

# Alquimia y religión



Todos los derechos reservados.  
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.  
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

En cubierta: miniatura «Cinis ph.» de © Album/The British Library  
Colección dirigida por Victoria Cirlot

Diseño gráfico: Gloria Gauger

© Raimon Arola, 2021

© Ediciones Siruela, S. A., 2021

c/ Almagro 25, ppal. dcha.

28010 Madrid Tel.: + 34 91 355 57 20

Fax: + 34 91 355 22 01

[www.siruela.com](http://www.siruela.com)

ISBN: 978-84-18708-57-2

Depósito legal: M-10.067-2021

Impreso en Anzos

*Printed and made in Spain*

Papel 100% procedente de bosques gestionados  
de acuerdo con criterios de sostenibilidad

Raimon Arola

## Alquimia y religión

Lo oculto en los siglos XVI y XVII

 Siruela

El Árbol del Paraíso

# Índice

<i>Presentación a la primera edición</i>	9
<i>Nota introductoria a la segunda edición</i>	11

## Alquimia y religión

<b>Introducción</b>	17
Acerca de la alquimia	17
El valor del símbolo	29
Los tratados del siglo XVII	34
<b>Álbum de imágenes</b>	41
<b>I Los símbolos herméticos</b>	91
1. Mercurio o el secreto de los filósofos	93
2. El lugar del símbolo	106
3. La unión de lo fijo y lo volátil	118
4. La tierra es un ángel	130
5. Símbolos cristianos	145
6. Caracteres y figuras enigmáticos	160
7. La experiencia de lo santo	177
8. El espejo donde nacen los dioses	189
9. El querer del cielo	205
10. Reflexiones finales	217

<b>II Lo oculto</b>	<b>229</b>
1. La filosofía oculta	<b>231</b>
2. El mesianismo y la piedra filosofal	<b>239</b>
3. Bajo la sombra de tus alas	<b>249</b>
<i>Bibliografía</i>	<b>257</b>

## Presentación a la primera edición

Este ensayo se originó en torno a una serie de reflexiones sobre los símbolos alquímicos del siglo XVII. Más adelante y a partir del estudio de sus textos clásicos, nos dimos cuenta de que dichos símbolos se acercaban naturalmente a la religión, hasta comprobar que lo más propio para profundizar en el conocimiento de la alquimia era la dialéctica que se establecía con la religión. Con eso no queremos decir que por *alquimia* deba entenderse una parte de la historia de las religiones ni tampoco que esté subordinada a ellas. Así mismo, no tendría sentido afirmar que la religión se reduce a la realidad de la alquimia, como han pretendido ciertos círculos esotéricos. Hemos encontrado en la reciprocidad de ambas realidades un espacio poco estudiado, pero lleno de propuestas apasionantes y de enseñanzas que no atañen solamente a la historia de la alquimia, sino que se inmiscuyen en la herencia más íntima y profunda de la humanidad.

Se argumentará, con razón, que dichas conclusiones derivan de centrar este estudio en la alquimia tal como se conoció en la Europa moderna, principalmente en la primera mitad del siglo XVII, justo cuando la alquimia se identificó con ciertas reformas religiosas. Pero no es menos cierto que fueron precisamente los personajes que propusieron dichas reformas quienes nos legaron la mayor parte de los conocimientos que hoy en día se relacionan con la alquimia. Sin ellos, la indagación acerca de qué es la alquimia y de sus símbolos carecería de sentido, pues sería solo una parte de la historia de la ciencia, difícil de separar de su conjunto, y entonces, ¿qué sentido tendría estudiarla aisladamente?

Según se desprende de las explicaciones de los apologistas del siglo XVII, ya fueran paracelsianos, rosacruces o lulistas, los símbolos alquímicos y en especial las imágenes, que ellos entendían como

jeroglíficos, se hicieron para salvaguardar un conocimiento que se sabía en vías de desaparición. Los sabios que los inspiraron y los artistas que los realizaron querían reformar la religión cristiana de su época a partir de lo que llamaron *prisca theologia* o *philosophia perennis*, una sabiduría que supuestamente hundía sus raíces en el origen de la humanidad o, cuando menos, en la doctrina revelada por el mítico Hermes Trimegisto, el sabio profeta egipcio. Creemos que profundizar en lo particular, es decir, en la alquimia tal como la concibieron los cristianos de principios del siglo XVII, procura de un modo más simple y evidente el conocimiento de su sentido universal, en el que la alquimia converge con la experiencia religiosa.

Hemos denominado *herméticos* a los símbolos representados en los tratados alquímicos para indicar dos cuestiones. En primer lugar, para respetar la pretensión legendaria de haber sido creados por Hermes Trimegisto. En segundo lugar, y según la acepción más literal de la palabra, porque son símbolos cerrados, como unas semillas a la espera de germinar en el momento adecuado.

Al terminar este estudio nos acordamos de Charles d'Hooghvorst, quien nos animó a comenzarlo. Nuestro agradecimiento va dirigido a Hans van Kasteel (Schola Nova, Bruselas), que ha tenido la gentileza de revisar el original en varias ocasiones. A Victoria Cirlot y Amador Vega (Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois M. Haas, Barcelona), por sus comentarios y su confianza. También por su ayuda a Rodrigo de la Torre, Eduard Berga, Ana Santos (Biblioteca Marqués de Valdecillas, Madrid) y Esther Ritman (Bibliotheca Philosophica Hermetica, Amsterdam). Y en especial a Lluïsa Vert, pues, en cierto modo, este trabajo es también suyo.

## **Nota introductoria a la segunda edición**

En esta edición se aportan dos novedades, la primera es la revisión del texto original, añadiendo ciertos matices que ayudan a su comprensión, pero sin introducir cambios sustanciales al texto. La segunda tiene que ver con distintas investigaciones llevadas a cabo después de la publicación de la primera edición de este libro y que se ha compilado en un nuevo apartado titulado «Lo oculto».

Dicho apartado se ha dividido en tres partes en las que se trata el porqué de la filosofía oculta, el sentido del mesianismo y, por último, la relación de la cita bíblica «Bajo la sombra de tus alas, oh Jehová» con la frase que figura al final de *Fama fraternitatis* (1614), el primer manifiesto rosacruz, y que sitúa lo oculto como aquello que está detrás de un velo, y no del ocultismo, el movimiento del siglo XIX, que, en general, fue una degeneración de las ciencias tradicionales. Insistir en esta diferencia parece fundamental y es lo que ha provocado la incorporación de este apartado.



# Alquimia y religión

*Para Lluïsa*

## Introducción

### Acerca de la alquimia

En uno de sus trabajos sobre el arte de la alquimia, Emmanuel d'Hooghvorst escribió lo siguiente: «Antaño era una locura para la mayoría de los hombres; en nuestros días es un absurdo. Esta ciencia ha caído en un descrédito tal, que casi todos ignoramos tanto su finalidad como sus medios»<sup>1</sup>. Es cierto que, en la actualidad y en casi todos los campos del saber, la absurdidad de la alquimia es incuestionable. Tanto que este nombre se utiliza comúnmente para designar unos aspectos derivados de su propio sentido original, como si se estuviera hablando de una magia, de una manera de denominar ciertos cambios o transformaciones que acontecen en el mundo o en la mente humana, pero que, sin embargo, poco tienen que ver con la alquimia tradicional. El sustantivo *alquimia* ha dejado paso al adjetivo *alquímicamente*, utilizado como sinónimo de una relación, un cambio o un proceso que se produce sin explicaciones aparentes. Mientras que el sustantivo *alquimia* se identifica generalmente con la labor de unos ignorantes o de unos locos que buscaban la transmutación de los metales, es decir la conversión de los metales viles en metales nobles, oro y plata.

Así pues, desde este incuestionable absurdo, ¿qué sentido tiene preguntarse cuáles son los símbolos que muestran qué es la alquimia? Estamos convencidos de que la locura de los antiguos alquimistas escondía una enseñanza que, a principios del siglo XXI, merece ser estudiada cuidadosamente por los filósofos y los historiadores de las religiones, de las artes y de las ciencias actuales. Sus postulados pue-

<sup>1</sup> E. d'Hooghvorst, *Le Fil de Pénélope. Anthologie alchymique, La Table d'Émeraude*, París 1998, vol. II, pág. 280.

den ayudar a esclarecer registros y modos del espíritu humano que en la actualidad permanecen olvidados o enmarcados en campos disciplinares ajenos a la vida del espíritu. Tal fue la original propuesta del barón D'Hooghvorst, que utilizaremos como punto de partida de nuestras reflexiones<sup>2</sup>.

Desde el Romanticismo se ha venido repitiendo con frecuencia y con cierta razón que «Los locos de hoy dan forma a la visión de los hombres de mañana»; así pues, cabría preguntarnos: ¿Cuál fue la locura de los alquimistas? ¿Eran tan ignorantes como para pretender fabricar oro, o sería tal aspiración el símbolo de otro proceso? ¿Podemos, los hombres del siglo XXI, entender y recuperar algo que nos concierna de la locura o del sueño de los antiguos?

Es inútil buscar una respuesta única, puesto que tampoco existe una alquimia única en la historia. Los estudios recientes sobre la tradición alquímica advierten de una distinción obligada, en la que queremos incidir particularmente: la diferencia entre lo que se denominaba alquimia antes del siglo XV y lo que se la consideró después. Si nos ceñimos a la cultura occidental, la alquimia antigua, islámica o medieval, estaba básicamente unida al devenir de las ciencias, mientras que, desde el Renacimiento, y en especial a partir de las enseñanzas de Teofrasto Paracelso, la alquimia también se implicó en otros niveles de la realidad del pensamiento y del espíritu de los hombres

<sup>2</sup> Emmanuel van der Linden d'Hooghvorst (1914-1999) dedicó varios de sus ensayos a reflexionar sobre el arte de la alquimia; señalamos algunos de los principales: *Essai sur l'Art d'Alchimie* (1951), *Refais la boue et cuis-la* (1978), *Réflexions sur l'or des alchimistes* (1979). También seleccionó y tradujo del latín al francés muchos textos clásicos de la literatura alquímica. Así mismo, escribió sobre la cábala, el tarot, la mitología clásica, los cuentos populares, etc., siempre desde un punto de vista hermético. A partir de 1996, todos sus artículos han aparecido publicados en dos tomos bajo el título genérico de *Le Fil de Pénélope*, el segundo volumen con el subtítulo *Anthologie alchimique* (La Table d'Émeraude, 1996 y 1998). En su juventud, D'Hooghvorst mantuvo una estrecha relación con Louis Cattiaux, hecho que influyó profundamente en su obra: cf. R. Arola (ed.), *Croire l'incroyable ou l'ancien et le nouveau dans l'histoire des religions*, Beya, Grez-Doiceau 2006. Todos estos títulos han sido traducidos al castellano y publicados entre 1998 y 2006 por Arola Editors, Tarragona: estas serán las ediciones que citaremos a partir de aquí.

de manera muy explícita y directa. Bruce T. Moran escribió lo siguiente sobre el paracelsismo, en la época que nos ocupa:

Dependiendo del punto de vista intelectual original, el paracelsismo podía significar una filosofía química o incluso una práctica de una medicina química. Sin embargo, otra lectura de Paracelso especialmente basada en sus escritos teológicos inspiró una definición mucho más mística. Esta interpretación fue muy conveniente para religiosos radicales como Valentin Weigel (1533-1588) y para sus seguidores, así como para el primer entusiasta rosacruz: Adam Halsemayr. Para Halsemayr, Rosenkreutz y Paracelso prometieron la libertad evangélica para el mundo futuro, y él, de acuerdo con esta idea, instituyó una nueva religión, la *theophrastia sancta*, concebida como una especie de religión perenne practicada en círculos ocultos hasta que Paracelso proclamó públicamente su significado<sup>3</sup>.

Con el inicio de la Europa moderna y con el paracelsismo se reveló el sentido interior de la alquimia y su relación con la religión, o, más concretamente, con cierta voluntad reformadora de la religión cristiana. Johann Valentin Andreae, a quien se otorga la paternidad del texto fundacional de los rosacruces, la *Fama fraternitatis*, lo recuerda en el párrafo siguiente:

Así, testimoniamos abiertamente que esto es falso en lo que respecta a los filósofos verdaderos; para ellos, la fabricación de oro es una cosa de poca importancia y únicamente un trabajo secundario. Poseen mil o más pruebas de este género, ¡incluso mejores! Decimos, con nuestro bienamado padre C. R. C. [Christian Rosenkreutz]: ¡Bah! ¡El oro solo es oro! Pues aquel ante quien toda la naturaleza aparece al descubierto no se alegra tanto por poder fabricar oro, o como dijo

<sup>3</sup> B. T. Moran, «Paracelsianism», en: W. J. Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Brill, Leiden 2005, tomo II, pág. 920. Respecto a la *theophrastia sancta*, cf. C. Gilly, «*Theophrastia Sancta. Der Paracelsismus als Religion im Streit mit den offiziellen Kirchen*», en: J. Telle (ed.), *Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit*, Franz Steiner, Stuttgart 1994.

Cristo, por hacerse obedecer de los diablos, como por ver el cielo al descubierto, cómo suben y bajan los ángeles de Dios, y por ver su nombre inscrito en el libro de la vida<sup>4</sup>.

La alquimia, tal y como se conformó a partir del Renacimiento, fue el lugar donde algunos sabios concentraron un tesoro de conocimiento y desarrollo espiritual que debía llegar a convertirse en el núcleo interior y secreto de la tradición cristiana, con independencia de las intensas disputas entre católicos y protestantes. En este sentido debe recordarse que Paracelso consideraba a unos y a otros como un «pésimo rebaño de sectarios»<sup>5</sup>.

Sin embargo, a causa de diversas y desgraciadas circunstancias, la alquimia acabó convirtiéndose en algo separado y contrapuesto a la religión exotérica, como si lo interior y lo exterior trataran de realidades espirituales distintas. La alquimia se relacionó con la magia, la cábala, la mitología, la astrología, el tarot, el simbolismo, las correspondencias ocultas o signaturas, la numerología, las mancias (quiromancia, cartomancia, geomancia...), las videncias, la medicina, la crisopeya, la espagieria, los sortilegios y todo tipo de encantamientos. Se la incluyó, en definitiva, en el cajón de sastre que hoy en día se conoce como esoterismo<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Fama Fraternitatis — das Urmanifest der Rosenkreuzer Bruderschaft zum ersten Mal nach den zeitgenössischen Manuskripten*, Rozekruis Pers, Haarlem 1998, págs. 98 y ss. Sobre el origen y la tradición de los manifiestos rosacruces, cf. el estudio introductorio de C. Gilly a la obra citada.

<sup>5</sup> Hemos tratado el tema en: R. Arola, *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente*. Ss. XV-XVII, Olañeta, Palma de Mallorca 2002, págs. 204 y 205.

<sup>6</sup> Para situar el conjunto de tendencias que actualmente se engloban bajo el nombre de esoterismo, cf. la introducción de A. Faivre, en: A. Faivre y J. Needleman (eds.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, Paidós, Barcelona 2000, págs. 9-22, y, en especial, la bibliografía citada en el *Addendum*, págs. 23-26. En relación al concepto «esoterismo» quisiéramos recordar unas palabras de H. Corbin al respecto: «Los términos *esoterismo*, *iniciación*, no suponen ningún monopolio de un magisterio que haya impuesto con autoridad su propio privilegio. Se refieren respectivamente a las cosas ocultas, suprasensibles, a la discreción que ellas mismas sugieren respecto a quienes, al no comprenderlas, las desprecian, y al nacimiento espiritual que, por el contrario, da luz a la percepción. Tal vez se ha abusado de estos

Y lo que es peor, se la consideró como algo completamente diferente de la religión<sup>7</sup>.

Actualmente, la *Fama fraternitatis* y los textos alquímicos del siglo XVII aparecen como tratados próximos a las ciencias ocultas, pero ya en su época, cuando el devenir de los descubrimientos científicos tomó un impulso imparable, las enseñanzas de la alquimia se desvirtuaron y cayeron rápidamente en manos de charlatanes falsamente iluminados. Tanto fue así que el propio Johann Valentin Andreae se desdijo de lo que había escrito.

Con los manifiestos rosacruces y la edición de muchos de los textos de los grandes adeptos en el arte de la alquimia, se hizo público *algo* que propiamente debía ser secreto o que, al menos, lo había sido hasta entonces<sup>8</sup>. La alquimia, tal como la concibió Paracelso, asumió y ordenó un conjunto de conocimientos que *per se* eran ocultos. Los actores de este episodio histórico se dieron cuenta de que era urgente recopilar las ciencias que apuntaban a aquel *algo* y transmitir las a la posteridad antes de que desaparecieran completamente bajo el empuje del conocimiento racional o se destruyeran, separándose entre sí y desvinculándose de la intención primera. Y de este modo se vivió una situación muy especial, pues, junto a las propuestas sinceras de una reforma espiritual que buscaba la recuperación de la pureza original de la religión, aparecieron también un sinfín de personajes y

términos; los contextos en los que se encuentren aquí recordarán su verdadero uso» (*Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Siruela, Madrid 1996, pág. 14).

<sup>7</sup> Sobre el papel de la alquimia en la época, J. M. Mandosio explica lo siguiente: «En 1630 aparece una obra inmensa de J. H. Alsted titulada *Encyclopaedia* en la que califica a la alquimia como una disciplina compuesta y un compendio de disciplinas y [...] dice que “la alquimia sagrada es el arte de separar lo puro de lo impuro, extraído de las Sagradas Escrituras”»; «L’alchimie dans les classifications des sciences et des arts», en: F. Greiner (ed.), *Aspects de la tradition alchimique au XVII<sup>e</sup> siècle*, SÉHA-Archè, Paris-Milán 1998, pág. 22.

<sup>8</sup> R. Halleux llama «apologistas» a los integrantes de esta tendencia y los sitúa entre R. Duval (o R. de Valle), que en 1561 publicó *De la vérité et de l’ancienneté de l’art chimique*, y O. Borrichius, que en 1668 publicó *De ortu et progressu Chemiae*, defendiendo a la alquimia de los ataques que recibía, en especial de H. Conring y de A. Kircher (cf. R. Halleux, *Les textes alchimiques*, Brepols, Turnhout 1979, págs. 50-52).

circunstancias que poco o nada tenían que ver con la reforma de la Iglesia, sino más bien con lo contrario, dándose entonces una acumulación desordenada de intenciones, más cercana a un sincretismo global que a una pureza original. D'Hooghvorst escribió lo siguiente respecto a este sinsentido:

Muchos buscadores, ávidos de esoterismo, clasifican la alquimia, o arte de las transmutaciones, entre las ciencias ocultas, al mismo nivel que la astrología, la magia, la medicina, las artes adivinatorias, etc. En realidad la alquimia no es una de las ramas del esoterismo, sino su llave o piedra angular<sup>9</sup>.

El arte de la alquimia se situó en el centro de la polémica implícita entre las diversas visiones de la espiritualidad. Teofrasto Paracelso y sus seguidores rosacruces emprendieron una reforma de la religión, utilizando la alquimia como referente principal. Pero, paradójicamente, no siempre se produjo el efecto deseado y en muchos casos la filosofía alquímica solo sirvió para crear más confusión en el espíritu de los hombres, pues muchos tomaron al pie de la letra y de modo exterior lo que debía ser interior y secreto. He aquí, esbozadas, las razones de que la alquimia se considerase una locura y de su sinsentido actual.

A principios del siglo XVII, la alquimia se proclamó universal: «nuestra filosofía», se explica en la *Fama fraternitatis*, «no es nueva, coincide con la que heredó Adán después de la caída y que practicaron Moisés y Salomón»<sup>10</sup>. Esta universalidad no debería justificarse por las posibles coincidencias sincréticas de distintas formas culturales, en primer lugar y sobre todo porque los que participaban de ella eran estrictamente cristianos, sino por el conocimiento de algo que la alquimia custodiaba y que era considerado como una sustancia universal. El traductor al inglés de la *Fama fraternitatis*, Thomas Vaughan alias Eugenius Philalethes, escribió mucho acerca de este algo que daría sentido a la alquimia y lo definió como sigue: «En tér-

<sup>9</sup> E. d'Hooghvorst, *El hilo de Penélope*, Arola, Tarragona 2000, tomo II, pág. 265.

<sup>10</sup> *Fama Fraternitatis — das Urmanifest der Rosenkreuzer Bruderschaft zum ersten Mal nach den zeitgenössischen Manuskripten*, cit., pág. 98.



minos claros, es esa sustancia que llamamos comúnmente la Primera Materia»<sup>11</sup>.

La importancia que adquirió la alquimia en ciertos círculos intelectuales y espirituales de la época residía en la conciencia inequívoca de que el misterio de Dios, del hombre y la creación, no podía separarse del misterio de la Primera Materia o, mejor dicho, del lugar misterioso, interior y puro, destinado a acoger este *algo* que la alquimia preconizaba y que constituía su núcleo secreto. Como otros muchos alquimistas, Philalethes también lo avala:

«No obstante, esta naturaleza cambiante de la que se habla, es la primera sustancia visible tangible que Dios ha hecho»<sup>12</sup>.

«En verdad es algo como la plata viva vulgar, aunque de un brillo trascendente celeste que no tiene parecido con nada en la Tierra»<sup>13</sup>.

«Esta sustancia excelente, es la hija de los elementos y es la virgen más dulce y pura, pues nada se ha generado de ella todavía»<sup>14</sup>.

Las citas podrían extenderse infinitamente, pero no variaría la idea básica. Los alquimistas, que recogieron el saber transmitido a lo largo de la historia, buscaban preservar este *algo* que no puede ser exterior ni público. Conocer y, aún más, poseer la Primera Materia significaba experimentar lo santo y, por consiguiente, reformar la

<sup>11</sup> T. Vaughan, «*Coelum Terrae* or the Magician's Heavenly Chaos», en: A. E. Waite (ed.), *The Works of Thomas Vaughan (Eugenius Philalethes)*, Kessinger, Montana 1968, pág. 193. Son destacables la presentación y las notas de E. d'Hooghvorst a la edición francesa de C. Rosereau, en: Thomas Vaughan dit Eugène Philalèthe, *Œuvres complètes*, La Table d'Émeraude, París, págs. 219-223 y 267-279. Nos hemos referido a la obra de Philalethes (1622-1666) en R. Arola, *La cábala y la alquimia...*, cit., págs. 413-427. En 1650, Vaughan publicó los siguientes tratados: *Anthroposophia theomagica*, *Anima magica abscondita*, *Magia adamica* y *Coelum terrae*. En los años siguientes presentó el misterio alquímico centrándolo en el conocimiento de cierta luz, para ello escribió en 1651 el famoso libro *Lumen de Lumine or A New Magical Light* y al año siguiente, *Aula Lucis or The House of Light*.

<sup>12</sup> T. Vaughan, *Coelum terrae*, cit., pág. 194.

<sup>13</sup> *Ibidem*, págs. 194 y 195.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág. 195.

religión anquilosada en las formas externas. Podría decirse que para los seguidores de Paracelso la experiencia de lo santo se basaba en el conocimiento experimental del lugar interior y secreto donde se manifestaba ese *algo* o Primera Materia.

El famoso oro resultante de la operación alquímica no era un oro vulgar sino santo, nacido en el lugar puro y oculto, tal como profetizó Isaías: «El mismo Señor os dará la señal: He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo, y llamará su nombre Emmanuel» (7, 14). La palabra hebrea que se traduce por virgen, *almah*, proviene de una raíz verbal que significa «estar oculto», «estar velado». El mismo san Jerónimo lo confirma: «La palabra hebrea *almah* es ambigua: en efecto, significa “adolescente”, pero también “oculta”, es decir, “secreta”»<sup>15</sup>.

En su interioridad virginal, ese *algo* también es una *nada*. Los alquimistas denominaron *nada* a su Primera Materia, pues en ella todavía «nada ha nacido», aunque sea el origen de todos los nacimientos. Philalethes escribió:

Creo en Ramon Llull y, en la medida de mi fe, me preocupo por mi salvación. No quiero desvelar nada para que no pueda ser condenado. Pero si esto no te satisface, tú, quienquiera que seas, permíteme que te murmure unas palabras al oído, luego, lo pregonarás a bombo y platillo. ¿Sabes de quién y cómo procede este esperma o esta simiente que los hombres, a falta de otro nombre más adecuado, llaman Primera Materia? Un iluminado, que fue en su tiempo un miembro de esta Sociedad de quien se burlaron los necios, escribió lo siguiente: «Dios incomparablemente bueno y grande creó algo de la nada [*of nothing created something*], pero de este algo [*something*] fue hecha una cosa [*one thing*] en la que todas las demás fueron contenidas, tanto las criaturas celestes como las terrestres». Este primer «algo» fue una clase especial de nube u oscuridad condensada en agua, y esta agua es esa «cosa» única en la que todas las cosas están contenidas.

Pero mi pregunta es la siguiente: ¿Qué era esa «nada» de la que el primer caos nubloso o primer algo fue creado? ¿Puedes decírmelo?

<sup>15</sup> San Jerónimo, *Commentariorum in Esaiaam Libri I-XI*, Brepols, Turnhout 1963, pág. 103.

Quizá te imagines que se trata de una sencilla nada. En efecto, no es nada que conozcamos perfectamente (*nihil quo ad nos*). No es nada, en el sentido que emplea Dionisio: «No se trata de algo que fuera creado o de estas cosas que existen, ni de nada de lo que tú llamas nada, es decir de aquellas cosas que no son, en tu sentido destructivo y vacío».

Pero a pesar de todo se trata de la verdadera cosa de la que no podemos afirmar nada. Es esa esencia trascendente cuya teología es negativa aunque fue conocida por la Iglesia primitiva, pero que ya ha sido olvidada hoy. Es aquella nada de Cornelio Agripa, y cuando se encontraba cansado de las cosas humanas, quiero decir de las ciencias humanas, en esa nada tomaba finalmente reposo. Decía: «Conocer nada [*nihil scire*] es la vida más feliz». Verdad evidente, pues conocer esa nada constituye la vida eterna. Aprende pues a comprender este axioma mágico: «Lo visible fue hecho de lo invisible» (*ex invisibili factum est visibile*)<sup>16</sup>.

Tal como hemos apuntado antes, a partir de los textos alquímicos clásicos podría deducirse que existen dos lecturas del oro: la de los alquimistas y la vulgar. La primera sería el producto de un conocimiento original mientras que la segunda, lo sería del engaño y de las habladurías.

El ejemplo utilizado tradicionalmente para explicar la naturaleza del oro vulgar se basa en la leyenda del Rey Midas. Este personaje quería que todo cuanto tocara se convirtiera en oro y, gracias a que acogió al viejo Sileno, el preceptor de Dionisio, le fue concedido su deseo. Así, todo lo que tocaba, incluso la comida o la bebida, se convertía en oro, y este fue precisamente el castigo a su codicia.

El oro de los avaros sería un oro muerto, reseco y exterior, mientras que el de los alquimistas sería un oro vivo, como la savia que fluye en el interior de los árboles. Pero ese oro que fluye no puede mantenerse en vida y a la vez mostrarse al exterior. Su vitalidad es su interioridad o su santidad. Basilio Valentin, que según Philalethes fue el más excelente de los rosacruces<sup>17</sup> y quien más penetró en los secre-

<sup>16</sup> T. Vaughan, *Coelum terrae, cit.*, págs. 213 y 214.

<sup>17</sup> Cf. C. del Tilo (seudónimo de Charles d'Hooghvorst), «L'eau de vie que ne

tos de la naturaleza, tituló una de sus obras con el nombre de *Azot, o el medio para hacer el oro oculto de los filósofos*<sup>18</sup>. La palabra *azot* designa el *algo* de la alquimia, que también es su nada.

Los alquimistas modernos encontraron en una famosa frase de Jesús a Marta un comentario perfecto respecto a la existencia de este *algo* sobre lo que debía fundamentarse la renovada espiritualidad. Se trata del pasaje en el que Marta se queja porque María está siempre a los pies del maestro, entonces este le dice: «Marta, Marta, te afanas y te preocupas por muchas cosas. Pero una sola cosa es necesaria» (Lc 10, 42)<sup>19</sup>. La tradición alquímica se apropió naturalmente del misterio

mouille pas les mains. L'azoth des philosophes de Basile Valentin», en: R. Arola (ed.), *Images Cabalistiques et Alchimiques*, Beya, Grez-Doiceau 2003, pág. 114.

<sup>18</sup> Esta obra de B. Valentin y sus imágenes (v. figura 32) estarán presentes a lo largo de nuestro ensayo. Hemos utilizado la edición parisina: *L'Azoth, ou le moyen de faire l'or caché des philosophes*, realizada «en la casa de Pierre Moët, librero jurado, cercana al puente de S. Michel, de la imagen de S. Alexis, 1659» (Archè, Milán 1994). Dicha edición, si bien no es la primera, posee el valor de haber sido «revisada, corregida y aumentada por el Sr. L'Agneau, médico»; este personaje fue un importante recopilador de la tradición alquímica (cf. D. L'Agneau, *Harmonie mystique ou Accord des Philosophes*, Mondiere, París 1636). Sobre la palabra *Azoth* o *Azot*, P. J. Fabre escribió en 1636: «*Azot* es una palabra misteriosa, mientras que en castellano [*dice el original francés*] significa mercurio; incluye cuatro letras que representan y son el comienzo verdadero y el fin de todos los alfabetos y lenguas del mundo. Pues todos los alfabetos comienzan por la *a* y los latinos terminan por la *zeta*, los griegos por la *omega* y los hebreos por la *tav*, y todas las demás lenguas provienen de alguna de estas, de tal modo que en esta palabra *azot*, que significa mercurio, está comprendido todo lo que de los latinos, de los griegos, y de los hebreos, y de lo que de ellos depende, pudiera ser enseñado, y el comienzo y el fin de las cosas naturales están contenidos e incluidos» (*L'abrege des secretes chymiques*, Pierre Billaine, París 1636, pág. 176).

<sup>19</sup> Cf. al respecto J. A. Komensky, conocido como Comenius, quien redactó una obra cuyo título es precisamente *Lo Único Necesario*, Fundación Rosacruz, Valencia 2006, y, en especial, el prefacio de C. Gilly, «*Via Lucis*, bajo el signo de la Rosacruz», págs. 45-70, donde explica la relación de Comenius con la reforma de los rosacruces y el paracelsismo. Cf. así mismo R. Vanloo, *L'Utopie Rose-Croix du XVII<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Dervy, París 2001, págs. 102-204.

mariano, pues por él se aludía al lugar misterioso y secreto que acoge aquello que es *algo*, «la única cosa necesaria».

Sin embargo, después del frenesí rosacruz, como lo denominó la profesora Yates<sup>20</sup>, originado a raíz de la publicación de sus manifiestos, las propuestas de los seguidores de Paracelso se vieron prontamente desplazadas por las de las ciencias experimentales que, sin embargo, trabajaban con materias muertas y siguiendo solo el dictado de la razón. Al mismo tiempo, la mayoría de quienes se consideraban continuadores de las enseñanzas originales de los rosacruces se perdieron en los dédalos de los esoterismos extravagantes que poco tenían que ver con la única cosa necesaria.

El auge de la filosofía rosacruz y alquímica de principios del siglo XVII fue un canto del cisne. Nació con el gran Renacimiento del siglo XV, pero se agotó pronto, cuando Europa apostó por otras vías. Pero, justamente con la conciencia de su desaparición, se generó un inmenso tesoro, un testimonio que debía ser transmitido a las nuevas generaciones en el momento en el que la cadena iniciática estaba a punto de romperse definitivamente. Las sociedades secretas, cuyo fin era la transmisión de algo de maestro a discípulo, se vieron convertidas en sociedades ritualistas, sin nada real para transmitir, con lo que el conocimiento de la Primera Materia quedó reducido a la repetición de unas imágenes simbólicas, sin ningún valor efectivo<sup>21</sup>.

Las relevantes aportaciones de C. G. Jung procuraron encontrar un fundamento científico al conocimiento del espíritu, al margen del desorden y de las fantasías del esoterismo ocultista del siglo XIX. En su búsqueda, Jung utilizó la alquimia, puesto que, según él, era la ciencia que unía sus descubrimientos psicológicos con la Antigüedad, pudiendo prescindir así del esoterismo decimonónico. Al comentar el vínculo entre su psicología de las profundidades y los primeros textos alquímicos, escribió lo siguiente:

Mi encuentro con la alquimia fue decisivo para mí, porque me proporcionó la base histórica de la que había carecido hasta enton-

<sup>20</sup> Cf. F. Yates, *El iluminismo rosacruz*, F. C. E., México 1981.

<sup>21</sup> Tema desarrollado en R. Arola, *La cábala y la alquimia...*, *cit.*, en especial en el último apartado, titulado «El legado».

ces... por lo que pude ver, la tradición que podría haber conectado la gnosis con el presente parecía haberse cortado, y durante mucho tiempo resultaba imposible encontrar algún puente que condujera desde el gnosticismo —o el neoplatonismo— al mundo contemporáneo. Pero cuando comencé a comprender la alquimia, me di cuenta de que representaba el vínculo histórico con el gnosticismo y de que, por consiguiente, existía una continuidad entre pasado y presente<sup>22</sup>.

Cuando Jung constató que existían relaciones persistentes entre las metamorfosis descritas en los libros de alquimia y los sueños de sus pacientes, dedujo que los símbolos de la Gran Obra eran una proyección sobre la materia de los arquetipos y de los procesos del inconsciente colectivo. Este descubrimiento confirmó su psicología de las profundidades, pero también sirvió para explicar ciertos fenómenos espirituales y, en definitiva, fue el inicio de un método de estudio de la relación entre alquimia y religión. Mircea Eliade, quien utilizó las conclusiones de Jung para explicar el sentido del fenómeno religioso universal, en este sentido escribió lo siguiente:

C. G. Jung ha demostrado que el simbolismo de los procesos alquímicos se reactualiza en ciertos sueños y fabulaciones de sujetos que lo ignoran todo sobre la alquimia; sus observaciones no interesan únicamente a la psicología de las profundidades, sino que confirman indirectamente la función soteriológica que parece constitutiva de la alquimia<sup>23</sup>.

El conjunto de aportaciones de Jung y del Círculo de Eranos estará presente a lo largo de nuestro ensayo, no solamente a partir de

<sup>22</sup> Citado por G. Wehr, «C. G. Jung en el contexto del esoterismo cristiano y la historia de la cultura», en: A. Faivre y J. Needleman (eds.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos*, cit., pág. 510.

<sup>23</sup> M. Eliade, *Herreros y alquimistas*, Alianza, Madrid 1974, pág. 13. Para un replanteamiento crítico de la relación establecida por Jung entre alquimia y religión, cf. J. Rodríguez Guerrero, «Examen de una amalgama problemática: Psicología Analítica y Alquimia», en: *Azogue*, n.º 4 (<http://www.revistaazogue.com>).

la obra de Eliade, sino también y de forma más explícita con la obra de Henry Corbin<sup>24</sup>.

### El valor del símbolo

En la reflexión precedente hemos utilizado la expresión *algo* por varias razones. La vaguedad del término, al revés de otras posibilidades más implicadas en la tradición alquímica, como Primera Materia, Mercurio, Azot, etc., permite y abre la reflexión acerca de cómo nombrarlo. La lengua castellana reserva el término *algo* para aquello que está detrás de cierto límite, pues es indeterminado pero existente. Los símbolos tradicionales atraviesan dicho límite; por eso la alquimia, que opera con *algo*, se explica simbólicamente, yendo más allá del propio lenguaje.

Como se verá más adelante<sup>25</sup>, los símbolos tradicionales se sitúan en el lugar que está detrás de las significaciones, por lo que se apartan de los lenguajes racionales. Por su idiosincrasia, los símbolos poseen un significado universal y auténtico, pues su función es la de revelar el objeto último de la verdad, *algo* que está al margen de los significados temporales. Por eso, los símbolos conducen al lenguaje al límite de su función, puesto que le obligan a ser lo único que no puede ser: universal y estrictamente veraz.

Desde el siglo XIX, distintas disciplinas han constatado la voluntad universalista implícita en el símbolo; no obstante, su universalidad y autenticidad no es explicable con el lenguaje temporal y lógico. Los símbolos no son ilógicos, pero el motivo de su existencia poco tiene que ver con la lógica y la razón con la que se configura el lenguaje contingente. Como hemos dicho, los símbolos deben ser universales y auténticos, pues, teóricamente, son destellos de la verdad de algo. No anuncian contenido alguno, sino que forman parte del contenido de la verdad en su mismidad. Si un símbolo se pronuncia a sí mismo

<sup>24</sup> Cf. Grégoire Lacaze, «La rencontre de Corbin et de Jung»; en: *Documents de travail du département de philosophie de l'université de Poitiers*, 2002 (<http://www.sha.univ-poitiers.fr/philosophie>).

<sup>25</sup> Cf. *infra*, cap. 2: «El lugar del símbolo».

como lenguaje de cierta verdad, deja de ser simbólico, es decir, deja de formar parte del contenido que es.

En este sentido los símbolos alquímicos propios del siglo XVII no pueden separarse de la religión, pues esta era el lugar de la verdad espiritual. Una verdad que jamás podía proponerse como posibilidad, sino que, por el hecho de expresar el fenómeno religioso, debía asumirse que era verdad universal.

Nos referimos, claro está, al fenómeno religioso tal como se entendía en aquella época, que no consideraba al cristianismo como una religión, sino como *la* religión, pues el propio planteamiento de la existencia de distintas religiones se apartaba del fenómeno religioso. Dicho de otro modo, si se planteara a un rosacruz del siglo XVII la búsqueda de una religiosidad que acogiera todas las religiones particulares, solo podría llegar a la conclusión de que se estaría hablando de una religión sin verdad y, en consecuencia, sin fundamento religioso.

Deberíamos convenir con el citado personaje que una religiosidad sin un fundamento religioso, o un simbolismo sin el contenido del símbolo, conlleva un sinsentido tan extremo que desdibuja la verdad inherente a cualquier fenomenología espiritual. Por paradójico que pueda parecer, la religiosidad universal es estrictamente particular. Desde el seno de lo particular, en tanto que este particular es auténtico y verdadero, es desde donde puede comprenderse la unidad de las religiones. Según el planteamiento de la alquimia, el fundamento de la religión sería ese *algo*, al que antes nos hemos referido, en su universalidad.

Componer un ensayo sobre los símbolos alquímicos utilizando la verdad implícita y necesaria del fenómeno religioso tal como la entendían los reformadores del cristianismo del siglo XVII puede parecer, como mínimo, extraño. No obstante nos parece justificado, pues, por medio de los símbolos alquímicos, pretendemos conjugar los confusos universos herméticos o esotéricos que se amparaban bajo la denominación de *alquimia* con el fenómeno religioso, que, para aquellos hombres, era el lugar de la verdad y de la vida del espíritu. Al fin y al cabo, la alquimia del siglo XVII estaba inevitablemente unida a la búsqueda de la verdad de la religión y cualquier otra interpretación sería, cuanto menos, parcial.