

SIGNIFICADOS ALQUÍMICOS DE LA ICONOGRAFÍA CRISTIANA

Joan Feliu Franch
Universitat Jaume I

INTRODUCCIÓN

Parece ser que la palabra alquimia procede de la voz árabe *al-kimiya* que, a su vez, pudiera derivar del egipcio *kême*, es decir, tierra negra. También se ha dicho que el término procede del griego *chyma* que significa fundir o derretir. Sea cual sea la procedencia etimológica, no se puede negar la influencia de la alquimia en la historia del conocimiento durante años,¹ así como el estudio de escritos alquímicos por parte de eruditos de todas las épocas.² La alquimia en España se remonta a los árabes, aunque hasta el siglo XII (algunos investigadores lo datan en el siglo IX) no encontramos un escrito conservado: un desconocido monje Theófilo³ escribió *Schedula diversarum artium*, libro para la fabricación de objetos sagrados de metal donde se distingue el oro árabe con una aleación de 1/5 de cobre del oro español, que además aportaba polvo de basilisco, sangre humana y vinagre. En esta misma época un judío converso llamado Paulus fabricaba oro a partir de cobre en la corte del archiduque Adalberto de Brême (fallecido en 1076), y un siglo después se escribía el gran tratado de alquimia española, *Tratado de los alumbres y las sales*, mientras en Toledo Gerardo de Cremona

1. FELIU, J., "La ciudad áurea. Cerámica de reflejos dorados e iconografía alquímica aplicada", en MINGUEZ, Víctor (ed.), *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, vol. 2, Castellón, 2000, pp. 749-769.
2. AROMÁTICO, Andrea, *Alquimia. El secreto entre la ciencia y la filosofía*, Barcelona, Ediciones B, 1997. BURCKHARDT, Titus, *Alquimia: significado e imagen del mundo*, Barcelona, Paidós, 1994. GARCÍA FONT, Juan, *Alquimia*, Barcelona, MRA, 1996. MARTELES, Elvira, *La alquimia*, Paracuellos del Jarama, Espacio y Tiempo, 1992. SAINT GERMAIN (seud.), *Estudios sobre la alquimia*, Barcelona, Edicomunicación, 1991. También los estudios anteriores de VON GANZENMÜLLER, W., *Die alchemie in mittelalter*, Paderborn, 1938, edic. Aubier editions, Montaigne, París, s.d. KOPP, H., *Geschichte der chemie*, 4º vol., 1843-1847, y del mismo autor: *Die alchemie*, 2 vol., 1886 y *Beiträge zur geschichte der chemie*, 2 vol., 1869-1875. VON LIPPMANN, E., *Abhandlungen und vorträge zur geschichte der naturroissenchasten*, 1913; *Beiträge zur geschichte der naturroissenchasten un der technik*, 1923; *Enschasten und ausbreitung der alchemie*, 1919, edic. 1931. BERTHELOT, M., *La chimie du Moyen-Age*, 3 vol., París, 1893. HOPKINS, C.H., *Studies in medieval science*, 1924; *A modern theory of alchemy*, Isis, 1925, p. 63 y ss. Debemos agradecer la consulta de la bibliografía alemana y francesa al doctor Vicent Fornés, investigador del ITQ del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
3. Seguimos a LUANCO, José ramón de, *La alquimia en España: escritos inéditos, noticias y apuntamientos que pueden servir para la historia de los adeptos españoles*, Barcelona, Alta Fulla, 1998, reproducción facsímil de la imprenta Fidel Giró, Barcelona, 1889 y de la imprenta Redondo y Xumetra, Barcelona, 1897. También GARCÍA FONT, Juan, *La alquimia en España*, Barcelona, MRA, 1995. RUSKA, J., *Alchemie in Spanien*, Angervandte Chemie, 1933, pp. 337-340. Del mismo autor: *Das buch der alanne und sabe ein grundverk der spättateinschen alchemie*, 1935. ESLAVA GALÁN, J. *Cinco tratados españoles de alquimia*. Madrid, 1987.

(1114-1187) traducía la *Meteorología* de Aristóteles, base de todos los alquimistas.

La escuela de Toledo fue un gran centro de traducción de estudios utilizados luego por los alquimistas. El inglés Robert de Chester (1150) tradujo la *Historia del eremita Morienus*, y Daniel de Morley, a finales del siglo XII, el *Tratado de las ciencias de la naturaleza*.⁴ Científicos como Michel Scotus Castronomo en la corte de Federico II Stanfen, Bartholomeus Anglicus, Thomas de Chantimpré, Vincent de Beauvais, o Jean Clopinel de Meng, se acercaron a la alquimia como una de las bases de sus estudios, a lo largo del siglo XIII. Todos conocieron uno de los ensayos alquímicos más importantes de la historia, la *Summa Perfectionis Magisterii*, escrito a mediados del siglo VIII por Djibir.Ibn-Hajjan le Geber,⁵ autor también del *Libro de los Septantes*, que recogía las enseñanzas del imán Djafar;⁶ así como estudios como *El secreto de los secretos* del médico alquimista Al Razi (hacia 950).⁷ En estos años aparecieron numerosas publicaciones firmadas por Hermes, entre ellas el *Tabula Smardigna*,⁸ o el *Tabula Chemica* (traducción al latín de la obra de Zadith Ibn Umail). Cierta es que la *Tabla Esmeraldina* de Hermes Trimegisto, considerada la verdadera ley de los alquimistas, sólo ha llegado hasta nosotros en versiones latinas y árabes.

En el siglo XIV las publicaciones aumentaron. Arnau de Vilanova,⁹ a cargo de Jaime II y del papa Bonifacio VIII,¹⁰ del que fue médico al menos en 1301, fue el autor, entre otras obras, de *Tesoro de Tesoros*, *Rosal de filósofos*, *El camino derecho* y *Perfectum Magisterium*. De esta época datan al menos media docena de pequeños rosales, destacando uno muy pretencioso de un filósofo de Toledo que bien podría ser el inglés John Dastin; así como *De Alchimia*, atribuida a Alberto Magno (hacia 1350); *Explicación de la Tábula Smaradigna* (París, 1358) y *Traité de la Pierre Philosophale* (utilizada en Inglaterra en 1386 en una práctica dedicada a Kuno de Falkenstein, arzobispo de Trèves), ambas del francés Martinus Hortulanus; *Livre de la Quintessence*, del monje de Auvillac Jean de Rupecissa, a quien también se atribuye normalmente el *Livre de la Lumière*, probablemente de Joachim de Flore; *La perla preciosa* (Pola, 1330), de Petrus Bonus, de Ferrara; o las numerosas obras atribuidas a Ramón Llull, de las que existen serias dudas

4. Seguimos a CANSÉLIET, Eugène, *Alquimia explicada sobre sus textos clásicos*, Madrid, Luis Cárcamo, 1981, y SINGER, D.W., *Catalogue of latin and vernacular archechemical manuscripts in Great Britain and Ireland*, T. III, 1931.

5. DARMSTAEDTER, E., *Die alchemie des Geber*, 1922.

6. Vid. "RUSKA, J., *Arabische alchemisten*, I y II, 1924.

7. Vincent de Beauvais atribuye erróneamente en *Speculum naturae* y en *Speculum doctrinae* a Al Razi la obra española *Tratado de los alumbres y las sales*.

8. RUSKA, J., *Tabula Smaradigna*, 1926.

9. DIEPGEN, P., *Studien zu Arnald von Villanova*, Archiv. F. Gesch. Der Medizin, 1910, p. 369 y ss.; *Arnald von Villanova als politiker un laien-theologie*, Hest, 1919.

10. FINKE, H., *Aus den tagen Bonifaz'VIII*, Vorreformatiions-gesch., Foschungen II, 1902.

sobre su autoría (ni tan sólo es creíble su iniciación en la alquimia por parte de Vilanova), como *Ars Magna*, *El testamento* o *El Lapidario*.

Del siglo xv (se conoce la impresión de 1602) es la obra del monje benedictino de Erfurt, Basile Valentín, *Le triunfe de l'antimonine*. Esta obra se consideró durante mucho tiempo la fuente de inspiración de Paracelso, aunque esta afirmación carece de pruebas. También son importantes las publicaciones de los ingleses: Ripley (fallecido en 1490), *Libro de las doce puertas*, y Thomas Norton, *Ordinal* (1477).¹¹

Existen muchos estudios que recogen la tradición alquimista europea, aquí tan sólo pretendemos evidenciar cómo los grandes filósofos y científicos estuvieron relacionados de una manera u otra con ella. Y también en España, desde el apócrifo Geber de Sevilla hasta Ramón Lull, Arnau de Vilanova o Rupescissa. Los reyes de Aragón protegieron esta ciencia,¹² y posteriormente Enrique de Villena, el arzobispo Carrillo de Toledo o la propia Isabel I mantuvieron encendido el fuego alquímico. Carlos I también tuvo relación con la alquimia a través de un tal doctor Beltrán, el propio Felipe II fue amante de las relaciones analógicas entre objetos y conceptos,¹³ y sin duda tuvo que ver la presencia en la corte española entre 1564 y 1571, para

11. RIPLEY, George, *Las doce puertas de la alquimia*, Brenes, Muñoz Muñoz Moya y Monraveta, 1990.

12. OSÁCAR FLAQUER, Jesús, *La Alquimia en Aragón*, Zaragoza, Ibercaja, 1999.

13. Felipe II tuvo incluso relación con magos y astrólogos. Su padre acudía asiduamente a Enrique Cornelio Agrippa y él consultó en Inglaterra a John Dee y se hizo una carta astrológica. Estos datos se encuentran comentados en el libro de REY BUENO, Mar, *El Hechizado: medicina, alquimia y superstición en la corte de Carlos II (1661-1700)*, Madrid, Corona Borealis, 1995. Parece ser que Felipe II encargó prácticas alquímicas con el objetivo de conseguir plata con la que pagar a sus ejércitos en Malinas (Flandes) a los alquimistas Tiberio de Roca y Pedro Stenberg (en el caso de este último a través de un secretario del conde de Éboli), entre 1557 y 1559, reanudando de nuevo las prácticas en casa de Pedro de Hoyo, secretario real, en 1567. En cuanto a sus lecciones teóricas, sólo dos años después de su coronación en 1555, aparecían las *Coplas sobre la piedra filosofal* de Luis de Centelles; en 1558 *Los Diálogos de Philosophia natural y moral* de Pedro de Mercado (Granada); en 1561 se publicó la *Praxis artis alchimicae* de Caravantes; en 1589 *De Medicinæ Fonte* del discípulo de Paracelso Lorenzo Gozar; y por estas mismas fechas debió de publicarse el desaparecido *Diálogo de Alquimia* de Jerónimo Gracián; mientras se establecían relaciones con los alquimistas, el doctor Manresa de Murcia, Baltasar de Zamra, Francisco Ortiz, cura de Saelices, y especialmente con Leonardo Fioravanti, boloñés que estuvo en la corte entre 1576 y 1577, aunque ya había servido a Carlos I en 1551 en las campañas africanas. Este último publicó en 1582 sus cuatro tratados *Della Fisica*, dedicados al rey de España, donde citaba a numerosos alquimistas que trabajan en Madrid, suficientemente conocidos y tolerados para que la mención de sus trabajos no les causase problemas con la Inquisición. En la última etapa del reinado de Felipe II se creó un nuevo círculo alquímico en El Escorial, donde se estudiaron las obras atribuidas a Ramón Lull, al que Juan de Herrera, el doctor Dimas o el precepto de las infantas Isabel y Catalina, Pedro de Guevara, admiraban. En este círculo se integraron alquimistas como Diego de Santiago y Ricardo Estanihurst. El primero era un boticario afincado en Sevilla y Destilador Real al que se le atribuyen varios inventos de vasos destilatorios y la autoría de los *Dos Libros del Arte Separatoria* (Sevilla, 1598). El segundo fue el alquimista que mantuvo un contacto más directo con el rey, como se demuestra en su texto *Toque de Alquimia* (San Lorenzo el Real, 1593. Biblioteca Nacional). De este círculo debió de surgir el manuscrito *Tratado en el arte de la alchemia*, atribuido a santo Tomás de Aquino y dedicado a Fray Reynaldo. Se conserva en el Biblioteca del Escorial. Para una mejor comprensión del pensamiento astrológico de santo

que Rodolfo II se convirtiera en el gran protector de la alquimia en Europa.¹⁴ No es extraño, por tanto, que la alquimia bebiera y utilizara también la gran fuente de conocimiento común de Europa, el cristianismo.

ICONOGRAFÍA ALQUÍMICA EN IMÁGENES CONVENCIONALES CRISTIANAS

Resulta complicado adentrarse en la iconografía alquímica. Complicado en cuanto a que unas mismas imágenes, cuyo significado común y conocido para el arte occidental era evidente, a los ojos de un iniciado se convertían en receptáculos de un mensaje más intrincado. No pretendemos excluir el significado convencional de las imágenes, puesto que de hecho en muchos casos hoy es muy difícil conocer si hubo una vinculación con la alquimia por parte del autor o del destinatario de una determinada pieza; tampoco sabemos si su significado alquímico (excepto en contadas ocasiones) fue interpretado por algún receptor, pero no es menos cierto que las iconografías que pasaremos a presentar, intencionadamente o no, poseían esta información hermética para una minoría de espectadores.

De hecho, los alquimistas, como los rosacruceanos, o los cabalistas, entendían que los símbolos no eran meras alegorías, sino un simple acto de equiparar cosas físicamente distintas pero con una misma esencia.

La alquimia era el arte de las transformaciones del alma y como tal no tenía porque ceñirse a ninguna forma concreta. La mayoría de la iconografía alquímica utilizaba imágenes bíblicas para enmascarar un segundo significado,¹⁵ normalmente relacionado con una concepción astronómica del pasado, en conexión a su vez con la filosofía rosacruceana,¹⁶ y es lógico, pues estaba concebida como una parte de la mística, cuyo fin era la unión del hombre con Dios, siendo necesaria la alquimia para lograr el restablecimiento de la nobleza primitiva del hombre, el Adán semejante a su creador, antes del pecado original. Con su asimilación a la fe cristiana, la alquimia tenía un camino espiritual para funcionar, porque su práctica presuponía la fe en Dios, y hacía necesaria la oración.

Olvidémonos por un momento del alquimista como prosaico buscador de oro, para adentrarnos en la comprensión de un sistema de fuerzas superiores que determinaba la obtención de la piedra filosofal, donde Dios no era sólo

Tomás vid.: RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F, "La ciencia del cielo: representaciones del saber cosmológico en el ambiente de la contrarreforma española" en *Millars, Espai i Història*, Castellón, Universitat Jaume I, 1996, pp. 91-121.

14. SMITH, P. "Alchemy as a Language of Mediation at the Habsburg Court". En *Isis*. nº 85, 1994, pp. 1-25. ERLANGER, P. *L'Empereur insolite Rodolphe II de Habsburg, 1552-1612*. París, 1974. EVANS, R.J.W. *Rudolf II and His World*, Oxford, 1984.
15. Geber imita en su redacción la del Credo y Alberto Magno copia literalmente fragmentos de la Biblia y repite en varias ocasiones Mt 24, 2.
16. HEINDEL, Max, *Cristianisme de la Rose-Croix*, Association Rosicrucienne, Les Editions Leymarie, París, 1952.

el creador del universo, sino también el más elevado componente de todo un plan cósmico que había que interpretar para conseguir comprender, y así manejar, el mundo. Para los alquimistas los relatos bíblicos contenían las claves de la interinfluencia de las estrellas y los planetas, cuyo conocimiento conllevaba el descubrimiento de la regeneración vital. Esta fue una de las razones por las que abundaron los detractores de la alquimia en el mundo católico, especialmente cuando la alquimia se convirtió en blasfemia, en una herejía que tomaba los símbolos cristianos como alquímicos. El ejemplo más claro de los detractores pudiera ser Covarrubias en sus *Emblemas Morales*,¹⁷ pero no fue el único ni el más virulento: Chaucer en sus *Cuentos de Canterbury*, Artephius, Sebastián Brandt, etc.¹⁸

La mayoría de las doctrinas herméticas partían del principio de que el universo o macrocosmos estaba en relación directa con el ser humano o microcosmos, que el uno era reflejo del otro, y por esa razón debían estudiarse los movimientos celestes para determinar la evolución humana. En este sentido, la religión, la historia sagrada, se podía concebir como una historia alegórica de movimientos y conjunciones celestes que demostraba la mutua correspondencia entre el cielo y la tierra por el gobierno de un solo espíritu, Dios. De hecho, la propia existencia de Dios quedaba probada por la constatación del movimiento giratorio y matemático del cielo a partir de un eje fijo e invisible. Así, Dios marcaba la trayectoria inequívoca del sol, que a su vez dividía la tierra en cuatro puntos cardinales y determinaba zonas frías, calientes, secas y húmedas, separación que se encontraba también en los caracteres del hombre.

Dos ejemplos: *El libro de la Santa Trinidad* y el paracelsismo

La publicación que más utilizó una interpretación alquímica y cósmica de la Biblia se editó en Alemania por un desconocido durante el Concilio de Constanza (1414-1418). Se trataba de

Buch der heiligen Dreifältigkeit o *Libro de la Santa Trinidad*,¹⁹ dedicado a Federico burgrave de Nuremberg y primer margrave de Bradenbourg de la casa Hohenzollern.²⁰ Las creencias religiosas y las alquímicas no entraban en absoluta contradicción, de hecho ya se han mencionado algunos casos de patrocinio de experimentos alquímicos por parte de eclesiásticos, e

17. COVARRUBIAS, S. de. *Emblemas Morales*, Madrid, 1610, I, 86. En SEBASTIAN, S. *Emblemática e historia del arte*, Cátedra, Madrid, 1995, p.98.

18. SEBASTIAN, S. *op. cit.* p. 97.

19. PERAJORDI, Juli (tr.), *Cuatro tradados de alquimia*, Barcelona, edicomunicación, 1986. Vid. STRUNZ, F., *Astrologie, alchemie und mystik*, 1928. REITZENSTEIN, R., *Zur Geschichte der alchemie und des mystizismus*, Nachrichten der Kgl. Gesellch. der Wissenich. zu Göttingen, phil.-hist., Klasse, 1919.

20. También se tradujo en estas mismas fechas la *Turba Philosophorum* que se creía un resumen del *Synode de la Philosophie* de Pythagoras. Vid. RUSKA, J., *Turba Philosophorum. Quellen un studien zur gesdrichte der naturwissenschaften un der medizin*, 1931.

incluso la realización de tratados por integrantes de la Iglesia. No es de extrañar por tanto que un libro alquímico se utilizara como consejero en asuntos religiosos. El propio Juan XXII, crítico de la alquimia y promulgador de la bula *Spondent quas non exhibent* en contra de su práctica, alentó los experimentos de su médico Geoffroy des Isnards en 1330, y mantuvo contactos con el cardenal Vitalis de Furno (fallecido en Avignon en 1327) que era un alquimista declarado. No debemos creer que actitudes condenatorias en las personas de Juan XXII, el Gran Inquisidor de Aragón Nicolás Eymeric i Gomer, Alfonso X de Castilla o Carlos V de Francia, por citar algunos de los detractores de los alquimistas, no permitieron el impulso de estas prácticas en secreto.²¹

La dedicatoria del *Libro de la Santa Trinidad* a Federico I durante el Concilio de Constanza se acompañó con el deber de enviar un resumen al emperador Sigismund, casado desde 1408 con Bárbara de Cilli (fallecida en 1451), apasionada de la alquimia, conocida por el patrocinio de los experimentos de Johan de Laaz, al que recibió en Melnik en 1440. Por otro lado, el propio Federico I era un aficionado alquimista que incluso encargó al duque Jean de Sajon (conocido con el sobrenombre de Juan el alquimista) la educación de sus cuatro hijos, de los cuales al menos Johan continuó sus investigaciones en esta ciencia.²²

El *Libro de la Santa Trinidad* pretendía ser, no sólo un tratado alquímico sobre la base de la historia sagrada, sino un mecanismo de auténtica renovación de la fe. En la dedicatoria incluso se atribuyó ser directamente la palabra de Dios. La importancia de su popularización durante el Concilio de Constanza estribó en la defensa de la reforma religiosa del emperador Sigismund, al que se le veía como un nuevo Moisés o David, y a la vez en la intención de restablecer la pujanza del imperio en la persona de Federico I, al que llamaba emperador legítimo, apelativo que también utilizaba para la piedra filosofal.

En esta misma línea se manifestó Paracelso. Al parecer, su padre dilapidó parte de su fortuna en experimentos alquímicos, y transmitió sus enseñanzas a su hijo cuando residían en Villach, trabajando en los yacimientos de los banqueros Fugger. Cerca de Villach, Paracelso estudió en el monasterio benedictino de Lavanthal con el obispo alquimista Erhard, y más tarde con Trithemius, abad de Sponheim, en Wurzburg, humanista y alquimista celebrado y seguidor de Ramón Llull y de sus sistemas combinatorios. Tras sus andanzas con los llamados *scholastici vagantes* por media Europa

21. CARBONELLI, G., *Suite fonti floriche della chimica e dell'alchimia in Italia*, 1925. Vid. COUNCELL, R.W., *Apologia Alchimiae*, 1925.

22. Es bastante común que los alquimistas, como hombres de ciencia, ejerzan como educadores de los hijos de sus patrocinadores o como consejeros. Albert Achille de Bradenburgo tomó bajo su protección al alquimista Henri de Freyberg, y al menos entre 1368 y 1384 el alquimista Bernard de Trèves fue consejero de Carlos V y Carlos VI de Francia, así como de los duques de Borgoña y de Berry, a través del médico Thomas de Bologne.

(Heidelberg, Friburgo, Colonia, Granada, Lisboa, Bradenburgo...), curiosa comunidad adepta a doctrinas más curiosas todavía, se relacionó en el castillo de Neoburgo con el alquimista Kilian, donde escribió sus teorías de alquimia médica, la *Archidoxa*. Sus teorías alquímicas nos interesan en cuanto a que se alejan de la mundana búsqueda del oro y se centran en la investigación del cristianismo oculto siguiendo a Marsilio Ficino.²³ Paracelso definió la sabiduría pagana como una visión anticipada de las verdades evangélicas y vio a Hermes Trimegisto como a un profeta (tal y como aparece representado en el pavimento de la catedral de Siena). Planteó además, como Jean Pereal hacia 1500, un naturalismo mágico hermanado con la alquimia (la materia, para la operación alquímica, tenía que permanecer nueve meses en el horno en correspondencia con la gestación humana) a la que dotó de un carácter panvitalista incluso en lo inorgánico, tratando de descubrir lo que se ocultaba en el cosmos para lograr la transformación y dominar la vida. Paracelso siguió también a Ficino en su reconocimiento de los influjos celestes (“*afflatus coeli*”) que se manifestaban especialmente en algunas épocas y condiciones. Por ello era conveniente que el alquimista atendiera estos momentos siguiendo teorías como las de Arnau de Vilanova. La tierra estaba condicionada por el curso de los astros, mientras que el hombre (opinión coincidente con Pico de Mirandola) podía aprovecharse de esos influjos manteniéndose libre en su microcosmos. Y la forma en que



Hermes Trimegisto en el pavimento de la Catedral de Siena. 1488.

23. MATTON Sylvain, «Marsilie Ficin et l'alchimie; sa position, son influence», en MARGOLIN, J. C. y MATTON, Sylvain (ed.), *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*, París, J. Vrin, pp. 123-192.

podían comprenderse estos fenómenos se encontraba en el análisis de la Biblia.²⁴

Algunos temas bíblicos desde la perspectiva alquímica

La creación

La Creación fue la primera imagen utilizada por los alquimistas para simbolizar un concepto diferente al evidente. Así, con ella se enmascaraba la piedra filosofal. Fue muy común la referencia a la Creación con este significado en el *Libro de la Santa Trinidad* y en *Las doce puertas* de Ripley. La expulsión de Lucifer y el pecado original simbolizaban la concepción de los metales viles, a la vez que el anticristo era, en el *Libro de la Santa Trinidad*, símbolo de los falsos alquimistas.

El *Testamentum pseudo-Luliano*,²⁵ célebre tratado fechado en 1332, muchas veces citado en el *Libro de la Santa Trinidad*, tomaba de la idea del éter aristotélico la teoría de que Dios creó los ángeles, los cuerpos celestes y el mundo a partir de una quintaesencia primera o materia esencial, y que en consecuencia, todo elemento participaba de ella. El espíritu de esta quintaesencia se podía encontrar en mayor cantidad en algunas cosas que en otras, y se podía ver bajo forma lumínica. Sería una especie de alma común a los seres animados e inanimados, incorruptible, pura, muy sutil, y etérea, en la que creyeron la mayoría de los alquimistas de la Edad Media y del Renacimiento.

Este concepto de quintaesencia era el defendido también por Paracelso, como ya se ha mencionado, tamizado por el neoplatonismo de Masilio Ficino (1433-1499), que la denominaba *spiritus mundi*, y que sirvió a los alquimistas posteriores para ampliar el esquema medieval del *spiritus quinta essentia*.

El diluvio

El diluvio representaba la disolución de la materia primera, teniendo en cuenta que su duración también era alusiva al proceso alquímico. Noé y su viña simbolizaban la obtención del rojo por parte del alquimista.

24. Para completar la vida de Paracelso: GARCÍA FONT, Juan, "Paracelso, mago, cirujano y colectivista", en *Historia y Vida*, nº 50, Barcelona, 1972, pp. 90-103. DEBUS, A. G. *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols., Science History Publications. New York, cf. t. II, 1977. La revista *Millars* dedicó un dossier en 1996 a la iconografía astrológica: MINGUEZ, V., (Coor.), "Astros e imágenes celestes", *Millars, Espai i Història*, Castellón, Universitat Jaume I, 1996, pp. 65-163. Para una mejor comprensión de la teoría del microcosmos vid. GARCÍA MAHIQUES, R., "Aby Warburg y la imagen astrológica. Los inicios de la iconología", *Millars, Espai i Història*, Castellón, Universitat Jaume I, 1996, pp. 67-90. También se han consultado: ESTEVE, Juan P., *La química sagrada: de la alquimia a la química en el siglo XVII*, Tres Cantos, Akal, 1991; ALFONSO FERNÁNDEZ CHECA, José Felipe, *Diccionario de alquimia, cábala y simbología*, San Fernando de Henares, Trigo ediciones, 1995; CANSELLET, Eugène, *La alquimia y su libro mudo*, Madrid, Luis Cárcamo, 1981.

25. PEREIRA, M. & SPAGGIARI, B. *Il Testamentum Alchemico attributo a Raimondo Lullo: edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College, 244*, Edizioni del Galluzzo, Tavarnuzze (Firenze), p. 12.

Abraham y Jacob

Dos de los personajes bíblicos con mayor significado alquímico fueron Abraham y Jacob. Sus imágenes se interpretaban como una alegoría astronómica en las que intervenían las mujeres del último y sus hijos (Gen. 49 y Deu. 37). En el mundo alquímico su historia era la de la perfección de una conjunción estelar, en la que Abraham era el padre solar, Jacob el propio sol y sus cuatro esposas la luna en sus cuatro fases. Los hijos (Rubén, Simeón, Leví, Judá, Dan, Neftalí, Gad, Aser, Isacar, Zabulón, José y Benjamín), creadores de las tribus de Israel, representaban los doce signos zodiacales, donde los más importantes eran Géminis, ejemplificado por Simeón y Virgo, la figura de la única y desconocida hija de Jacob: Dinah.



El Españoleto. *Bendición de Jacob* (1637). Museo del Prado.

Por supuesto, las doce tribus de Israel, además de simbolizar los signos zodiacales, se ponían en relación con los doce apóstoles, con los doce puntos de intersección de la estrella de David, y con el significado simbólico de la multiplicación $12 \times 12 \times 1000 = 144.000$, el número de la ciudad Santa, puesto que esta tenía unas dimensiones de 12000 estadios de ancho, 144 codos de altura, y doce puertas, las de las doce tribus de Israel.

También se tenía a la tierra como una esfera formando forzando un poliedro de 12 vértices y 20 caras, formando una malla (si pudiéramos ver la tierra con estas divisiones desde el espacio exterior se vería como un balón de 12 piezas de cuero). Para plasmar esta estructura sobre la superficie de la tierra, haríamos 12 divisiones, y por supuesto, cada división estaría relacionada con cada uno de los signos zodiacales, o en cada uno de los confines a los que Jesús envió a sus doce apóstoles.

José

La evolución astronómica continuaba con José. Egipto era el país del nacimiento de la alquimia, y por tanto, casi todo lo relacionado con él poseía

significados ocultos. La imagen de la pirámide de Gizeh fue probablemente la más utilizada para simbolizar el país del exilio, y a su vez, una fuente inagotable de simbolismos. Alquimistas, masones y rosacrucianos coincidían en determinar el año 2170 a.C. como el señalado para la interpretación astronómica de la pirámide. Ese año Alfa de Dragón (la que podemos considerar como la estrella polar de entonces) estuvo completamente alineada con la cara norte de la construcción. Este hecho sólo se produce cada 25.868 años, o lo que es lo mismo, un año sideral. Toda la construcción debía de entenderse como una obra cósmica, en cuanto a que, según las teorías alquímicas, cada lado medía 9.131,5 pulgadas, que multiplicadas por sus cuatro lados, daban 36.526 pulgadas, que repartidas a 100 pulgadas por día se correspondían en un año exacto, es decir, 365 días y un cuarto. La diagonal de la pirámide (siempre según las teorías alquímicas) medía 12.934 pulgadas, que dobladas en sus dos diagonales se correspondían con un año sideral (25.868). Aún más, su altura era de 5.819 pulgadas, que multiplicadas por un miliar se corresponderían con la distancia estimada entre la Tierra y el Sol (91.840.000 millas).

También se relacionaba la pirámide con la estrella de David, tomando esta como dos triángulos invertidos, la razón y el conocimiento, y la materia o el organismo. Cuando los dos universos se acoplaban y se colocan en equilibrio formaban una base piramidal de seis puntas, o una pirámide de seis caras o lados. Esta pirámide representaba el equilibrio entre el universo espiritual y el universo material, un equilibrio necesario para los alquimistas que buscaban llegar al conocimiento de todas las cosas.

La pirámide estaría también en relación con la concepción de la tierra de la que se hablaba en el apartado anterior. Para plasmar la estructura del dodecaedro sobre la superficie terrestre, se situaba una cara en el polo norte, otra en el polo sur y, entre ellos, dos franjas con cinco caras cada una, con un punto, como centro de la tierra, ubicado en la gran pirámide de Keops, situada a 29 grados, 58 minutos y 51 segundos de latitud norte, y 31 grado 8 minutos 57 segundos de longitud este.

Los alquimistas buscaban en estas mediciones (en realidad no del todo exactas) la fórmula de una conjunción estelar o un mensaje que les permitiera conseguir la piedra filosofal en el momento cósmico adecuado. La masonería y la sociedad rosacruciana encontraban la representación de la arquitectura del creador. De hecho, para estas dos sociedades, la pirámide de Gizeh se encontraba en conexión con el Templo de Salomón, puesto que tenían como cierto la existencia de una sociedad de iniciados egipcios, los denominados *phree messen*, que serían el precedente de los free-mason o franc-maçon de ahora. Así mismo, ambos se consideraban hijos de la luz, al igual que lo sería Hiram Abiff, arquitecto del templo de Salomón, tomado por éstos como padre e imagen del sol en su recorrido anual.

Volviendo a José, su historia también se interpretaba como un movimiento cósmico cuyo significado debía de ayudar al alquimista en su

búsqueda de la alineación perfecta de los planetas. Por un lado, el país de los faraones era considerado como un símbolo del ocaso, mientras que el nacimiento del sol era la tierra prometida, el país de la leche y de la miel. Por tanto, la estancia en Egipto y el éxodo representarían las horas del sol. La Pascua representaba la celebración de la luz, el amanecer y el nacimiento del año, porque recordaba la salida de Egipto, mientras que los tiempos africanos simbolizaban el ocaso y la muerte del año, cuya imagen era la de las palabras de Jacob cuando describe a su muerte un arco (de José), que no sería más que Sagitario, el centauro del solsticio de invierno (GEN 49,24).



Jacopo Pontormo (1494-1556). *José en Egipto*. Galería Nacional, Londres.

Sansón

Otro mito solar alquímico fue la figura de Sansón. Su cabeza representaba el sol, y sus cabellos los rayos. Dalilah era virgo, por eso cuando Sansón-sol pasaba por virgo en septiembre, reposaba su cabeza y le confiaba su secreto, Dalilah-virgo cortaba sus cabellos-rayos y Sansón-sol iba perdiendo fuerza durante los seis meses siguientes. Sansón se encontraba encerrado por los filisteos (el sol en otoño e invierno), pero antes de morir destruía el templo para que un nuevo Sansón renaciera. Virgo era el último signo que veía al sol con fuerza, por eso su labor era importante, porque garantizaba mediante su destrucción, el nacimiento de un sol nuevo, de una nueva vida. Podríamos referirnos a las similitudes con la historia de Isis y Horus, o con la de la babilónica Astarté y su corona de siete estrellas y Tammuz, e incluso a la de Deraki y Krishna, pero parece evidente que la protagonista

del nacimiento de una vida nueva, por encima de Dalilah, fuera la Virgen María, de la que hablaremos más adelante.



El Guercino, *Sansón capturado por los filisteos*, (1619).
Metropolitan Museum.

Jesucristo

Como vemos, prácticamente toda la historia sagrada tenía un significado astrológico para los alquimistas. Algunas imágenes eran tan conocidas como la del Templo de Salomón como templo solar, y la consecuente orientación de los templos cristianos para que la puerta del este permitiera que el sol venciera a las tinieblas, o la del candelabro de siete brazos como representación del sol y los cuerpos celestes, pero era especialmente la figura de Cristo la que, a través de los pasajes más conocidos de su vida, encerraba un mensaje astronómico más importante. Cristo era fundamentalmente la piedra filosofal, al igual que la Trinidad, la piedra que se funde a sí misma. Las escenas más cargadas de simbolismo eran las de la Pasión, que aportaba muchas referencias alquímicas, especialmente los signos, que representaban los utensilios del alquimista, y por último la ascensión, considerada símbolo de la sublimación.

Pero nos interesa más el análisis astrológico.



El baño regenerativo del rey, asimilado al bautismo de Jesús. (Ilustración de un manuscrito del *Splendor Solis*, siglo XVI).

El nacimiento de Cristo simbolizaba el fin de la era de capricornio, al igual que su imagen como cordero de Dios, por la coincidencia de su nacimiento con el sol cruzando el ecuador a cinco grados del cordero. También simbolizaba la entrada en la era de piscis, de ahí que los cabalistas justificasen claramente que el signo de los primeros cristianos fuera un pez, y que el antecedente iconográfico de Cristo, muerto y resucitado fuera Jonás expulsado de la ballena, muerto y vuelto a nacer, lo que coincide con el símbolo alquímico de piscis. También el tiempo de cuaresma simbolizaba a piscis, en cuanto a que era época de comida de peces.

El bautismo, y especialmente la figura de San Juan Bautista, representaba a acuario, el portador del agua, y como tal debía de entenderse en una imagen alquímica.

No obstante era la epifanía la que encerraba un significado alquímico más evidente: en alquimia el oro era también el espíritu, por eso la búsqueda alquímica era la de la transformación espiritual; la mirra era el alma, la esencia anímica de la experiencia del cuerpo (como la Rosa-cruz);²⁶ y el incienso era el cuerpo, porque según los alquimistas a través de él se podían materializar las influencias invisibles (esta teoría coincide con las leyendas serbias). Además los Reyes Magos representaban todas las razas, todo el mundo, los cuatro elementos, el todo.

Otra escena recurrente fue la de la matanza de los inocentes. En la descripción del alquimista Nicolás Flamel (1330-1417), curiosamente escribano en el osario de Los Santos Inocentes de París, se relataba como:

En la otra cara de la quinta hoja se representaba a un rey blandiendo un cuchillo y ordenando a unos soldados degollar a gran número de niños cuyas madres lloraban a los pies de los despiadados verdugos, mientras otros soldados recogían la sangre y la vertían en un gran recipiente, en el que debían bañarse el sol y la luna. Porque este cuadro recordaba el sacrificio de los inocentes degollados por orden de Herodes y porque en este libro aprendí mucho de este arte es por lo que mandé pintar los signos jeroglíficos de esta ciencia secreta en el cementerio de los Santos Inocentes²⁷

Como explica el propio Flamel, la matanza de los inocentes simbolizaba el mercurio filosofal, es decir, la esencia mineral de los metales como primera manifestación de la materia prima, un preludio de lo que llegaría a significar la imagen de la Virgen.

26. La Asociación Rosacruziana buscaba la enseñanza de los orígenes, desarrollo y evolución del universo y el hombre en su aspecto científico y espiritual. Sus conexiones con los alquimistas y los masones son sobradamente conocidas. Esta orden mística se fundó en 1313 por un iluminado que buscaba comprender el cristianismo mediante una explicación pseudocientífica de los grandes misterios, llamado simbólicamente Christian Rosenkreuz. Refundada en 1911 por el danés Max Heindel (fallecido en 1919) su sede actual se encuentra en Mount Ecclesia, Oceanside, California (USA), con el nombre de The Rosicrucian Fellowship.

27. Citado en BURCKHARDT, Titus. *Op. cit.* Píados, Barcelona, 1994, p. 165.

Ya se ha mencionado que también que Jesús dijo a cada uno de los apóstoles que fueran cada uno a los confines de la tierra y enseñaran lo que él les había enseñado, y la relación con los signos zodiacales que representaba esta acción, que a su vez suponía que Jesús era conocedor de la geometría esférica como una estructura equilibrada de la tierra que armonizaba con los conocimientos del cosmos.

Para terminar, la crucifixión era el equinoccio de otoño, cuando el sol cruzaba el ecuador. Además era el punto álgido de la transmutación alquímica: la muerte y la resurrección, de ahí que las comunes letras INRI en la cabecera de la cruz fueran interpretadas alquímicamente como la conjunción de los cuatro elementos. En lugar de *Jesus Nazarenus Rex Iudaeorum*, se podía leer en hebreo *lam* (agua), *Nour* (fuego), *Ruach* (aire o espíritu) y *labesshah* (tierra). Estos cuatro elementos tenían a su vez bien definidas sus características en cuanto a naturaleza, temperamento, color, sabor y olor, de tal forma que se podían simbolizar a partir de alguno de sus adjetivos. Así el fuego era el calor seco, era nervioso, rojo, amargo y penetrante; el aire era el calor húmedo, era sanguíneo, amarillo, dulce y perfumado; el agua era el frío húmedo, era linfática, blanca, insípida y fétida; y por último la tierra era el frío seco, el humor negro, era negra, agria y fétida. De esta manera Cristo-Dios, como espíritu del universo que manejaba el sol y los planetas, clasificaba en estados la tierra y el hombre. A los alquimistas les bastaba con averiguar qué querían decir las alineaciones celestes ordenadas por Dios para, cuando se repitieran, llevar a cabo la transformación del cuerpo y el alma que pretendían.

Así, en el *Libro de la Santa Trinidad* se describía un Cristo crucificado sin cruz o con la cruz escondida u oculta, coronada por un águila de dos cabezas tras la que aparecían siete heridas o padecimientos con un águila y una corona. En este caso, el mensaje hacía referencia a los siete metales principales en la alquimia, y no a una circunstancia cósmica, pues para simbolizar ésta no necesitaban de unos signos especiales.²⁸

Por último, la copa de la Santa Comunión se interpretaba no sólo como símbolo de la transmutación, sino como la copa de la esencia misma de la vida en su pureza primitiva, espiritual y vivificante. Por eso en las representaciones alquímicas se solía excluir a Noé, bebedor del vino, ejemplo del espíritu fermentado y destructivo, y se encumbraba al Santo Cáliz como portador de todo lo contrario, el fluido generador de la vida, la piedra filosofal.

28. PEREIRA, M. "Heaven on Earth: From the *Tabula smaragdina* to the Alchemical Fifth Essence", en «Early Science and Medicine», vol 5, nº 2, 2000, pp. 131-144, cf. p. 142.

La Virgen María

La representación de la Virgen con mayor carga simbólica alquímica era la apocalíptica. A parte de la ya mencionada significación del signo astrológico de virgo, la Virgen apocalíptica reforzaba este significado con la aparición de la luna a sus pies, pues era en el mes de septiembre (virgo), antes de la novena luna, cuando cesaba la conjunción con el sol.

Pero lo más usual era que la Virgen representara la materia prima para crear la piedra filosofal (Cristo). De nuevo en el *Libro de la Santa Trinidad* se describía una coronación de la Virgen entre el Padre y el Hijo, con los cuatro evangelistas en los ángulos. Detrás del grupo central un broquel o escudo orlado con un águila. Otra vez se trataba de simbolizar los siete metales, especificando que Dios era el oro, María la plata, Cristo el mercurio y los cuatro evangelistas los metales impuros. El blasón representaba la piedra filosofal. A su vez, cada metal se correspondía con un planeta, lo que llevaba identificar a cada personaje con uno de estos planetas. El oro era Dios y era el sol (el símbolo solar se atribuía en muchas ocasiones tanto al Padre como al Hijo); la Virgen era plata y luna, Cristo era la plata viva y por tanto el planeta Mercurio; por último los evangelistas eran el cobre-Venus, el estaño-Júpiter, el hierro-Marte y el plomo-Saturno. Añadamos que la imagen de Cristo en el Trono con su Padre era el símbolo del solsticio de verano, cuando el sol alcanzaba su punto más alto al norte.

Esta significación alquímica la encontramos también en las coplas de Centelles:

Toma la dama que mora en el cielo
ques hija del sol sin duda ninguna
y aquesta prepara en bagno de luna
do labe su cara de su negro velo (...) ²⁹

Según Elena Castro y José Rodríguez, la estrofa se referiría a la necesidad de tomar una dama, hija del sol, cuya morada era el cielo. La imagen de una dama celeste en los tratados alquímicos no fue habitual antes del siglo XVI, y aún entonces no era identificable con la Virgen, sino como una alegoría de la naturaleza, la sabiduría o la filosofía, tal y como aparecía descrita en las obras de Robert Fludd o Atanasius Kircher.

Sin embargo, sí encontramos la imagen de la Virgen como materia primera, como recipiente de Cristo. Otra de las imágenes del *Libro de la Santa Trinidad*, un Cristo crucificado sobre un lirio que brotaba de la Virgen arrodillada sobre la luna, representaba a Cristo como la quintaesencia que nacía de la Virgen como materia prima. ³⁰

29. LUANCO, José Ramón de, *op. cit.* CASTRO SOLER, E./RODRÍGUEZ GUERRERO, J. «Luis de Centelles y las Coplas de la Piedra *Philosophal*», «Azogue», nº 4, 2001, URL.

30. OBRIST, Bárbara, *Les débuts de l'imagerie alchimique (XIVe-XVe siècles)*, Paris, Editions Le Sycomore, pp. 165-171.



Libro de la Santa Trinidad (1414-1418). Nuremberg, Germanisches Nationalmuseum, Ms. 80061, f. 76r.

La iconografía de la Inmaculada Concepción se podría asimilar a la de la dama celeste medieval, con su gran manto azul y la luna bajo sus pies, envuelta en rayos de sol y con su cabeza rodeada de estrellas. Parece que la fuente de este dibujo estaría en el *Testamentum* pseudolluliano, pero puede que sea la primera vez que esta identificación se producía.³¹

En esta iconografía la Virgen sería la quintaesencia, y la cruz en forma de flor de lis, las condiciones ideales para el alquimista. La quintaesencia, de la que ya hemos hablado en el apartado dedicado a la creación, era asimilada a la Inmaculada por su incorruptibilidad.

Era lógico que se tomara la imagen de la Virgen como materia primera, como recipiente de Cristo. El tratado anónimo *Aurora consurgens* (1400-1420),³² citaba una doncella celeste, alada, reposando sobre la luna, vestida de blanco, rodeada por los rayos del sol y mostrando en su vientre una espada; y el médico alemán Leonhard Thurneisser³³ (1531-1596) representaba la quintaesencia del argento vivo (mercurio) como una dama celeste, virgen y luminosa; pero el *Liber de Arte Chymica* pseudo-Ficiniano (principios del siglo XVI) ya dedicaba todo un capítulo al argento vivo, cuyo espíritu asimilaba directamente a la

31. En el Concilio de Trento se prohibieron explícitamente este tipo de metáforas bíblicas.

32. Tradicionalmente atribuido a Santo Tomás, este tratado establece una metáfora alquímica basada en el Cantar de los Cantares bíblico, en una de cuyas escenas, dos amantes conversan y la doncella amada es definida como virgen púdica, sin mancha alguna, la más casta virgen, y elegida como el sol y bella como la luna. Se dice que sube al amado hasta los cielos, con lo que se indica su virtud celeste. Vid RÉAU, Louis, *La Iconografía del Arte Cristiano*, Barcelona, 1996, t. I, vol. 2, p. 88. Resulta coincidente con la iconografía de la Inmaculada la blancura o claridad del vestido indicando su gran pureza, y el hecho de que se encuentre rodeada por los rayos del sol, siendo más original que la cualidad celeste se represente por las alas. La espada desnuda que enseña en su interior señala una cualidad ígnea (característica de la *Quintaesencia*), pero también es cierto que mostrar el contenido del vientre era habitual en las pinturas de la *Virgo Gravida*. Incluso el color grisáceo elegido para la piel de la mujer era una traslación literal del Cantar de los Cantares: «*Nigra sum sed formosa filiae [...]* *Nolite me considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol...*» (Cant. 1, 5-6).

33. Thurneisser fue casi toda su vida protestante (antes de morir abrazó el catolicismo) por lo que huyó de la iconografía de la Virgen en sus representaciones, y optó por mostrar la pureza mediante la desnudez, y la virginidad por una luna creciente en el pubis a modo de una Diana clásica.

Virgen María como *gratia plena*;³⁴ y David de Planis Campy (1589-1644) en su *L'Ouverture de l'ecolle de philosophie transmutatoire metallique* hablaba del espíritu universal al que denominaba como la Virgen: "...n'est autre que l'Esprit Universel qui est dit en ce lieu Vierge, parce qu'il ne s'est point encore spécifié".³⁵

Leonhard Thurneisser, El argento vivo representado en su tratado *Quinta essentia* (1570).

También en un manuscrito del siglo XVI de la biblioteca Vadiana de Saint Gallen se repetía el simbolismo del *Libro de la Santa Trinidad*, esta vez con un Cristo vestido de águila bicéfala (símbolo alquímico del mercurio) que nacía de la Virgen, de nuevo como materia prima.



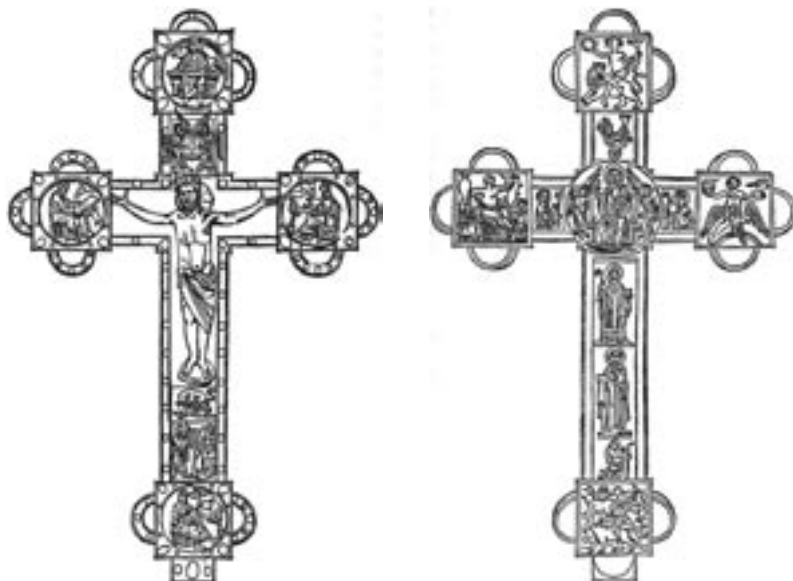
Manuscrito del siglo XVI de la biblioteca Vadiana de Saint Gallen.

Para terminar, mostramos el ejemplo de la cruz relicario de plata del monasterio de Engelberg (Suiza) del siglo XIII, que muestra en su anverso la imagen de un crucificado acompañado del tetramorfos, pero en su reverso presenta la Virgen con el niño en el centro de la cruz, y en sus extremos, los atributos de los cuatro elementos: el fuego, el aire, el agua y la tierra.

34. LEVI, M. *The Iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance*, New York, 1957, p. 26-39. El concepto religioso de *Immaculata Conceptione* parte de la definición de *Gratia plena* referido a María en el evangelio de Lucas (Lc. 1, 28) y su analogía con la mujer del Apocalipsis que escapa del dragón (Ap. 12, 1-2) su iconografía habitual.

35. CASTRO SOLER, E./RODRÍGUEZ GUERRERO, J. *Op. cit.*

Referencia clara a lo espiritual y lo material, esta interpretación cosmológica no menoscababa su sentido teológico, sino más bien al contrario, pues que un mismo símbolo tuviera varias interpretaciones le otorgaba mayor envergadura. El versado en ciencias herméticas interpretaría ambos símbolos, pues como se ha indicado, era imprescindible que fuera también un fiel cristiano.



Cruz relicario de plata del monasterio de Engelberg (Suiza)

Finalmente, la iconografía alquímica cristiana comenzó a decaer tras las directrices trentinas, y fue en España donde primero se condenó a un alquimista, Giraldo París, por utilizar la imagen de la Virgen Inmaculada y otras de origen bíblico en analogías de procedimientos alquímicos y *spagyricos*.³⁶

36. Madrid, Archivo Histórico Nacional, sec. Inquisición, leg. 100-21, f. 18. LÓPEZ DE AYALA, I. (ed.), *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Imprenta Real, Madrid, cf. «Sesión IV: Decreto sobre Edición y Uso de las Sagradas Escrituras», 1785.