrobio, quizás en la década entre el 430 y el 440 d.C. (Navarro Antolín 2006, 15 y Ramos Guerreira 1997, 790), gracias a los cuales conservamos el *Somnium* ciceroniano.

El *Somnium* ciceroniano es un texto de carácter retórico, con la peculiaridad de que nos traslada una imagen nítida de un Más Allá astral, donde convergen muchas de las ideas escatológicas surgidas previamente en los ámbitos del pitagorismo, del platonismo y del estoicismo. Además, según Cumont (1989, 135), fue el primer texto donde se expresan en todos sus términos los principios básicos de la escatología astral que resumía el sincretismo entre Oriente y Occidente llevado a cabo por Posidonio de Apamea⁶.

En cuanto a los *Commentarii* de Macrobio, en ellos se combina la hermenéutica filosófica con la exposición de un saber enciclopédico, donde el contenido científico ocupa un lugar destacado (en materias como por ejemplo la astronomía); además, en la cuestión de la escatología astral, su autor completó y precisó desde la perspectiva neoplatónica las ideas esbozadas por Cicerón.

Por todo ello, en nuestro trabajo vamos a centrarnos en la imagen que del Más Allá nos ofrece el *Somnium*, que completaremos con lo que al respecto añadan o maticen los *Commentarii* macrobianos⁷.

² De este henoteísmo solar es buena muestra el *Himno al Rey Sol* del emperador Juliano, compuesto en 362 d.C. (Mastrocinque 2011, 14).

³ Corax-Mercurio, Nymphus-Venus, Miles-Marte, Leo-Júpiter, Perses-la Luna, Heliodromus-el Sol y Pater-Saturno.

⁴ Cf. Bakhouche (2002, 137): «Mais le silence de l'astrologie sur la destinée de l'homme après la mort constitue une faiblesse pour les esprits préoccupés d'escatologie».

⁵ Frente a la afirmación de Plinio, *nat.* 25, 199, de que la astrología habría entrado en Roma en una época tan tardía como la época de Sila, por obra del esclavo Manilio Antíoco, que es calificado de *conditor astrologiae*, la opinión de los expertos actuales apunta a una fecha más temprana, probablemente a comienzos del

siglo II a.C., tras la derrota del rey de Siria Antíoco III en 188 a.C. Buena prueba de ello sería el edicto de expulsión de los «caldeos» promulgado en el año 139 a.C. y el hecho de que las rebeliones de los esclavos protagonizadas por Eunoo, en 135-132, y Atenión, en 103, fueron animadas al parecer por supuestas predicciones astrológicas.

⁶ Opinión esta fuertemente matizada por Boyancé (1936) en su estudio ya clásico sobre las fuentes del *Somnium*, donde trató de demostrar que no era necesario recurrir a Posidonio.

⁷ Para el texto latino del *Somnium* ciceroniano remitimos a la edición del *De re publica* de Ziegler, mientras que para el texto latino del comentario de Macrobio hemos seguido la edición de Willis, ambas recogidas en la base de datos de textos latinos CLCLT.

2. LA ESCATOLOGÍA ASTRAL EN EL *SOMNIUM* CICERONIANO Y LOS *COMMENTARII* DE MACROBIO

2.1. *El Somnium Scipionis: presentación general. Semejanzas y diferencias frente al mito platónico de Er*

Respecto al texto de Cicerón, como es de sobras conocido, este narra el supuesto sueño que Escipión Emiliano habría tenido en 149 a.C. en Numidia, adonde habría viajado como tribuno militar de la cuarta legión para asistir al cónsul Manio Manilio. Tras ser recibido por el rey Masinisa, íntimo amigo de su familia, agotado por el viaje y por haberse prolongado la recepción hasta altas horas de la noche, habría caído en un profundo sueño en el que se le aparecieron su difunto abuelo Escipión el Africano —seguramente porque durante el encuentro con Masinisa, este no había dejado de hablar del Africano, recordando no solo sus hazañas sino también sus palabras (*rep.* 6, 10)— y su padre Paulo, también fallecido, quienes le mostrarán el destino astral reservado sobre todo a los grandes servidores del Estado.

El *Somnium* fue concebido como una suerte de colofón apoteósico a su tratado sobre la mejor forma de gobierno, por lo que debía cerrar el sexto y último libro de su *De re publica*. Escrito a imitación de la *República* de Platón, sin embargo, en vez de ensalzar la forma de gobierno, el *De re publica* pone el énfasis en la virtud de los gobernantes —afirmando así la superioridad del hombre de acción sobre el teórico—, razón por la cual en el *Somnium* son sobre todo los buenos gobernantes los que recibirán el premio de la inmortalidad astral (D’Ors 1984, 24-25). Será precisamente esta exaltación de las virtudes patrióticas, que le lleva a atribuir la inmortalidad a los grandes hombres de Estado, la aportación más original de Cicerón (Cumont 1949, 162, n. 4), sin olvidar que otro de los objetivos del texto es poner de relieve la vanidad e insignificancia de la gloria humana en el espacio y el tiempo frente a la magnificencia y belleza de la Vía Láctea —y del universo en general— como espacio reservado a los bienaventurados (Boyancé 1936, 147 ss. y Cumont 1949, 135).

Como es sabido, el *Somnium* es la versión ciceroniana del mito platónico de Er, mito escatológico⁸ puesto en boca de Sócrates, con el que se cierra la *República* (614a-621d), en el que el soldado panfilio Er, hijo de Armenio, tras haber permanecido muerto doce días y cuando se encontraba en la pira, vuelve a la vida y cuenta sus experiencias en el mundo de ultratumba. En esencia, el relato puesto en boca de Er se centra en la existencia de un Más Allá cósmico, en el que reina la armonía y en el que las almas inmortales reciben premios y castigos según su comportamiento en esta vida, en particular, las de los malvados, que han de someterse a un proceso de purificación que habrá de durar mil años (cien por cada falta cometida), tras el cual ya estarían preparadas para afrontar una nueva reencarnación. Entre las virtudes que más premian los dioses se encontraría la justicia, razón por la cual se pone como arquetipo del malvado al tirano.

Son muchas las diferencias entre el mito platónico y su tratamiento por parte de Cicerón, como ha puesto de relieve la crítica (cf., por ejemplo, Magariños 1950, 12-16). Pero en el tema que nos ocupa, quizás habría que destacar dos: 1) Frente a Platón, que, aunque menciona el premio reservado a los hombres justos, dedica la mayor parte del relato a los castigos que esperan a las almas de los hombres perversos, en particular a los tiranos, en el relato ciceroniano, en cambio, se pone el énfasis en los premios que esperan a los servidores del Estado, mientras que se dedica muy poco

⁸ Otros mitos platónicos de carácter escatológico serían el mito final del *Gorgias* y el del *Fedón* (Lévi 2014, 44).

espacio a los castigos que esperan a las almas de aquellos más inclinados a los placeres; 2) frente al uso por Platón de un mito para relatar las supuestas visiones del Más Allá, Cicerón, en aras de la verosimilitud, recurre a una especie de sueño profético⁹, lo cual pudo deberse tanto a las críticas y burlas de los epicúreos, en especial Colotes, respecto al procedimiento elegido por Platón para revelar lo que sucede en el Más Allá, la resurrección de un muerto (cf. *Macr. somn.* 1, 1, 9-2, 5 y Boyancé 1936, 51 ss.), como al hecho de que, como el propio Cicerón señala en su *div.* 1, 6, 12 y 1, 18, 34, el sueño era uno de los procedimientos de la adivinación natural, y eso a pesar de que, como vemos en *Tusc.* 1, 13, 29, consideraba primitiva la creencia de que un difunto se pudiera aparecer en sueños.

2.2. El dios cósmico y los dioses astrales

Respecto a la imagen que del Más Allá da Cicerón, como elemento religioso, tenemos la alusión a un dios único y supremo cuyo templo es todo lo que Escipión ve desde el magnífico mirador celeste desde el que contempla el universo (*rep.* 6, 15)¹⁰. ¿De quién se trata? ¿Acaso del demiurgo platónico? Parece que no. Cicerón identifica a ese dios con el círculo de las *estrellas* fijas, el noveno de los círculos, que encierra a todos los demás, el dios supremo que gobierna y contiene a los otros (*rep.* 6, 17), en suma, el «cielo», recogiendo aquí una idea de posible origen oriental (cf. Hdt. 1, 131), presente ya en los presocráticos (*Frag.* 7A 9; 31A 33; 64B 5), en Platón (*Ti.* 34b) y en filósofos estoicos como Zenón, quien llamaba «dios» al éter (cf. *Cic. nat. deor.* 1, 14, 36 = *SVF* I, 154)¹¹. Sin embargo, cuando Macrobio comenta este pasaje (*somn.* 1, 17, 12-13) niega que haya que interpretar que tal esfera sea la causa primera ni la divinidad todopoderosa, puesto que dicha esfera es fábrica del alma, el alma es una emanación de la mente y la mente es una creación de Dios, de modo que el calificativo de *summus* solo puede corresponder a Dios, la primera hipóstasis —demostrando así la dificultad para conciliar la tesis de Cicerón con la doctrina de las tres hipóstasis de origen neoplatónico— (Navarro Antolín 2006, 266, n. 435).

Junto a esto, tenemos la invocación que hace Masinisa, tras recibir a Escipión, al soberano Sol y a los demás astros (*summe Sol uobisque reliqui caelites, rep.* 6, 9), que debemos entender, de entrada, como una alusión desde la *interpretatio* romana a un culto astral propio de los númidas, pero también, en nuestra opinión, como una referencia más genérica a la divinidad de los astros, pues en *rep.* 6, 15, el propio Cicerón afirma que las constelaciones y estrellas están animadas por mentes divinas. Aunque la idea de que los astros son seres divinos es muy antigua, pues remonta al pitagorismo y constituye una de las bases del *Timeo* de Platón —quien, a partir de la perfección del mo-

⁹ Según Macrobio (*somn.* 1, 3, 12), el sueño que Escipión tuvo es un *oraculum* (*chrematismós*), porque Escipión el Africano y Paulo Emilio le revelaron al «soñador» su futuro; es una visión (*visum* o *phántasma*), porque vio los parajes donde él habitaría tras la muerte; y un sueño (*somnium* u *óneiros*), porque las cosas que le fueron reveladas no pueden ser accesibles sin interpretación. Por su parte, Lévi (2014, 108-109) interpreta el *Somnium Scipionis* como una «revelación directa», apoyada en un sueño, pues presenta las características de un sueño adivinatorio que pone al alma humana en relación directa con el mundo sobrenatural. Es una revelación directa porque en él se produce

también una «epifanía» (doble, la del Africano y la de Paulo Emilio) y un viaje al Más Allá en forma de «anábasis» celeste. Contiene también elementos de una «revelación indirecta» basada en la iniciación en los misterios, en la que el Africano desempeñaría el papel de mistagogo. Por último, sería también una revelación «espontánea», pues el Africano se presenta a Escipión espontáneamente, y no como fruto de una invocación previa.

¹⁰ Sobre la comparación del universo como un templo, imagen muy frecuente en la Antigüedad, cf. Lévi (2014, 83, n. 107).

¹¹ Cf. Navarro Antolín (2006, 266, n. 435).

vimiento circular de los astros, les atribuyó una racionalidad y un carácter divino—, su inclusión en el *Somnium* podría ser una prueba más del progreso de la astrolatría en el mundo romano en esta etapa final de la República.

2.3. *Naturaleza del alma humana. Sobre la «muerte» del alma y la ubicación de los Inferi*

Evidentemente, si se habla de una escatología astral, es porque se da por sentada la inmortalidad del alma¹², como ya hicieran Platón (*Phd.* 115e; *Alc.* 129e) y, con el tiempo, también los estoicos (cf. *SVF* 1, 538; *Sen. Marc.* 24, 5 y 25, 1), aunque en época de Platón no era, al parecer, la doctrina común, pues, como afirma en *Phd.* 80d, la opinión mayoritaria era que se trataba de un elemento mortal. A este rasgo, Cicerón añade su origen celeste (cf. también *Cato* 77-78, *Tusc.* 1, 22, 51, *leg.* 1, 26, entre otros pasajes), al afirmar que las almas proceden de esos fuegos celestes que llamamos constelaciones y estrellas (*rep.* 6, 15), una idea esbozada ya por los presocráticos y aceptada por los estoicos, pero que no casaba bien con el pensamiento neoplatónico, por lo cual Macrobio (*somn.* 1, 14, 16-18) niega que el sentido del texto de Cicerón sea que hemos recibido nuestras almas de los fuegos celestes, sino de aquella parte del Alma del Mundo constituida por pura Mente.

Por otro lado, del origen celeste de las almas se deriva que estas deben descender de la morada astral que les es propia para encarnarse en los cuerpos mortales aquí en la Tierra, cuerpos que actúan como una suerte de prisión, de la que solo pueden escapar cuando, de modo natural, se liberan de sus ataduras corporales tras la muerte. La idea de que el cuerpo es una suerte de prisión parece que es de origen órfico (cf. *Pl. Cra.* 400c) y pitagórico (cf. *Philol. Frag.* 44B 14 y *Pl. Phd.* 62b) y se acabó convirtiendo en un lugar común de la literatura y la filosofía (Courcelle 1965; Lévi 2014, 81, n. 103). Por su parte, Platón, en *Ti.* 42a-b y *Lg.* 904c-e, vincula su escatología a la idea de un descenso del alma a los cuerpos y de una posterior ascensión, sin olvidar que, en el misticismo astral, la idea de la ascensión del alma al cielo se debe fundamentalmente al *Fedro* platónico (Boyancé 1952, 329).

A su vez, del descenso y posterior ascensión del alma se deducen dos conclusiones fundamentales: 1) que lo que el hombre llama normalmente vida es una especie de muerte (*rep.* 6, 14), idea esta que vincularía al Arpinate, de un lado, con aquellos que afirmaban que la encarnación del alma en el cuerpo suponía una especie de «muerte» para el alma, y, de otro, con todos aquellos que, contradiciendo lo que decía la escatología tradicional, situaban los *Inferi* no en un mundo subterráneo, sino, en este caso concreto, en el mundo sublunar; 2) que el hombre ha de esperar a ser liberado de la prisión del cuerpo por ese dios que lo rige todo, dado que le ha sido encargada como misión el cuidado de ese globo que está situado fijo en el centro del universo, la Tierra (*rep.* 6, 15); es decir, se rechaza la idea del suicidio como forma de acelerar el regreso a la morada celeste, una idea presente ya en órficos y pitagóricos, que Platón (*Phd.* 62b) retomó y, a partir de él, fue reproducida a menudo en los siglos posteriores (Cumont 1949, 336; Lévi 2014, 83, n. 108). Por su parte, Macrobio, en *somn.* 1, 11, a partir de la idea de que la auténtica muerte es lo que llamamos vida, añade la teoría de las dos muertes y las tesis de las distintas escuelas platónicas sobre la posible ubicación de los *Inferi*.

Respecto al primer aspecto, Macrobio indica que los pitagóricos y los platónicos hablaban de la existencia de dos tipos de muerte, la del alma (*anima*) y la del ser vivo (*animal*). A este respecto, el

¹² Sobre la inmortalidad del alma, Cicerón habla también en otros lugares de su obra, a saber *Rab.* 29-30; *Arch.* 30; *Sest.* 143; *Scaur.* 4-5; *leg.* 2, 36; *Hortensius*

(*Frg.* 112 Grilli), *Tusc.* 1, 17, entre otros pasajes (cf. Lévi 2014, 124 ss.).

alma, que es de naturaleza inmortal, «muere» cuando se introduce y se esparce por los miembros del cuerpo, mientras que el ser vivo muere cuando el alma abandona el cuerpo (*somn.* 1, 11, 1-2). Es decir, que la auténtica muerte es la vida terrestre, como ya indica Cicerón (*rep.* 6, 14). Respecto al origen de esta idea, en *Grg.* 439a, Platón la atribuye a Eurípides y al pitagórico Filolao, mientras que en el *Crátilo* la atribuye a los órficos (Navarro Antolín 2006, 216, n. 269).

Respecto a la ubicación del infierno¹³, Macrobio se hace eco de tres posturas diferentes dentro de la escuela platónica: la primera (*somn.* 1, 11, 5-7), que podría identificarse con los medioplatónicos Albino y Ático, considera que la región entre la Luna y la Tierra es el reino de la muerte y de los infiernos, siendo la Luna el límite entre la vida y la muerte, por constituir esta la parte pasiva del mundo, frente a la activa, que se extendería entre el círculo de las estrellas fijas hasta el comienzo de la esfera lunar. Asimismo, Macrobio asigna a los defensores de esta tesis la idea de que la Luna es la creadora de los cuerpos mortales. Esta teoría en general es aristotélica, aunque sus fuentes originales son pitagóricas (Navarro Antolín 2006, 217, n. 273).

La segunda tesis (*somn.* 1, 11, 8-9), cuya formulación aparece en términos muy similares en Proclo (154A Diehl), aunque puesta en boca de los pitagóricos (Navarro Antolín 2006, 219, n. 280), establece una tripartición del mundo en base a los cuatro elementos. Según los defensores de esta tesis, el alma descendería a través de esa triple serie provocando una especie de triple muerte al alma hasta encarnarse en el cuerpo.

La tercera tesis (*somn.* 1, 11, 10-12), que es la que defiende Macrobio y que sería la propia de todos los neoplatónicos (Navarro Antolín 2006, 220, n. 282), divide el mundo en dos partes, igual que la primera tesis, aunque con límites diferentes, correspondiendo al círculo de las estrellas fijas la parte activa, mientras que la parte pasiva incluiría no solo el mundo sublunar sino también todas las órbitas de los planetas. De este modo, el alma, tras abandonar la perfección y pureza del círculo de los *aplanés*, se va como degradando al atravesar cada una de las esferas planetarias, adquiriendo en cada caso una envoltura etérea que la va preparando para su unión con la indumentaria de arcilla que es el cuerpo aquí en la Tierra. Esta tesis se corresponde con el *descensus animae* de *somn.* 1, 12, del que nos ocuparemos más abajo.

Pero las almas no son solo de origen celeste, sino también divino, pues al igual que el dios eterno mueve el mundo, que es en parte mortal, nuestra alma inmortal mueve el cuerpo caduco que le sirve de morada terrena (*rep.* 6, 26), principio defendido tanto por el platonismo (cf. Pl., *Ti.* 41c y *Lg.* 899d) como por el estoicismo (cf. *SVF* 1, 146; 2, 776; 3, 606), escuela esta que afirmaba que el alma era una chispa procedente de la sustancia ígnea divina (Navarro Antolín 2006, 405, n. 209). En cambio, Macrobio, al comentar este punto en *somn.* 2, 12, 5, será más radical al afirmar que el alma es un dios.

De otro lado, partiendo del principio de que todo lo que se mueve a sí mismo es eterno y que lo que tiene alma es animado por un movimiento propio interior, y siendo el alma única entre todas las cosas que ella mueve por sí misma, se llega a la conclusión de que el alma no tiene nacimiento y es eterna (*rep.* 6, 28), un pasaje que es prácticamente una traducción de Pl. *Phdr.* 245c-246a. A todos estos rasgos Macrobio (*somn.* 1, 12, 5) añade el hecho de ser redonda, al menos mientras permanece en el círculo de las estrellas fijas, por ser la única forma divina, algo en lo que estaban de acuerdo la mayoría de escuelas filosóficas griegas, en particular, Platón (*Ti.* 33b-34a; *R.* 269d; *Lg.* 898a-b) y los estoicos (Cic. *nat. deor.* 1, 18; 2, 47; Sen. *epist.* 113, 22). A esto habría que añadir

¹³ Sobre las distintas teorías que se desarrollaron respecto a la ubicación del Hades entre griegos y romanos, cf. Cumont (1949, cap. IV, 189 ss.).

la cuestión de si el alma es material o inmaterial, asunto este al que Macrobio dedica *somn.* 1, 14, 19-20, donde incluye una auténtica doxografía del alma, enumerando muy brevemente, primero, la opinión de todos aquellos filósofos que la consideran inmaterial (Platón, Jenócrates, Aristóteles, Pitágoras y Filolao, Posidonio, Asclepiádes, Hipócrates y Heraclides Póntico) y luego la de aquellos que la tienen como material (Heráclito, Zenón, Demócrito, Critolao el Peripatético, Hiparco, Anaxímenes, Empédocles y Critias, Parménides, Jenófanes, Boeto y Epicuro), concluyendo que la opinión que ha prevalecido es tanto la que la tiene por incorpórea como por inmortal¹⁴.

Otra cuestión interesante es cómo se produce el desplazamiento del alma desde el círculo de las estrellas fijas hasta la Tierra y su ascensión posterior, cuando abandona el cuerpo. A este respecto, Cicerón parece adscribirse a la idea tradicional de que el alma «vuela», del «vuelo del alma». Así, en *rep.* 6, 14 utiliza el verbo *euolauerunt*, «escaparon volando», para describir su liberación de las ataduras del cuerpo tras la muerte; asimismo, en *rep.* 6, 29 utiliza *peruolabit*, «volará», para referirse al regreso de las almas de los servidores públicos a su patria y mansión celeste. La idea de que el alma «vuela» del cuerpo tras la muerte aparece ya en Homero (*Il.* 19, 454; 22, 36) y se encuentra a menudo en la tradición literaria posterior. Pero es una metáfora sobre todo platónica (*Lg.* 905a; *Phdr.* 246a; 248d; 249a; 256e), vinculada a la idea del alma «alada», que encontramos, por ejemplo, en *Phd.* 70a y 109e; *Ti.* 81d y *R.* 469d¹⁵. Por tanto, Cicerón estaría tomando esta imagen del maestro ateniense.

2.4. Sobre la morada celeste del alma

¿Y cuál es la morada de las almas llamadas a disfrutar de esta inmortalidad astral? Según Cicerón, sería la Vía Láctea (*orbis lacteus*), ese brillante círculo de resplandeciente blancura entre llamas (*is splendidissimo candore inter flammis circus elucens*, *rep.* 6, 16), que pertenece al círculo de las estrellas fijas o *aplanés*¹⁶. Esta idea, que encontramos también en Manilio (1, 758-761)¹⁷, procede al parecer de los pitagóricos (cf. Porph., *Antr.* 28; Proclo, 11, 129 Kroll; Heraclid. Pont. *apud* Estobeo, 1, 906)¹⁸, mientras que Platón, que también menciona la Vía Láctea en *R.* 616, pero como eje del universo, habla en *Ti.* 42b del retorno de las almas de los que vivieron correctamente al astro que les hubiera sido asignado a cada una.

Como ya hemos comentado, la Vía Láctea es la residencia reservada a las almas de los que han dedicado su vida al servicio del Estado (*rep.* 6, 13). A estas, en *rep.* 6, 29, no solo recomienda, mientras están encarnadas en los cuerpos, ejercitarse en lo mejor, que consiste en la salvación de la patria, sino elevarse contemplando lo exterior para así lograr un regreso más rápido. Esta elevación se haría contemplando los cuerpos celestes (Luck 1956, 210).

¹⁴ Sobre esta doxografía, cf. Navarro Antolín (2006, 243, n. 351), que la cree derivada de la doxografía sobre el alma de Aecio (*Asertos* V, 2-7), a través de *Sobre el regreso del alma* de Porfirio.

¹⁵ Cf. Lévi (2014, 81, n. 104). Por su parte, Boyancé (1952, 329) considera que fue el *Fedro* platónico el responsable, no de haber creado, sino de haber aclimatado la representación de las alas del alma tal como aparecerá después habitualmente en los textos literarios.

¹⁶ Confirma Macrobio (*somn.* 1, 4, 5) que el lugar donde cree estar Escipión durante su sueño es la Vía Láctea, que los griegos llamaban *galaxias*. Sobre las dis-

tintas opiniones acerca de la naturaleza de la Vía Láctea, cf. Macrobio, *somn.* 1, 15, 4-7. La que Macrobio afirma que sigue la mayoría es la de Posidonio (*somn.* 1, 15, 7), quien sostiene que la Vía Láctea es una emanación del calor estelar, que atraviesa oblicuamente al zodiaco.

¹⁷ Por los ejemplos que proporciona Manilio en 1, 762 ss., ese espacio celeste estaría reservado, en primer lugar, a los grandes héroes, en particular, los relacionados con la guerra de Troya, pero también a los hombres sabios, como Solón, Licurgo, Sócrates y Platón, aspecto este en el que coincide con Cicerón, como luego veremos.

¹⁸ Cf. Navarro Antolín 2006, 223, n. 291 y 292.

¿Pero qué ocurre con el resto de almas? De entrada, Cicerón, en *rep.* 6, 18, incluye también entre los llamados a disfrutar de la morada celeste a las almas de todos aquellos sabios que, mediante las cuerdas de la lira¹⁹ y los modos del canto —en alusión principalmente a los poetas y músicos—, imitan los siete sonidos diferentes producidos por el movimiento de las esferas celestes, excepción hecha de la Tierra, inmóvil en el centro del universo, en alusión evidentemente a la armonía de las esferas y a la perfección del número siete, que lo rige todo —elementos ambos de origen pitagórico—, aunque dentro de esta categoría de sabios incluye también a las almas de superior inteligencia que cultivaron los estudios divinos (*rep.* 6, 19), en referencia sin duda a los filósofos (Luck 1956, 210), por lo cual, aunque priorice el *bíos praktikós*, no niega la utilidad del *bíos theoretikós* (cf. Lévi 2014, 80).

Frente a estos, las almas de los que en su vida terrena prefirieron los placeres, tras salir del cuerpo, vagarán en torno a la Tierra, es decir, en el mundo sublunar, el reino de lo caduco y mortal, y solo podrán regresar al círculo de las estrellas fijas del que proceden tras someterse a muchos siglos de duro tormento —recuérdese que en el relato de Er se cifraba en mil los años de tormentos para las almas de los perversos—, cuyas pruebas no se explicitan, pero que seguramente tienen que ver con la reencarnación en diferentes cuerpos hasta purificarse completamente de su apego material. Es decir, que a diferencia del modelo escatológico más tradicional, el vinculado a la mitología, las almas de los malvados no son sometidas a castigos eternos en el Tártaro, sino que su regreso a la morada celeste es solo cuestión de tiempo, lo cual supone una imagen del Más Allá mucho más optimista y esperanzadora.

Es decir, según lo expuesto por Cicerón, se abre una doble vía para el regreso del alma a su patria celeste: una, digamos directa y más rápida, de la que se benefician las almas de los grandes estadistas y sabios, y otra, mucho más lenta, que afecta a las almas de aquellos que en vida se dejaron seducir por los placeres del cuerpo²⁰. De esta doble vía se hace eco Macrobio en *somn.* 1, 9, capítulo dedicado a discutir sobre la sede del alma, fijándose especialmente en la suerte de las almas sometidas a las seducciones del cuerpo, las cuales se demoran en la tierra tras la muerte, deambulando en torno a su cadáver, e incluso buscando otro cuerpo, a veces de animal, en particular de aquellas especies con costumbres similares a cuando fue alma humana (*somn.* 1, 9, 5). En contraste con estas, las almas de los gobernantes y sabios reclaman el cielo fácilmente tras abandonar sus cuerpos, pues incluso, encarnadas en ellos, sentían nostalgia de su patria celeste (*somn.* 1, 9, 6). Es decir, se aborda, al hablar de las almas de los primeros, la cuestión de la metempsicosis —solo sugerida en el relato de Cicerón—, creencia esta de origen pitagórico (Iambl. *VP.* 63), aceptada luego por Platón y los neoplatónicos, así como la posibilidad de que las almas se reencarnen en cuerpos de animales, algo admitido por los pitagóricos, por Platón (*R.* 618a; *Phd.* 81d-82b; *Phdr.* 249b; *Ti.* 42c) y por Plotino (III, 4, 2; IV, 3, 12 y 37-39), pero que Porfirio, en su *Sobre el regreso del alma*, rechazó de plano (Navarro Antolín 2006, 204, n. 234).

¹⁹ Esto nos recuerda la predilección que los pitagóricos mostraban por la lira, capaz de transportar las almas al cielo, frente a la flauta, que despertaba las pasiones impuras (cf. Aristides Quintiliano, *Sobre la música* II, 19 [p. 66, 25ss. Jahn]), sin olvidar que Platón, *R.* 399e, excluía de su república a los flautistas y a los fabricantes de flautas, admitiendo en cambio la lira y la cítara. Este mismo aprecio por la lira y menos-

precio hacia la flauta explicaría la aparición del mito de Apolo y Marsias en ciertos sarcófagos romanos de época imperial (cf. Cumont 1966, 18). El propio Cumont (1966, 18, n. 4) considera este pasaje del *Somnium* el primer testimonio antiguo que nos ha llegado sobre los efectos de la lira.

²⁰ Sobre estas dos formas que tienen las almas de volver al cielo, cf. también Cic. *Tusc.* 1, 30, 72.

2.5. Descripción del cosmos: el papel del Sol y la diferencia entre el mundo sublunar y el supralunar

En su descripción del universo (*rep.* 6, 17), Cicerón se refiere a las nueve órbitas concéntricas, o mejor esferas, que lo conforman, de las cuales la primera, que encierra a las demás, es la de las estrellas fijas, correspondiendo las siete siguientes a los planetas, enumerados según el denominado «orden caldeo»²¹, a saber, Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna²², de algunos de los cuales se da una brevísima caracterización astrológica —el carácter benéfico de Júpiter y el maligno de Marte²³—, destacándose el papel central del Sol²⁴ como jefe principal y moderador del resto de luminarias, mente y armonía del mundo —un indicio claro de los avances que ya en el siglo I a.C. se habían producido en torno al culto al Sol—, del que la Luna recibe su luz prestada, situándose a continuación la Tierra en medio, en noveno lugar. En esta descripción de los círculos concéntricos que componen el universo, es fundamental la caracterización que hace Cicerón del Sol, que viene a constituir una suerte de teología solar muy resumida. A este respecto, la afirmación de que se trata de la mente del mundo (*mens mundi*), aunque presente ya en los estoicos, como por ejemplo Cleantes (*Frag.* 1, 499 Von Arnim), quien consideraba al Sol como el *hegemonikón* del mundo, es decir, su alma racional, una idea que, según Pohlenz, provendría de Heráclito y de su Logos ígneo (cf. Navarro Antolín 2006, 290, n. 492 y Boyancé 1952, 345), sin embargo, creemos que su origen último provendría del pitagorismo, pues en el *Epicharmus* de Ennio, donde se incluyen elementos pitagóricos, se afirma claramente: *isque [Sol] totus mentis est* (Boyancé 1952, 343-344), sin olvidar que el lugar central otorgado por Cicerón al Sol podría estar relacionado con la teoría pitagórica de la armonía de las esferas, que concede a la *mese* el papel privilegiado entre las cuerdas de la lira (Boyancé 1952, 345; Lévi 2014, 88).

Por su parte, Macrobio, en su descripción de las órbitas celestes, dedica todo un capítulo a las funciones del Sol (*somn.* 1, 20). Así, partiendo de la cita de Platón, *Ti.* 39b, interpreta la afirmación ciceroniana de que el Sol es guía y moderador de las restantes luminarias en el sentido no de que todas ellas reciban su luz del Sol —pues Macrobio considera que todas ellas tienen luz pro-

²¹ El orden caldeo se extendió por el mundo helénístico sobre los siglos II y I a.C., aunque es posible que fuera adoptado ya por los pitagóricos (cf. Boyancé 1952, 346, quien se hace eco de la afirmación de Teón de que ciertos pitagóricos ya lo habían admitido).

²² Macrobio usa el orden caldeo en *somn.* 1, 12, 14, pero cuando habla en *somn.* 1, 19 del orden de las esferas celestes, en 1, 19, 2 indica que Platón, al enumerar las esferas planetarias, sigue a los egipcios, quienes afirmaban que el Sol estaba entre la Luna y Mercurio. Sin embargo, en *somn.* 1, 19, 6-7, al hablar del Sol, Mercurio y Venus, explica que, cuando Mercurio y Venus están en posición inferior se situarían entre la Tierra y el Sol (orden caldeo), siendo así más fácil de observar; en cambio, cuando están en posición superior, sería el Sol el que quedaría entre la Tierra y dichos planetas (orden egipcio), siendo así más difícil de verlos, al interponerse la luz solar. Esto, que corresponde con la teoría semiheliocéntrica de Heraclides Póntico, atestiguada por primera vez en Vitruvio (9, 1, 6), se ha interpretado como un intento de nuestro autor de conciliar el orden caldeo y el egipcio (cf. Navarro Antolín 2006, 279, n. 461).

²³ Sobre la importancia de Cicerón para conocer la astrología de su tiempo, cf. Champion (2008, 195): «His work is crucial because, in the absence of surviving texts from the first century BCE, he gives us the fullest account of astrological thought and practice at this crucial moment». Por su parte, Macrobio, *somn.* 1, 21, 23-27, incluye también elementos astrológicos en su descripción del zodiaco, en concreto, la relación entre el *thema mundi*, es decir, la disposición de los signos zodiacales y planetas el «día del nacimiento del universo», con los domicilios planetarios, es decir, los signos zodiacales asignados a los planetas y a las dos luminarias, siendo así el único autor que establece explícitamente tal relación (cf. Le Boeuffe 1987, 123-124, *s.v. domicilium*).

²⁴ La razón por la cual Cicerón escogió aquí el orden caldeo en vez del egipcio, que también conocía (cf. *nat. deor.* 2, 52-53), pudo ser porque en él el Sol quedaba justamente en medio, destacando así el papel central que se concedía a esta luminaria en su teología (cf. Lévi 2014, 87).

pia, salvo la Luna, que sería la única que la recibiría «prestada» del astro rey—, sino que el Sol es la máxima luminaria. Es decir, según Macrobio, Cicerón llama al Sol *guía*, porque precede a todos los astros por el esplendor de su luz; *príncipe*, porque destaca tanto sobre los demás astros que es único en su especie —relacionando así la etimología de *Sol* con el adjetivo *solus*, etimología esta que encontramos ya en Cic. *nat. deor.* 2, 27, 68 y en Varr. *ling.* 5, 68, entre otros autores—; y *moderador de las restantes luminarias*, porque el Sol delimita el espacio en el que se mueven el resto de planetas, en el sentido de que, cuando un planeta se aleja del Sol, al alcanzar un determinado límite, el planeta retrocede, y cuando retrocede, al alcanzar una zona precisa, vuelve a su trayectoria habitual (cf. *somn.* 1, 20, 2-5). Estamos ante una teoría, la radio-solar, de origen caldeo, introducida en Roma por Posidonio y presente en gran número de textos, que atribuye este control sobre los límites del movimiento de los planetas a la fuerza de los rayos solares, que, igual que atraen a las plantas y a los vapores, son capaces de atraer hacia sí a los planetas que siguen al Sol y frenar a los que le preceden (cf. Navarro Antolín 2006, 290, n. 491 y Boyancé 1952, 347-348).

De otro lado, Macrobio da dos explicaciones respecto a la consideración del Sol como *mens mundi*, según Cicerón, o «corazón del cielo», como lo denominaron los «físicos»: de un lado, porque la regularidad de los fenómenos que vemos en el cielo (el día y la noche, la sucesión de las estaciones) son debidas al curso del Sol, conforme al plan divino (*somn.* 1, 20, 6); del otro, porque, como el fuego está en continuo movimiento y el Sol es la fuente del fuego etéreo, el Sol es para el éter lo que el corazón para los animales, de forma que, si dejara de moverse, produciría la muerte del animal (*somn.* 1, 20, 7).

Volviendo al *Somnium* ciceroniano, el Arpinate termina su descripción del universo haciendo referencia a la división del cosmos entre el mundo supralunar, donde domina la perfección e inmutabilidad celestes, y el mundo sublunar, donde domina lo mortal y caduco, razón por la cual sitúa en este ámbito el lugar destinado a la purificación de las almas excesivamente inclinadas a los placeres, división esta que Macrobio trata en *somn.* 1, 21, 33-36 y que explica, básicamente, porque el mundo supralunar está constituido por éter, siempre inmutable y no afectado por el cambio, mientras que el sublunar está dominado por el aire, actuando la Luna como frontera entre ambos.

Respecto al origen de esta teoría, que se convirtió en un auténtico lugar común del pensamiento antiguo (cf. Cic. *nat. deor.* 11, 56; Sen. *epist.* 59, 16; *nat.* 7, 12, 7; Plin. *nat.* 11, 48; Apul. *mund.* 2-3, entre otros), parece remontar a los pitagóricos la idea de que la esfera lunar actúa de límite entre el mundo superior, puro e inmortal, del inferior, turbio y mortal (cf. Epifanio, *Contra las herejías*, proem. 1 y 111, 8; *Dox. Gr.* 587 y 590 Diels; Alcmeón de Crotona, *Frag.* 24A 1; Philol. *Frag.* 44B 21). Asimismo, la oposición entre mundo sublunar y supralunar es uno de los fundamentos de la teoría cosmológica del *Timeo* platónico, pero sobre todo de Aristóteles, creador de un quinto elemento, el éter, del que estaría constituido el mundo supralunar, mientras que los restantes cuatro elementos, sometidos a todo tipo de cambios y transmutaciones, serían la base del mundo sublunar (cf. *Cael.* 1, 3, 270a-b; *Mete.* 1, 1, 338a-b) (Navarro Antolín 2006, 312, n. 531).

De otro lado, Cicerón, en *rep.* 6, 24, alude brevemente a la teoría del Gran Año, de origen pitagórico (cf. Boyancé 1936, 160-171) —que no tiene ya implicaciones escatológicas, aunque sí mantiene fuertes vínculos con la astrología—, al contraponer al año de los hombres, medido por el giro de un solo astro, el Sol, el que podríamos denominar «año cósmico», que abarca el tiempo que tardan los astros en volver al punto del que partieron al comienzo de la historia del mundo, que para Cicerón debía durar 11.340 años (Navarro Antolín, 2006, 402-403, n. 204; Lévi 2014, 94)²⁵. Es

²⁵ Si bien en el *Hortensius* daba otra cifra, 12.954 años solares (cf. Lévi 2014, 94, n. 157).

una forma más de relativizar la importancia de los hechos humanos, y por tanto la gloria derivada de los mismos, frente a las enormes magnitudes temporales en que se mueve la maquinaria celeste²⁶.

2.6. *El descensus animae*

Una cuestión que no trató el Arpinate en su descripción del Más Allá astral en el *Somnium* es qué les pasaba a las almas durante su descenso desde su morada celeste hasta la Tierra. Para este tema tenemos que recurrir a Macrobio, quien dedica el capítulo 1, 12 de su comentario al denominado *descensus animae*, dando todo tipo de detalles de las transformaciones que las almas sufren cuando se ven obligadas a bajar del cielo para encarnarse en los cuerpos mortales aquí en la Tierra.

De entrada, según Macrobio, el círculo de la Vía Láctea, que abraza al Zodíaco, lo cruza en dos lugares, Capricornio y Cáncer, que los físicos llaman las «puertas del Sol», pues aquí el Sol ve impedido su paso, por tratarse de los signos tropicales²⁷. En realidad, se trata de un error de Macrobio que se encontraba ya en su fuente neoplatónica (cf. Porph. *Antr.* 22), pues los signos por donde la Vía Láctea cruza al Zodíaco son Géminis y Sagitario (Navarro Antolín 2006, 222, n. 288).

Por estas puertas pasarían las almas del cielo a la Tierra en su descenso y de la Tierra al cielo en su ascensión, de manera que por Cáncer, denominada también la «puerta de los hombres», se produciría el descenso de las almas, mientras que su ascensión tendría lugar por Capricornio, denominado por ello la «puerta de los dioses».

Cuando el alma inicia su descenso, al cruzar por Cáncer, cambia su forma redonda, la única divina, por una cónica. Esto es debido a que el alma empieza a experimentar los efectos de la materia, lo cual le provoca una especie de ebriedad o intoxicación, referida ya por Platón en *Phd.* 79c, por lo que también se vuelve más pesada.

A continuación, en su caída, va recorriendo las diversas esferas planetarias, de cada una de las cuales toma una envoltura, constituida por las emanaciones (aéreas, acuosas y terrestres) procedentes de dichos cuerpos celestes, pero también una serie de cualidades o «movimientos» que luego pondrá en práctica una vez encarnada. De este modo, en la esfera de Saturno adquiere el raciocinio y la inteligencia (*logistikón* y *theoretikón*); en la de Júpiter, la energía para actuar (*praktikón*); en la de Marte, la pasión (*thymikón*); en la del Sol, la percepción sensitiva y la imaginación (*aisthetikón* y *phantastikón*); en la de Venus, el deseo (*epithymetikón*); en la de Mercurio, la capacidad de enunciar e interpretar los pensamientos (*hermeneutikón*) y, por último, en la esfera lunar, la capacidad de engendrar y hacer crecer los cuerpos (*phytikón*). Esta serie sucesiva de ocho cualidades o facultades del alma son el resultado de superponer las cualidades del alma de Platón (*logistikón*, *thymikón*, *epithymetikón*) y las de Aristóteles (*logistikón*, *aisthetikón*, *phytikón*) con las cualidades atribuidas a Júpiter y Mercurio (Navarro Antolín 2006, 228, n. 307).

²⁶ Este tono pesimista que adquiere el *Somnium* ha sido explicado por la crítica como una posible influencia de Posidonio (Luck 1956, 212). Por su parte, Lévi (2014, 180) opina que el *Somnium* «est moins une pure négation de l'importance de la gloire humaine [...] qu'une façon de la laisser à sa juste place».

²⁷ En realidad, estas dos puertas o aberturas estaban situadas en Cáncer y Capricornio, porque el primero es el «horóscopo del mundo», es decir, del mundo en su

origen, y el otro el «poniente del mundo», según la definición que encontramos en Vetio Valente (p. 8, 32; 11, 13), y ambas son las puertas del Hades, las que darían acceso a unos infiernos que ya no serían subterráneos, sino situados en el hemisferio inferior. Esta creencia, además, sería extraña a Grecia y procedería de la astrología oriental. Fue introducida en Occidente gracias a la difusión de la astrología caldeo-egipcia en el mundo helénico (cf. Cumont 1966², 36-40).

Más compleja es la cuestión de la fuente de la que Macrobio sacó esta información, pues se ha pasado de atribuir su autoría al neopitagórico Numenio de Apamea por parte de Cumont a los críticos más recientes que consideran que la fuente original pudo ser Numenio, pero a través del tamiz de Plotino y, sobre todo, de Porfirio, de manera que los postulados de Macrobio se conciliaban con la mejor tradición neoplatónica (Navarro Antolín 2006, 53-55).

3. A MODO DE CONCLUSIÓN

En resumen, de la lectura del *Somnium* y de los *Commentarii* macrobianos podemos dar por seguro el desarrollo, entre el siglo I a.C. y finales de la Antigüedad, de una completa escatología astral, de la que los textos de Cicerón y Macrobio no serían sino una versión²⁸, en la que se aseguraba que el alma, de origen celeste, inmortal y divina, tenía reservada una morada celeste en la Vía Láctea tras la muerte del cuerpo; que el regreso a esa patria celeste estaba garantizado para todas las almas: directa y rápidamente para las almas de los grandes estadistas y sabios —poetas, músicos y filósofos—, más demorada en el tiempo en el caso de las almas inclinadas hacia los placeres del cuerpo, pues habían de purificarse en el mundo sublunar mediante un largo y penoso ciclo de reencarnaciones, sin olvidar el hecho de que, en su descenso para encarnarse en los cuerpos, habían de adquirir una serie de cualidades al atravesar las diversas esferas planetarias, signo evidente de la omnipresente influencia de la astrología.

Respecto a las fuentes de estas ideas, aunque en el caso de Macrobio está clara su dependencia del neoplatonismo, más dudas ha suscitado el caso de Cicerón. A este respecto, aunque algunos autores han propuesto su dependencia de una única fuente —como Luck (1956), quien apuntó el nombre de Antíoco de Ascalón, «the only one who could have combined, in the manner of the *Somnium*, discordant concepts» (cf. Luck 1956, 216)—, lo más posible es que Cicerón recurriera a su amplia cultura filosófica y, en consonancia con su habitual espíritu ecléctico, incluyera en el *Somnium* postulados procedentes del pitagorismo —escuela que desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la idea de una inmortalidad astral del alma²⁹—, el platonismo —donde, aunque es innegable la deuda de Platón respecto al pitagorismo, en el tema de la religión astral de época helenística, Platón se convirtió en un punto de referencia, del cual bebieron tanto el estoicismo como el neopitagorismo, en particular, del Platón «optimista» de las *Leyes* y el *Timeo*, donde se ponen de relieve el orden y la perfección que reinan en el cosmos, cuya contemplación recomienda (Boyancé 1952, 321-322)— y el estoicismo, eso sí, en conexión con la creciente astrolatría favorecida por la extensión de la práctica astrológica. Asimismo, no hay que olvidar que a finales de la República romana se produjo el desarrollo de un platonismo pitagorizante, con un importante componente romano, en torno a autores como Nigidio Fígulo y Varrón, que reclamaban explícitamente la figura de Pitágoras, fruto del cual es la reafirmación de la doctrina de la inmortalidad del alma (Lévi 2014, 59).

Desbordando el estrecho límite del debate filosófico, estas ideas acabaron popularizándose, como demuestra el cada vez mayor uso de motivos y símbolos astrales como parte de la propaganda imperial —por ejemplo, en la estatuaria imperial y en las monedas acuñadas durante ese periodo— y la creencia de que, tras su muerte, el alma de dichos emperadores tenía asegurada un

²⁸ Pues en este lapso de tiempo encontramos otros textos escatológicos con detalles ligeramente diferentes, como la *Gruta de las ninfas* de Porfirio.

²⁹ Cf. al respecto el libro antiguo, pero muy esclarecedor, de Rougier 1933, que relativizó la importancia hasta entonces concedida al legado oriental.

lugar entre los astros, sobre todo, tras la aparición de un cometa durante los juegos fúnebres celebrados en honor de César en julio del 44 a.C. (el *sidus Iulium*), que fue interpretado como signo evidente de su apoteosis astral³⁰.

Más relevante aún resulta el testimonio de la epigrafía funeraria. En efecto, ya desde el siglo I a.C. encontramos un gran número de inscripciones y monumentos funerarios datables entre la época final de la República y finales de la Antigüedad, en los que, de un modo explícito, se expresa la esperanza de que el alma del finado disfrute de una inmortalidad garantizada por estrellas y constelaciones (Cumont 1989, 135)³¹.

Asimismo, hay un cierto número de inscripciones con la misma temática que están vinculadas a un contexto neoplatonizante (Courcelle 1944), así como un gran número de monumentos funerarios con simbología luni-solar, tanto en contextos paganos como cristianos (Bakhouché 2002, 161-165). En el caso de los cristianos suelen presentar a Cristo flanqueado por el Sol y la Luna (Deonna 1948, 50), o con la Cruz como figura central acompañada también de las dos luminarias, como sucede en un sarcófago de Manosque del siglo IV d.C. (Bakhouché 2002, 165).

Cuestión bien diferente es que, sobre todo, Cicerón creyera realmente en la inmortalidad del alma —vinculada o no a los astros— y en todo ese Más Allá celeste que recrea en su *Somnium*. A este respecto, no debemos olvidar que el *Somnium* es una construcción literaria³², no una exposición de verdades teológicas, y que la promesa de una trascendencia vinculada a los astros se acabó convirtiendo en una especie de tópico literario, como podemos ver en el género consolatorio (Setaioli 2001, 504)³³ —cf., por ejemplo, Sen. *Marc.* 25, donde aparece también un cuadro de la vida celeste, o Menandro rétor III 414, 16-27; 421, 14-17, donde se asumía que la inmortalidad era un tema de obligado tratamiento en este tipo de escritos— o en las piezas retóricas en las que se ensalzaba a los emperadores, a los cuales se auguraba una inmortalidad astral vinculada a algún tipo de astro o constelación³⁴. Es más, los rétores —y poetas en general— solían hacerse eco en sus escritos de ideas surgidas en el contexto de las escuelas filosóficas, con una finalidad exclusivamente literaria, sin preocuparse demasiado de la coherencia doctrinal o lógica (Setaioli 2001, 503).

Respecto a si Cicerón creía en la existencia de un Más Allá, a pesar de que en la *Consolatio* a su hija Tullia parece apostar sin reservas por la tesis de la inmortalidad del alma, lo más probable es que se mantuviera en una actitud ambigua, de aceptación por el corazón de la posible superviven-

³⁰ Cf. Suet. *Iul.* 88 y Bakhouché (2002, 188). Sin embargo, esta forma de inmortalidad celeste, según insiste la crítica más reciente, no tenemos por qué vincularla a influencias orientales —y quizás tampoco a la astrología—, pues tiene un doble fundamento itálico: las teorías pitagóricas y la divinización del héroe fundador, este último un elemento auténticamente latino (cf. Martin 1982, 230-232).

³¹ Esta idea, según el sabio belga, se iría extendiendo cada vez más durante el Imperio Romano conforme las religiones orientales se convirtieron en predominantes.

³² Contra esta tesis, cf. Piganiol (1957), quien sugiere la hipótesis de que el *Somnium* sea un documento histórico y que reproduzca una conversación realmente mantenida por Escipión y el rey númida Masinisa, lo cual nos llevaría también a suponer que el fondo de las

ideas en él expuestas, la inmortalidad del alma vinculada con los astros —reservada sobre todo a los gobernantes— y la teología solar, formaran parte del fondo de creencias no solo de Escipión sino de los propios númidas.

³³ De hecho, el creador del género consolatorio, el filósofo platónico Crantor de Solos, es autor de una consolación en la que ya se ofrecen las claves de la escatología astral que aquí estudiamos, al presentar el alma del fallecido elevada al cielo y disfrutando de las realidades superiores (cf. Boyancé 1952, 337).

³⁴ Así, Ovidio, en *met.* 15, 745 ss., cierra prácticamente su obra con la apoteosis de César; o Marcial, *epigr.* 4, 3, dedicado al joven hijo de Domiciano, muerto probablemente antes del 83, sitúa la residencia celeste de este en las estrellas que constituyen la Osa Mayor.

cia del alma, y de rechazo por la razón de tal posibilidad, que estaría más vinculada a la memoria de los sobrevivientes que a una inmortalidad real (cf. Setaioli 2001)³⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, L., & R. A. ADKINS, 1996, *Dictionary of Roman Religion*, New York: OUP.
- BAKHOUCHE, B., 2002, *L'astrologie à Rome*, Louvain—Paris—Sterling (Virginia): Peeters.
- BARTON, T., 1998, *Ancient Astrology*, London-New York: Routledge (reimpr.).
- BOYANCÉ, P., 1936, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux: Féret & fils; Paris: De Boccard.
- BOYANCÉ, P., 1952, «La religion astrale de Platon à Cicéron», *REG* 65, 312-350.
- CALERO, F., & M.^a J. ECHARTE, 1996, *Manilio, Astrología*, Madrid: Gredos.
- CAMPION, N., 2008, *The Dawn of Astrology. A Cultural History of Western Astrology: The Ancient and Classical Worlds*, London-New York: Continuum.
- CLCLT Library of Latin Texts*, 2002-, Centre Traditio Litterarum Occidentium, Turnhout: Brepols (Brepols Publishers Online).
- COURCELLE, P., 1944, «Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin», *REA* 46, 65-93.
- COURCELLE, P., 1965, «Traditions platoniciennes et traditions chrétiennes du corps-prison», *Revue des Études Latines* 43, 406-442.
- CUMONT, F., 1949, *Lux Perpetua*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- CUMONT, F., 1966², *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner (réimpression anastatique).
- CUMONT, F., 1989, *Astrología y religión en el mundo grecorromano*, Barcelona: Edicomunicación.
- DÉONNA, W., 1948, «Le crucifix de la vallée de Saas (Valais): Sol et Lune – histoire d'un thème iconographique», *RHR* 103, 49-102.
- DES PLACES, E., 1979, «Soteriologie orientale dans le Platonisme», en: U. BIANCHI, M. J. VERMASEREN (eds.), *La Soteriologia dei Culti Orientali nell' Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale*, Leiden: Brill, 243-255.
- D'ORS, Á., 1984, *M. Tulio Cicerón, Sobre la república*, Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- LE BOEUFFLE, A., 1987, *Astronomie, astrologie. Lexique latin*, Paris: Picard.
- LE BOEUFFLE, A., 1996, *Astronomie, les noms des étoiles*, Paris: Buriel.
- LÉVI, N., 2014, *La révélation finale à Rome: Cicéron, Ovide, Apulée*, Paris: PUPS.
- LUCK, G., 1956, «*Studia divina in vita humana: On Cicero's "Dream of Scipio" and Its Place in Graeco-Roman Philosophy*», *The Harvard Theological Review* 49, 4, 207-218.
- MAGARIÑOS, A., 1950², *Cicerón, Sueño de Escipión*, Texto latino, prólogo y notas, Madrid: CSIC.
- MARTIN, J.-P., 1982, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, Rome: École Française de Rome.
- MASTROCINQUE, A., 2011, *Giuliano l'Apostata, Discorso su Helios Re*, Testo, traduzione e commento [Studia Classica et Mediaevalia 5], Nordhausen: Traugott Bautz.
- NAVARRO ANTOLÍN, F., 2006, *Macrobio, Comentario al «Sueño de Escipión» de Cicerón*, Introducción, traducción y notas, Madrid: Gredos.
- PERIAGO LORENTE, M., 1991, *Porfirio, La gruta de las ninfas; Carta a Marcela*, Madrid: Ediciones Clásicas.
- PIGANIOL, A., 1957, «Sur la source du Songe de Scipion», *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 101, n. 1, 88-94.

³⁵ Al respecto afirma Lévi (2014, 137): «Cicéron n'a jamais cessé de dépasser, sur la question de l'immortalité de l'âme, les cadres du strict rationalisme».

- RAMOS GUERREIRA, A., 1997, «Los escritos gramaticales (y la erudición) en el siglo IV», en: C. CODOÑER (coord.), *Historia de la Literatura Latina*, Madrid: Cátedra, 783-794.
- ROMERO MAYORGA, C., 2019, «La importancia del color en los Misterios de Mitra: el caso del altar de Tróia», en: J. TOMÁS GARCÍA, V. DEL PRETE MAINER (coords.), *Imágenes, lugares y creencias en Lusitania romana*, Summertown: Archaeopress, 228-237.
- ROUGIER, L., 1933, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- SETAIOLI, A., 2001, «El destino del alma en el pensamiento de Cicerón (con una apostilla sobre las huellas ciceronianas en Dante)», *Anuario Filosófico* 34, 487-526.
- SIMMONS, M. B., 2009, «Porphyrian Universalism: A Tripartite Soteriology and Eusebius's Response», *Harvard Theological Review* 102 (2), 169-192.
- THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG) online*, 1972-, Irvine: University of California.
- WILLIS, J., 1970, *Macrobius, Commentarii in Somnium Scipionis*, Leipzig: Teubner.
- ZIEGLER, K., 1969, *Cicero, De re publica*, Leipzig: Teubner.