

El *Mundus subterraneus* de Athanasius Kircher SJ y la utopía de lo oculto

MARIO RAMOS VERA*

Fecha de recepción: abril 2022.

Fecha de aprobación: septiembre 2022.

Sumario:

Athanasius Kircher SJ permanece vinculado a los estudios del hermetismo y a la egiptomanía, pero su obra *Mundus subterraneus* plantea una utopía en el sentido de un viaje fantástico a un no-lugar, en este caso por medio del análisis de las interioridades del globo terráqueo. Esta utopía describe “la mayor de las obras de Dios” como un geocosmos imaginario. Analizaremos esta utopía de lo oculto, de aquello que no es manifestado a la vista de todos, y cómo esta idea permanece vinculada con otras obras del autor.

Palabras clave:

Utopía; Hermetismo; Cultura científica; Cosmología; Historia de las ideas.

The Utopia of the Occult in the *Mundus Subterraneus* by Athanasius Kircher SJ

Abstract:

Athanasius Kircher SJ has been linked to hermetic studies and egyptomania, but his book *Mundus subterraneus* describes a utopia as fantastic journey to a non-place, in this instance through the analysis of the interiorities of the globe. This utopia describes “the greatest of God’s jobs” as an imaginary geocosm. We will analyze this utopia of the occult, what is not manifested in view of all, and how this idea remains linked to other books by the author.

Keywords:

Utopia; Hermeticism; Scientific Culture; Cosmology; History of ideas.

1. Introducción

El jesuita Athanasius Kircher (1601/1602–1680) es considerado tanto un polímata –aquella persona que domina varias ramas del conocimiento humanístico y científico– como uno de los sabios o eruditos que trató de sintetizar en su obra un verdadero sistema universal que comprendiese toda la sabiduría

* Profesor del Dpto. de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Comillas, <https://orcid.org/0000-0001-9366-2457>, mrvera@comillas.edu.

de su tiempo¹. De este quehacer académico en la búsqueda de la síntesis de los saberes que orientó su vida, prolijamente documentada, dan cuenta sus múltiples obras. Por ejemplo, sus estudios sobre el magnetismo aparecen en sus libros *Ars magnesia* (1631), *Magnes sive de arte magnetica* (1641, 1643, 1654) y *Magneticum naturae regnum* (1667). También estudió con profusión la óptica en *Ars magna lucis et umbrae* (1646) así como la música en *Musurgia universalis* (1650) y *Phonurgia nova* (1673). Su afán investigador por el antiguo Egipto, tan en boga desde la recuperación hermética del Renacimiento, se plasmó especialmente en los estudios sobre los jeroglíficos como una lengua ignota (*Prodromus coptus sive Aegyptiacus*, 1636; *Lingua aegyptiaca restituta*, 1643; *Obeliscus Pamphili*, 1650; *Oedipus Aegyptiacus*, 1652–1654). También dedicó una enorme atención a la astronomía –*Itinerarium exstaticum* (1656/ 57 y 1671)– y a la geografía –*Mundus subterraneus* (1665) y *China illustrata* (1667). A la fecundidad de estos estudios y al afán de sistematizar científicamente dichos conocimientos al tiempo que los aunaba con la práctica cotidiana, cabe añadir la consideración de saberes hoy denostados como la alquimia o el hermetismo –y que hacen de Kircher un heredero del Renacimiento y su hermenéutica platónico–mágica– en un lugar de igualdad respecto de las ciencias que consolidaban rápidamente su estatuto epistemológico merced a la revolución copernicana. Así lo evidencian sus estudios tanto de las relaciones numéricas en la cosmología (*Arithmologia*, 1665) como de la Cábala (*Ars magna sciendi*, 1669).

La amplitud y extensión de su producción intelectual –en diálogo con los saberes de su tiempo– parece vincularle más profundamente con el hermetismo que con el pensamiento utópico pese a las similitudes y concomitancias que alberga su obra *Mundus subterraneus* con obras de este género literario de viajes al no–lugar o de emplazamientos sociopolíticos imaginativos². Esta afirmación es susceptible de matices, y a tal fin irían dedicadas estas páginas, puesto que dada la amplitud semántica de la utopía cabe recuperar significados que no se centran única y exclusivamente en lo utópico como una factoría sociopolítica de perfección o en anhelos nostálgicos moralizantes. Es posible,

¹ La vocación de abarcar con soltura varias disciplinas y el afán de sistematizar la totalidad de las ramas del conocimiento por parte de Kircher encuentran una expresión poética en la obra *Athanasius* del profesor Carlos Blanco. En ella, el polímata Kircher entabla un diálogo con distintos ámbitos del conocimiento en un canto a la sabiduría. Cf. Carlos Blanco Pérez, *Athanasius* (Úbeda: DidacBook, 2016).

² Carlos Sánchez Pérez, «Hermes Trismegisto: de la mística a la fantasía. Pervivencia de los textos herméticos de la Antigüedad a nuestros días» (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2019), 173, <https://repositorio.uam.es/handle/10486/690521>; Roland Schaer, Gregory Claeys y Lyman Tower Sargent (eds.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 133.

además, considerar el no-lugar como un viaje imaginativo a emplazamientos fantásticos. En este sentido, las siguientes páginas proponen vincular el *Mundus subterraneus* de Kircher con dichos trayectos. En este supuesto, lo relevante de este viaje no estaría tanto en proponer una imagen de la perfección como en resaltar ese viaje al no-lugar que está oculto, esto es, la posibilidad de alcanzar lo que no aparece manifiestamente, de superar un límite geográfico y conocer un geocosmos imaginario de fenómenos naturales y moradores desconocidos. Esa noción de límite, de hacer aparecer lo que estaría oculto a juicio de Kircher, es lo que permite afirmar que en su obra subyace una latencia utópica.

El objeto de este estudio descansa sobre la utopía literaria propuesta en el libro *Mundus subterraneus*, pero no será el único que centrará nuestra atención, pues en otras vertientes del pensamiento de Kircher aparece la noción de lo oculto, del límite, no sólo para nuestro conocimiento sino también desde una perspectiva hermética y filosófica que le lleva a esclarecer y dilucidar aquello valioso que ha de ser desentrañado tanto fruto de la naturaleza como la sabiduría humana. Por lo tanto, la perspectiva que nos brindará un soporte metodológico será necesariamente interdisciplinar. El ámbito de los estudios utópicos, así como la historia de la filosofía y del pensamiento, especialmente vinculadas con la magia renacentista y el hermetismo cristiano, nos permitirán trazar una senda que vincule a Athanasius Kircher con el pensamiento utópico desde la perspectiva de la utopía de lo que no aparece a simple vista, de aquello que no es manifiesto y que permanece oculto. Con el afán de presentar con claridad este recorrido, el primer aspecto abordado comprenderá una definición de aquello que entendemos por utopía (2). A continuación, la multiplicidad de saberes en la obra del jesuita polímata nos permitirá vincular algunos de sus múltiples estudios con la noción del límite del saber y de aquello que permanece oculto a ojos del ser humano (3). El estudio de *Mundus subterraneus* desde una perspectiva utópica comprenderá el tercer apartado (4). Finalmente (5), será posible concluir sucintamente con la afirmación de que lo utópico no permanece ajeno a un autor como Athanasius Kircher SJ, si bien desde una perspectiva que concita con fecundidad los múltiples saberes en un formato literario imaginativo.

2. El pensamiento utópico

La utopía ha sufrido una inflación terminológica que hace necesario definir este concepto para evitar imprecisiones. Como término acuñado por Santo Tomás Moro en su obra *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopiae* (1516) para señalar el no-lugar, lo utópico comprende desde los prototipos

de la perfección social y política hasta las etéreas ensoñaciones del idealismo moral, optimistas, pero difícilmente reconciliables con la áspera realidad. Desde la crítica moral hasta los planes de transformación social situados en el futuro –a veces enterrados en el pasado³–, la utopía se erige en un espejo que muestra los aspectos más luminosos o tal vez los más lóbregos, pero siempre desde el vuelo de la imaginación. Cabe preguntarse si toda utopía necesariamente reconcilia ese optimismo con la realidad de una formulación política concreta⁴. Esto es, si la utopía comprende algo más que la materia de los sueños⁵. En este sentido, el filósofo Roger Scruton definió analíticamente qué es aquello que podemos entender como utopía:

Term coined by More (*Utopia*, 1516), to mean (although the Greek derivation is incorrect) “No place”. More portrays a social arrangement without violence, oppression, or property, and presents a comprehensive view of ideal institutions. The term has since been appropriated to name any such picture, usually with the implied criticism that a “utopia” must idealize human nature, and gain its plausibility from neglecting recalcitrant facts. However, in the vast literature devoted to the construction of idealized societies one may distinguish the following quite different endeavours: (i) to make political recommendations, in the form of an ideal, without examining the actual policies that might realize it. More’s *Utopia* is an example of this. (ii) To show what it would be like for an “ideal” to be realized, thereby criticizing it; Huxley’s *Brave New World* is an example of this. (On one theory of the literary imagination (ii) is always a greater imaginative task than (i) since it involves the labour of concrete description. Huxley’s utopia might also be described as a dystopia. (iii) The construction of an ideal type of political arrangement, in order to explain actual forms of government. It is possible that Plato’s *Republic* is at least partly of this kind, as are certain parts of Aristotle’s *Politics*. Such a theory may attempt to give a full account of human nature, and to illustrate the ways in which actual arrangements fall short

³ El filósofo conservador John Gray incluye esta dimensión temporal: «La utopía es una proyección hacia el futuro de un modelo de sociedad que no puede hacerse realidad, pero dicho modelo no tiene por qué ser el de una sociedad que no haya existido nunca. También puede tratarse de una sociedad que existió en otra época, pero que la historia ya dejó atrás», John Gray, *Anatomía de Gray. Textos ejemplares* (traducción por Albino Santos Mosquera, Barcelona: Paidós, 2011), 231.

⁴ La utopía ha sido definida, por ejemplo, desde la ciencia política como: «Conjunto de valores que, aun aceptando su carácter difícilmente realizable, se exponen como programa político para el futuro. Tomás Moro introdujo el término en la teoría política al designar así su feliz isla imaginaria y, junto a él, Campanella o Saint-Simon han descrito comunidades políticas ideales, no ubicadas en lugar ni tiempo determinados (...) Las distintas concepciones utópicas aspiran a crear un hombre nuevo, a dividir las tareas según sean intelectuales o manuales, y a que desaparezca la violencia», Ignacio Molina, *Conceptos fundamentales de Ciencia Política* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 128.

⁵ Krishan Kumar, *Utopia & Anti-utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 25 y 423.

of the ideal. (iv) The construction of an ideal in terms of which to *justify* actual approximations to it. Plato's theory is also of this type⁶.

En su monumental historia de las utopías, Manuel y Manuel establecieron una definición de lo utópico merced a sus distintas manifestaciones históricas: en primer lugar (1) el género de viajes a emplazamientos de la imaginación y la fantasía; a continuación (2) los regímenes políticos más excelsos y genuinos; (3) la nostalgia por el Edén y los paraísos perdidos; (4) el milenarismo escatológico; (5) los prototipos y las factorías de felicidad que satisfacen los deseos del ser humano; (6) los anhelos moralizantes que presentan modelos sociopolíticos imposibles⁷. En última instancia, conviene rescatar la clasificación de las formas y contenidos del pensamiento utópico elaborada por Ruth Levitas. Así, una utopía puede ser considerada (1) en virtud de su contenido, un anhelo moralizador y un espejo ejemplarizante, que devendría en modelo normativo; (2) por su forma, se comprendería como un género literario de viajes fantásticos y se erige en referente descriptivo; (3) de acuerdo con su función, se trataría de un proyecto de transformación social que ha de implantarse en detrimento del orden imperante, lo que acarrea una dimensión prescriptiva⁸. Esta clasificación ha de resultar relevante en el afán por estudiar el libro *Mundus subterraneus* de Athanasius Kircher, pues permite establecer un vínculo entre dicha obra y las utopías concebidas como un género literario que describe los viajes fantásticos al no-lugar, en este caso el geocosmos de la tierra hueca.

A su vez, el idealismo utópico entraña una larga tradición que compendia distintas obras sobre las acepciones antedichas del no-lugar. Este desafío a la política de lo real no comprende un catálogo unánime de utopías, aunque sí existen estudios que tratan de agrupar obras con rasgos comúnmente aceptados como representaciones del no-lugar⁹. Sucintamente, en su origen las utopías clásicas preconizaban una urbe ideal, rectamente ordenada y ajena a los rigores y desdichas de la condición humana (v.gr. Platón, Aristófanes...) o aspiraban a recuperar un paraíso perdido, que bien podía adoptar la forma del Edén terrenal o de una Edad de Oro desvanecida entre las brumas del mito (v.gr. Hesíodo). El cristianismo elevaría los sueños de salvación hasta el tras-

⁶ Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (Hampshire: MacMillan, 1982), 716–717.

⁷ Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge: The Belknap Press, 1979), 4–7.

⁸ Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Oxfordshire: Peter Lang Oxford, 2011), 4–6.

⁹ Vid. Glenn Negley y J. Max Patrick, *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies* (Nueva York: Anchor Books, 1952); Rafael Herrera Guillén, *Breve historia de la utopía* (Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013); Manuel y Manuel, *Utopian...*; Krishan Kumar, *Utopianism* (Buckingham: Open university Press, 1991), 43–63; Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (Nueva York: Boni and Liveright, 1922).

mundo, hacia un fundamento metafísico de la utopía, tal y como San Agustín de Hipona plasmaría en *De Civitate Dei* y luego continuarían el milenarismo y Joaquín de Fiore (s. XII). El Renacimiento –merced al descubrimiento del Nuevo Mundo y la recuperación de los saberes de la Antigüedad– asistiría a la difusión exitosa del pensamiento utópico, habitualmente ubicadas en islas lejanas o territorios ignotos. La *Utopía* de Santo Tomás Moro daría nombre a este género del pensamiento político imaginativo, que proseguirían *La ciudad del sol* del dominico Tommaso Campanella (1568–1639), *Cristianópolis* de Johann Valentin Andreae (1586–1654) y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1561–1626). Con el advenimiento de la Ilustración, las utopías pasarían a soñar con futuros mejores para el ser humano. Subyacía la premisa de que resulta posible construir un proyecto político perfecto aquí y ahora, desterrando todo vestigio del mundo pretérito. Los socialistas utópicos (Saint-Simon, Owen y Fourier) y científicos (Marx, Engels) o los anarquistas cifraban en ese futuro la promesa de la emancipación. De la mano de esta promesa del futuro se construyeron los sueños redentores de la ciencia y la revolución industrial. Estas utopías alcanzarían su paroxismo con los proyectos ideológicos totalitarios del s. XX, que aspiran a erigir un mundo nuevo, lo que daría aliento a las denuncias de este tipo de proyectos de ingeniería social desde la literatura distópica (Zamiatin y *Nosotros*, Huxley, con *Un mundo feliz* y de Orwell las célebres *Rebelión en la granja* y *1984*) como desde la “Escuela del fin de las ideologías”. La utopía del *statu quo* del “Fin de la historia” de Fukuyama y las corrientes antiglobalización y de la izquierda altermundista serían algunos de los cauces que adoptaría el utopismo con el cambio de siglo.

Kircher, por su parte, pertenecería cronológicamente al período que media entre el Renacimiento y la Ilustración, si bien sería deudor del primero en mayor medida que precursor de la segunda –a la que su afán de estudios y de difusión del conocimiento también le podría situar como vago antecedente–. Por este motivo, afirmar que en el pensamiento de este autor subsiste una latencia utópica no resulta un error de comprensión sobre aquel no-lugar que calificamos como utopía, puesto que simplemente le vincula con este ámbito del pensamiento imaginativo a través de una de sus posibles categorías, en este caso la del viaje fantástico a un emplazamiento ficticio.

3. La multiplicidad de saberes en Athanasius Kircher SJ

Athanasius Kircher, en su afán por compendiar sistemáticamente los diferentes ámbitos del conocimiento y establecer un diálogo fecundo entre los mismos, también impulsaría el establecimiento de los límites efectivos de di-

chos saberes. Pero este anhelo por conocer los límites del conocimiento tenía como objetivo el esfuerzo de superación y de investigación. De ahí que surja la noción del límite de aquello que se conoce como algo que permanece oculto pero que puede resultar manifiesto a partir del estudio. Por lo tanto, lo oculto no sólo deviene en un no-lugar geográfico, sino que también establece una suerte de velo epistemológico. Entre los múltiples ámbitos que despertaron la curiosidad de Kircher, tres evidencian nítidamente esta idea: (3.1.) sus estudios sobre la música, (3.2.) su vínculo con la denominada “egiptomanía”¹⁰, propia del Renacimiento, y (3.3.) su atención a las fuerzas ocultas de la naturaleza.

3.1. Estudios sobre la música

Kircher dedicó, en 1650, los dos volúmenes –el primero comprende siete libros y el segundo otros cinco– de su *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* a estudiar la música, desde una pluralidad de enfoques verdaderamente original. Así, el índice expone los distintos ámbitos abarcados por esta obra en los diferentes libros que la componen: fisiológico (libro I), filológico (libro II), aritmético (libro III), geométrico (libro IV), mágico (libro IX), por poner algunos ejemplos¹¹. Estos volúmenes serían el

último gran compendio de música especulativa antes de que el interés por este tema decayera y los tratados adquiriesen una orientación cada vez más práctica (...) Ateniéndonos a los pasajes que conciernen a nuestro tema, descubrimos que todo se sitúa con claridad en su lugar en un esquema de armonía universal, cuyo autor es Dios y cuyo método de operación es la ley de las correspondencias¹².

Estas correspondencias implicaban que la música hacía vibrar los acordes afines de la Creación en virtud de cada nota. Esta noción, que extrapolaba las equivalencias de la música con los astros, las criaturas y los metales, era deu-

¹⁰ Como señala Sánchez, esta “egiptomanía” «surge en el Renacimiento y se desarrolla aún más a partir del siglo XVII y la creencia en que los jeroglíficos transmitían un saber arcano, idea desarrollada por uno de los intelectuales más famosos de la época, el jesuita Athanasius Kircher (1602–1680). Kircher será un gran exponente de la recepción del hermetismo en esta época, por dos motivos: en primer lugar, su obra supone la culminación de esta “Egiptomanía” y, en segundo, es un buen representante del proyecto empirista, desarrollado en el marco de la revolución científica, que considera lo esotérico como objeto de estudio legítimo y fomenta la indagación en los secretos de la naturaleza», *vid. Sánchez Pérez, «Hermes...»*, 173.

¹¹ *Vid. Athanasius Kircher, Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, Vol. I. (Roma: herederos de Francisco Corbellotti, 1650), https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_01/page/n7/mode/2up y Athanasius Kircher, *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, Vol. II (Roma: Ludovico Grignani, 1650), https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_02.

¹² Joscelyn Godwin, ed. *Armonía de las esferas* (traducción por María Tabuyo y Agustín López, Vilaür: Atalanta, 2009), 329.

dora de la magia natural renacentista. Como señalaría la académica Frances Amelia Yates, no cabe duda de que Kircher practicó cierto tipo de magia natural¹³. También Cirlot estimaba que el jesuita Kircher desplegó en la *Musurgia universalis* dicha ley de afinidades a través de las correspondencias místicas¹⁴. Por lo tanto, estas nociones no le resultaban ajenas. En este sentido, la idea de que la música «actúa mediante la vibración simpática de los “espíritus animales”, o de alguna sustancia igualmente intangible, es bastante característica de casi todos los relatos premodernos sobre el tema»¹⁵. De ahí la necesidad de estudiar y conocer dichas correspondencias desde el ámbito de la música, por sus efectos ontológicos, para superar la frontera del desconocimiento, que impediría interactuar con la Creación con la plenitud de posibilidades que brinda al ser humano su condición de hijo de Dios.

3.2. Sacar a la luz los secretos de Egipto

En su obra *Oedipus Aegyptiacus* (publicada en tres volúmenes entre 1652 y 1654¹⁶), Kircher SJ realiza un ejercicio de interpretación de jeroglíficos egipcios que se situaría en el ámbito de la “egiptomanía” propia de la época, deudora de la noción de unos saberes arcanos que permanecerían ocultos en estos símbolos¹⁷. Se trataría de considerar una «interpretación de los jeroglíficos como conjuntos de verdades sobre Dios y el mundo, es un canal a cuyo través se difunde la religión hermética del mundo»¹⁸. Contribuiría de esta manera a difundir una teoría que disfrutó de un éxito enorme durante el Renacimiento¹⁹. Teoría, por otra parte, que por sus vínculos con el pensamiento imaginativo y sus excesos interpretativos acaso estaría más emparentada con el hermetismo y la filosofía que con los ámbitos de la fonética o la filología. De hecho, si Kircher fue considerado un “hermético reaccionario”, a juicio de la profesora

¹³ Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (traducción por Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1983), 477.

¹⁴ Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Editorial Labor, 1992), 148.

¹⁵ Joscelyn Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la Antigüedad hasta la Vanguardia* (traducción por Radamés Molina y César Mora, Barcelona: Paidós, 2000), 33.

¹⁶ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Roma: Vitalis Mascardi, 1652–1654), <https://archive.org/details/A027084/mode/2up>. Para conocer una exposición detallada del significado que esta obra desempeñaría tanto para la egiptología académica como para el debate del pensamiento esotérico occidental, vid. Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 1–35.

¹⁷ Yates, *Giordano...*, 472.

¹⁸ *Ibid.*, 473.

¹⁹ Antoine Faivre, *Western Esotericism. A Concise History* (Nueva York: State University of New York, 2010), 36 y Sánchez Pérez, «Hermes...», 173.

Yates²⁰ —pues haría caso omiso a la datación que del *Corpus Hermeticum* realizaría Casaubon—, esto le compelería para llenar esta obra de «las innumerables citas extraídas del *Pimander* ficiniano y del *Asclepius*»²¹. No en vano, en la propia dedicatoria de la obra al emperador Fernando III encontramos una alusión a la autoridad de Hermes Trismegisto²². Posteriormente, el autor también vincularía a Hermes con el origen de los jeroglíficos²³. De esta manera, los jeroglíficos estarían vinculados con el monoteísmo y formarían parte de la cadena áurea que vincula a diversos profetas con la Revelación de Dios. Como señala Yates, «Kircher ha escrito páginas muy interesantes en las que proporciona vinculaciones explícitas de las definiciones de Dios contenidas en el *Corpus Hermeticum* con los símbolos egipcios»²⁴. El vínculo del hermetismo con el antiguo Egipto descansaría para Kircher en que

los jeroglíficos son símbolos en los que se deposita una sabiduría divina y misteriosa [...] esta fascinación por los jeroglíficos, heredada de la egiptomanía renacentista, parte de la base de que los jeroglíficos son un lenguaje divino y constituyen símbolos con un significado oculto y una conexión ontológica con sus referentes. Son representantes de los *arcana* y *secreta naturae*: significante y significado son lo mismo y este principio es aplicado a toda la naturaleza²⁵.

La idea que subyace en *Oedipus Aegyptiacus* contribuye en dicha interpretación imaginativa de los símbolos egipcios, tan vinculada a la “egiptomanía”, a reforzar la tesis de que existe un mundo natural oculto tras un velo y, consecuentemente, a través de un estudio riguroso de la naturaleza y de las manifestaciones de la cultura humana es posible aprehender estas manifestaciones de la gloria creadora de Dios. No se trataría de un afán filológico, aunque para su autor sí lo fuera, sino de un ejercicio hermenéutico y filosófico.

3.3. Fuerzas ocultas de la naturaleza

El jesuita Athanasius Kircher permaneció imbuido de una noción cosmológica propia del Renacimiento que concebía el universo como algo dinámico, vinculado a través de la ley de afinidades y correspondencias —ejemplificadas

²⁰ Yates, *Giordano...*, 457.

²¹ *Ibid.*, 472.

²² Kircher, *Oedipus...*, 8.

²³ *Ibid.*, 268.

²⁴ Yates, *Giordano...*, 473. Por ejemplo, quedarían vinculados con los libelos IV, «La cratera o la unidad», y V, «En la naturaleza», del *Corpus Hermeticum*. Cf. Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos* (traducción por Manuel Algora, Madrid: Edaf, 1998), 49–59.

²⁵ Sánchez Pérez, «Hermes...», 174.

en la magia natural— y se erigiría en «notabilísimo sucesor de la tradición hermético—cabalística fundada por Pico»²⁶. Su pensamiento, como atestiguan sus obras *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* y *Oedipus Aegyptiacus*, parte de una premisa vinculada al platonismo, el platonismo medio y el neoplatonismo, esto es, de la «intuición del mundo como vasto repertorio de signos que esperan ser “leídos”»²⁷. Por lo tanto, las creaciones del ser humano y, por ende, la naturaleza como espejo de la Creación son un reflejo inteligible de una realidad arquetípica, de lo que se deduce la posibilidad de extraer lo manifiesto de aquello que permanecía oculto. En el apartado anterior se mencionaba la noción que Kircher sostenía del velo que encubre los secretos de la naturaleza, noción querida para la tradición hermética²⁸. En ese sentido, elementos como la electricidad, el magnetismo o la teoría de los colores formarían parte de este esquema de correspondencias —con animales, plantas, planetas, notas musicales, colores [...]—, en una amalgama de la ciencia y del pensamiento esotérico que aspiraba a ofrecer resultados mensurables y cuantificables²⁹.

Merece la pena aludir a un ejemplo de esta concepción de Kircher de la realidad como un velo que puede ser alzado para escudriñar en lo ausente y hacerlo presente, en este caso a través de un escrito de Owen Barfield (1898–1997) —integrante de los *inklings*, la agrupación informal de la que formaron parte académicos y literatos como J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis o Charles Williams—. En «El arpa y la cámara», Barfield cifra como inventos especialmente relevantes de Kircher —o que le son atribuidos— el arpa de viento, la cámara oscura, así como la subsecuente “secuencia de la cámara” o la linterna mágica. Vincularía el arpa de viento con el romanticismo, mientras que la cámara oscura sería emblema de los fundamentos del Renacimiento y de una revolución copernicana —tanto en cosmología como en la psique—, que culminaría con la formulación filosófica de Kant sobre los límites del conocimiento³⁰. La cámara y el arpa corresponderían a diversas «tipificaciones

²⁶ Yates, *Giordano...*, 149.

²⁷ Cirlot, *Diccionario...*, 248.

²⁸ Sánchez Pérez, «Hermes...», 450.

²⁹ Joscelyn Godwin, «Esoteric Theories of Color», en *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. por Peter Forshaw (Brill: Leiden, 2017), 451–454. Cabe señalar, por ejemplo, la obra de Kircher *Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum* (1643).

³⁰ Owen Barfield, *El arpa y la cámara* (traducción por María Yabuyo y Agustín López, Vilaür: Atalanta, 2019), 35. El arpa eólica es un instrumento musical que hace sonar las cuerdas tras el paso del viento a través de una caja de resonancia. Por su parte, la cámara oscura sería un precursor de la cámara fotográfica, que a través de diversas propiedades ópticas permite realizar proyecciones planas de imágenes externas. Como es posible señalar, este interés aplicado por los ingenios mecánicos por parte del jesuita Kircher se sumaba a los vastísimos ámbitos de su conocimiento de índole teórico.

del proceso de la percepción»³¹ La primera se referiría a un medio como la luz mientras que la segunda alude al sonido como inspiración³². Dos ámbitos como la luz y el sonido que, como hemos mencionado anteriormente, despertaron la curiosidad de Kircher, tal y como acreditan diversas publicaciones suyas. En esta búsqueda de fuerzas ocultas de la naturaleza, Barfield apunta a la prioridad de Kircher: «Es mucho más fácil cerrar los ojos que cerrar los oídos (...) La cámara, entonces, puede justamente ser contemplada como un emblema, o quizá una caricatura, deberíamos decir más bien esta vez, de la imaginación»³³. Barfield aprovecharía para señalar que la cámara implica un proceso de proyección:

El aprendiz de las palabras descubre, por ejemplo, que científicos y filósofos se dan la mano para asegurarnos que el mundo familiar que nos rodea es una proyección de nuestro propio aparato mental sobre una especie de muro de realidades imperceptibles, tal vez no una pared blanca, aunque podría serlo a pesar de la semejanza con lo que realmente vemos u oímos³⁴.

De este intento por superar la representación de nuestra propia psique, Barfield haría descansar su teoría del conocimiento profundamente imaginativa en el postulado planteado por Kircher en su arpa eólica: «Si *debemos* pensar en metáforas (y debemos hacerlo), ¿por qué no tratar de empezar de nuevo sobre el supuesto de que el hombre primitivo no era una cámara oscura sino un arpa eólica?»³⁵. Se trataría de vencer a la cultura de la cámara:

¿Adónde, se pregunta, uno, ha ido a parar la música? ¿Adónde se ha ido el viento que da lugar a la música, el *hagion pneuma*, el *ruach elohim*? (...) Pero no creo que la recuperación tras la derrota radique en sustituir la cámara por el arpa, salvo como ayuda a la imaginación histórica. Pues no creo que la raíz de la que la secuencia de la cámara surgió originalmente fuera un mal absoluto. Creo incluso que fue una necesidad³⁶.

Estas reflexiones de Owen Barfield, a colación del estudio sistemático de Athanasius Kircher de ese velo que, entendía, oculta los secretos de la naturaleza, vinculan a ambos en el empeño por representar y representarse aquello que nos resulta oculto y esquivo. La noción de lo oculto, en conclusión, entraña aquello que permanece guardado, cubierto o eclipsado, susceptible consecuentemente de ser llevado a la luz, en este caso del conocimiento.

³¹ Barfield, *El arpa...*, 39.

³² *Ibid.*, 40.

³³ *Ibid.*, 41.

³⁴ *Ibid.*, 44.

³⁵ *Ibid.*, 45.

³⁶ *Ibid.*, 47.

4. La utopía del *Mundus subterraneus*

Mundus subterraneus (1665) pasa por ser una de las obras más reconocidas de Athanasius Kircher, en la que aspira a dar cuenta de los fenómenos geológicos acontecidos tras el terremoto de Calabria –“fiebre de la tierra”, en sus propias palabras– y de los que fue testigo durante un viaje que emprendió por el Mediterráneo en 1638³⁷. Con esta premisa esboza su teoría de un mundo subterráneo, dinámico, capaz de sustentar un geocosmos terrestre incardinado en la ley de analogías y afinidades, a la que como hemos visto en páginas anteriores resultaba tan cercano. En palabras de Capel, esta combinación de organicismo, correspondencias entre microcosmos y geocosmos, providencialismo, platonismo y aristotelismo sería «una de las aportaciones fundamentales que se hicieron en el siglo xvii a la discusión de la estructura interna de nuestro planeta»³⁸. La majestuosa y prolija composición de la estructura de este mundo subterráneo que sustentaría el orbe, a juicio de Kircher, «se basa en una razón teológica: tanto el Microcosmos como el Geocosmos tienen en común el haber servido de habitación al Verbo de Dios, y esta es la razón profunda de su existencia»³⁹. Con el propósito de conocer la propuesta de una utopía bajo la superficie abordaremos en primer lugar el viaje al no-lugar (4.1.) para, a continuación, dar a conocer este mundo imaginario (4.2.) y, finalmente, desbrozar su latencia utópica merced a una obra científica al tiempo que simbólica (4.3.).

4.1. El viaje al no-lugar imaginario bajo tierra

El sentido del viaje al no-lugar desconocido lo encontramos en el prefacio de la obra, dividido a su vez en tres capítulos, «De occasione hujus Operis & Authoris Itineribus», «De horrendis terraemotibus Anno 1638. In Calabria exortis...» y «De Montis Vesuvii, reliquarumque Insularum exploratione ab Auctore facta»⁴⁰. En estos capítulos, Kircher expone que sus quehaceres como

³⁷ Lamentablemente, en el momento de escribir estas líneas esta obra de Kircher SJ no ha sido traducido en su totalidad. Sólo disponemos de una traducción parcial de los libros I y II de los doce atesorados en los dos volúmenes originales que componen *Mundus subterraneus*, junto con un estudio introductorio, por parte del doctor Eduardo Sierra Valentí que aparecieron en los números 33 y 34 de la revista *Geocrítica. Cuadernos críticos de geografía humana* en 1981. Este artículo fue reeditado en 2015 en la obra *Mundo subterráneo. Puertas secretas, ciudades sumergidas y utopías bajo tierra*.

³⁸ Horacio Capel, «Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del XVIII». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 27/28 (1980), <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.

³⁹ Eduardo Sierra Valentí, «El geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo xvii», *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 33/34 (1981): 6.

⁴⁰ Cf. Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus* (Ámsterdam: Joannem Janssonium, 1665), <https://>

sacerdote de la Compañía de Jesús le permitieron no sólo conocer el Etna, la isla de Estrómboli, Messina, las islas eolias o el estrecho de Vulcano sino contemplar la destrucción de Santa Eufemia y el cráter del monte Vesubio. Todo ello dará lugar a explicaciones de índole providencialista y metafísico para explicar los distintos mecanismos de la naturaleza –v.gr. «tum occulta Dei manu» y «qui Geocosmi molem a Deo Geoplasta ex limo Terrae casuali potius aut fortuita limi congerie»–.

Su primer libro aborda metodológicamente los estudios de este centro ordenado de nuestro mundo, desde las definiciones precisas, axiomas y paradojas –«Explicationes definitionum», «De Linea Directionis» y «Paradoxa de Centro Terrae»– hasta la «Centrosophia applicata», como una suerte de propedéutica que prepara a los lectores para la exposición que está por venir del geocosmos. Dicho estudio aparece en el segundo libro, centrado en la factoría o fábrica del globo terráqueo. Será en este libro donde encontramos la descripción técnica del geocosmos como mundo terrestre, fruto de la sabiduría divina (capítulo I) y la idea que de dicho geocosmos tiene Dios –«Idea Globi Terreni in mente Divina existens»–. Los vínculos, correspondencias y afinidades propios de la magia natural renacentista que encontramos en esta “centrosophia” habrán de aparecer en sus alusiones a la influencia de la luna o del magnetismo, por ejemplo, así como de su traslación práctica a las relaciones entre las cosas dispuestas en el geocosmos como resonancia del microcosmos y el macrocosmos (en sus capítulos 5, 17 y 18, respectivamente⁴¹).

La estructura de este mundo subterráneo, alimentado por un fuego primordial, estaría atravesada de cavidades por las que fluirían el fuego (conocido como pirofilacios), el agua (hidrofilacios) y el aire (aerofilacios). En el funcionamiento técnico de este geocosmos reverberan nuevamente los acordes de las correspondencias, y a exponerlo prolijamente dedica Kircher los libros desde el tercero hasta el séptimo, entre los que incluye los principales elementos de sustentación del mundo subterráneo (nitro, vitriolo... y otros elementos profundamente vinculados con la alquimia). Dentro de la atención que presta al estudio sistemático de los minerales del libro séptimo, Capel considera que el autor «trata de encontrar ocultos sentidos»⁴².

archive.org/details/mundussubterrane00unse/page/n7/mode/2up. De aquí en lo venidero, se aludirá a la edición original.

⁴¹ Respecto de la magia natural del Renacimiento cabe recordar que conformaba una «doctrina donde se conjuga la belleza con la sabiduría, comprendiendo todos los aspectos de la naturaleza y la vida del hombre en la armonía única que manifiesta la Ciencia Sagrada, que considera al ser humano como un modelo del Cosmos», Federico González, *Las utopías renacentistas. Esoterismo y Símbolo* (Zaragoza: Libros del Innombrable, 2016), 11.

⁴² Capel, «Organicismo...», <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.

Cabe añadir que esta descripción esbozada por Kircher guarda reminiscencias con el mito escatológico (107a–115a) que Platón narra en *Fedón* por medio de su maestro Sócrates quien, antes de morir, expone que «el alma es algo inmortal e indestructible, y nuestras almas tendrán una existencia real»⁴³. Además, en este mito se recoge la idea de que el mundo que habitamos sería una de las cavidades de la tierra ubicada en un éter puro⁴⁴: «esto es precisamente lo que nos ocurre a nosotros: a pesar de que vivimos en una concavidad de la tierra, creemos que habitamos sobre ella y llamamos al aire cielo»⁴⁵. Este entramado de pasadizos subterráneos alberga también seres vivos, e incluso «hombres que habitan, unos en el interior, otros alrededor del aire, de la misma manera que nosotros vivimos en alrededor del mar»⁴⁶. Por lo tanto, la noción de una tierra horadada y compuesta a la manera que expone el propio Kircher encuentra en Platón un antecedente (111a–112a)⁴⁷. En el Hades, también denominado Tártaro, se repite esta configuración geocósmica. No escatima detalles el Sócrates literario para dar a conocer el funcionamiento de pirofilacios, hidrofiliacios y erofiliacios, al tiempo que establece sus distintas interrelaciones que, de hecho, abarcarían incluso a las almas inmortales que allí son ubicadas, e incluso el propio centro geográfico de las regiones bajo tierra (112a–113a)⁴⁸. Estas descripciones, y especialmente la alusión platónica a los moradores subterráneos –entre los que aparecen buen número de bestias propias del mito y la leyenda–, enlazan con la concepción de un geocosmos imaginario, a la que se suma la propia idea de un viaje imaginario como el emprendido por Kircher para explorar un volcán conectado con el mundo subterráneo.

4.2. *Geocosmos imaginario*

Este geocosmos, presentado en su “centrosofía” más técnica y especulativa en el primer volumen, nos proporcionaría en los libros restantes, que componen el segundo volumen, la vertiente más imaginativa de este viaje hasta el no-lugar bajo tierra. No obstante, se trataría de un esquema organicista teológico⁴⁹. Cabe resaltar que entre ambos volúmenes no existe una cesura o un

⁴³ Platón. *Fedón. Fedro* (traducción por Luis Gil Fernández, Madrid: Alianza Editorial, 1995), 125.

⁴⁴ Platón, *Fedón...*, 129.

⁴⁵ *Ibid.*, 129.

⁴⁶ *Ibid.*, 131.

⁴⁷ *Ibid.*, 131–132.

⁴⁸ *Ibid.*, 133–134.

⁴⁹ Leandro Sequeiros, «El Geocosmos de Athanasius Kircher: Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo xvii», *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 24, nº 51 (2001), 795. En este sentido, dicho organicismo teológico fue respetuoso, a juicio de Kircher con «las indicaciones de la ortodoxia marcada por el Concilio», *Ibid.*, 800.

hiato, es decir, ni el primero alude a conocimientos técnico-científicos despojados de ficción literaria ni el segundo obedece a una ensoñación imaginaria. Por ejemplo, en el segundo volumen aparecen bosquejados tanto la alquimia como reflexiones más científicas y sistemáticas acerca de la teoría de la panspermia, los usos de la pólvora o la disposición estética de las estalactitas. Por lo tanto, pensamiento científico y literatura de lugares imaginados quedarían imbricados en el *Mundus subterraneus*.

En el libro octavo, junto con pormenorizados análisis sobre los minerales del geocosmos, sobre su origen, sus variedades y colores, sobre sus propiedades medicinales o sus formas, también encontramos en la sección cuarta una remisión a los moradores subterráneos de este mundo horadado por cuevas y pasadizos. Dedicar el primer capítulo de esta sección a todos aquellos animales de índole variada que han experimentado cambios al vivir bajo la superficie y para cuyos cambios intenta encontrar explicación desde los ámbitos de las ciencias conocidas de su época. En el segundo capítulo, elocuentemente titulado «De Draconibus Subterraneis», dedica visos de credibilidad a la existencia de estas sierpes fantásticas. Las numerosas ilustraciones del capítulo también contribuyen a reforzar esta premisa⁵⁰. En el siguiente capítulo alude a los hombres subterráneos, a los que refiere: «iis subterraneis locis, ex quibus homines nati & educati nunquam sive Solis aut Lunae viderunt». Por añadidura, alude a sus moradas bajo tierra –homologables a urbes convencionales– así como a sus costumbres, a sus vínculos con las tierras de la superficie y expone un compendio de elementos culturales y religiosos que trasladan la idea de que resulta posible conocer a dichos pueblos subterráneos. El capítulo cuarto de este libro finaliza con un estudio de los demonios subterráneos, así como a las explicaciones populares que aludían a pequeños moradores surgidos de la tierra.

Junto con estos comentarios exóticas y coloridas, el noveno libro se referiría a una miscelánea de venenos, frutos tóxicos y metales, mientras que el décimo se ocupa de las fuerzas ocultas del magnetismo, así como de las minas metalíferas. El undécimo libro atiende a la alquimia, a sus orígenes, a su condición de prótesis epistemológica científica, a sus vínculos con el pensamiento esotérico y a sus manifestaciones legales. El último de los libros expone la teoría de la panspermia en forma de semillas primigenias puestas en el geocosmos por Dios. Además, atraviesa este mundo una *virtus lapidifica* como fuerza unificadora que resiste la dialéctica geológica de momentos creativos y

⁵⁰ Merece la pena destacar que las ilustraciones de los dragones, así como los de seres extraordinarios que Kircher detalla a lo largo de la obra, también estarían cargados de un valor didáctico y explicativo de la vertiente científica –y más concretamente geológica– de la obra. El apéndice de dicho capítulo alude al origen concreto de los dragones y la influencia de su entorno.

erosiones destructivas. Por lo tanto, junto con una retórica científica legitimadora de estas aseveraciones imaginativas encontramos un itinerario hacia un mundo ignoto pero sustentado por un acervo de conocimientos que recurre, a la manera de la *Ratio Studiorum*, a los clásicos junto al testimonio de testigos fieles y a las reflexiones de su autor con el propósito de ensanchar la cosmovisión cristiana. Este trayecto permite aludir al no-lugar que permanece oculto a ojos de los moradores de la superficie y, por lo tanto, sitúa a Kircher como un autor que, merced a la enciclopédica obra *Mundus subterraneus* puede insertarse en la utopía concebida como un género literario de viajes a emplazamientos de la imaginación.

4.3. Análisis de la utopía de lo oculto

El *Mundus subterraneus* de Kircher no es sólo una obra sistemática que da cuenta de los fundamentos técnicos del geocosmos, de las maravillas que lo componen y de sus moradores, todo ordenado en el ámbito de una teleología providencialista. También es el relato de un viaje emprendido por su autor en 1638, que extiende como una invitación a los sabios de su época para que se sumen a este periplo geológico. En este sentido, este itinerario de exploración de aquello que permanece oculto para los habitantes de la superficie permite conocer sociedades ficticias y emplazamientos al tiempo que enlazaría con la definición de la utopía proporcionada por la profesora Levitas, una de las muchas posibles, y que descansa sobre el carácter irreal, fantástico y esperanzador de lo utópico⁵¹. La utopía concebida como viaje ficticio hacia emplazamientos imaginados, esto es, como un género literario en sí mismo, tiene dos antecedentes célebres⁵². Se trataría de la *Utopía* de Santo Tomás Moro (1516) y *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1623).

La *Utopía* moreana, dividida en dos libros, expone una urbe ideal, una comunidad política concebida como factoría de felicidad al suprimir la propiedad privada y regular con minuciosidad todos los aspectos de la vida. No obstante, el primer libro, que sirve como denuncia de la Inglaterra de su tiempo,

⁵¹ Levitas, *The Concept...*, 38 y 209.

⁵² El carácter viajero de estas utopías renacentistas, que sitúan el no-lugar en tierras de promisión descubiertas durante esta época de exploraciones geográficas sería un rasgo genérico de la época: «No fue el de Moro el único caso en el que las noticias provenientes de América le encendieran su imaginación. Otra obra clásica del pensamiento político utópico del Renacimiento es *La città del sole*, del calabrés Tommaso Campanella. Esta vez no será América sino la lejana Sumatra el lugar escogido para situar su sociedad ideal. Sin embargo, el que llega a dicha isla es un supuesto marino genovés, que la imaginación meridional de Campanella identifica con un compañero de viaje de Colón», Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización* (Madrid: Rialp, 2006), 43.

comprende la alusión al viaje ficticio narrado por Rafael Hythlodæo al trasunto literario del canciller Moro. El humanista Pedro Egidio así lo da a conocer ante el autor de *Utopía*: «No hay otro entre los mortales que pueda hacerte un relato más fascinante acerca de hombres y tierras desconocidas»⁵³. El carácter errante de Hythlodæo queda remarcado por sus vínculos con Américo Vesputio, a quien acompañó en varias travesías, así como por «la inclinación de su espíritu, más preocupado de viajar que de su sepulcro»⁵⁴. Los múltiples viajes son explicados con detalle por parte del marinero a su audiencia⁵⁵: «Sería largo de exponer todo cuanto nos refirió haber visto en cada uno de los lugares, ni es ello el propósito de este libro»⁵⁶. Destaca por razones obvias su viaje hasta la isla de Utopía, como narra Hythlodæo en un pasaje célebre para la historia del pensamiento utópico:

Mas si hubieras estado en Utopía conmigo y hubieras visto en persona sus costumbres y sus instituciones, como hice yo, que viví allí más de cinco años y no hubiera querido marcharme nunca si no para anunciar aquel orbe nuevo, entonces reconocerías de plano que nunca has visto fuera de allí un pueblo rectamente organizado⁵⁷.

La utopía de Campanella, *La ciudad del Sol*, también parte de un viaje para alcanzar el no-lugar, una suerte de urbe de profundas resonancias mágico-herméticas. No obstante, esta obra es mucho más directa que su antecesora, pues Campanella da comienzo a la narración con un sucinto diálogo entre Hospitalario y Genovés, un marino que ha visitado dicha urbe. Diálogo expuesto a continuación y al que seguiría la descripción de la Ciudad del Sol, que ocuparía el resto del libro:

Hospitalario. Cuéntame, por favor, todo lo que aconteció en esta navegación.

Genovés. Ya te he contado cómo, después de haber circundado todo el orbe terráqueo, arribé a Taprobana y me vi obligado a tomar tierra, donde por miedo de los indígenas me adentré en la selva. Salí finalmente de ella y me encontré en una vasta llanura, justo debajo de la línea ecuatorial (...) Al punto di con un numeroso grupo de hombres y mujeres armados, muchos de los cuales hablaban muy bien nuestra lengua. De inmediato me condujeron a la Ciudad del Sol.

Hosp. Dime con qué criterio está edificada y se gobierna esta ciudad⁵⁸.

⁵³ Santo Tomás Moro, *Utopía* (traducción por Emilio García Estébanez, Madrid: Tecnos, 1987), 6.

⁵⁴ *Ibid.*, 7.

⁵⁵ *Ibid.*, 8–10.

⁵⁶ *Ibid.*, 10.

⁵⁷ *Ibid.*, 44.

⁵⁸ Tommaso Campanella, *La Ciudad del Sol* (traducción por Miguel Á. Granada, Madrid: Tecnos, 2007), 3–4.

Esta utopía concebida como un viaje a los parajes de la imaginación, a la que podemos adscribir la propuesta de Kircher con su mundo bajo tierra, se enmarca en la indefinición, en el carácter fronterizo del no-lugar. En este caso, además, hemos de incluir ese límite establecido por Kircher, entre un mundo conocido y otro subterráneo que resulta ignoto para nosotros, ambos contemplados desde una perspectiva tanto natural como sobrenatural, pues ambos son signos de la Providencia y de sus designios. No sería un desacierto aludir a la utopía de un mundo oculto, pues lo utópico no sólo atiende a paraísos perdidos en la bruma del pasado o a borradores de un orden sociopolítico de perfección⁵⁹. También podría catalogarse como una utopía sin polis, carente por tanto de una ciudad que sirve como referente único, para aludir entonces a un entramado sistemático del pensamiento –en este caso teológico y científico– o como una estructura imaginativa⁶⁰. A mayor abundamiento, las utopías admiten diversas clasificaciones y sería esta categoría del viaje imaginativo uno de los ámbitos más relevantes del objeto de los estudios del pensamiento utópico.

Las utopías pueden ser catalogadas a través de categorías disyuntivas –y podrían ser ascéticas o indulgentes, científicas o primitivas, sensualistas o espirituales y seculares o religiosas–. También pueden partir de categorías del pensamiento político –y ser igualitarias o elitistas, totalitarias o abiertas, libertarias o coercitivas, democráticas o no democráticas–; o etiquetarse conforme al papel de la familia en general y de la mujer en particular⁶¹. También pueden ser estáticas o dinámicas, aristocráticas o plebeyas, de escape o de realización y colectivistas o individualistas⁶². Por otra parte, las utopías del mundo antiguo serían jerárquicas, subdesarrolladas y estáticas frente a las modernas, igualitarias, prósperas y dinámicas⁶³. En el estudio de este caso que nos ocupa, no se trataría de una utopía anclada en el recuerdo ni con la vista puesta únicamente en el futuro. Se trataría de un modelo de viaje hacia un emplazamiento imaginario que revela tanto el pasado como el futuro a través de un teleologismo providencialista que sirve tanto de nostálgica añoranza por un paraíso perdido como de promesa futura en la salvación del hombre.

Además, en el despliegue literario de los arcanos de la imaginación que Athanasius Kircher SJ desplegaría en esta obra, también se encuentra una noción propia de Lewis Mumford, en este caso, la utopía de escape. Entendemos

⁵⁹ Molina, *Conceptos...*, 128 y Kumar, *Utopianism...*, 19.

⁶⁰ Federico González, *Las utopías...*, 193.

⁶¹ Barbara Goodwin y Keith Taylor, *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice* (Oxford: Peter Lang, 2009), 53–55.

⁶² Manuel y Manuel, *Utopian...*, 12.

⁶³ Kumar, *Utopia...*, 31.

por tal aquella que no aspira a una reconstrucción intencional del mundo, ya sea a través de la recuperación del pasado o de la emancipación proyectada en el futuro⁶⁴. En este caso, la utopía de escape permite alcanzar mundos imaginarios, escenarios de fantasía. Así parece decirlo Kircher, que ofrece una reconstrucción, a su juicio fidedigna, de un mundo subterráneo que nos permanece velado. De su descubrimiento no emerge una urbe triunfante que haya de remediar los males que padece una doliente humanidad, pero sí la demostración de las maravillas de la Providencia y de su designio creador, ocultas bajo tierra y veladas a ojos de los habitantes de la superficie.

Cabe afirmar, por lo tanto, que Kircher aspira a situar un no-lugar en el mundo oculto, emparentándolo con un género de viajes a lugares imaginarios, que recuerdan desde el pasado la salvación futura del ser humano y que permite evadirse de los males de este mundo sin aspirar a solventarlos a través de proyectos de perfección sociopolítica. Es una utopía híbrida que descansa en un punto de partida, en un mundo oculto que puede ser aprehendido, conocido y estudiado. Esta premisa, la de sacar a la luz lo que permanece escondido, acompaña las obras de Kircher y no resulta especialmente novedosa, pues forma parte de su metodología científica, pero en el caso de la utopía subterránea, sí entraña la originalidad de situarla en un emplazamiento imaginario y no tanto en la mera exposición académica de los saberes de su tiempo.

5. Conclusiones

Athanasius Kircher realiza a lo largo de su producción intelectual una búsqueda de aquello que está oculto, es decir, de lo que permanece ignorado o escondido, hasta hacerlo evidente o manifiesto por medio de metodologías que hoy pueden parecer obsoletas o ingenuas pero que atestiguan un profundo afán sistemático. Son muestras nítidas de este empeño sus estudios sobre la música, sobre los jeroglíficos egipcios y sobre el magnetismo, todos concebidos desde una vertiente filosófica deudora del Renacimiento que los emparenta con el resurgimiento de la magia neoplatónica, la astrología y la alquimia. Ahora bien, si se abordan los estudios utópicos, cabe recordar que una de sus acepciones consiste en el viaje fantástico hacia un emplazamiento imaginario. De ahí que resulte correcto vincular a Kircher no sólo con el pensamiento esotérico occidental o con la filosofía oculta, sino también con lo utópico. Ese vínculo se produce en su obra *Mundus subterraneus*, donde la búsqueda de su autor por evidenciar lo oculto y hacer presente lo

⁶⁴ Mumford, *The Story...*, 15.

que está escondido a nuestros conocimientos pasaría a adoptar la forma de una exploración hacia un reino subterráneo. Esto es, se trataría de un viaje imaginario hacia un no-lugar, en el que reverberan las similitudes con las peripecias de los narradores de las utopías de Santo Tomás Moro y Tommaso Campanella. Deviene también en una utopía simbólica en la que aspira a exponer un mundo desconocido pero que forma parte del sistema de afinidades, correspondencias y vínculos propio del Renacimiento –y en última instancia de parte de la filosofía de la Antigüedad–. Esta obra simbólica y alegórica permanece adscrita a un género literario y, a juicio de otro polímata como Lewis Mumford, plantea una utopía de escape, ajena a cualquier intento de reconstrucción de un orden sociopolítico de perfección, pues si el mundo subterráneo es otra muestra de la gloria de la Creación y, por ende, del designio providencialista, permanece dentro de este reino bajo tierra un teleologismo metafísico. Kircher plantea, en consecuencia, un emplazamiento que a su juicio permanece escondido del resto del mundo, pero que puede ser conocido y serviría para profundizar en los misterios que Dios ha puesto al alcance del ser humano. Por ello, no resulta osado aventurar que este polímata y sacerdote jesuita mantiene vínculos con el pensamiento utópico, en este caso desde una perspectiva literaria y referida a geografías imaginadas más allá de las cartografías de su tiempo.

Bibliografía

- Barfield, Owen. *El arpa y la cámara*. Traducción por María Yabuyo y Agustín López. Vilaür: Atalanta, 2019.
- Blanco Pérez, Carlos. *Athanasius*. Úbeda: DidacBook, 2016.
- Campanella, Tommaso. *La Ciudad del Sol*, Traducción por Miguel Á. Granada. Madrid: Tecnos, 2007.
- Capel, Horacio. «Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del XVIII». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 27/28 (1980). <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.
- Cirlot, Juan–Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor, 1992.
- Faivre, Antoine. *Western Esotericism. A Concise History*. Nueva York: State University of New York, 2010.
- Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp, 2006.
- Godwin, Joscelyn, ed. *Armonía de las esferas*. Traducción por María Tabuyo y Agustín López. Vilaür: Atalanta, 2009.

- Godwin, Joscelyn. *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la Antigüedad hasta la Vanguardia*. Traducción por Radamés Molina y César Mora. Barcelona: Paidós, 2000.
- Godwin, Joscelyn. «Esoteric Theories of Color», en *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*. Editado por Peter Forshaw, 447–476. Brill: Leiden, 2017.
- González, Federico. *Las utopías renacentistas. Esoterismo y Símbolo*. Zaragoza: Libros del Innombrable, 2016.
- Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*. Oxford: Peter Lang, 2009.
- Gray, John. *Anatomía de Gray. Textos ejemplares*. Traducción por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2011.
- Hermes Trismegisto. *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos*. Traducción por Manuel Algora. Madrid: Edaf, 1998.
- Herrera Guillén, Rafael. *Breve historia de la utopía*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013.
- Kircher, Athanasius. *Mundus subterraneus*. Ámsterdam: Joannem Janssonium, 1665. <https://archive.org/details/mundussubterrane00unse/page/n7/mode/2up>.
- Kircher, Athanasius. *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*. Vol. I. Roma: herederos de Francisco Corbelletti, 1650. https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_01/page/n7/mode/2up.
- Kircher, Athanasius. *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*. Vol. II. Roma: Ludovico Grignani, 1650. https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_02.
- Kircher, Athanasius. *Oedipus Aegyptiacus*. Roma: Vitalis Mascardi, 1652–1654. <https://archive.org/details/A027084/mode/2up>.
- Kumar, Krishan. *Utopia & Anti-utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Kumar, Krishan. *Utopianism*. Buckingham: Open university Press, 1991.
- Levitas, Ruth. *The Concept of Utopia*. Oxfordshire: Peter Lang Oxford, 2011.
- Manuel, Frank E. y Manuel, Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: The Belknap Press, 1979.
- Molina, Ignacio. *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Moro, Santo Tomás. *Utopía*. Traducción por Emilio García Estébanez. Madrid: Tecnos, 1987.
- Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. Nueva York: Boni and Liveright, 1922.
- Negley, Glenn, y J. Max Patrick. *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies*. Nueva York: Anchor Books, 1952.

- Platón. *Fedón. Fedro*. Traducción por Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Sánchez Pérez, Carlos. «Hermes Trismegisto: de la mística a la fantasía. Per vivencia de los textos herméticos de la Antigüedad a nuestros días». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2019. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/690521>.
- Schaer, Roland, Gregory Claey s y Lyman Tower Sargent (eds.). *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Hampshire: MacMillan, 1982.
- Sequeiros, Leandro. «El Geocosmos de Athanasius Kircher: Una imagen ar ganicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo xvii». *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 24, n° 51 (2001), 755–808.
- Sierra Valentí, Eduardo. «El geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo xvii». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 33/34 (1981): 5–81.
- Stolzenberg, Daniel. *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Traducción por Domènec Bergadà. Barcelona: Ariel, 1983.