

ganz1912

MYSTERIUM CONIUNCTIONIS

CARL GUSTAV  
JUNG

OBRA COMPLETA

VOLUMEN I4

EDITORIAL TROTTA

# ganz1912

CARL GUSTAV JUNG  
OBRA COMPLETA

TÍTULO ORIGINAL: MYSTERIUM CONIUNCTIONIS

PRIMERA EDICIÓN: 2002

SEGUNDA EDICIÓN: 2007

TERCERA EDICIÓN: 2016

© EDITORIAL TROTTA, S.A., 2002, 2007, 2016

FERRAZ, 55. 28008 MADRID

TELÉFONO: 91 5430361

FAX: 91 5431488

E-MAIL: EDITORIAL@TROTTA.ES

HTTP: //WWW.TROTTA.ES

© STIFTUNG DER WERKE VON C. G. JUNG, ZÜRICH, 2007

© WALTER VERLAG, 1995

© JACINTO RIVERA DE ROSALES, PARA LA TRADUCCIÓN DE I,  
JORGE NAVARRO, PARA LA TRADUCCIÓN DE II Y APÉNDICES, 2002

© ENRIQUE GALÁN, PARA LA INTRODUCCIÓN  
A LA EDICIÓN ESPAÑOLA Y NOTAS DE EDITOR FIRMADAS, 2002

DISEÑO DE COLECCIÓN

GALLEGO & PÉREZ-ENCISO

ISBN: 978-84-8164-298-8 (obra completa, edición en rústica)

ISBN: 978-84-8164-512-5 (volumen 14, edición en rústica)

DEPÓSITO LEGAL: M-32754-2007

ISBN: 978-84-8164-344-2 (obra completa, edición en tela)

ISBN: 978-84-8164-513-2 (volumen 14, edición en tela)

DEPÓSITO LEGAL: M-9695-2002

IMPRESIÓN  
GRÁFICAS DE DIEGO

## CONTENIDO

|                                                                           |       |
|---------------------------------------------------------------------------|-------|
| Introducción a la edición española: <i>Enrique Galán Santamaría</i> ..... | IX    |
| <i>Nota editorial</i> .....                                               | XXVII |

|                                              |   |
|----------------------------------------------|---|
| <i>Prólogo del editor</i> (1968, 1983) ..... | 3 |
| <i>Prólogo de C. G. Jung</i> (1954) .....    | 5 |

### I

|                                                  |     |
|--------------------------------------------------|-----|
| I. LOS COMPONENTES DE LA CONIUNCTIO .....        | 15  |
| 1. Los opuestos .....                            | 15  |
| 2. El <i>quaternio</i> [la cuaternidad] .....    | 18  |
| 3. El huérfano y la viuda .....                  | 27  |
| 4. Alquimia y maniqueísmo .....                  | 45  |
| II. LAS PARADOJAS .....                          | 49  |
| 1. La substancia arcana y el punto .....         | 49  |
| 2. La <i>scintilla</i> .....                     | 55  |
| 3. El enigma de Bolonia .....                    | 60  |
| III. LAS PERSONIFICACIONES DE LOS OPUESTOS ..... | 93  |
| 1. Introducción .....                            | 93  |
| 2. Sol .....                                     | 96  |
| 3. <i>Sulphur</i> .....                          | 113 |
| 4. Luna .....                                    | 130 |
| A. El significado de la Luna .....               | 130 |
| B. El perro .....                                | 146 |
| C. <i>Allegoria alchymica</i> .....              | 158 |
| D. La naturaleza de la Luna .....                | 170 |
| 5. Sal .....                                     | 181 |
| A. La sal como substancia arcana .....           | 181 |
| B. El amargor .....                              | 188 |
| C. El Mar Rojo .....                             | 195 |
| D. El cuarto de los tres .....                   | 205 |
| E. Ascenso y descenso .....                      | 212 |
| F. El viaje por las casas de los planetas .....  | 218 |
| G. Regeneración en el agua del mar .....         | 229 |
| H. Interpretación y significado de la sal .....  | 233 |

## CONTENIDO

### II

|                                                                               |     |
|-------------------------------------------------------------------------------|-----|
| IV. REX Y REGINA .....                                                        | 255 |
| 1. Introducción .....                                                         | 255 |
| 2. Oro y espíritu .....                                                       | 258 |
| 3. La transformación del rey .....                                            | 262 |
| 4. La curación del rey ( <i>cantilena riplaei</i> ) .....                     | 270 |
| 5. El lado oscuro del rey .....                                               | 320 |
| 6. El rey como <i>ánthropos</i> .....                                         | 333 |
| 7. La relación del símbolo del rey con la consciencia .....                   | 344 |
| 8. La problemática religiosa de la renovación del rey .....                   | 354 |
| 9. <i>Regina</i> .....                                                        | 364 |
| V. ADÁN Y EVA .....                                                           | 371 |
| 1. Adán como substancia arcana .....                                          | 371 |
| 2. La estatua .....                                                           | 379 |
| 3. Adán como primer adepto .....                                              | 385 |
| 4. La polaridad de Adán .....                                                 | 393 |
| 5. El «viejo Adán» .....                                                      | 400 |
| 6. Adán como totalidad .....                                                  | 402 |
| 7. La transformación .....                                                    | 407 |
| 8. Lo redondo; cabeza y cerebro .....                                         | 418 |
| VI. LA CONJUNCIÓN .....                                                       | 439 |
| 1. La concepción alquímica de la unión de los opuestos .....                  | 439 |
| 2. Grados de la conjunción .....                                              | 451 |
| 3. La producción de la quintaesencia .....                                    | 458 |
| 4. El sentido del proceso alquímico .....                                     | 463 |
| 5. La interpretación psicológica del proceso .....                            | 467 |
| 6. El autoconocimiento .....                                                  | 476 |
| 7. El <i>monocolus</i> .....                                                  | 484 |
| 8. Contenido y sentido de los dos primeros grados de la con-<br>junción ..... | 497 |
| 9. El tercer grado de la conjunción: el <i>unus mundus</i> .....              | 510 |
| 10. El sí-mismo y los límites de la teoría del conocimiento .....             | 520 |
| Epílogo .....                                                                 | 529 |

### APÉNDICES

|                                       |     |
|---------------------------------------|-----|
| Glosario de expresiones latinas ..... | 535 |
| Textos latinos y griegos .....        | 557 |
| Siglas utilizadas en las notas .....  | 599 |
| Bibliografía .....                    | 601 |
| Índices .....                         | 637 |
| Índice onomástico .....               | 639 |
| Índice de obras citadas .....         | 649 |
| Índice de materias .....              | 655 |
| Ilustraciones .....                   | 697 |

### VIII



## INTRODUCCIÓN A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

*Enrique Galán Santamaría*

«Mi último libro». Así califica Jung en la primera línea de su «Prólogo» esta obra, que culmina sus investigaciones acerca del simbolismo psicológico del proceso alquímico. Aunque en realidad seguirían algunos títulos como *Un mito moderno*, en *Recuerdos, sueños, pensamientos* Jung se refiere a este libro como colofón y cumplimiento de sus investigaciones: «sólo con *Mysterium coniunctionis* mi psicología se situó definitivamente en la realidad y se cimentó históricamente como un todo. Con ello mi tarea estaba terminada, mi obra hecha y cumplida». Según estas palabras, nos hallamos ante el libro más importante del psiquiatra suizo, que corona así su indagación sobre la psique humana con una erudita investigación de la alquimia.

La alquimia es una tarea a la vez física y psíquica que pretende conocer y controlar el proceso de creación natural hasta conseguir la transmutación de los metales y la inmortalidad. El *opus* permite al adepto, enfrentado a la materia, experimentar su propia transformación interior, manifestada visiblemente en la retorta. Aquí se produce la transmutación de la materia prima, la *massa confusa*, en el oro de los filósofos, el *aurum non vulgi* que constituye la piedra filosofal (*lapis philosophorum*). Para lograrlo se sigue un proceso definido por cuatro fases básicas: *nigredo*, *albedo*, *citrinitas* y *rubedo*, esto es, los colores negro, blanco, amarillo y rojo.

Que Jung encuentre en la alquimia el contexto de su propia contribución científica no ha sido bien comprendido en la historia de la psiquiatría, que sólo difícilmente ha aceptado el psicoanálisis clásico como parte de su bagaje. Desde una epistemología positivista, recurrir a una práctica precientífica para fundamentar los conocimientos

psicológicos que se quieren científicos sería optar por una vía irracional, y como tal es presentada la obra de Jung en muchos círculos, que no dejan de alimentar el tópico de su pretendido misticismo y señalar la oscuridad de un autor que se levantó contra todo reduccionismo antropológico para dar fe de la complejidad del hecho psíquico y su trasfondo histórico.

Se añade a ello el desconocimiento de la alquimia excepto en algunos eruditos. Generalmente se la considera una protoquímica que sólo desembarazándose de sus alambicados discursos pudo originar a partir de los últimos quince años del siglo XVIII la química científica que hoy fundamenta gran parte de nuestra realidad cotidiana. La alquimia quedó arrumbada desde entonces en una sala de museo, de donde la tomarían a finales del XIX los naufragos espirituales del positivismo como una de las fuentes de aquello que Freud llamaría ante Jung «la marea negra del ocultismo».

### C. G. Jung y la alquimia

El interés de Jung por la alquimia le sobreviene cumplidos ya los cincuenta años, aunque no era la primera vez que aparecía en su vida profesional. En 1914 se publica en las prensas psicoanalíticas de Viena *Problemas de la mística y su simbolismo*. Su autor es Herbert Silberer, psicoanalista de la asociación vienesa desde 1910. En este libro Silberer interpreta un texto alquímico del XVII, estudiando entre otros los motivos del asesinato del padre y la castración, el incesto y las teorías sexuales infantiles, con ayuda de mitos, cuentos y sueños como material amplificador para mostrar la psicología del autor anónimo de ese tratado, titulado simplemente *Parábola*.

En la mayoría de sus escritos alquímicos Jung reconocerá la primacía de Silberer en esa investigación y así lo dice también en *Mysterium*: «A Herbert Silberer, que por desgracia falleció demasiado pronto, le corresponde el mérito de haber sido el primero en descubrir los hilos secretos que van de la alquimia a la psicología de lo inconsciente». La primera noticia que Jung tiene de Silberer le llega a través de Freud el 7 de julio de 1909, junto con un artículo titulado «Informe sobre un método para provocar determinados fenómenos alucinatorios simbólicos y para observarlos», «una pequeñez, pero muy importante», en opinión de Freud, quien se lo envía para publicarlo en el *Anuario de investigaciones psicoanalíticas y psicopatológicas* de ese año. Seis días después Jung pregunta: «¿Quién es Silberer?». Freud le responde en breve: «Silberer es un joven desconocido, probablemente un *dégénéré* muy refinado; su padre es una

personalidad vienesa (...) Su trabajo es bueno y permite comprender una parte del trabajo del sueño».

Un año después Freud remite a Jung «una historia muy fina de Silberer», titulada «Fantasía y mito». Jung comentará a Freud que «el trabajo de Silberer sobre mitología es bueno, y únicamente su “categoría funcional” para la investigación de mitos no se ha desarrollado hasta una amplia hipótesis de trabajo». Todos los textos ulteriores de Silberer, que buscan esa categorización en los sueños y en general, serán editados por Jung para el *Anuario* mientras está escribiendo su propia investigación en mitología, *Transformaciones y símbolos de la libido*, origen de la separación de las escuelas vienesa y suiza de psicoanálisis.

El libro de Silberer sobre la alquimia se publica cuando ya esa separación se ha materializado en ruptura, cortándose muchos de los hilos que vinculaban a sus componentes. Jung recordará en sus memorias que por aquel entonces —cuando él comenzaba su particular descenso a los infiernos— «la alquimia me parecía una cosa afectada y ridícula». Cambiaría de opinión en 1928, a raíz del comentario que R. Wilhelm le solicitara para su traducción de las primeras ocho secciones de un tratado de alquimia fisiológica china del siglo XIII titulado *El secreto de la Flor de Oro*.

Sumergido en este sugerente libro, fundamentalmente budista con una base taoísta, y llevado por la traducción de Wilhelm, que abría vías para la interpretación psicológica, Jung descubrió en el texto medieval chino una descripción del proceso de individuación, al que había dedicado *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*, publicado ese mismo año. El antiguo escrito oriental le ofrecía además la imagen de un centro rector del proceso, que posteriormente denominó *sí-mismo*. El comentario de Jung, que aparecería en 1929, inicia una nueva fase de su obra.

Una fase anunciada por unos sueños de 1925 y 1926 que se le aclararon entonces. En ellos se encontraba en escenarios propios del siglo XVII en compañía de libros incomprensibles plagados de extrañas ilustraciones. Escenarios de los que llegó a sentirse preso y que empezarían a cobrar existencia material con la adquisición en 1929 de su primer libro de alquimia, *Artis Auriferae*, una compilación de textos alquímicos medievales publicados en 1593 en Basilea, y al que seguirían muchos otros.

Hacerse con el contenido de los gruesos volúmenes escritos en latín no resultó fácil. Los primeros intentos provocaron su enojo: «¡Dios mío, qué absurdo. Esto no hay quien lo entienda!». Sin embargo perseveró, hasta ver que «encontraba con frecuencia párrafos que me parecían significativos y ocasionalmente incluso un par de

frases que creí entender. Finalmente me di cuenta de que se trataba de símbolos (...) Ahora estoy condenado a estudiar toda la alquimia desde el principio». Tardó quince años en componer una biblioteca semejante a las de sus sueños. Una biblioteca tan extensa como exige el estudio de la alquimia —una práctica documentada durante 2.300 años y que desarrolla el núcleo de la filosofía hermética—, de la cual la bibliografía de *Mysterium coniunctionis* permite hacerse una somera idea.

Podría pensarse que Jung estaba suficientemente capacitado para enfrentar el estudio de la alquimia después de ocho años de frecuentar a los gnósticos. Sin embargo tuvo que confeccionar a lo largo de una década un diccionario de referencias cruzadas antes de poder entender los significados que recorrían aquellos textos, unos discursos escritos en lenguas muertas, intrínsecamente oscuros, que mantienen un secreto vinculado al misterio y expresados muchas veces en paradojas.

La aparición en la vida de Jung de Marie-Louise von Franz durante 1933, cuando ella tenía dieciocho años y él cincuenta y ocho, sería primordial en esta línea de trabajo elegida por Jung. Von Franz no sólo sabía a la perfección el latín y griego necesarios para leer esos textos, sino que captaba rápidamente su sentido, pudiendo seleccionar las obras y pasajes relevantes para la investigación junguiana. La compenetración de Jung y von Franz hizo de ellos una pareja alquímica a la que debemos obras independientes pero trabadas en una misma búsqueda y presentadas a veces como obra unitaria. Es el caso de *Aion*, publicado junto a *La pasión de Perpetua* de von Franz, o este *Mysterium coniunctionis*, una introducción a la monografía de von Franz dedicada a *Aurora consurgens*, texto atribuido tradicionalmente a Tomás de Aquino y cuya atribución argumenta von Franz.

En el caso de Jung, el primer fruto de esta investigación sobre la alquimia es su contribución a los primeros encuentros Eranos de 1933, titulada «Acerca de la empiria del proceso de individuación». Se trata del análisis de una serie de dibujos que intentan reproducir imágenes oníricas. En el aparato crítico usado para fundamentar las interpretaciones aparecen los autores que poblarán la mayoría de sus obras posteriores.

El Círculo Eranos, inspirado por Rudolf Otto y organizado por Olga Fröbe-Kapteyn, que reuniría durante cincuenta y cinco años a relevantes figuras del pensamiento, las ciencias naturales y humanas, las humanidades y la teología con el objetivo de intensificar el diálogo entre Oriente y Occidente, sería el escenario ideal donde Jung pudo exponer los primeros resultados de estas investigaciones. Así, en esta primera sesión escuchó a estudiosos como H. Zimmer, que

trató sobre el yoga tántrico, o a E. Rousselle, especialista en taoísmo, ámbitos básicos de las alquimias hindú y china.

En el encuentro Eranos de 1935, dedicado a la guía de almas, Jung presenta «Símbolos oníricos del proceso de individuación», apoyándose en una serie de sueños —pertenecientes al físico W. Pauli, como ahora sabemos— que revela una tendencia hacia el centramiento —expresado en mándalas— mediante una dialéctica de los opuestos representada bajo la forma de figuras alquímicas. En esas mismas jornadas, E. Bernouilli habla del desarrollo anímico en la alquimia y E. Buonaiuti se centra en las relaciones entre la iniciación gnóstica cristiana y los ejercicios ignacianos, modos de activar la imaginación y captar los fenómenos anímicos. En los encuentros del año siguiente, dedicados a la idea de la redención, Jung ofrece «Las ideas de redención en la alquimia», en diálogo con autores como los citados, a quienes se suman entre otros H. Ch. Puech o P. Masson-Oursel para tratar acerca de ese motivo en la India, los maniqueos o los órficos. Los dos artículos citados, ampliados hasta ocupar el doble de su extensión original, serán recogidos en *Psicología y alquimia*, publicado en 1944, libro que sirve a Jung para llevar a cabo una presentación general del *opus* alquímico y subrayar su importancia para la psicología.

En esa misma época dirige durante el curso 1936-37 un seminario en el Club Psicológico de Zúrich sobre *Rosarium philosophorum*, «uno de los primeros, si no el primer texto sinóptico que cubre el campo completo de la alquimia». Este texto alquímico de principios del siglo XIV, publicado en 1550 en una edición ilustrada, será la base documental de *La psicología de la transferencia*, a la venta en 1946.

En 1937 Jung presenta en Eranos «Las visiones de Zósimo», análisis del primer documento no fragmentario de la alquimia occidental, debido a Zósimo de Panópolis, cuya obra florece en Alejandría en el tránsito de los siglos III a IV. En diciembre inicia un viaje de tres meses por la India después de haber estado durante unas semanas de octubre en Yale dictando las conferencias que componen su *Psicología y religión* (1938). Entre los libros que le acompañan en su periplo indio se encuentra el primer volumen de *Theatrum chemicum* (Ursel, 1602), donde están recogidos nueve tratados del médico paracélsico belga Gérard Dorn. Con esos contenidos en la consciencia Jung tiene uno de los sueños que han merecido figurar en *Recuerdos, sueños, pensamientos*. De ese sueño, donde aparece el motivo del Grial, concluye que debe profundizar en el espíritu europeo, desquiciado en esos años previos a la Segunda Guerra Mundial: «¿Qué haces en la India? Estáis a punto de arruinar cuanto ha sido construido a través de los siglos».

A la vuelta de ese viaje, en febrero de 1938, Jung se sumerge en el estudio de la alquimia y la teología en el escaso tiempo que le dejan sus muchas y complicadas responsabilidades, ofreciendo resultados parciales en diversos foros, fundamentalmente Eranos. Su ponencia de ese año, «Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre», dirige la atención hacia la naturaleza en nosotros —la alquimia como filosofía natural se pone bajo la advocación de la Dama Naturaleza—, y la del año siguiente, «Sobre el renacer», toca uno de los aspectos principales de la alquimia occidental, la transformación que conduce a la inmortalidad, la resurrección cristiana. En lo concerniente a la tradición cristiana presenta en 1940 su «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» y en 1941 «El símbolo de la transubstanciación en la misa», donde se extiende sobre el paralelismo de la misa con las visiones de Zósimo.

Iniciada ya la Segunda Guerra Mundial Jung es requerido por la asociación paracelsiana de Suiza. La respuesta a esa demanda son los artículos que componen *Paracelsica* («Paracelso como médico» y «Paracelso como fenómeno espiritual»). Según las palabras de Jung, «Mi estudio sobre Paracelso fue lo que finalmente me llevó a imaginar la esencia de la alquimia y concretamente su relación con la religión y la psicología, o se podría decir también: la alquimia en su aspecto de filosofía religiosa». Así, gracias a la figura señera que Paracelso es para la medicina y la alquimia occidentales, el médico Jung podía encontrar el camino que unía la psicología analítica del siglo XX con el gnosticismo de los primeros siglos de nuestra era a través de la alquimia occidental, que se revelaba como el hilo rojo de la tradición esotérica cristiana.

### *La alquimia. Esbozo histórico*

En la encrucijada de ciencias, arte, filosofía y teología, el estudio de la alquimia obliga a tener en cuenta un volumen ingente de conocimientos. En este sentido, el trabajo de Jung es pionero y ha sido tan bien acogido por los estudiosos modernos de la alquimia —Dobbs, Corbin, Eliade, Needham o Zolla— como repudiado por los escasos representantes de la tradición esotérica, como Guénon, Evola o Burckhart. Por esa razón, para orientar la lectura de este libro de Jung se ha considerado necesario proporcionar una panorámica sucinta de esa historia que supera los dos milenios —recordando que todavía hay alquimistas tanto en Oriente como en Occidente— y situar en su tiempo algunos de los alquimistas que cita Jung en su indagación.

A pesar de la generalizada idea que haría de la alquimia, en el mejor de los casos, una química precientífica, conviene señalar que el complejo cultural metalúrgico es muy anterior, pudiendo rastreadse en el segundo milenio antes de nuestra era en Mesopotamia, Egipto, entre los hititas o en Armenia. En esta práctica que exige la aplicación del fuego (descubierto hace medio millón de años) a la piedra subterránea para extraer el mineral por fundición, se van creando ritos y mitos, entre los que destacan el secreto iniciático de los herreros y la lectura obstétrica de la minería, según la cual los minerales serían «embriones divinos», como ocurre en la Mesopotamia asiria.

En el siglo VI a.C., el Imperio persa de los aqueménidas crea la primera gran *ecumene* cultural, desde Egipto —una de sus satrapías— por Asia Central hasta la frontera con China, integrando Macedonia, Oriente Próximo y el norte de India, que reciben así las enseñanzas de Zoroastro. La astrología babilónica llegará a Egipto, donde se articulará con la también antigua (3.000 años) división del cielo en decanatos. Cuatro siglos después surgirá la astrología greco-egipcia en el delta del Nilo.

La alquimia aparece en China durante la época de los Reinos Combatientes (480-221 a.C.), formando parte de la reflexión naturalista basada en los cinco elementos y la dialéctica *yang-yin*, que remite al taoísmo, entonces en el inicio de su andadura. Tsou Yen (350-270 a.C.) es el primer alquimista conocido. En él ya está presente la simbolización del oro como metal perfecto —inmutable—, que puede conseguirse transmutando los otros metales —inmaduros— y utilizarse en la consecución de la inmortalidad.

Las relaciones entre Persia y China desde el siglo IV a.C. permitirán la constitución de la trayectoria terrestre de la Ruta de la Seda por Asia Central hasta el Mediterráneo, con derivación desde la meseta irania hacia el norte de India. Por el sur de este subcontinente y Ceilán pasará desde el siglo II a.C. la ruta marítima, que unía Cantón con el Mar Rojo a través de los golfos de Bengala y Pérsico, en un intercambio comercial que subsume al cultural. Así, el Extremo Oriente y el Mediterráneo oriental mantienen contactos relevantes que influirán en el origen de la alquimia occidental en Alejandría.

Ciudad fundada en el 331 a.C. a raíz de un sueño de Alejandro Magno en el que Homero se le aparecía para transmitirle ese encargo, Alejandría se quiso desde un principio faro cultural del imperio que Alejandro conquistó en tres años a los aqueménidas. Tras su muerte en 323 a.C. el control de tan extensos dominios quedó en manos de sus cinco generales, pero en breve sólo los territorios bajo el mando de Seleuco —Persia y Siria, con capital en Antioquía— y

de Ptolomeo —Egipto, con capital en Alejandría— fueron estables. Ptolomeo I, Sóter —«salvador»—, con quien se inicia la dinastía que gobernará durante tres siglos, creó sus célebres biblioteca y museo como centros de investigación que atraerán durante siglos a los estudiosos de la Magna Grecia y de los países con los que el mundo helenístico mantenía relaciones.

Esa ciudad será el crisol donde se fundan hasta confundirse las corrientes espirituales de los mundos culturales de Eurasia en la gran síntesis del helenismo. Religiones —menfita, judía, zoroástrica, místicas griegas y asiáticas, budismo—, filosofías griegas en la gran síntesis espiritualista neoplatónica, ciencias y técnicas egipcia, caldea y griega se interpenetrarán dando lugar a una nueva forma de las ciencias naturales y filológicas y, dentro de las religiones, al hermetismo, el gnosticismo y el cristianismo durante los primeros siglos de nuestra era.

El hermetismo, ciencia revelada por Hermes-Tot, dios de la sabiduría, se inicia con el *Liber Hermetis* del siglo III a.C., que funda la astrología occidental, sigue con el primer texto alquímico occidental *Isis a Horus* (II a.C.), y ya en nuestra era las *Kyranides* de los siglos I al IV o el *Corpus Hermeticum* de los siglos II-III y sigue a lo largo de toda la alquimia occidental posterior, donde Hermes Trimegisto se transforma en Mercurius, agente mítico de esa aventura del auto-conocimiento que es la gnosis.

Los textos alquímicos alejandrinos que han llegado hasta nosotros están recogidos en un manuscrito bizantino del siglo XI debido a Miguel Psellos. Se trata de un conjunto de fragmentos de Bolos de Mendes, un polígrafo que florece en el año 175 a.C. —contemporáneo de Sema Tsien— y que firmaba también como Demócrito, y de otros autores más o menos míticos del periodo comprendido entre los siglos I a.C. y III d.C., que revelan de algún modo las fuentes culturales: Ostanes (Persia), Moisés, María Profetisa (Israel), Chemes (China), Hermes (Grecia) y los egipcios Isis, Cleopatra, Agathodemon (uno de los nombres del Nilo), Comario o Pebequio.

Entre todos brilla Zósimo de Panópolis, a caballo entre los siglos III y IV —contemporáneo y con idéntico papel sintetizador de Ko Hung en China. Gracias a él conocemos a los autores anteriores y en su obra ya figuran todos los motivos que darán su forma a la alquimia occidental. Sus comentaristas nos son conocidos por ese mismo manuscrito: Sinesio, tal vez el mismo obispo cristiano de ese nombre, del siglo IV, Olimpodoro y Esteban, del VII, y los filósofos Anepígrafo y Cristiano, del VIII. Este *Corpus alquímico* alejandrino, llegado a Florencia desde Constantinopla en 1478, será editado por primera vez por el catedrático de química francés Marcellin Berthe-



lot entre 1885 y 1887, con una traducción mejorable del helenista C. E. Ruelle. Ésta será la edición citada por Jung profusamente, junto a las otras obras de Berthelot dedicadas a la alquimia antigua y medieval, como fuente documental en sus libros de esta etapa.

En esta compilación bizantina, donde se llama a la alquimia «arte sagrada», se encuentra incompleta *Física y mística*, del Pseudo-Demócrito (siglo I a.C.), posiblemente el mismo Bolos de Mendes, en la que ya aparecen las cuatro fases de la alquimia (*nigredo*, *albedo*, *citrinitas* y *rubedo*), el célebre dicho democriteano sobre el trabajo de la naturaleza sobre la naturaleza y la relación caldea entre metales y planetas. Como el propio título indica, se trata ya de alquimia, claramente diferenciada de las obras químicas de entonces, como los papiros de Leiden o Estocolmo, un siglo anteriores a Bolos.

La alquimia grecoegipcia, como explícitamente aparece cuatro siglos después en Zósimo, consiste en la transformación espiritual del adepto —que ya se acompaña de una *soror mystica*, Teosebia— mediante visiones de carácter metálico relativas a la muerte y la resurrección, el desmembramiento y la unificación, que se materializan a la vista gracias al primer instrumental, tomado de la metalurgia, la cocina, el teñido de telas y piedras semipreciosas. Es el *kerotakis*, primitivo atanor que permite controlar la salida de los «espíritus» surgidos de la combustión y recoger el residuo que deja su calcinación, las cenizas.

Esta alquimia bebe de fuentes diversas y se fundamenta en la idea aristotélica de materia, compuesta por los cuatro elementos que Empédocles sintetizó a partir de los naturalistas jonios, quienes los tomaron de India y Egipto (fuego, aire, agua y tierra), que se transforman entre sí gracias a las cuatro cualidades (caliente, frío, húmedo y seco). Con la obra de Posidonio se introduce el gran motivo de la simpatía universal y la ley de las correspondencias, que los griegos tomaron de los hindúes y que aquí se presenta dentro del neopitagorismo de Numenio de Apamea (siglo II), un sirio contemporáneo de Wei Po-yang que articula Grecia, Persia, India y el Oriente Próximo, y del neoplatonismo de un Plotino (siglo III).

En la misma época de Jesús de Nazaret, tenido entonces por mago, a la manera de sus contemporáneos Apolonio de Tiana o Simón Mago, Filón el Judío ofrece con su síntesis de judaísmo y helenismo un modo de análisis alegórico que fundamentará no sólo la hermenéutica sacra (la *Torá*, cuya versión griega de los Setenta está lista en el siglo II a.C., fija su canon a finales del siglo I de nuestra era, cuando ya se han escrito los evangelios, las cartas y hechos apostólicos y los diversos apocalipsis cristianos), sino también la interpretación de los símbolos, que tan cruciales serán en la alquimia. Así, en

esos primeros siglos, hasta que en el IV el cristianismo se convierte en la religión de Occidente como resultado de la dialéctica religiosa y política de la época alejandrina, asistimos a la aparición de los escritos de los Padres de la Iglesia: Tertuliano, Orígenes, Clemente de Alejandría, Ireneo, Hipólito entre los siglos II y III, Epifanio, Hegemonio, Efrén Sirio, Juan Crisóstomo, Jerónimo —traductor de la Vulgata— o Agustín de Hipona en los siglos IV y V, quienes van diferenciando el cristianismo del gnosticismo y el maniqueísmo.

La alquimia helenística, resultado del encuentro de los misterios religiosos y su formulación filosófica pitagórica, órfica y platónica, la ciencia griega aristotélica, las sabidurías orientales reveladas, la astrología caldeo-egipcia, el gnosticismo y la magia popular, crece junto al cristianismo y le acompaña con sus diferentes significados históricos desde entonces. En el año 479 cae Roma bajo la presión de los pueblos del norte euroasiático, y desde el 470 hasta 1453 la capitalidad del Imperio se desplaza a Bizancio, que sucede a Alejandría en el impulso cristiano. Los alquimistas que escriben en griego —hasta el siglo XII— viven en esa ciudad, como Esteban y su discípulo Morieno Romano (o Mariano), un monje cristiano del siglo VII, immortalizado como el traductor de los textos de la alquimia alejandrina al árabe —las primeras traducciones encargadas a esa nueva lengua— por deseo del omeya Jalid ibn Yazid.

Es la hora del islam, que surge en el desierto árabe y toma el testigo del helenismo desde el año 632 para extender su poder político, cultural y religioso del Indo al Atlántico, de Afganistán al Magreb. Mientras, la Europa cristiana se va formando entre las ruinas del mundo antiguo, hasta conseguir un siglo después una cierta unificación con la coronación de Carlomagno en el 800 como emperador de un corto pero efectivo Sacro Imperio Romano. La alquimia desarrollada desde el siglo VIII en la cultura islámica llegará a esa Europa a partir del siglo XII.

La alquimia árabe medieval enriquecerá la tradición alejandrina con la poderosa alquimia china —que tiene su edad de oro entre los siglos V y VIII— y la india, que existiendo desde el II, florece entre el X y el XIII dentro del tantrismo. De la primera la alquimia árabe toma la noción de elixir, el valor medicinal de la piedra filosofal y la conjunción *yang-yin*. De la segunda puede reconocerse la importancia de la sexualidad. El papel de Alejandría entre los siglos III a.C. a VI d.C. lo cumplirá ahora Bagdad en el periodo 750-1258. Capital del Imperio abasí, en el 832 al Ma'mun crea la Casa de la Sabiduría, centro de investigación y traducción de los idiomas en que se transmiten los distintos saberes (pahlavi, griego, sánscrito, siríaco, copto, latín).

En lo relativo a la alquimia, que experimenta un gran desarrollo bajo el islam, vinculada al sufismo y el ismailismo, destaca el conjunto de textos atribuidos a Yabir ibn Hayán —de dudosa existencia situada en el siglo VIII y que dice tomar sus ideas de Apolonio de Tiana, del I— y sus comentadores, componiendo un *corpus* escrito entre los siglos IX y XI con todos los motivos que se encuentran en la alquimia occidental posterior. De ese enorme *corpus*, del que serán traducidos al latín una pequeña parte en el siglo XII y puestos bajo el nombre genérico de Geber, conviene retener la definición de todo metal como una composición de azufre y mercurio (la composición del cinabrio), fijados con una sal amoniacal, y la doctrina de las proporciones, expresadas en matrices matemáticas tomadas de los cuadrados mágicos chinos —existentes desde el IV a.C.—. Ibn Umail, el Senior Zaidith latino, será el sistematizador de ese *corpus* en el siglo X, del que beberán los alquimistas árabes del siglo posterior a lo largo de la ecumene islámica, como al-Toghrai, el Artefius latino o el madrileño Abu Maslama, autor de una enciclopedia de hermetismo conocida como *Picatrix* en su traducción latina del siglo XIII, así como los posteriores alquimistas europeos.

Esta alquimia, introducida en Europa a través de la España musulmana del califato cordobés del último omeya (siglo VIII) y los fructíferos reinos de taifas (siglo XII), será vertida al latín a partir del siglo XII por los traductores reunidos en Toledo alrededor del arzobispo Raimundo. La primera traducción, debida a Roberto de Chester, data de 1144 y lleva por título *Libro de composición de la alquimia*. Se trata de los diálogos apócrifos entre Calid (Jalid) y Morieno. R. de Chester también tradujo la *Tabla de esmeralda*, un manuscrito árabe del siglo X con lejanas resonancias taoístas, tomadas de los sabianos de Harrán. Les seguirán otros tratados gracias a las traducciones del autor de *Ars Alchimica*, primer texto de alquimia europeo, debido a Miguel Escoto, quien, como Adelardo de Bath, trabajó tanto en Toledo como en la corte siciliana del normando Federico II Barbarroja, centros fundamentales para los inicios de la ciencia europea a partir de la árabe.

En la Baja Edad Media comienza el despliegue de Europa gracias a la relativa estabilidad social del feudalismo. A través de las Escuelas de Traductores de Salerno (siglo XI) y Toledo (siglo XII) la ciencia y la filosofía del mundo antiguo, en síntesis con la extremo-oriental y enriquecidas con la racional reflexión motazilí islámica, penetran en el Occidente cristiano, que cuenta ya con una red de monasterios, universidades y cortes palaciegas donde desarrollar artes y ciencias, filosofía y teología.

En el siglo XIII, la época de Averroes, Maimónides, Joaquín de

Fiore, surge la Cábala en Provenza y aparece su primer libro, *Bahir*, que llega desde Palestina vía Alemania, siguiendo el camino que desde el siglo IX utilizan los judíos de Irán entre China y Francia. Un siglo después Moisés de León compondrá en Guadalajara el libro central de la Cábala, el *Zóhar*. También en Provenza y en ese siglo brilla la universidad de Montpellier, avanzada de las ciencias naturales. Allí estará presente la alquimia, siempre asociada a la medicina y a la química, proporcionando no sólo instrumental y compuestos químicos sino una filosofía de la naturaleza que llegará hasta el Romanticismo del XIX.

En Montpellier imparten sus clases los dominicos Alberto Magno («Doctor Universal») y su discípulo Tomás de Aquino («Doctor Angélico»), sobrino de Federico II, y el laico Arnau de Vilanova, asistiendo como estudiantes los franciscanos Roger Bacon («Doctor Admirable») y Raimon Llull («Doctor Iluminado»). Muchos apócrifos alquímicos se pondrán bajo esos nombres, aunque algunos títulos sí son auténticos, como *Espejo de alquimia* de Bacon o *De alchimia* de Alberto Magno, el primero en citar la *Tabla de esmeralda* en el siglo XIII. De esta época provienen los escritos del Geber cristiano, el franciscano Pablo de Tarento, a quien se debe *Summa perfectionis*. Médicos y clérigos de las órdenes mendicantes se enfrentan así a los secretos de la naturaleza intentando captar sus leyes, entendidas como sabiduría de Dios, en la experiencia del laboratorio alquímico, cerca siempre de un oratorio donde recogerse para meditar.

El siglo XIV verá una expansión de la alquimia europea, que ya no se presenta a la manera de rosarios de citas de autores, sino como tratados que siguen un sistema lógico, de ahí que se atribuyan apócrifamente a Llull. Este autor, privilegiado en la recepción renacentista de la alquimia, está asociado a la importancia del *sulphur*, mientras que en el *corpus* vilanoviano se da más importancia a Mercurius y se identifica el *opus* con la pasión de Cristo. Rupescissa, paisano como Eximenis de los anteriores en el Reino de Aragón, heredero de la Marca Hispánica, profundiza en su tratado sobre la quintaesencia que brota de la dialéctica entre esos principios. En 1330 Pietro Bono de Ferrara recopila en su *Pretiosa margarita novella* todos los datos alquímicos de su tiempo e identifica el *lapis* con Cristo. En esta época aumenta la lectura alegórica y religiosa de la alquimia frente a cualquier deseo más o menos fraudulento de hacer oro, asunto de «sopladores» y «carboneros».

El Renacimiento —cuyo origen puede establecerse entre el concilio de Ferrara-Florenia de 1438-1439 y la caída de Constantinopla en 1453— integrará la alquimia en la gran síntesis realizada por la Academia Florentina entre el hermetismo —M. Ficino traduce

antes el *Corpus Hermeticum* que las obras de Platón—, la Cábala, cristianizada por Juan Pico de la Mirándola, y el juego de correspondencias que establece Nicolás de Cusa, en busca del mago que encarnará Giordano Bruno en el siglo xvi. Destacan en el siglo xv una serie de alquimistas como B. Trevisano, N. Valois, T. Norton, G. Ripley o S. Trismosin, presumible autor de *Splendor solis*. La imprenta, reinventada en Occidente alrededor de 1450, tardará aún algunas décadas en ser utilizada para la impresión de libros de alquimia.

Todo ello confluirá en el siglo xvi, junto a otros saberes, en la obra de Paracelso, último medieval y primer renacentista. Estudioso y viajero infatigable, basa su medicina en la alquimia, establece la tríada Mercurius-sulphur-sal, crea la espagiria como alquimia farmacológica (desde el siglo xiv la alquimia india forma parte de la medicina y farmacopea ayurvédicas), hace de la imaginación la fuerza mágica por excelencia y es el primero en hablar del homúnculo. Paracelso se relaciona con Agrippa, Tritemio o Trismosín, que supuestamente le habría proporcionado la piedra filosofal en Constantinopla.

La alquimia occidental inicia su escalada en este siglo, con autores como N. Barnaud, B. de Vigénère, D. Zacaire, V. Weigel, G. Dorn, G. Kunhrath o J. Dee, seguidos por aquellos que desde mediados de siglo trabajan en la Praga de Maximiliano II y su sucesor Rodolfo II, formado en la corte española de su tío Felipe II. En la corte de Rodolfo II, donde se intenta superar las guerras de la religión cristiana continuando el proyecto de la academia platónica de Florencia, se desarrollará la alquimia barroca, editada en lujosos libros ilustrados con emblemas, de autores, generalmente médicos, como R. Fludd, A. Libavius, M. Sendivoj (Sendivogius), J. D. Mylius, M. Ruland y, sobre todo, M. Maier, que a la muerte del monarca alemán se exiliará en Inglaterra.

En 1600 muere en la hoguera G. Bruno. Comienza el mundo moderno que une al catolicismo, el protestantismo y la ciencia galileana, enemigos entre sí, contra la magia, en la que se integra la alquimia. Es el momento de la alquimia espiritual y simbólica, que encuentra su formulación literaria en el movimiento rosacruz, heredero del proyecto de Rodolfo II y empapado de Cábala cristiana, pitagorismo y paracelsismo. Inicia este movimiento J. V. Andrae creando a Christian Rosencreutz, «autor» de *Bodas químicas* entre otros libros, y desde un principio la hermandad de los rosacruces se plantea como una resistencia contra la violencia religiosa que se vive en aquel tiempo de lucha entre Reforma y Contrarreforma, feudalismo y capitalismo. Los alquimistas ya no son clérigos, sino hombres

libres que contratan sus saberes y sirven como consejeros a reyes y príncipes, quienes financian sus investigaciones y publicaciones.

En Inglaterra, por la vía de Fludd y Maier, el rosacruzismo se transformará en la ulterior francmasonería, organizada como asociación secreta y que reunirá a E. Ashmole, uno de los fundadores de la Royal Society y compilador del *Theatrum chemicum Britannicum*, los hermanos Vaughan, J. Pordage o I. Filaletto, pseudónimo del americano G. Starkey, a quien se debe la expresión «filosofía hermética» y que tanta influencia tendría en G. Boyle e I. Newton, cuyo sueño alquímico se transformaría en la física moderna.

A pesar de su progresivo descrédito como ciencia, en el siglo XVII se publican muchos textos de alquimia, entre los que destacan los debidos a los autores ingleses citados más los escritos por los continentales J. R. Glauber, J. F. Schweitzer (Helvetius), A. Mynsicht (Madathanus), B. Valentín (J. Thölde), los paracelsistas von Helmont o el sobrino de Pico de la Mirándola, Jean-François, D. Stolcius o Lambsprink (Mathurin Eycken, señor de Martineau). Los explícitos contenidos religiosos de la alquimia de esta época toman la forma de teosofía, esa «sabiduría de Dios» que intentan desentrañar J. Böhme —inmerso en la alquimia y la Cábala cristiana— o el poeta J. Schleffer (Angelus Silesius) y que Ch. Knorr von Rosenroth tendrá muy presente para organizar su antología de la Cábala titulada *Kabbala denudata*.

En el siglo XVIII aumenta la publicación de libros de alquimia, sobre todo recopilaciones, como la *Biblioteca chemica curiosa* de Manget, primer médico del rey de Prusia, junto a obras de síntesis o diccionarios, entre los que destacan los del dominico A. J. Pernety o el de W. Salmon, y la primera historia de la alquimia y el hermetismo en general, debida a Lenglet du Fresnoy. También se crea en este siglo la leyenda del presumible alquimista del siglo XIV N. Flamel y el célebre libro de Abraham el Judío. Con Lavoisier, que instituye la química moderna a partir de 1780, la alquimia perderá interés, al menos en Occidente, y desembocará con el hermetismo ligado al arte de la memoria en el ocultismo de finales del XIX, con el canto de cisne de la «hiperquímica», en Francia. Llegamos al momento del estudio erudito de la alquimia dentro de la historia de las ciencias, que empieza en Berthelot a finales del siglo XIX y cuyos primeros autores del XX son von Lipmann, Ruska y Gundel.

Esta apretadísima noticia de la alquimia occidental y de algunos de sus autores debe completarse con la evolución de la alquimia oriental, mucho más extensa y con una ventaja de dos siglos respecto a la occidental. También en ella se dio una evolución desde lo mineral a lo biológico y espiritual. Este proceso comienza en China du-

rante el siglo IX, derivando el *wai tan* («cinabrio exterior»), alquimia exterior, hacia la farmacopea y desarrollándose el *nei tan* («cinabrio interior»), alquimia interior fisiológica de tintes budistas que dará lugar a la endocrinología china. Del mismo modo, la alquimia india —*rasayana*— puesta desde el siglo II bajo la autoría mítica de Nagarjuna, forma parte de los poderes de los santos fundadores, atraviesa después el tantrismo e ilumina una farmacopea que llega hasta hoy. La alquimia árabe posterior a la Edad Media ha continuado en Persia hasta tiempos modernos, ligada a la mística irania.

A pesar de las diferencias culturales e históricas, la alquimia tiene la misma estructura en toda Eurasia —no hay signos de ella en Mesoamérica—. La idea principal es la de una materia cualitativa en transformación. Esa transformación consiste en una relación de opuestos que tienden a la articulación en un todo armónico. Apoyándose en las técnicas de imitación de metales preciosos, la alquimia da el salto a la creación de esos metales nobles a partir de otros menos nobles, y desde ese sueño demiúrgico del *homo faber* persigue la transformación de lo denso en sutil, de la materia en espíritu para, finalmente, trascender la muerte y el tiempo. En la cadena de los reinos, el mineral es la materia más densa y estable y en ella el proceso descendente del cielo a la tierra cambia de signo y se torna ascendente. La circulación de ese espíritu por los reinos visibles —densos— e invisibles —sutiles— va creando los distintos seres empíricos, relacionados por la simpatía universal.

En la literatura alquímica raramente las mismas palabras tienen un significado unívoco, incluso en un mismo autor, y por lo general se presenta voluntariamente oscura, velando pretendidos secretos mediante el uso de símbolos y alegorías. Hay que señalar que en la alquimia de todas las áreas culturales se plantea como requisito la corrección moral para poder encarar una obra que resulta imposible de llevar al término apetecido pero cuyos efectos espirituales, ligados a la meditación y la imaginación, son innegables.

El carácter enigmático de una obra tal, que queda como psicología y arte una vez iniciada la química moderna, será el aspecto que encare Jung en su etapa alquímica, con el objetivo declarado de encontrar en el simbolismo alquímico la descripción objetiva de hechos subjetivos.

### *El misterio de la conjunción*

Todos los autores que aparecen en el apartado anterior, y muchos otros, constituirán la base documental de la que Jung se sirve para

componer un discurso que se quiere empírico, donde los hechos son aquellos significados y símbolos presentes en estos autores y que Jung selecciona y ordena en el sentido que permite describir el proceso de individuación. Destaca la presencia de los médicos Gérard Dorn, traductor de Paracelso al latín, M. Maier, nombrado por Rodolfo II conde del Palatinado, y Johann Daniel Mylius, autores estos últimos de libros plagados de emblemas, verdadera cantera de imágenes simbólicas.

Los textos más citados provienen de las recopilaciones publicadas en la misma época de estos autores, los siglos XVI y XVII. *Theatrum chemicum*, en cuyo volumen I se encuentran las obras de Dorn, será el más citado, seguido de *Museum hermeticum* y el más antiguo *Artis auriferae*. Figuran en esas recopilaciones textos de los siglos XII a XVII, a los que Jung añade los relativos a la alquimia helénística editada por Berthelot, la alquimia árabe estudiada por Ruska y la china por Wu y Davies. Junto a los alquimistas, Jung cita profusamente a los Padres de la Iglesia, sobre todo los heresiólogos y hermeneutas de los símbolos, con abundancia de los textos bíblicos canónicos y apócrifos, utilizando el *Corpus Hermeticum* y los *Textos de magia en papiros griegos* como fuentes del hermetismo.

Jung tardará más de una década en dar forma a un material tan complejo y excesivo. La primera noticia del proceso de elaboración de este libro la tenemos en una extensa carta a Kerényi el 10 de marzo de 1941, en respuesta al envío del artículo que éste ha dedicado a la Fiesta Egea —escena IV, acto II de la segunda parte de *Fausto*—. En ella le comunica que considera esa escena IV «la intuición del motivo central de la alquimia: la *coniunctio* ligada a la idea del homúnculo (...) Temo que mi reflexión sobre este tema —que comencé sin embargo hace años— no haya alcanzado el estado de poder decir algo responsable». *Mysterium coniunctionis* será esa propuesta, que tardará catorce años en salir a la luz.

Jung escribe este libro en plena Segunda Guerra Mundial. Tras editar sus conferencias de *Paracelsica* prepara su intervención en los encuentros Eranos de 1942, «El espíritu Mercurius», hilo que le servirá para internarse a fondo en la selva de símbolos que es la alquimia. Protegido de la destrucción de la guerra europea por los Alpes suizos, Jung encuentra tiempo para escribir —muchas veces transcribir simplemente las numerosas notas recogidas en su diccionario de referencias cruzadas de alquimia— el grueso del texto de este libro durante tres años. En un principio lo componían los primeros cinco capítulos de la edición final más *La psicología de la transferencia*, que posiblemente constituiría una primera representación de la conjunción. De la complejidad de esta tarea da noticia a Aniela Jaffé



en una carta del 3 de septiembre de 1943, en la que refiriéndose al misterio de la conjunción comenta que «estoy precisamente debatiéndome con este problema de la *coniunctio* para mi introducción de *Aurora consurgens*. Es de una dificultad inconcebible».

El libro se encontraba casi terminado cuando en febrero de 1944 Jung sufre una caída paseando por la nieve y se fractura un pie. Es un traumatismo menor, pero la inmovilización forzosa provoca una complicación vascular que afecta a pulmones y corazón. Jung entra en una situación agónica durante tres semanas. En ese tiempo tiene las visiones y vivencias que relata en sus memorias. En ellas, a 1.500 kilómetros por encima del planeta, su consciencia se funde con un conocimiento eterno. Decide a regañadientes volver a la Tierra a demandas de su médico, que morirá cuando Jung vuelva en sí sumido en la total depresión. Hospitalizado durante cinco meses, hasta la primavera del año siguiente no retomará la tarea, eso sí, de forma frenética: «Después de la enfermedad comenzó una época de terrible trabajo para mí. Muchas de mis obras principales surgieron sólo después».

Estas obras se escalonan como fases de la investigación del simbolismo de la era cristiana y la tradición occidental que le va aparejada. En 1946 publica su libro sobre la transferencia, que de algún modo sigue orgánicamente sus anteriores obras alquímicas, concebidas dentro de un contexto clínico. Ese mismo año presenta «Consideraciones teóricas sobre la esencia de lo psíquico», una reflexión epistemológica de la psicología, acumulando los materiales que le permitirán publicar en 1951 *Aion*, donde estudia la constitución del simbolismo del sí-mismo en la era cristiana, en la cual se identifica con Cristo. El año siguiente ve la luz *Respuesta a Job*, donde se extiende en la importancia de la consciencia como fenómeno humano, y los artículos sobre la sincronicidad, que expresan en términos modernos las viejas correspondencias de origen taoísta entre Cielo y Tierra.

Descrito el eón cristiano y presentadas las pruebas de una acausalidad física, prepara para la edición el material de *Mysterium*, al que debe dar un final, su capítulo VI, titulado «La conjunción». Así se lo comunica a E. Neumann en enero de 1952: «*Job y la sincronicidad* están actualmente en prensa. Por el momento, mis fuerzas, desgraciadamente muy limitadas, están acaparadas totalmente por el último capítulo de *Mysterium coniunctionis* que me queda por escribir. La obra se compondrá de dos volúmenes seguidos de un tercero consagrado a *Aurora consurgens I* —atribuido a Tomás de Aquino— y destinado a mostrar el fenómeno de interpenetración recíproca del cristianismo y la alquimia». El primer tomo de *Mysterium* se publica

en otoño de 1955. Emma Jung, enferma desde la primavera, morirá en noviembre. No vería publicado el segundo tomo, que sale a la luz en la primavera de 1956.

En *Psicología y alquimia* Jung presentaba la alquimia en términos generales y señalaba su importancia en la historia de las religiones y la psicología. Podía ocuparse ahora con más detalle de los símbolos del *opus* y los niveles de significación en que aparecen. La primera parte de *Mysterium coniunctionis*, compuesta por los tres primeros capítulos, investiga el simbolismo de los opuestos y la necesaria paradoja de su formulación por parte de los alquimistas, estudiando detalladamente los símbolos asociados a los dos luminares mayores —Sol y Luna— y al componente que permite materializar los influjos del Cielo en la Tierra, la sal.

La segunda parte se centra en los opuestos humanizados, en el registro de la consciencia —Rey y Reina— y el ámbito del hombre primigenio —Adán y Eva—. Para ello sigue fielmente los textos alquímicos, que interpenetra de forma intemporal mostrando la permanencia de un mismo pensamiento alquímico allí donde se ha producido, independientemente de tiempo y espacio.

Señaladas las redes simbólicas nucleadas por esos grandes referentes, Jung puede ocuparse más libremente del proceso de conjunción, siguiendo los grados propuestos por G. Dorn, que traduce a los términos psicológicos modernos. Si los anteriores capítulos estaban escritos en el estilo erudito propio de la localización de las fuentes, en este último utiliza un estilo más dinámico para describir la conjunción alquímica, esas «bodas químicas», la hierogamia entre consciencia e inconsciente, entre lo limitado espacio-temporalmente y lo ilimitado que conforma el proceso de individuación. Puede verse entonces la articulación entre consciencia e inconsciente a lo largo de tres pasos en los que el yo se hace con su sombra, su contraparte sexual y su sí-mismo, que vive inmerso en el *unus mundus*. Con la reflexión epistemológica que cierra este libro Carl Gustav Jung abre vías de investigación que orillan toda visión reduccionista de la psique.

## NOTA EDITORIAL

Como da a entender el título de este libro, el latín tiene una importante presencia a lo largo de sus páginas. La razón es que Jung cita en lo posible las ediciones originales, en este caso la alquimia europea, que se expresa mayoritariamente en latín incluso hasta el siglo XVIII, y a los Padres latinos, además de los textos griegos de la alquimia grecoegipcia y de los Padres alejandrinos y bizantinos. En la edición original de este libro (1955-1956) esas citas no se traducen, excepto en contadísimos casos, reduciendo así el número de lectores a los conocedores de las lenguas muertas, generalmente eruditos o religiosos.

Los editores de la versión angloamericana de este libro como volumen 14 de las *Collected Works*, aparecido en 1963, decidieron dar en el texto central la traducción de las citas en lenguas muertas y trasladar los originales a un apéndice, como ocurre en la versión italiana de 1989. En la edición alemana de este volumen de las *Gesammelte Werke*, la solución adoptada fue situar las traducciones —debidas a M.-L. von Franz— en un apéndice final (edición de 1968) o a continuación de las citas originales en el texto entre corchetes (edición de 1983). Este último criterio ha sido el seguido en las *Obras completas* portuguesas y la traducción francesa de este título de Jung.

En nuestra edición se ha seguido el criterio de la versión angloamericana, que facilita la lectura de un libro cuya temática es en sí bastante compleja. También se ha tomado de esa versión la decisión de traducir los nombres de los autores que aparecen en latín o griego al castellano o lengua vernácula de su nacionalidad. Aunque suprimiendo del texto el latín se pierde el mensaje implícito de que la alquimia mantuvo la lengua de la *ecumene* cristiana a pesar de las diferentes nacionalidades de los alquimistas, dato relevante tras las

dos guerras mundiales desencadenadas en el interior de la la cristiandad europea, la lectura fluida del texto de Jung facilita su comprensión a los lectores, que siempre pueden consultar los originales en el apéndice correspondiente.

Se han utilizado en lo posible las traducciones científicas ya existentes en castellano, sea la Biblia, los escritos de los Padres o de los alquimistas. En este último caso, dada su general deficiencia —no suelen traducirse de las lenguas originales—, se han introducido las modificaciones oportunas siguiendo el original clásico y teniendo a la vista su versión alemana. Con ello hemos podido citar en muchos casos según la paginación de la edición española de dichas obras, que aparecen en la Bibliografía B con asterisco.

En lo relativo a las expresiones latinas y griegas presentes por doquier a lo largo del libro, para evitar su continua traducción entre corchetes hemos seguido el criterio de la edición alemana de 1968, que ofrece en apéndice esas locuciones traducidas.

En este volumen de la *Obra completa* se ha modificado el sistema original de notas al pie, que tienen una importancia documental crucial. Frente al original de Jung, que cita según autor, título de la obra o el lugar que le corresponde en las grandes recopilaciones alquímicas de la Bibliografía A —a veces una misma obra se cita según las tres modalidades—, en esta edición las citas bibliográficas están referidas a los autores o, en el caso de anónimos, vienen en forma de siglas cuya regla aparece en apéndice. Para los autores clásicos que tienen varias obras, aparecen numeradas en la Bibliografía B con un número entre paréntesis y así se citan en las notas. En cuanto a los autores actuales, en ese mismo caso se diferencian sus distintas obras según su fecha de publicación. Los autores de una sola obra en la Bibliografía son citados al pie sin más. Allí donde hay varias versiones de un mismo texto alquímico en las distintas recopilaciones, para distinguirlas se les ha dado un número que aparece sin paréntesis junto a las siglas o nombre de autor.

Igual que en *Psicología y alquimia* o *Aion, Mysterium coniunctionis* ofrece una Bibliografía A, relativa a las recopilaciones de textos alquímicos que utiliza Jung, y una Bibliografía B para el resto. Siguiendo el criterio de la edición angloamericana, se han introducido también en la Bibliografía B los textos de la Bibliografía A para facilitar su localización en la consulta. Es también el caso de algunas obras citadas en el texto que no aparecían en la Bibliografía original. Entre corchetes aparece la edición española, con un asterisco si se trata de las traducciones utilizadas en el texto. Por otro lado, se han situado los manuscritos y códices que cita Jung en el grupo A en vez del B original.

*Mysterium coniunctionis* consta de dos tomos. En la edición angloamericana fueron unidos en un solo volumen, con números de párrafo correlativos. En esta edición el texto se presenta también en un solo volumen con dos partes, manteniendo los números de párrafo de la edición original para cada una ellas, y un Apéndice que incluye el glosario, los textos latinos y griegos, la bibliografía, los índices y las ilustraciones, cuyo número se amplía apreciablemente en esta edición española al introducir todas las ilustraciones de otros títulos de Jung —generalmente *Psicología y alquimia* o *La psicología de la transferencia*— citados en las notas. En la medida de lo posible se ha intentado ofrecer las ilustraciones citadas por Jung que no aparecen en sus otros libros.

En la última edición de las *Gesammelte Werke* el volumen 14 no consta de dos sino de tres tomos, pues se integra *Aurora consurgens*, de M.-L. von Franz, del que *Mysterium coniunctionis* es la introducción. En la edición española no está incluido este libro por razones editoriales.

ENRIQUE GALÁN SANTAMARÍA



# MYSTERIUM CONIUNCTIONIS





## PRÓLOGO DEL EDITOR

Dentro de la extensa producción de C. G. Jung *Mysterium coniunctionis* es la obra más relevante de sus últimos años. En una ocasión comentó lo doloroso que siempre le resultaba que la psicología profunda, al tener que ocuparse necesariamente de tantos ámbitos de la cultura del espíritu, no pudiera alcanzar nunca su completud como especialidad científica. Encontró sin embargo en la alquimia un ámbito donde valía la pena meterse a fondo. La tradición alquímica, en efecto, le brindó la posibilidad de conectar sus vivencias e ideas directas y personales, adquiridas en «el descenso a lo inconsciente», con un material paralelo presentado objetivamente que le serviría para exponerlas. Pudo así también conectar sus ideas con las raíces históricas del desarrollo espiritual europeo.

La alquimia no sólo representa una etapa histórica previa a la psicología profunda, y no es casual que Jung utilice en su introducción a *Psicología y alquimia* los sueños de un científico natural de hoy, pues el simbolismo de la alquimia anticipa con toda verosimilitud también la unión de la psicología de lo inconsciente con los resultados de la microfísica, investigación que constituye una tarea que aún tenemos por delante. Cabe pensar que la materia, como sospechaba Jung, sea el aspecto concreto de la psique, aunque no de la psique individual sino de lo inconsciente colectivo, y que los arquetipos no sean sólo sus dominantes estructurales sino un factor configurador del mundo en general. Cualquier fenómeno de sincronicidad apunta en esa dirección.

El lector no habituado al lenguaje de la alquimia puede sorprenderse en un primer momento por la abundancia de símbolos y la desconcertante superposición de sus significados; si manejara algunos escritos originales de alquimistas comprendería por el contrario

qué ingente trabajo de clarificación ha realizado Jung en este campo con su método sinóptico, una verdadera *extractio animæ* del caos. Aparte de la obra introductoria *Psicología y alquimia*, todos los escritos sobre alquimia estaban incluidos en el manuscrito original de *Mysterium coniunctionis*, pero al final fueron publicados parcialmente por separado, especialmente *La psicología de la transferencia*.

Para evitar una demora excesiva en la edición completa alemana de los escritos de Jung los editores decidieron utilizar, de acuerdo con la Editorial, los pliegos de imprenta de la primera edición, incluso las existencias, de 1955-1956. Por esa razón no se han introducido los reajustes que aparecen en este volumen de la edición anglo-americana de la *Obra Completa*, publicado en 1963\*. Sin embargo se ha añadido, además de una Bibliografía completa, la traducción de los pasajes en griego y latín no traducidos hasta ahora tras las citas en el texto o en nota a pie de página, para que pueda consultarlas el lector especialmente interesado.

Verano 1968

En nombre de los editores  
MARIE-LOUISE VON FRANZ

\* Como se señala en la nota editorial previa, esas variaciones sí están presentes en esta edición.

## PRÓLOGO

Comencé a escribir el presente libro —mi último libro— hace más de diez años, con ocasión de un artículo de Karl Kerényi sobre la fiesta del Egeo en el *Fausto* de Goethe<sup>1</sup>. Indudablemente, hay un precedente de la fiesta del Egeo en *Las bodas químicas de Christian Rosencreutz*, originado a su vez en el simbolismo alquímico tradicional del *hierosgamos*. Estuve tentado de comentar entonces el artículo de Kerényi desde el punto de vista de la alquimia y la psicología, pero no tardé en descubrir que la envergadura del tema era demasiado amplia como para exponerlo en un par de páginas. Me puse a trabajar inmediatamente, pero pasó más de una década hasta que pude reunir y dar alguna forma a todo lo relativo a este problema central.

Como es sabido, en mi libro *Psicología y alquimia*, aparecido en 1944\*, he mostrado cómo ciertos motivos arquetípicos habituales en la alquimia aparecen hoy también en sueños de personas sin ningún conocimiento de alquimia. En esa ocasión me limité a indicar, más que a exponer detalladamente —como hubiera merecido—, la riqueza de ideas y símbolos que yacen ocultos en los desatendidos tratados de este «arte» tantas veces malinterpretado; mi interés primordial era en primer lugar aportar pruebas de que el mundo simbólico alquímico en absoluto pertenece exclusivamente a los escombros del pasado, sino que se encuentra estrechamente relacionado con las experiencias y conocimientos más recientes de la psicología de lo inconsciente. Se ha comprobado no sólo que esta

1. Kerényi, 1941.

\* Las partes principales fueron publicadas originalmente en *Eranos-Jahrbuch* (1935 y 1936) [OC, 12].

disciplina psicológica actual proporciona la clave del secreto de la alquimia, sino que, recíprocamente, también ésta le procura a aquélla una base histórica rica de sentido. Por ser un asunto en principio impopular ha permanecido en muchos aspectos incomprendido: no sólo la alquimia, en cuanto filosofía de la naturaleza y movimiento religioso, es casi completamente desconocida, también el descubrimiento moderno de los arquetipos sigue siéndole ajeno a la mayoría, o al menos no lo comprende. Incluso no pocos lo tienen por mera fantasía, cuando el conocido ejemplo de los números enteros, descubiertos antes que inventados, les podría abrir los ojos, por no hablar de los *patterns of behaviour* de la biología. Además de los números y las formas instintivas hay muchas otras disposiciones y tipos naturales que son *représentations collectives* (Lévy-Bruhl) universalmente conocidas. No son ninguna especulación «metafísica» sino síntomas previsibles de la unidad de la especie *Homo sapiens*.

Existe actualmente una literatura tan abundante y variada sobre las experiencias psicoterapéuticas y la psicología de lo inconsciente que cualquiera tiene la oportunidad de conocer los hallazgos empíricos y las teorías principales al respecto. No sucede lo mismo con la alquimia, cuyas descripciones están habitualmente ofuscadas por el presupuesto equivocado de no ser más que una etapa previa de la química. Herbert Silberer<sup>2</sup> fue el primero en intentar adentrarse en su aspecto psicológico, mucho más importante, según le permitieron sus recursos aún limitados para llevar a cabo esa empresa. En ausencia de exposiciones modernas y ante la relativa imposibilidad de acceder a las fuentes es difícil hacerse una imagen adecuada de la problemática filosófica de la alquimia. El propósito de la presente obra es colmar esta laguna.

Como ya indica el nombre que ha dado a su arte, «espagírico»\*, o la divisa a menudo repetida de *solve et coagula*, el alquimista ve la esencia de su arte en la separación y disolución, por un lado, y en la composición y solidificación por otro: se trata de un estado inicial donde tendencias y fuerzas opuestas luchan entre sí y de la gran cuestión del proceso capaz de reunir los elementos y cualidades separados y enemigos. El estado inicial, llamado caos, no se daba sin más y debía encontrarse en la *materia prima*. Si el inicio de la obra no estaba claro, menos aún lo estaba su final. Hay innumerables especulaciones acerca de la naturaleza del estado final reflejadas en sus denominaciones. En la mayoría son comunes las ideas de durabili-

2. Silberer, 1914.

\* De *spaein* (σπάειν) = desgarrar, tirar violentamente, extraer, y *ageirein* (ἀγειρεῖν) = reunir, juntar [N.T.].

dad (longevidad, inmortalidad, incorruptibilidad), androginia, espiritualidad y corporalidad, forma humana, semejanza con el hombre (*homunculus*) y divinidad.

Analogía evidente de esta problemática de opuestos es, en el ámbito psíquico, la disociación de la personalidad por el choque entre tendencias incompatibles que suelen estar en una disposición inarmónica. La «represión» del opuesto en tales casos (Freud) conduce únicamente a prolongar y a extender el conflicto, es decir, a la neurosis. En este sentido la terapia confronta los opuestos y aspira a su unión duradera. Las imágenes de la meta que aparecen en los sueños durante ese tiempo presentan un frecuente paralelismo con los símbolos alquímicos correspondientes. Un claro ejemplo es el fenómeno, bien conocido por el médico, de la «transferencia» (Freud), que concuerda con el motivo de las «bodas químicas». Para aligerar la presente obra he dedicado a la psicología de la transferencia una investigación específica en 1946<sup>3</sup>, sirviéndome de hilo conductor los paralelismos alquímicos. Igualmente, las alusiones y representaciones de la totalidad, o en su caso del sí-mismo, que aparecen no raras veces en los sueños, también lo hacen en la alquimia en los múltiples sinónimos del *lapis philosophorum*, puesto a su vez en paralelismo con Cristo. Debido a su gran significación esta última referencia ha dado lugar a una investigación específica: *Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*<sup>4</sup>. Otras ramificaciones a partir del tema de esta obra son mi artículo «El árbol filosófico»<sup>5</sup>, el tratado «Sincronicidad como principio de conexiones acausales»<sup>6</sup> y *Respuesta a Job* (1952)\*.

La primera parte de la presente obra se dedica al motivo de los opuestos y su conjunción, la segunda es la exposición y comentario de un texto alquímico, compuesto evidentemente por un clérigo, que pertenece con toda seguridad al siglo XIII y manifiesta de una manera sumamente peculiar un estado espiritual en el que cristianismo y alquimia se compenetraban mutuamente. El autor intenta, con la ayuda de la mística del Cantar de los cantares, fusionar las ideas de procedencia cristiana con las de la filosofía natural, aparentemente heterogéneas, en un efusivo himno. Ése es el texto denominado *Aurora consurgens I* [Aurora naciente] (o también *Aurea hora* [La hora de oro]), atribuido desde siempre a Tomás de Aquino. Es superfluo señalar que los historiadores de Tomás siempre lo han situado en-

3. *La psicología de la transferencia* [OC 16,12].

4. Subtítulo de *Aion* (1951), [OC 9/2].

5. En *Sobre las raíces de la conciencia* [OC 13,5].

6. 1952, en Jung y Pauli, *Interpretación de la naturaleza y la psique* [OC 8,19].

\* OC 11,9.

tre los *spuria et falsa*, iprecisamente por el tradicional menosprecio a la alquimia! Esta valoración negativa se debe principalmente a la falta de comprensión. No se sabía qué significaba la alquimia para sus adeptos, pues se la tenía por mero intento de fabricar oro. Espero haber mostrado en mi libro *Psicología y alquimia* que su más alta significación no es ésa. La alquimia significó muchísimo para Alberto Magno, Roger Bacon y también para Tomás. No sólo el antiguo testimonio de Zósimo de Panópolis, del siglo III, sino también el de Pietro Bono de Ferrara a comienzos del siglo XIV, aluden al paralelismo del arcano alquímico con el Hombre-Dios. *Aurora consurgens* I intenta aunar los modos de ver cristiano y alquímico, por eso lo he elegido como ejemplo de confrontación del espíritu cristiano-medieval con la filosofía alquímica, incluyéndolo al final de la obra para ilustrar en cierto modo la exposición de la problemática alquímica de los opuestos.

Yo soy responsable de estas dos partes, de la tercera lo es mi colaboradora la señorita doctora en Filosofía y Letras Marie-Louise von Franz\*. Publicamos conjuntamente este escrito porque ambos hemos participado en el trabajo del otro. Debo agradecer además la colaboración, particularmente en las cuestiones de la tradición hebrea en sentido estricto, de la señorita doctora en Filosofía y Letras Riwwah Schärff y del señor doctor Sigmund Hurwitz. Por su parte, la señora Lena Hurwitz tiene mi particular gratitud por la concienzuda elaboración del índice y por su ayuda en la corrección de pruebas. Quiero expresar igualmente en este lugar mi mayor reconocimiento a mi antigua secretaria señora Marie-Jeanne Boller-Schmid y a la señorita Magda Pestalozzi por la cuidadosa preparación del manuscrito para la imprenta.

Hoy vuelven a alzar la voz toda suerte de tendencias que quieren eliminar lo inconsciente, aún no generalmente reconocido, declarando que la hipótesis de lo inconsciente es un presupuesto personal de quienes se sirven de ella. Curiosamente no se toman en consideración las pruebas presentadas, dado el conocido prejuicio de que la psicología sólo es una opinión subjetiva preconcebida. Ciertamente hay que reconocer que en ningún otro ámbito se corre tanto peligro de que el investigador sea víctima de sus presupuestos subjetivos. Sin duda tiene que ser muy consciente de su ecuación personal. Aunque la psicología de los procesos psíquicos inconscientes sea joven, ha proporcionado ya sin embargo la verificación de ciertos hechos que gozan de un creciente reconocimiento general.

\* *Aurora consurgens*. No forma parte de esta edición de la *Obra Completa* de C. G. Jung.

Entre ellos se encuentra la estructura de opuestos de la psique, común a todos los procesos naturales. Éstos son fenómenos energéticos que provienen siempre de un estado menos probable de tensión entre opuestos. Esta formulación tiene incluso especial significado para la psicología, pues la consciencia normalmente vacila en percibir o admitir el carácter de opuesto de su propio trasfondo, aunque extraiga precisamente de ahí su energía.

La psicología sólo ha comenzado a entrever esta estructura en cierta medida, y ahora descubre que la filosofía alquímica de la naturaleza, entre otras cosas, hizo de los opuestos y su unión uno de sus objetos principales. En efecto, se sirve en sus exposiciones de una terminología simbólica que recuerda a menudo el lenguaje de nuestros sueños, ocupados frecuentemente con el problema de los opuestos. Como la consciencia aspira al significado unívoco y exige decisiones claras, tiende a escapar de los argumentos y tendencias contrarias; así, contenidos especialmente incompatibles permanecen enteramente inconscientes o bien se pasan por alto habitualmente, incluso de forma deliberada. Cuanto más ocurra esto más inconsciente permanece la posición opuesta. Dado que los alquimistas, con escasísimas excepciones, no sabían que sacaban a la luz estructuras psíquicas sino que creían explicar transformaciones de la materia, ninguna consideración o susceptibilidad psicológica les impidió develar procesos del trasfondo de su psique, ante los cuales un hombre más consciente se hubiera recatado. A esta circunstancia debe la alquimia el gran significado que tiene especialmente para el psicólogo. Por esa razón también los autores de esta obra han considerado importante la tarea de dedicar una investigación detallada a la concepción alquímica de los opuestos y de su unión o reconciliación. Aunque al no iniciado pueden parecerle abstrusos y extraños el lenguaje y la fuerza imaginativa de la alquimia, se vuelven inmediatos y cercanos a la vida cuando una indagación comparativa de sus símbolos pone al descubierto su relación con los procesos de lo inconsciente. Entre los que se encuentran, por una parte, el material de los sueños, las fantasías espontáneas e ideas delirantes y, por otra, las creaciones de la imaginación poética y del lenguaje simbólico religioso que se sirve de imágenes. Los materiales de comparación resultarán a menudo muy extraños al lector con formación universitaria, pues conoce tales piezas sólo en su entorno impersonal, histórico, étnico y geográfico, no su relación psicológica con formaciones análogas que pueden proceder de las más diversas fuentes. Primero le chocará, algo muy natural, que ciertas formas simbólicas de los textos del antiguo Egipto se pongan en estrecha relación con modernos hallazgos de la religión popular en la India y, a la vez, con los sueños de

un europeo sin la menor idea de todo ello. Lo que resulta duro para el historiador y el filólogo no representa ningún obstáculo para el médico. Como biólogo está demasiado marcado por la posibilidad de comparar todas las actividades humanas como para alborotarse especialmente por la similitud o, en su caso, por la fundamental igualdad de los hombres y de sus manifestaciones anímicas vitales. Si es psiquiatra no se sorprenderá de la similitud esencial de los contenidos psicóticos, procedan de la Edad Media o de la actual, de Europa o de Australia, de la India o de América. Los procesos que los fundamentan son de naturaleza instintiva, y por eso universales y extraordinariamente conservadores. El pájaro tejedor construye su nido de forma peculiar esté donde esté; igual que no hay ningún motivo para suponer que hace tres mil años construyera un nido diferente tampoco hay ninguna probabilidad de que en los próximos milenios vaya a cambiar su estilo. Aunque el hombre, en su variante moderna, piense que puede transformarse ilimitadamente o ser transformado por influencias externas, continúa dándose el hecho sorprendente o, mejor dicho, terrible de que, a pesar de la civilización y de la educación cristiana, aún está atrapado moralmente en una falta de libertad similar a la del animal y en cualquier momento puede ser víctima de la gran bestia. Precisamente hoy esto es una verdad más universal que nunca, garantizada independientemente de la cultura, educación, idioma, tradición, raza y lugar.

Indagar en el simbolismo alquímico no conduce fuera de la vida, como tampoco dedicarse a la mitología, al menos no más que hacer anatomía comparada con la anatomía del hombre vivo. Al contrario, la alquimia nos sirve como una verdadera casa del tesoro del simbolismo, cuyo conocimiento es extraordinariamente útil para la comprensión de los procesos neuróticos y psicóticos. Y a la inversa, la psicología de lo inconsciente se hace con ello también aplicable a aquellos ámbitos de la historia del espíritu donde entra en consideración el simbolismo. Precisamente aquí se plantean cuestiones cuya cercanía e intensidad vital sobrepasan su posible aplicación terapéutica. Ciertamente aún se han de superar muchos prejuicios. Así como se piensa que es imposible, por ejemplo, que mitologemas mexicanos puedan tener que ver con similares representaciones europeas, también se considera como una presuposición fantasiosa que un contemporáneo inculto pueda soñar con motivos de los mitos clásicos sólo conocidos por el especialista. Se sigue pensando que semejantes relaciones están traídas por los pelos y que son inverosímiles. Pero se olvida que la estructura y la función de los órganos humanos, entre otros también el cerebro, son en todas partes más o menos los mismos. En la medida en que la psique depende en un



## PRÓLOGO

alto grado de este órgano es de suponer que en todas partes producirá —al menos en principio— las mismas formas. Para poder ver esto debe abandonarse ciertamente también el prejuicio, aún muy extendido, de que la psique es idéntica a la consciencia.

Octubre de 1954

C. G. JUNG







# I

## LOS COMPONENTES DE LA CONIUNCTIO\*

### 1. LOS OPUESTOS

- 1 Los factores que se entrelazan en la *coniunctio* están pensados como opuestos que se contraponen de manera hostil o se atraen mutua y amorosamente<sup>1</sup>. En un primer momento se trata de un dualismo, por ejemplo los opuestos *humidum-siccum*, *frigidum-calidum*, *superiora-inferiora*, *spiritus* o eventualmente también *anima-corpus*, *coelum-terra*, *ignis-aqua*, claro-oscuro, *agens-patiens*, *volatile-fixum*, *pretiosum* o eventualmente también *carum-vile*, *bonum-malum*, *manifestum-occultum* o *celatum*, *oriens-occidens*, *vivum-mortuum*, *masculus-foemina*, *Sol-Luna*. A menudo esta oposición se dispone también como un *quaternio*, es decir, dos pares de opuestos entrecruzados, algo así como los cuatro elementos o las cuatro cualidades (húmedo, seco, etc.), o las cuatro direcciones del espacio y las cuatro estaciones del año<sup>2</sup>, de donde la cruz como signo de los cuatro elementos y de la creación física sublunar<sup>3</sup>. Esta *physis* cuaternaria,

\* *Coniunctio* = unión, lazo, relación; unión conyugal, vínculo matrimonial, parentesco, amistad. [N. T.]

1. George Ripley dice: «La *coniunctio* es el enlace de propiedades separadas o una igualación de los principios» (Ripley [1], p. 128).

2. Véase a este propósito la representación de la tetramería en Stolcius de Stolckenberg, figura XLII.

3. Cf. CCI, p. 79: «... en esta piedra están los cuatro elementos, y es asimilada al mundo y a la composición del mundo». Véase además Maier (2), p. 17: «La naturaleza, digo, describiendo un círculo de oro, en ese movimiento ha hecho iguales a las cuatro cualidades que hay en él, esto es, ha cuadrado esta simplicidad homogénea que retorna sobre sí, o la ha transformado en un cuadrado de lados iguales, para que los contrarios sean ligados por los contrarios y los enemigos por los enemigos como por vínculos eternos, y se sujeten los unos a los otros». Pietro Bono dice: «en el círculo están los elementos reunidos en verdadera amistad» (P. Bono1, p. 35 b).

la cruz, se encuentra también en el signo de la Tierra ♂, de Venus ♀, de Mercurio ☿, de Saturno ♄ y de Júpiter ♃<sup>4</sup>.

- 2 Los opuestos y sus símbolos aparecen tanto en los textos que resulta superfluo aducir ejemplos extraídos de las fuentes. Conviene más bien, dada la ambigüedad del lenguaje alquímico (*tam ethice quam physice!*), detallar algo más el modo y manera como los textos tratan los opuestos. Muy frecuentemente la oposición masculino-femenino está personificada como rey y reina (en el *Rosario de los filósofos* también como emperador y emperatriz), como *servus* o *vir rubeus* y *mulier candida*<sup>5</sup>, que en la *Visio Arislei* aparecen como Gabricus o Thabritius y Beya, el hijo y la hija del rey<sup>6</sup>. Igual de frecuentes son las figuraciones teriomorfas, que dan ocasión a las ilustraciones correspondientes<sup>7</sup>. Mencionaré al águila y al sapo como «emblema» de Avicena en Michael Maier<sup>8</sup>, de los cuales el águila representa la Luna «o Juno, Venus, Beya, volátiles y aladas como el águila, que alza el vuelo hacia las nubes y recibe en sus ojos los rayos del Sol». El sapo «está en oposición al aire, es un elemento contrapuesto a él, a saber, la tierra, por donde se mueve con pasos lentos, y nunca se confía a otro elemento. La cabeza es muy pesada y mira hacia la tierra. Por esa razón designa la tierra filosófica, que no puede volar (ser sublimada), por ser fija y sólida. Sobre ella, como base y fundamento, hay que erigir la casa de oro<sup>9</sup>. Si en la obra no hubiese tierra el aire se escaparía volando y el fuego no tendría su alimento ni el agua su vasija»<sup>10</sup>.

- 3 Otra representación animal favorita es la de dos pájaros o dragones, uno alado y otro sin alas. Esta alegoría procede del antiguo texto *De Chemia Senioris antiquissimi philosophi libellus*<sup>11</sup>. El

4. Cf. Dee, p. 220.

5. Cf. CC1, pp. 69-70; CB, p. 484. En la Cábala es al contrario: rojo designa lo femenino, blanco (el lado izquierdo), lo masculino. Véase E. Müller, 1923, p. 22.

6. VA, pp. 146 ss. Unión del Sol y la Luna: P. Bono2, p. 112. El arquetipo de las bodas celestes juega aquí un gran papel. En un estadio primitivo, este motivo se encuentra ya en el chamanismo (cf. Eliade, 1951, p. 78).

7. La colección más completa de las ilustraciones aparecidas en obras impresas es el *Viridarium chymicum* de Stolcius de Stolcenberg, publicado en 1624 en Fráncfort.

8. Maier (5), pp. 192 y 199, «El águila volando por el aire y el sapo caminando por la tierra».

9. Esto es, la «casa del tesoro» (*gazophylacium*, *domus thesauraria*) de la filosofía, que es un sinónimo del *aurum philosophorum* y respectivamente del *lapis*. Cf. AC (1), quinta parábola. La idea se remonta a Alfidio (CC1, p. 109) y en último término a Zósimo, que describe el *lapis* como un templo de mármol blanco y reluciente (Berthelot [2], III, I, 5).

10. Maier (5), p. 200.

11. El impreso no está fechado, pero con toda probabilidad procede del taller de Samuel Emmel de Estrasburgo y debe ser contemporáneo del *Ars chemica*, aparecido allí en 1566, y coincidente con nuestro *libellus* en cuanto a impresión, papel y formato. El autor,

que carece de alas impide al otro el vuelo. Representan el Sol y la Luna, el hermano y la hermana, reconciliados por el arte<sup>12</sup>. Entre los símbolos de Lambsprink están los peces astrológicos que nadan en direcciones opuestas, representando la oposición entre «espíritu y alma». El agua en la que se encuentran es el *mare nostrum*, interpretada como *corpus*<sup>13</sup> (cuerpo)<sup>14</sup>. Los peces no tienen ni carne ni huesos (*sine omni carne et ossibus*)<sup>15</sup>. De ellos surge un *mare immensum*, justamente el *agua permanens*, como antes se dijo. Otros símbolos son el ciervo y el unicornio que se encuentran en el «bosque»<sup>16</sup>. El ciervo significa el *anima*, el unicornio, el *spiritus*, y el bosque, el *corpus*. En las dos figuras siguientes de los símbolos de Lambsprink aparecen el león y la leona<sup>17</sup>, o bien la loba y el perro, combatiendo entre sí; son símbolos de *anima* y *spiritus*. En la «figura séptima» dos pájaros en el bosque, uno con plumas y el otro aún sin ellas, simbolizan los opuestos. Mientras en las primeras imágenes parece existir una oposición entre espíritu y alma, la oposición entre los dos pájaros significa más bien el conflicto entre espíritu y cuerpo. En la «figura octava» dos pájaros que luchan entre sí representan efectivamente la oposición entre espíritu y cuerpo, como lo acredita la inscripción. La oposición entre espíritu y alma proviene de la materialidad sutil de ésta. Por eso se inclina más hacia el cuerpo hílico y es *densior et crasior* que el espíritu.

- 4 La elevación de la figura humana a rey o divinidad o su representación infrahumana, teriomorfa, aluden al carácter transcendente a la consciencia de la pareja de opuestos. No pertenecen a la personalidad yoica, son de rango superior. La personalidad yoica está situada entre ellos, como *anima inter bona et mala sita*. La pareja

Senior Zadirh Filius Hamuel, podría haber pertenecido quizás a los harranitas del siglo X o estar al menos influido por ellos. Si la *Clavis maioris sapientiae*, mencionada por Stapleton (1933, pp. 126-127), fuera idéntica al tratado latino homónimo atribuido a Artefius, aquello podría darse por probado, puesto que ese tratado contiene la típica doctrina astral harranita. J. Ruska (1935, pp. 310-311) coloca a Senior en el círculo de la literatura que, como la *Turba*, surgió en suelo egipcio.

12. Senior dice: «He casado de hecho y en verdad a los dos luminares [Sol y Luna] y surgió esa especie de agua que contiene en acto dos luces» (l.c., pp. 15-16).

13. *Corpus* significa normalmente (en cuanto *corpus nostrum*) el cuerpo químico, la materia, y en el plano moral el cuerpo del hombre. «Mar» es un símbolo habitual de lo inconsciente. El «cuerpo» sería, por lo tanto, en la alquimia también un símbolo de lo inconsciente.

14. Lambsprink, p. 343.

15. VA, p. 149.

16. Véase Jung, *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 240.

17. Lo mismo en la *Clavis XI* («Llave undécima») de Valentín (3), p. 68; en Stolcius, figs. XI, LV, LXII. Variantes: león-serpiente (fig. XII), león-pájaro (fig. LXXXIV), león-oso (figs. XCIII y CVI).

de opuestos constituye más bien la fenomenología del paradójico sí mismo, de la totalidad humana. Por eso su simbolismo recurre a expresiones de naturaleza cósmica como *coelum-terra*<sup>18</sup>. La intensidad de la oposición se expresa en símbolos como fuego-agua<sup>19</sup>, altura-profundidad<sup>20</sup>, muerte y vida<sup>21</sup>.

## 2. EL QUATERNIO [LA CUATERNIDAD]

- 5 Para la ordenación de los opuestos en una cuaternidad el *Viridarium* ofrece una interesante ilustración (fig. XLII), que también encontramos en *Philosophia reformata* de Mylius (1622, p. 117). Las diosas representan las cuatro estaciones anuales del Sol en el zodiaco (Aries, Cáncer, Libra, Capricornio) y a la vez los cuatro grados del calentamiento<sup>22</sup>, así como los cuatro elementos, «reunidos» alrededor de la mesa redonda<sup>23</sup>. La «síntesis» tiene lugar mediante el movimiento circular (*circulatio, rota*)<sup>24</sup> en el tiempo, es decir, el curso del Sol, que conduce a través de las casas del zodiaco. Como he mostrado en la obra citada, la *circulatio* tiene como meta la producción (o en su caso la nueva producción) del *hombre primigenio redondo*. Quizás en este contexto deba mencionarse también una curiosa cita de Ostanes, según Abu'l-Qasim, en la que describe la posición entre dos pares de opuestos, es decir, en el *quaternio*: «Ostanes said: "Save me, O my God, for I stand between two exalted brilliancies known for their wickedness, and between two dim lights; each of them has reached me and I know not how to save myself from them". And it was said to me, "Go up to Agathodemon the Great and ask aid of him, and know that there is in thee somewhat of his nature, which will never be corrupted". And when I ascended

18. Cf. P. Bono1, pp. 647-648: «Hermes: Es necesario que en el confin del mundo cielo y tierra se unan; es palabra filosófica». Cf. también FQ, p. 803.

19. *Ms. Incipit: Figurarum aegyptiorum secretarum*, siglo XVIII, en posesión del autor.

20. «Así se esconde la altura y se manifiesta la profundidad» (Filaeto, p. 652).

21. Cf. la frase frecuentemente repetida «de lo muerto surge lo vivo» (Mylius, p. 191).

22. Mylius, p. 118. El cuarto es la *coniunctio*, que por lo tanto corresponde a Capricornio.

23. Mylius observa al respecto (l.c., p. 115): «... surge una igualdad de cuatro elementos que se repugnan pero que se comunican en naturaleza». Una idea antigua emparentada con ésta parece representarla la *ἱλιακή πρᾶσις* de los misterios órficos. Cf. Proclo, 41d [III, p. 250]: «y Orfeo conoció la crátera de Dioniso y sentó a muchos otros alrededor de la Mesa del Sol» (cf. Heródoto, III, 17-18; Pausanias, VI, 26, 2).

24. Véase *Psicología y alquimia*, Índice: «rueda», «rota», especialmente (§ 469<sup>100</sup>) la «rueda elevadora de las almas» de los *Acta Archelai*.



into the air he said to me, "Take the child of the bird which is mixed with redness and spread for the gold its bed which comes forth from the glass, and place it in its vessel whence it has no power to come out except whence thou desirest, and leave it until its moistness has departed"»<sup>25</sup>.

- 6 El *quaternio* se compone en este caso evidentemente de dos *malefici*, Marte y Saturno. El primero es el regente de Aries, el último el de Capricornio. Las dos luces más débiles serían en ese caso [astros] femeninos, a saber, la Luna (Cáncer) y Venus (Libra). En consecuencia, los opuestos entre los que está Ostanies son, por un lado, masculino-femenino y, por otro, malo-bueno. El modo como Ostanies habla sobre su relación con los cuatro —no sabe cómo debe ponerse a salvo de ellos— indica una coerción astral (la *heimarmene*), esto es, un dato que trasciende a la consciencia y cuya raíz no alcanza la voluntad humana. El pernicioso influjo de los cuatro planetas, aparte de la coerción, consistiría en que cada uno de ellos ejerce sobre el hombre su influjo específico, engendrando en él una pluralidad de personas donde sólo debería haber una<sup>26</sup>. Posiblemente sea Hermes

25. [Ostanies dijo: «Sálvame, oh Dios mío, pues me encuentro entre dos exaltados lumináres conocidos por su maldad y dos débiles luces; cada uno de ellos me han alcanzado y no sé cómo salvarme de ellos». Y esto me fue dicho: "Sube hasta Agathodemon el Grande y pídele ayuda y sábetelo que hay en ti algo de su naturaleza que nunca será corrompido". Y cuando ascendí al aire, él me dijo: "Coge al niño del pájaro, que está mezclado con rojo y extiende su cama para el oro que sale del vaso, y ponlo en su vasija, de donde no podrá salir excepto cuando tú lo desees, y déjalo dentro hasta que su humedad se haya ido"»] (Holmyard, 1925, p. 38).

26. La idea de la unión de muchos en una unidad se encuentra no sólo en la alquimia, sino ya también en Orígenes (9), 1/1, 4 [Migne, PG XII, col. 998]: «Había un hombre. Nosotros, todavía pecadores, no podemos adquirir este título de gloria, porque cada uno de nosotros no es uno, sino muchos... Ve de qué modo aquel de quien se pensaba que era "uno", no es "uno", sino que parece que hay en él tantas personas como rasgos de carácter, porque según las Escrituras "el insensato cambia como la Luna"» (Sir 27, 12). En otra homilía ([5], IX, 1 [Migne, PG XIII, col. 732]) se dice: «Donde hay pecado, hay multitud... donde hay virtud, hay singularidad, unión». Cf. Porfirio, 10: «Si te ejercitas en descender hacia ti mismo recogiendo todos esos miembros dispersos y divididos en una pluralidad...». Igualmente en el Evangelio de Felipe de los Levitas (Epifanio [2], XXVI, 13): «Yo me reconocí a mí misma —dijo el alma— y me recogí desde todos los sitios, y no di hijos al Arconte, sino que arranqué sus raíces y recogí sus miembros dispersos, y conozco quién eres. Pues pertenezco, dice ella, al número de los superiores». Cf. también la visión y audición (2), XXVI, 3: «Yo soy tú, tú eres yo, y estés donde estés allí estoy yo, esparcido en todas las cosas, y desde donde tú quieras puedes recogerme; y recogéndome a mí te recoges a ti mismo». La pluralidad interna del hombre corresponde a su naturaleza microcósmica, que contiene en sí las estrellas y sus influencias (astroológicas). Por eso dice Orígenes ([7], V, 2 [Migne, PG XII, col. 449-450]): «Comprende que tienes dentro de ti mismo rebaños de bueyes... Comprende que tienes en ti rebaños de ovejas y rebaños de cabras... Comprende que hay dentro de ti también aves del cielo. No te sorprendas si decimos que esas cosas están dentro de ti; comprende que tú eres otro mundo en pequeño y que dentro de ti hay

quien llama la atención de Ostanes sobre algo incorruptible en su naturaleza, algo que tiene en común con el *Agathodaimon*<sup>27</sup>, por lo tanto algo divino, evidentemente el germen del ser-uno. Ese germen es el oro, el *aurum philosophorum*<sup>28</sup>, el ave de Hermes, o en su caso el hijo del ave, que es también el *filius philosophorum*<sup>29</sup>. Éste debe ser introducido en el *vas hermeticum* y calentarse allí hasta que haya desaparecido la humedad adherida aún a él, el *humidum radicale*, la *prima materia*, es decir, el caos originario y el mar (lo inconsciente), de lo cual se inferiría una conscienciación. Sabemos que la síntesis de los cuatro es una de las preocupaciones principales de la alquimia, igual (pero en menor medida) que la de los siete (metales). En el mismo texto, Hermes dice al Sol: «And it will be due to thee from me that I cause to come out to thee the spirits of thy brethren <de los planetas>, O Sun, and that I make them for thee a crown the like of which was never seen; and that I cause thee and them to be within me, and I will make thy kingdom vigorous»<sup>30</sup>. Aquí se trata de la reunión de los planetas, o en su caso de los metales, con el Sol, formando una corona que será de él, esto es, de Hermes. La corona significa la totalidad de la realeza, totalidad que está por encima de la *heimarmene* y representa la unidad. Esto recuerda a las siete (o

Sol, Luna, incluso estrellas... ve que tú tienes todo lo que el mundo tiene». Compárese con esto lo que dice Dorn ([7], p. 223): «Con los cuatro planetas más imperfectos en el cielo quieren corresponderse los cuatro elementos en nuestro cuerpo, a Saturno, Mercurio [en vez de la Luna, véase más arriba], Venus y Marte corresponden tierra, agua, aire y fuego, de ellos está formado [el cuerpo] y debilitado a causa de la imperfección de las partes. De ellos se ha de plantar entonces un árbol, cuya raíz se ha de atribuir a Saturno», es decir, «el árbol filosófico, símbolo del proceso de desarrollo, que conduce a la unidad del *filius philosophorum*, del *lapis*» (cf. Jung, «El árbol filosófico» [OC 13], § 409).

27. El *ἀγαθός δαίμων* es en Grecia un demon de la fertilidad con forma de serpiente, emparentado con el genio heroico. En Egipto es igualmente un demon en forma de serpiente, dispensador de la fuerza vital y de salud. En el papiro mágico de Berlín es el *ἀγαθός γεωργός*, que hace fecunda la tierra [PMG, 54]. En gemas gnósticas está asociado a Henoc. Henoc fue ya en los primeros tiempos puesto en parangón con Hermes. Los sabianos, que transmitieron a la Edad Media el Agathodemon como un *πνεῦμα πάρεδρον* de las operaciones mágicas, lo identificaron con Hermes y Orfeo (Chwolsohn, II, p. 624). Olimpiodoro (Berthelot [2], II, IV, 18, pp. 87/80) le menciona como «ángel misterioso» (*μυστικώτερον ἄγγελον*), como uroboros o «cielo», con lo que se convierte en sinónimo del posterior Mercurius.

28. Compárese con esto la doctrina hindú del *Hiranya-garbha*, del «embrión de oro», y del *Purusa*. Sobre esto, mi exposición en «Acerca de la psicología de la meditación oriental» [OC 11, 14].

29. Cf. la materia de la generación del pájaro (*ὕλης τῆς ὀρνιθογονίας*) en Zósimo (Berthelot, l.c., III, XLIV, 1, p. 219).

30. Holmyard, p. 37 [Y te será debido por mi parte que yo haga salir hacia ti los espíritus de tus hermanos <los planetas>, oh Sol, y que yo haga de ellos para ti una corona tal que no se haya visto nunca nada semejante; y hacer que tú y ellos estéis en mí, y haré tu reino vigoroso].

doce) coronas de luz brillantes que la serpiente Agathodemon lleva sobre las gemas<sup>31</sup>, y asimismo a la corona de la *Sapientia* en *Aurora consurgens*<sup>32</sup>.

- 7 En un *quaternio* similar, las cuatro cualidades están ordenadas como «combinaciones de dos pares de opuestos, lo frío y lo húmedo, ... enemigos del calor y la sequedad»<sup>33</sup>. Otras cuaternidades son: «La piedra es primero un viejo, al final un muchacho, porque la *albedo* está al comienzo y la *rubedo* al final»<sup>34</sup>. De igual modo los elementos están ordenados como dos *manifesta*: agua y tierra, y dos *occulta*: aire y fuego<sup>35</sup>. Otro *quaternio* viene indicado en la frase de Bernardo Trevisano: «Lo que está arriba tiene la naturaleza de lo de abajo, y lo que sube la naturaleza de lo que descende»<sup>36</sup>. En el *Tractatus Micreris* se encuentra la siguiente composición: «En él —en el mar de los hindúes<sup>37</sup>— están las figuras (*figurae*) del cielo y de la tierra, del verano, del otoño, del invierno y de la primavera, la masculinidad y la feminidad. Si llamas a esto espiritual (*spirituale*), lo que haces es verosímil; si corporal, dices la verdad; si celeste, no mientes; si lo llamas tierra, has informado correctamente»<sup>38</sup>. En este caso se trata de un doble *quaternio*, cuya estructura tiene más o menos el siguiente aspecto:

31. Véase *Psicología y alquimia*, figuras 203-205.

32. AC (I) [p. 32]. Más material en Goodenough, 1946. Senior ([2], p. 41) llama a la *terra alba foliata* la *corona victoriae*. En los *Carmina Heliodori* (en el *Carmen Archelai*, verso 252), el alma que retorna al cuerpo trae consigo un νικητικὸν στέμμα, una corona de victoria. En la Cábala, a la sefirá más alta (como a la más baja!) se la llama *kéter*, la corona. En la alegoría cristiana la corona significa la *humanitas Christi* (Rábano Mauro, [Migne, PL CXII, col. 909]). En los *Acta Joannis*, § 109 (Hennecke, p. 190) se llama a Cristo διδάγμα.

33. CC1, p. 196.

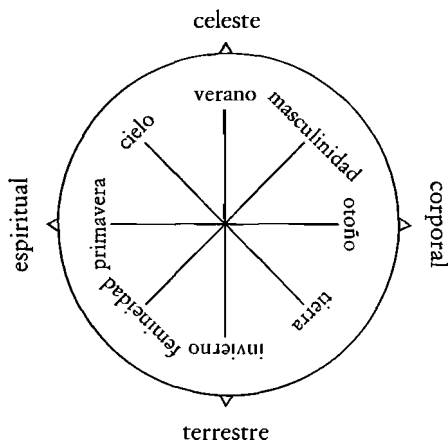
34. AD, p. 390, la mayor parte de las veces citado como «Rhasis». Véase también la *Turba* (Ruska, 1931, p. 161); y además Efrén Sirio ([1], I, col. 136): «Tu pequeño niño es un viejo, oh virgen, es el Anciano de los días que precedió a todos los tiempos».

35. Dorn (3), p. 420. La división de los elementos en dos superiores, «psíquicos», y en dos inferiores, «somáticos», se remonta a Aristóteles. (Cf. E. O. von Lippmann, I, p. 147).

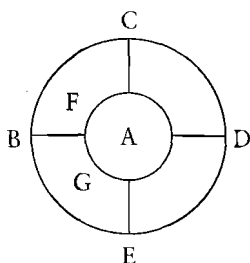
36. Trevisano, p. 775.

37. *Mare* es sinónimo de *prima materia*.

38. TM, p. 111. Este tratado (Micreris = Mercurius) es sin duda antiguo y probablemente de procedencia árabe. Milvescindus recoge la misma sentencia (P. Bono2, pp. 662-663). En la *Turba* (ed. Ruska, p. 320) se llama Mirnefindus.



- 8 El doble *quaternio*, o en su caso la ogdóada, representa una totalidad, un ser a la vez celeste y terrestre, espiritual y corporal, que se encuentra en el «mar de la India», es decir, en lo inconsciente. Es, sin duda, el microcosmos, el Adán místico y el hombre primigenio de doble sexo, en cierto modo en su estado prenatal, donde es idéntico a lo inconsciente, por eso en el gnosticismo el «padre de todo» no sólo viene caracterizado como masculino-femenino (o ninguno de los dos), también se le llama Pueóc (fondo del mar). En los escolios del *Tractatus aureus Hermetis*<sup>39</sup> se encuentra el siguiente *quaternio*: *superius-inferius, exterius-interius*. Éstos son reunidos en uno por medio de una operación circular denominada «Pelecanus»<sup>40</sup>: «Todas las cosas son uno en un círculo o vaso». «Este vaso, en efecto, es el verdadero pelícano filosófico, y no hay que buscar ningún otro en el mundo entero». Al respecto el texto ofrece el siguiente diagrama:



39. Este tratado de origen árabe está impreso en Manget, BQC2.

40. «... pues mientras aplica el pico al pecho, todo el cuello con el pico se dobla en forma circular... la sangre, fluyendo del pecho, devuelve la vida a los polluelos muertos» (TA2, p. 442 b).

- 9 B C D E significan los opuestos mencionados, A la fuente o el origen y a la vez su fin<sup>41</sup>, F G superior e inferior, «letras que», como dice el texto, «en conjunto representan el secreto y mágico número siete». El punto medio A, origen y fin, *oceanus sive mare magnum* es en otro lugar caracterizado como *circulus exiguus* y como «mediador» (*mediator*), que «pone paz entre los enemigos o elementos hasta que se aman mutuamente en un verdadero abrazo»<sup>42</sup>. Este pequeño círculo corresponde al pozo de Mercurius en el *Rosario*, descrito en *La psicología de la transferencia*, y como «Mercurius más espiritual, más perfecto, más noble»<sup>43</sup> es considerado como la verdadera substancia arcana, como un *spiritus*, observando el texto: «Sólo el espíritu penetra todo, también los cuerpos más sólidos»<sup>44</sup>. Así la universalidad (*catholicismus*) de la religión o de la verdadera Iglesia no consiste en una determinada reunión visible y corporal de hombres, sino en la concordancia y armonía invisible y espiritual de quienes creen piadosa y verdaderamente en el único Jesucristo. Pues aquel que equivocadamente se inscribe en una cierta Iglesia particular fuera de ese Rey de Reyes —que es el único y solo pastor de la Iglesia verdadera y espiritual— es ya un sectario, un cismático y un hereje. Pues el Reino de Dios no viene de manera visible, sino que está en nosotros, como nuestro Salvador mismo dice en Lc 17»<sup>45</sup>. Que aquí se está pensando en la *Ecclesia spiritualis* lo vemos en las [siguientes] palabras del texto: «Pero preguntará, ¿dónde están entonces esos

41. «... como principio y fuente, de donde fluyen las restantes letras, y también el fin último».

42. *Ibid.*, p. 408 b. Véanse también las palabras de la «esposa» en AC (I) [p. 75]: «Soy la mediadora de los elementos, reconcilio los contrarios: enfrió aquello que está caliente, y viceversa. Humedezco lo que está seco, y viceversa. Reblandezco lo que está duro, y viceversa» (cf. Senior [2], p. 34).

43. TA2, p. 408 a.

44. «... omnem rem... solida penetrabit» (TE, p. 454). La fórmula «Sólo el espíritu, en efecto, penetra todas las cosas, incluso los cuerpos solidísimos (TA2, p. 443) está muy posiblemente relacionada con [la fórmula paulina] «pues el espíritu lo escruta todo, incluso las profundidades de Dios»: 1 Cor 2, 10. El Mercurius de los alquimistas es también un *spiritus veritatis*, una *sapientia Dei* que penetra sin embargo hacia abajo en las profundidades de la materia, y cuya obtención es en consecuencia un *donum Spiritus Sancti*. Él es el espíritu que conoce el secreto de la materia y cuya posesión significa iluminación, en correspondencia con las palabras paulinas «nadie conoce las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios» (1 Cor 2, 11).

45. TA2, p. 443. «No será espectacular la llegada del Reino de Dios»; «porque el Reino de Dios está dentro de vosotros» (ἐντὸς ὑμῶν) (Lc 17, 20-21). Recientemente se ha traducido ἐντὸς ὑμῶν por «entre vosotros», por lo tanto «en una asamblea visible y corporal de hombres», manifestándose en ello esa tendencia moderna de reemplazar la cohesión interna del hombre por una comunidad exterior, como si quien no tiene ninguna comunidad consigo mismo fuera capaz de una comunidad exterior. Con esa reprochable tendencia se trabaja para la masificación.

verdaderos cristianos libres de toda infección sectaria?». No están ni en Samaria, ni en Jerusalén, ni en Roma, ni en Ginebra, ni en Leipzig, etc., sino «dispersados por todas las partes del mundo entero, en Turquía, en Persia, Italia, Francia, Alemania, Polonia, Bohemia, Moravia, Inglaterra, América e incluso en la más lejana India». Y continúa diciendo: «Espíritu es Dios (*Spiritus est Deus*)<sup>46</sup>, y quienes Le adoran han de hacerlo en el espíritu y en la verdad. Dejo a cada cual que juzgue, según estos conocimientos e intelecciones, quiénes pertenecen a la verdadera Iglesia y quiénes no»<sup>47</sup>.

10 En esta notable digresión vemos, en primer lugar, que el *centrum* unifica en uno los cuatro y los siete. El principio unificador es el *spiritus Mercurii*<sup>48</sup>, y acto seguido este espíritu singular da ocasión al autor para proclamarse perteneciente a la *Ecclesia spiritus*, pues el espíritu es Dios. Este trasfondo religioso se revela ya en la elección de la designación de «pelicano» para el proceso circular. Este pájaro es, en efecto, una *allegoria Christi* bien conocida<sup>49</sup>. La representación de Mercurius como pacificador, unificador de los elementos en lucha e instaurador de la unidad guarda indudablemente relación con Ef 2, 13-22:

Mas ahora, en Cristo Jesús, vosotros, los que en otro tiempo estabais lejos, habéis llegado a estar cerca por la sangre de Cristo. Porque Él es nuestra paz: el que de los dos pueblos hizo uno, derribando el muro que los separaba, la enemistad, anulando en su carne la Ley de los mandamientos con sus preceptos para crear en sí mismo, de los dos, un *solo* Hombre Nuevo, haciendo la paz, y reconciliar con Dios a ambos en un *solo* Cuerpo, por medio de la cruz, dando en sí mismo muerte a la Enemistad. Vino a anunciar la

46. Jn 4, 24.

47. TA2, p. 443 a.

48. En Dorn (1), p. 291, se dice acerca de la «unión»: «El amor filosófico y la enemistad entre las partes de los seres inanimados es igual que entre las partes del hombre —alusión a la proyección—. Pero ni en aquéllos ni en éstos es posible la verdadera unión si no se elimina la corrupción de dichas partes antes de la conjunción; haz por eso la paz entre los enemigos, para que como amigos convengan en la unidad. En todos los cuerpos imperfectos que no han alcanzado la perfección última, amistad y enemistad son innatas —acertada formulación de la coexistencia de los opuestos en el estado inconsciente “imperfecto”—; eliminando ésta con el ingenio o la industria del hombre la otra retornará necesariamente mediante el arte a su perfección última, que declaramos está en la unión del hombre». Cf. sobre esto también Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 259 ss.].

49. Por ejemplo Honorio de Autún ([7] [Migne, PL CLXXII, col. 936]): «Se cuenta también que el pelicano ama tanto a sus polluelos que los mata con sus garras. Pero al tercer día se desgarró a sí mismo de dolor, y la sangre, goteando de su costado sobre los polluelos, los despertó de la muerte. El pelicano significa el Señor, que amó tanto al mundo como para darle su Hijo unigénito, que al tercer día elevó vencedor de la muerte y exaltó sobre todo nombre». Pelicano se llama también a la retorta, cuyo tubo de salida desemboca de nuevo en el vientre del vaso.

paz: paz a vosotros que estabais lejos y paz a los que estaban cerca. Pues por él, unos y otros tenemos acceso al Padre en *un mismo* Espíritu. Así pues, ya no sois extraños ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular Cristo mismo, en quien toda edificación bien trabada se eleva hasta formar un templo santo en el Señor, en quien también vosotros estáis siendo juntamente edificados, hasta ser morada de Dios en el Espíritu<sup>50</sup>.

- 11 Para aclarar este paralelismo hay que señalar la siguiente observación del autor de los escolios del *Tractatus aureus* antes de exponer la unión de los opuestos: finalmente aparece en la obra «ese color azul o celeste ardientemente deseado que, gracias al efecto saludable de su resplandor, no ofusca ni embota la mirada de quien lo contempla, como ocurre con el brillo del Sol exterior. Más bien la agudiza y fortalece, y no mata al hombre con su mirada como el basilisco, más bien llama de vuelta a quienes están ya cerca de la muerte con su propia sangre derramada, y les restituye la integridad de su vida, como el pelícano»<sup>51</sup> (que reaviva con su sangre a sus pequeñuelos muertos). En analogía con la sangre de Cristo, Mercurius se considera *spiritualis sanguis*<sup>52</sup>. En la Epístola a los Efesios, el acercamiento de los que están separados sucede *in sanguine Christi*. Cristo hace de dos uno y derriba el muro de la separación *in carne sua*. *Caro* es un sinónimo de *prima materia*, y por lo tanto también de Mercurius<sup>53</sup>. El «uno» es un *novus homo*. Él reconcilia a los dos

50. [La traducción de la Epístola está tomada de la *Biblia de Jerusalén* (Desclee de Brouwer, Bruxelles, 1967, pp. 1564-1565), pero las cursivas son de Jung (N. T.)]. Cf. sobre esto la observación acerca de 2 Cor 3, 6 («pues la letra mata, mas el espíritu da vida») que se encuentra en Olimpiodoro (Berthelot [2], II, IV, 41, pp. 102/94): Quien conoce el oculto arte de la alquimia les dice: «¿Cómo entiendo ahora la transformación (μεταβολήν)? ¿Cómo el agua y el fuego, mortales y contrarios entre sí, opuestos por naturaleza, se reúnen en el mismo [cuerpo] con armonía y amistad?».

51. TA2, p. 442.

52. «(Agua permanente) cuya fuerza es la sangre espiritual, esto es, tintura... Pues el cuerpo incorpora el espíritu mediante la tintura de la sangre, porque todo lo que tiene espíritu tiene también sangre» (Mylius, pp. 42-43). Procede de la *Turba* (Ruska, p. 129), o respectivamente del libro de al-Habib (Ruska, pp. 42-43). Ya entre los alquimistas griegos se consideró al oro «sangre roja de la plata» (Berthelot [2], II, IV, 38 y 44, pp. 100 y 105). Cf. también Filón, *Quaestiones in Genesim* II, § 142 (A. 59): «La sangre es la esencia del (espíritu) sensible y vital; se dice en otro lugar: la carne del espíritu es su sangre» (Leisegang, 1919, p. 97 nota y p. 94 nota).

53. «Hijo, debes tomar de la carne más grasa» (cita de Aristóteles en RF, p. 185). El *lapis* «crece a partir de la carne y de la sangre» (cita de Mohamet en RS, p. 308). «... coger el huevo en la carne» (L. Ventura, p. 274); «... elige carne tierna, y tendrás lo mejor» (*ibid.*, p. 282). *Caro et sanguis* corresponden al *internus et occultus ignis* (Dorn [9], p. 599). Sobre la concepción patristica, véase Agustín (8), I, LX: «Cristo tomó figura en

*in uno corpore*<sup>54</sup>, que la alquimia representa con la figura del hermafrodita bicéfalo. Ambos tienen *un* espíritu; en la alquimia, *un* alma. La piedra es comparada a menudo con Cristo como *lapis angularis*<sup>55</sup>. Como es sabido, la construcción del templo sobre el cimientto de los santos inspiró también en *El pastor* de Hermas su visión del gran edificio donde los hombres, venidos de los cuatro puntos cardinales, se insertan como piedras, fundiéndose con él sin junturas<sup>56</sup>. La Iglesia está edificada sobre esa *Petra* que ha dado nombre a *Petrus*.

- 12 Por los escolios del *Tractatus aureus* sabemos además que el círculo y el vaso hermético son una y la misma cosa. En consecuencia también el mándala, que conocemos a partir de tantos dibujos de nuestros pacientes, corresponde a la idea del vaso de transformación. Con ello, también la cuaternidad que existe la mayor parte de las veces en los mándalas<sup>57</sup> coincide con el *quaternio* de opuestos de los alquimistas. Especial interés tiene finalmente constatar que la idea de una *Ecclēsia spiritualis*, a la que estén subordinadas todas las confesiones y sólo comprometida con el *ánthropos Christus*, es el núcleo esencial de los esfuerzos de los alquimistas. Mientras que el tratado de Hermes es relativamente muy antiguo y en vez del misterio cristiano del *ánthropos*<sup>58</sup> contiene una particular paráfrasis, o, mejor, son textos paralelos<sup>59</sup>, los escolios no datan probablemente de antes del principio del siglo XVII<sup>60</sup>. El autor parece ser un médico seguidor de Paracelso. Mercurius corresponde al Espíritu Santo como *ánthropos*; él es «el verdadero Adán hermafrodita y el microcosmos»; «nuestro Mercurius contiene en sí las perfecciones, los poderes y las virtudes del Sol (en el doble sentido de Sol y de oro) que recorre las calles (*vicos*) y casas de todos los planetas y adquiere en su regeneración el poder de lo superior y de lo inferior, que hay

carne al atardecer» [en Migne, PL XXXIV, col. 616; no textualmente también en *Opera*, III/I, col. 692].

54. Cf. VA, p. 151: «Y entonces toma la retorta con la esposa y el esposo y ponlos en el horno, y haz[los] asar durante tres días, y entonces serán dos en una sola carne» (= Gén 2, 24; Mt 19, 5).

55. «... así como Cristo... es llamado en las Sagradas Escrituras la piedra angular desechada por los constructores, lo mismo le sucede a la Piedra de los Sabios» (Orthelius, p. 431).

56. PH, comparación novena, pp. 233 ss.

57. Véase «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1, 11].

58. Véase a este respecto la concepción de Albert Schweitzer sobre las ideas cristianas como «una escatología del judaísmo tardío» (1933, p. 635).

59. Véase el texto en Jung, *Psicología y alquimia*, § 454 [OC 12].

60. La que parece ser su primera edición, datada en 1610, apareció en Leipzig con el título *Hermētis Trismegisti Tractatus vere aureus de Lapidis philosophico secreto. Cum Scholiis Dominici Gnostii M. D.* Los escolios también están impresos en TA4. Ciertamente, el autor figura como anónimo.



que asimilar a un matrimonio (*matrimonio* = *coniunctioni*), como lo indican la blancura y rojez unidas en él. Los magos han establecido con su sabiduría que todas las creaturas deben desarrollarse hasta ser una substancia unificada (*unitam substantiam*)» etc.<sup>61</sup>. Por eso Mercurius, en su forma bruta, como *prima materia*, es el hombre primigenio disuelto en el mundo físico y, en su forma sublimada, la totalidad restaurada<sup>62</sup>. Se comporta aquí enteramente como un redentor basilidiano, que se eleva a través de todas las esferas planetarias, vencéndolas o despojándolas de su poder. La observación de que contiene los poderes del Sol remite al pasaje anteriormente mencionado de Abu'l-Qasim, donde Hermes dice que unifica al Sol con los planetas y acoge a todos en sí como corona. De ahí procede sin duda la designación de *corona vincens* dada al *lapis*<sup>63</sup>. Su «poder de lo superior y de lo inferior» se refiere a la antigua autoridad de la *Tabla de esmeralda*, originalmente alejandrina<sup>64</sup>. Nuestro texto contiene, además de esto, alusiones al Cantar de los cantares: *Per vicos ac domos Planetarum* recuerda a Cant 3, 2: «Por calles y plazas buscaré al amor de mi alma»<sup>65</sup>. El *candor et rubor* de Mercurius tiene relación con Cant 5, 10: «Mi amado es blanco y rojo». Se le compara con el *matrimonium*, por lo tanto con la *coniunctio*, es decir, él es de algún modo ese matrimonio en virtud de su forma andrógina.

### 3. EL HUÉRFANO Y LA VIUDA

- 13 En el texto citado al final del último capítulo Dorn menciona que Hermes Trimegisto designó al *lapis* como *orphanus* (ὀρφανός huérfano)<sup>66</sup>. *Orphanus* para designar a una piedra preciosa se encuentra en Alberto Magno. La piedra, a causa de su singularidad («nunca vista en otra parte»), fue llamada «huérfano», y se dice que se encontraba en la corona del emperador. Debió tener el color del vino y brillar ocasionalmente en la noche —«pero ahora, en este

61. Dorn (9), p. 578.

62. También en AC (1), al final de la parábola sexta, la figura de Adán a partir de los cuatro elementos se contrapone al Adán «de la pura esencia», el cual, como se desprende de la última frase, surge de la *circulatio* de los cuatro elementos.

63. Gratarolus, II, p. 265.

64. «... recibe las fuerzas de las cosas superiores e inferiores. Así tendrás la gloria del mundo entero» (TE, p. 363. Lo mismo en Ruska, 1926, p. 2) [p. 453].

65. Cf. AC (1), cap. 12, parábola séptima, pp. 71ss.

66. «Mercurius Trimegisto... llamado el huérfano de la piedra» (Dorn [9], p. 578). No sé a qué texto de Hermes se refiere aquí Dorn. El *orphanus* aparece por primera vez en P. Bono2: «... esta piedra huérfana carece de nombre propio» (p. 663). Asimismo en la edición de Ianus Lacinius de 1546, p. 54 r.

tiempo nuestro no brilla en las tinieblas»<sup>67</sup>. Dado que Alberto Magno es una autoridad alquímica, representa quizá la fuente inmediata de Dorn y Pietro Bono. *Orphanus* como designación de una piedra preciosa significaría por lo tanto algo parecido al moderno *solitaire* [solitario], nombre adecuado para el singular *lapis philosophorum*. Este nombre de la piedra se encuentra en la literatura, además de en Dorn y Pietro Bono, según parece, sólo en el *Carmina Heliodori*<sup>68</sup>. Se trata allí del ὀρφανός ἑξοικος (huérfano desterrado), al que se da muerte al principio de la obra para su transformación.

14 Las denominaciones «hijo de la viuda» y «niño de la viuda» parecen ser de origen maniqueo. A los maniqueos mismos se les llama «niños de la viuda»<sup>69</sup>. El «huérfano» de Hermes debe por lo tanto corresponder a una «viuda» (*vidua*) como *materia prima*. Hay sinónimos como *mater*, *matrix*, *Venus*, *regina*, *femina*, *virgo vel puella praegnans*, *virgo in centro terrae*<sup>70</sup>, *Luna*<sup>71</sup>, *meretrix*, *vetula* o *vetula extenuata*<sup>72</sup>, *Mater Alchimia*, «hidrópica en las piernas y paralizada de rodillas abajo»<sup>73</sup>, y finalmente *virago*. Estos sinónimos prueban la cualidad de virgen-madre, de la *materia prima sin hombre*<sup>74</sup> que al final es sin embargo «materia de todas las cosas»<sup>75</sup>. Ante todo, la *prima materia* es la madre del *lapis*, del *filius philosophorum*. Michael Maier<sup>76</sup> menciona el tratado de autor anónimo Delfino, que sitúa poco antes de 1447<sup>77</sup>. Hay que resaltar que en su tratado insiste especialmente en el incesto madre-hijo. Maier construye incluso un árbol genealógico del linaje de los Siete (= metales). En la cima del árbol aparece el *lapis*. Su padre es «Gabritius», que a su vez pro-

67. Du Cange (2), s.v. «*orphanus*», VI, p. 68.

68. Ed. Goldschmidt, I, versos 112-114. Heliodoro es un bizantino del siglo VIII (Goldschmidt, l.c., p. 2: «Theodosio anno 716-717 regnante»). Cassel, p. 248, señala a Arnold (quizás Arnald) como fuente del *orphanus*, citado en Lesser, p. 1161 [allí no está mencionado]. No he podido comprobar este dato.

69. En *El libro de los misterios* Mani hablaría del «hijo de la viuda» Jesús (Schaefer, p. 75, nota), Bousset ([1], p. 43) hace alusión al reinado de una viuda que precede al Anticristo (según un *Apocalipsis de Daniel* en griego y en armenio; *ibid.*, p. 41). Entre los «niños de la viuda» se cuentan también los masones (Eckert). «Viuda» es en la Cábala una designación de Malkut (Knorr von Rosenroth, I, p. 1187).

70. Mylius, p. 173.

71. Gratarolus, p. 265.

72. Esta expresión se encuentra por primera vez en AC (2), p. 201. Mylius (p. 142) copia este pasaje. La mención de la *vieille exténuee* [vieja extenuada] en Pernety ([1], p. 311) se remonta a esa fuente. «Vieja centenaria», en Madathanus, p. 64.

73. AC (2), p. 196.

74. AC (1), parábola tercera, p. 42: las siete mujeres se apoderan de un hombre.

75. Cf. *matrices omnium rerum* en Ruland, p. 327.

76. Maier (5), p. 344.

77. Reproducido en TQ29 con el título *Antiqui philosophi Galli Delphinatis anonymi liber secreti maximi totius mundanae gloriae*.

cede de Osiris y de Isis. Después de la muerte de Osiris, Isis se casa con su propio hijo «Gabritius»<sup>78</sup> y es identificada con Beya: «la viuda se casa con su hijo». La *viuda* aparece aquí como la figura clásica de Isis *en duelo*. Maier dedica a este suceso un especial *Epithalamium Honori Nuptiarum Matris Beiae et filii Gabrici*<sup>79</sup>. «Pero estas bodas, iniciadas con la expresión de un gran alborozo, van seguidas de la amargura del duelo», dice Maier, y alega los siguientes versos:

Existe lo que en las mismas flores inquieta,  
Y donde miel, allí hiel, donde pecho, allí excrecencia.

Pues «cuando el hijo duerme con la madre, ella le mata atacando como una víbora» (*viperino conatu*). Esta perfidia recuerda al papel asesino de Isis<sup>80</sup>, que pone al «gusano magnífico» en el camino del padre celestial, Re<sup>81</sup>. Pero Isis es también la sanadora que no sólo libera a Re del envenenamiento, también recompone al despedazado Osiris. Como tal personifica el *arcanum*, por ejemplo el rocío<sup>82</sup> o el *aqua permanens*<sup>83</sup>, que concilia en uno los elementos hostiles. Esta síntesis se representa en el mito de Isis, «que reunió los miembros dispersos de su cuerpo [el de Osiris], que con sus lágrimas humedeció y colocó en una tumba oculta bajo la orilla del Nilo»<sup>84</sup>. Isis lleva como sobrenombre *Χημία* (negra)<sup>85</sup>. Apuleyo resalta el negro de

78. También llamado Gabricus, corresponde por lo tanto a Horus. Horus es identificado con Osiris ya en el antiguo Egipto. Véase Brugsch, p. 405. El «Papiro Mimaut» pone: «hazme eso numinoso a mí, al hijo huérfano de la viuda venerada». PMG, p. 94, relaciona a la viuda (χήρα) con Isis y al *huérfano* (ὀρφανός) con Horus, con el que se identifica el mago. Encontramos el fármaco de la viuda (el φάρμακον τῆς χήρας) en el tratado *Isis a Horus* (Berthelot [2], I, XIII, 16, p. 32).

79. Maier (5), p. 515. El *epithalamium* [epitalamio en honor de las nupcias de la madre Beya y de su hijo Gabricus] comienza con estas palabras: «Cuando la propia madre se unió a su hijo en lazo conyugal, / no se vio en el hecho un incesto. / Así ciertamente lo manda la naturaleza, / así lo requiere la venerable ley del hado, / y eso es grato a Dios».

80. Isis se representa en la época greco-latina como una serpiente con cabeza humana. Véase la figura 161 en Erman, p. 391. [Sobre Isis] como *dragón* (δράκων) véase Reitzenstein (2), p. 31.

81. Erman, l.c., p. 301. El texto procede de la época del Imperio Nuevo.

82. PM4, p. 266, líneas 234-235: «Yo soy Isis, a la que llaman rocío».

83. Sinónimo de esa expresión es *aqua vitae*. La relación del agua del Nilo que «reconforta las almas» con Isis figura en un relieve funerario del Vaticano perteneciente a una sacerdotisa de Isis, donde ésta sostiene la *situla* (el vaso de agua). Dos grandes paralelismos son la copa de agua de la comunión en el cristianismo primitivo y el vaso de agua de Amitabha. Figura 19 del relieve en Eisler (1), I, p. 70. Sobre la copa de agua cristiana véase Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11, § 311 ss.]. Sobre el agua santa en el culto de Amitabha, cf. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 1, s.v. «Amitayus».

84. Ms. Lat., siglo XVIII, propiedad del autor.

85. Eisler, l.c. II, pp. 328-329, nota 1.

su manto (*palla nigerrima*)<sup>86</sup>, y desde antiguo se le atribuye el elixir de la vida<sup>87</sup> y ser avezada en las otras artes mágicas<sup>88</sup>. También se la llamó «anciana» (παλαιά)<sup>89</sup> y se la tuvo por alumna de Hermes<sup>90</sup>, o incluso por su hija<sup>91</sup>. Como maestra de alquimia aparece en el tratado *Ἰσις προφήτις τῷ νιῶν Ὄρω*<sup>92</sup>. También se menciona a Isis en el papel de *meretrix* en Epifanio, que dice de ella que se habría prostituido en Tiro<sup>93</sup>. Significa la tierra, según Fírmico Materno<sup>94</sup>, quien la equipara con *Sophía*<sup>95</sup>. Es μυριώνυμος (de los mil nombres), y receptáculo y materia (χώρα καὶ ὕλη) para lo bueno y lo malo<sup>96</sup>. Es la Luna<sup>97</sup>. Una inscripción la denomina «Una que es todo»<sup>98</sup>. Es llamada σώτειρα (salvadora)<sup>99</sup>. En Atenágoras es «la naturaleza del Eón, de donde crecen todas las cosas y por la que son todas las cosas»<sup>100</sup>.

15 Todas estas afirmaciones valen también para la *prima materia* en su aspecto femenino: es la Luna, la madre de todas las cosas, el *vas*, consta de opuestos, tiene *mille nomina*, es *vetula* y *meretrix*, como *Mater Alchimia* es la sabiduría que enseña, contiene el *elixir vitae in potentia* y es madre del *salvator* y del *filius macrocosmi*, es la tierra y la serpiente que se esconde en ella, lo negro y el rocío o el agua maravillosa que reúne todo lo separado. Por eso el agua se llama «madre», «madre mía, enemistada conmigo», pero también «la que reúne mis miembros divididos y dispersos»<sup>101</sup>. En la *Turba* (discurso LIX) se dice:

Los filósofos, sin embargo, entregaron a la muerte a la mujer que mata a sus maridos; pues el cuerpo de esa mujer está lleno de <armas> y <veneno>. Por lo tanto excava una tumba para ese dragón y entierra con él a esa mujer y átalos sólidamente a esa mujer,

86. *Metamorfosis*, XI, 3, p. 391. Cf. Hipólito, I, 8, pp. 13 ss.

87. Diodoro, I, p. 25: «el fármaco de la inmortalidad».

88. Intenta hacer inmortal al hijo del rey de los fenicios poniéndolo al fuego (IO, cap. 16, pp. 89-90).

89. Diodoro, l.c., I, p. 25.

90. *Ibid.*, p. 27.

91. «Gran papiro mágico de París», líneas 2290 s., en PMG, p. 143.

92. [*La profetisa Isis a su hijo Horus*] Berthelot (2), I, XIII, pp. 28-31.

93. Epifanio (1), cap. 104 (*Ausgewählte Schriften*, p. 161).

94. F. Materno (1), 2, 6, p. 77. «La tierra es el poder de Isis» (IO, cap. 38, p. 133).

95. Reitzenstein (4), p. 108, igualmente (3), p. 44.

96. IO, cap. 53, p. 163.

97. Reitzenstein (3), p. 270.

98. *Corpus Inscriptionum Latinarum*, X, n.º 3800 (= 3580), de Capua (hoy en el Museo de Nápoles): «A ti, / una que / es todo, / Diosa Isis / Arrius Balbinus».

99. Reitzenstein (1), p. 26.

100. Atenágoras, *Legatio pro Christianis*, 22, citado en Rahner, 1940, p. 325.

101. RF, p. 269. Cita procedente de *Dicta Belini* (= de Apolonio de Tiana), «Distinctio XXVIII» de la Tfa2, p. 97.

pues cuanto más se ligue a ella y se revuelva tanto más le despedazarán las <armas> femeninas criadas en el cuerpo de la mujer. Cuando se mezcla con los miembros de la mujer su muerte es segura, transformándose enteramente en <sangre>. Cuando los filósofos lo ven transformado en <sangre>, lo dejan algunos días al Sol hasta que su blandura se consume y la <sangre> se seca, encontrando aquel <veneno>. Aparece entonces el aire escondido»<sup>102</sup>. Así pues, la *coniunctio* se desarrolla también en formas más atroces que la mostrada en la descripción, relativamente inofensiva, del *Rosario*<sup>103</sup>.

- 16 Estos paralelismos hacen evidente el derecho de Michael Maier a denominar Isis a la *materia prima* y en su caso a la substancia femenina de transformación<sup>104</sup>. Como expone Kerényi brillantemente sirviéndose del ejemplo de Medea<sup>105</sup>, se trata de una combinación típica de los motivos del amor, la perfidia, la crueldad, la maternidad, la muerte de parientes y niños, la magia, el rejuvenecimiento y el oro<sup>106</sup>. Esta misma combinación aparece en Isis y en la *prima materia* constituyendo el nudo del drama causado por el mundo de la madre, sin el cual parece imposible la unión.

- 17 En la tradición cristiana la viuda significa la Iglesia; en Gregorio Magno<sup>107</sup> su analogía es la historia de la orza de aceite de la viuda (2 Re 4), y Agustín dice: «Toda la Iglesia es una viuda, abandonada en este siglo»<sup>108</sup>, etc. Ella lo es «en ausencia de esposo, en ausencia de varón», pues su esposo aún no ha llegado. Así está también el alma «dejada en el siglo». «Pero tú», continúa diciendo Agustín, «no eres ninguna huérfana (*orphanus*) y no te cuentas entre las viu-

102. Ruska, *Turba*, p. 247. El viento es el *pneuma* escondido en la *materia prima*. La última figura en Maier (4) describe este enterramiento (p. 148).

103. Cf. también la μάχη θηλεία en los *Heliodori carmina* (ed. Goldschmidt), *Carmen Archelai* (IV, p. 56, versos 230 ss.), donde la materia huye ante el ataque con proyectiles y acaba como «cadáver» en la tumba.

104. La substancia masculina correspondiente es el azufre rojo, el *vir* o *servus rubeus*, cuya rojez indica relación con Tifón. De hecho Maier, en un *Epicedion Gabrico post recens celebratas nuptias mortuo* [Epicedio para Gabrico muerto después de las nupcias recién celebradas] (canto fúnebre en [5], p. 518), menciona a Tifón como posible causa de muerte. Ciertamente hace la siguiente observación previa: «La que era para ti causa de vida, lo es también de muerte». Y después dice: «Tres son los que posiblemente han causado tu muerte: Tifón, la madre y el calor del horno de Mulcibers <de Vulcano>. Ése <Tifón> dispersa los miembros de tu cuerpo; en lugar del hermano sólo podría ser la madre. Pero la madre se finge inocente». Se ve que Maier desconfía particularmente de la madre y quisiera que se considerara a Tifón, el *servus rubeus*, sólo como *causa ministerialis*.

105. K. Kerényi, 1944, pp. 92 ss.

106. Por lo tanto, la historia de la muerte del padre a manos de Medea se interpretó también como un *arcanum* alquímico. Cf. P. Bono2, p. 686.

107. G. Magno (1) [Migne, PL LXXVI, col. 808].

108. Agustín (6), CXXXI, 23, col. 2100.

das... Tienes un amigo... Eres la pupila (*pupillus*) de Dios y la viuda de Dios<sup>109</sup>.

- 18 Otra tradición que hemos de considerar en lo que se refiere a la «viuda» la encontramos en la Cábala. Allí la abandonada Malkut es la *vidua*, como se dice en Knorr de Rosenroth: «(Almana) Viuda. Eso es Malkut cuando no está con ella Tiferet»<sup>110</sup>. Tiferet<sup>111</sup> es el hijo<sup>112</sup>, interpretado por Reuchlin como *microcosmus*. Malkut<sup>113</sup> es la *Domina*<sup>114</sup>. También se la denomina Shekiná<sup>115</sup> (morada [de Dios]) y se la caracteriza como *virago*<sup>116</sup>. La sefirá Tiferet es el rey, por eso en el orden habitual de las sefirot Tiferet está en la serie

Keter  
Tiferet  
Yesod  
Malkut.

Keter (la corona) corresponde a la raíz, dirigida hacia arriba, del árbol sefirótico<sup>117</sup>. Yesod<sup>118</sup> significa la región genital del hombre primigenio, cuya cabeza es Keter. Malkut, según el modelo arquetípico, es lo femenino que se halla debajo<sup>119</sup>. En este mundo malo, dominado por el mal, Tiferet no está unida a Malkut<sup>120</sup>. Pero el futuro

109. *Ibid.*, CXLV, 18 y 19, col. 2330.

110. Knorr, I, 1, p. 118. La fuente de Knorr es Moisés Cordovero, *Pardes Rimmonim*, cap. 23.

111. Tiferet significa «belleza».

112. *Ibid.*, p. 202.

113. Malkut significa «reino, dominio».

114. *Ibid.*, p. 528.

115. Se la denomina *luna* (*ibid.*, p. 456), *terra* (p. 156), *sponsa* (p. 477), *matrona*, *regina coeli*, *piscina* (p. 215), *mare*, *puteus*, *arbor scientiae boni et mali*, *cerva amorum* («así se llama Malkut sobre todo a causa del misterio del novilunio», p. 77), *venter* (p. 192), etcétera.

116. *Ibid.*, p. 163.

117. *Séfrá* debe venir de σφῆρα. Véase Loewe en Hastings (ed.), *Encyclopaedia VII*, ver «Kabbala», p. 625 b. La concepción más moderna hace derivar la palabra de la raíz *sfr*, con el significado de «número primordial». Véase Scholem, 1941, p. 97. Sobre el árbol sefirótico cf. Jung, «El árbol filosófico» [OC 13, § 411 ss.] y Scholem, l.c., pp. 235 ss.

118. Significa «fundamento». Yesod se representa en el manuscrito alquímico fr. 14765, fol. 123 [pl. 8] de la Bibliothèque National, como el hijo del hombre, *Off.* 1, 12 ss., es decir, con los siete astros en la mano derecha, con la espada saliendo de la boca y entre siete luminas. Véase figura 3 [en el apéndice].

119. Cf. sobre esto Knorr von Rosenroth I, p. 240, 4: «... porque Malkut se llama jardín regado (Is 58, 11) cuando Yesod está en Ella, la llena y riega con las aguas superiores»; p. 477: «Cuando Malkut recibe por las 50 puertas el flujo de Yesod, entonces toma el nombre de esposa». Yesod en cuanto *membrum genitale*, p. 222. Véase también Scholem, l.c., pp. 251 ss., y Hurwitz.

120. Sobre este asunto véase la leyenda de los padres originarios, Océano y Tetis, que no volverán a unirse en abrazo conyugal (Homero, *Iliada*, XIV, versos 300 ss., y Rocher, V,

Mesías volverá a unir rey con reina, y en ese emparejamiento Dios reestablecerá su unidad originaria<sup>121</sup>. La Cábala contiene una rica fantasía de formas de *hierosgamos*, ampliados también a las representaciones de la unión del alma con las sefirot del mundo de la luz y de las tinieblas: «Pues el deseo de lo alto por el hombre piadoso es como el deseo amoroso del hombre por la mujer cuando la corteja»<sup>122</sup>. Por el contrario, la Shekiná está presente en el acto sexual: «The *absconditus sponsus* enters into the body of the woman and is joined with the *abscondita sponsa*. This is true also on the reverse side of the process, so that two spirits are melted together and are interchanged constantly between body and body. In the indistinguishable state which arises it may be said almost that the male is with the female neither male nor female<sup>123</sup>; at least they are both or either. So is man affirmed to be composed of the world above, which is male, and of the female world below. The same is true of woman»<sup>124</sup>.

- 19 La Cábala habla también de *thalamus* o de baldaquino nupcial (*coelum nuptiale*), bajo el cual *sponsus* y *sponsa* son consagrados, apareciendo Yesod como padrino de bodas (*paranymphus*)<sup>125</sup>. La Cábala fue indirecta o directamente aceptada en la alquimia. Probablemente se relacionaron muy pronto, aunque sus fuentes son ciertamente difíciles de establecer. Más tarde, en el siglo XVI, nos encontramos con la cita directa del *Zóhar*, como por ejemplo en el *Tratado del fuego y de la sal*, de Blaise de Vigénère<sup>126</sup>. Un pasaje de

col. 394, líneas 30-31). Esta alusión sólo atiende a la similitud del motivo, no a la igualdad de significado.

121. Compárese con el emparejamiento de Gabricus y Beya debido a la intervención de los filósofos.

122. *Zóhar*, p. 234. En las significativas experiencias psicóticas de Schreber (ed. Müller, p. 135) se encuentra un paralelismo en los «rayos de luz de Dios» que le desean ardientemente y buscan fundirse con él.

123. Cf. un paralelismo en el *Evangelio de los egipcios*: «... cuando los dos se hagan uno... y lo masculino con lo femenino... [no sea] ni masculino ni femenino» (Hennecke, p. 58).

124. [El *absconditus sponsus* entra en el cuerpo de la mujer y se une con la *abscondita sponsa*. Esto también es verdad para el reverso del proceso, de manera que dos espíritus se funden y se intercambian constantemente entre cuerpo y cuerpo. En el estado indistinguible que sigue puede decirse que lo masculino no es con lo femenino ni masculino ni femenino, o al menos ambos son cualquiera. Así se afirma que el hombre está compuesto del mundo superior, masculino, y del mundo femenino, inferior. Lo mismo vale para la mujer]. Waite, 1929, p. 381.

125. Knorr, I, p. 338.

126. *Tratado del fuego y de la sal* (1618), pp. 2 ss. Blaise de Vigénère (o Vigénaire) fue un erudito en hebreo [y otras lenguas clásicas como sirio, caldeo, árabe, griego y latín, traduciendo a Platón, Luciano, Tito Livio, Julio César, Filóstrato, Tasso, etc., además de los Salmos de David y una antología de oraciones del *Zóhar*] y buen conocedor de la Cábala. Secretario del Duque de Nevers, y después de Enrique III, vivió de 1523 hasta 1599.

este tratado reviste especial interés para el tema mitológico de la *coniunctio* que aquí nos ocupa. Es el siguiente: las sefirot «vienen a terminarse en la Luna, o Malkut, la última descendiendo y la primera subiendo desde el mundo elemental hacia arriba; pues es un pasaje desde aquí abajo hasta el cielo; hasta tal punto que los pitagóricos llamaban a la Luna tierra celeste, y cielo o astro terrestre<sup>127</sup>, al ser toda la naturaleza aquí abajo en este mundo elemental inferior en relación al celeste y el celeste al *intelligible* —dice el *Zóhar*—, femenina y pasiva, como la Luna en relación al Sol, que cuanto más se aleja de él, hasta llegar a su oposición, más crece en luz a nuestros ojos, aquí abajo, disminuyendo por su parte que mira hacia arriba [hacia el Sol]. Por el contrario, en su oposición nos aparece oscurecida, mientras que la parte de arriba está iluminada. Esto nos demuestra que cuanto más se rebaja nuestro entendimiento a las cosas sensibles, tanto más se aleja de las inteligibles, y viceversa»<sup>128</sup>. Con la identificación de Malkut con la Luna se tiende un puente hacia la alquimia, y con ello se vuelve a realizar aquel proceso muy anterior del simbolismo patrístico del *sponsus* y la *sponsa*. Es a la vez una repetición de la recepción del *hierosgamos*, originalmente pagano, en el lenguaje figurado de los Padres de la Iglesia. Con ello, Vigénère suple un elemento que parece faltar en la alegoría patrística, a saber: el oscurecimiento de la otra mitad de la Luna durante la oposición. Cuando la Luna brilla para nosotros con pleno resplandor, su otra cara permanece enteramente oscura. La aplicación estricta de esta alegoría Sol-Luna hubiera resultado quizá algo penosa para la Iglesia, si bien el ideal de la Iglesia «agonizante» tiene en cuenta en cierto sentido la caducidad de todo lo creado<sup>129</sup>. En modo alguno menciono esta circunstancia para criticar la importancia de la alegoría eclesiástica Sol-Luna. Al contrario, quisiera ponerla de relieve, pues la Luna está situada en la frontera del mundo sublunar, dominado por el mal, y participa, como nos lo indica de manera perceptible nuestro autor, no sólo del mundo de la luz, sino también del oscuro mundo demoníaco. Precisamente por eso es su mutabilidad tan significativa simbólicamente: ella es *duplex* y *mutabilis* como Mercurius y mediadora como éste, y de ahí la identificación alquímica de

127. Cf. Proclo: Orfeo habría designado a la Luna como tierra celeste (41e) y los pitagóricos como tierra etérea (32b).

128. Vigénère, l.c., p. 27. Malkut se llama también Luna (Knorr von Rosenroth I, pp. 195 y 501). Otros sobrenombres son «casa» y «noche», y en Josef Ben Gicatilla (*Schaare ora*) fuente, mar, piedra, zafiro, árbol del conocimiento, tierra de la vida. (Datos facilitados amablemente por el doctor S. Hurwitz.) Malkut es el «reino de Dios», en *Zóhar* descrito como Keneseth Israel, «el arquetipo místico de la comunidad de Israel» (Scholem, l.c., p. 235).

129. Véanse las explicaciones de Hugo Rahner, 1940.



Luna y Mercurius<sup>130</sup>. Éste posee ciertamente un lado luminoso, sobre cuya espiritualidad la alquimia no deja ninguna duda, pero también una cara oscura, cuyas raíces son muy profundas.

20 La cita anterior del tratado de Vigénère no carece de similitud con un pasaje más amplio, referente al curso de la Luna, de Agustín, en la *Epístola* LV, 8<sup>131</sup>. Allí expresa su opinión sobre el aspecto desfavorable de la Luna, a saber, su mutabilidad, concretamente con las palabras de Eclo 27, 11: «El sabio permanece como el Sol; el necio muda como la Luna»<sup>132</sup>, y plantea esta cuestión: «Pues ¿quién es aquel necio que cambia como la Luna, sino Adán, en el cual todos pecaron?»<sup>133</sup>. Por lo tanto, la Luna en Agustín está visiblemente situada del lado de las criaturas corruptibles, como imagen de su necesidad e inconstancia. La alegoría astral del hombre antiguo y medieval se basa, calladamente o a viva voz, en el presupuesto de una causalidad astrológica; consecuentemente, el Sol produce constancia y sabiduría. La Luna, cambio y necesidad (incluso locura)<sup>134</sup>. Agustín enlaza sus observaciones sobre la Luna con una consideración moral sobre la relación de los hombres con el Sol espiritual<sup>135</sup>, como Vigénère, que se sirvió claramente de la epístola de Agustín. Agustín menciona aquí también a la *ecclesia* como *luna* y asocia a ello la herida de la flecha mortífera: «De donde viene aquella palabra: ellos han preparado sus flechas en el carcaj para disparárselas bajo la oscura Luna a los de corazón recto»<sup>136</sup>. Como puede observarse, Agustín entiende la herida no como la acción de la Luna nueva, sino más bien —según el principio *omne malum ab homine*— como maldad del hom-

130. Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 273].

131. Agustín (7), cols. 195-196.

132. La Vulgata pone: «El hombre santo permanece en la sabiduría como el sol, pero el necio cambia como la luna». Traducción del texto original (Eclo 27, 11): «El hombre religioso habla siempre sabiamente, el necio muda como la Luna».

133. «Quis est ergo ille stultus, qui tanquam luna mutatur, nisi Adam in quo omnes peccaverunt?».

134. El Sol corresponde al hombre consciente, la Luna a lo inconsciente, es decir, al ánimo del hombre.

135. «Cuando el alma humana se aleja del sol de la justicia, es decir, de la interna contemplación de la verdad inmutable, se vuelve y dirige todas sus fuerzas hacia lo externo y se obscurece más y más en sus partes interiores y superiores; pero cuando comienza a retornar a aquella sabiduría inmutable, cuanto más se acerca a ella con un sentimiento de piedad, tanto más se corrompe el hombre exterior y se renueva el interior de día en día y toda aquella luz de la inteligencia que se inclinaba hacia las cosas inferiores se vuelve hacia las superiores y se aleja de algún modo de las cosas terrenas, para morir más y más a este siglo, y su vida se oculta con Cristo en Dios» (I.c., col. 196).

136. La Vulgata (Sal 10, 3) dice sólo «en la oscuridad». Traducción del texto original [hebreo]: «¡Mira ahí a los impíos! Tensan el arco y ponen la flecha en la cuerda para disparar en la oscuridad a aquellos que son de corazón recto». Véase al respecto las «flechas saciadas de sangre» en AC (1), 7, segunda parábola, p. 37.

bre. Hasta qué punto entra aquí en consideración la Luna nueva lo muestra el añadido de «en oscura luna» que no está garantizado en el texto original. En relación con esta peligrosidad de la Luna, afirmada alusivamente, no cuadra mal que Agustín, unas frases más adelante, cite Sal 71, 7: «En esos días, dijo, nacerán la justicia y la abundancia de la paz hasta que la Luna sea destruida». En vez del fuerte «sea destruida» (*interficiatur*) la *Vulgata* pone el más suave *auferatur* (se retira, o desaparece)<sup>137</sup>. La violencia de esta exclusión de la Luna se explica a partir de la interpretación que inmediatamente le sigue: «... esto es, la abundancia de la paz crecerá hasta consumir toda la mutabilidad de la condición mortal». Puede verse que la Luna tiene en común con esa «mutabilidad de la condición mortal» esencia y expresión, lo que viene a significar la muerte; el texto continúa de la siguiente manera: «Entonces la última enemiga, la muerte, será destruida, y todo lo que nos resiste a causa de la flaqueza de la carne... será enteramente consumido». La «destrucción de la Luna» se revela aquí como equivalente a la «destrucción de la muerte»<sup>138</sup>. Luna y muerte manifiestan su significativo parentesco. Es ante todo por el *peccatum originale* y la seducción de la mujer (= la Luna) como vino al mundo la muerte, y de la *mutabilitas* salió la *corruptibilitas*<sup>139</sup>. Por lo tanto, eliminar a la Luna de la creación es tan deseable como eliminar la muerte. Con esa valoración negativa de la Luna se satisface su lado oscuro. La «agonía» de la Iglesia está en conexión con el misterio de la Luna oscura<sup>140</sup>. Para esta prudente ocultación, quizás no enteramente inconsciente, del aspecto nefasto de la Luna es para Agustín motivo suficiente considerar la ecuación *Ecclesia = Luna*.

21 Con menos miramientos insiste la alquimia en la peligrosidad de la Luna nueva. *Luna* es, por una parte, la blancura resplandeciente de la Luna llena, por otra la negrura de la Luna nueva y en particular la del eclipse, el eclipse solar. Pues incluso le hace al Sol algo que procede de su naturaleza oscura. Qué piensa la alquimia sobre la figura de la Luna lo muestra de la manera más clara el *Consilium coniugii*<sup>141</sup>, donde se dice:

137. Sal 72, 7: «En sus días florece la justicia y rica fortuna, hasta que no haya Luna».

138. Agustín observa además que el nombre de Jericó significa en hebreo «Luna», y que las murallas de esa ciudad, las «murallas protectoras de la vida mortal» (*munimenta mortalis vitae*), se derrumbaron ([7], LV, 10, col. 197).

139. Según Orígenes ([10], I, 7, 4), el Sol y la Luna tomaron parte en la caída original (según Rahner, l.c., p. 327).

140. Rahner (l.c., p. 314) habla adecuadamente de la «oscuridad mística de su —*Lunae = Ecclesiae*— unión con Cristo» en el momento de la Luna nueva, que representa a la Iglesia «agonizante».

141. Impreso por primera vez en *Ars chemica (Antehac typis non excusa)* de 1566, p. 136 [CC1].

El león, es decir, el Sol inferior<sup>142</sup>, se echa a perder (*vilesцит*) por la carne. (Su carne es débil, porque padece de «cuartana»<sup>143</sup>.) En consecuencia, el león<sup>144</sup> echa a perder su naturaleza por su carne ligada temporalmente a la Luna (*per carnem suam sibi contemporaneam Lunarum vilesцит*<sup>145</sup>) y ha de eclipsarse (*eclipsatur*). La Luna es, en efecto, la sombra del Sol y es consumida con los cuerpos corruptibles, y por su corrupción (*corruptionem*) el león se eclipsa (*eclipsatur*) con ayuda de la humedad de Mercurius<sup>146</sup>, pero su eclipse se transforma en beneficio y en una naturaleza mejor y más perfecta que la primera.

La mutabilidad y la capacidad de la Luna para oscurecerse se interpretan como corruptibilidad, y esta propiedad negativa oscurece incluso al Sol. El texto añade: «Durante el aumento, es decir, la abundancia de la negrura del plomo, es decir, de nuestro mineral, falta mi luz<sup>147</sup>, es decir, la del Sol, y mi esplendor se apaga». Esta exposición se completa con un pasaje que sin duda inspiró al editor del *Rosario*, la figura de la muerte de la pareja real, que también significa el aspecto oscuro del *coniugium Sol-Luna*<sup>148</sup>:

Y así<sup>149</sup>, completado esto, sánete que posees un cuerpo que perfora los cuerpos, y una naturaleza que contiene la naturaleza, y una naturaleza que se alegra de la naturaleza<sup>150</sup>, llamada Tríaca<sup>151</sup> de los

142. El texto dice: «id est Sol inferius», igual que la impresión posterior de CC3 y CC2. Por tanto podría significar «el Sol abajo» o «en la parte de abajo». Éste es presumiblemente un «Sol subterráneo», que coincide con el *Sol niger* (Mylius, p. 19, y Ripley [3], p. 51).

143. La *febris quartana* de la malaria aparece cada cuatro días. El texto dice «de cuatro en cuatro días él padece naturalmente la quartana».

144. Leo en cuanto *domicilium solis* representa al Sol, es decir, al Mercurius activo (rojo).

145. El texto árabe original de Senior ([2], p. 9) dice «vilesцит per canem» en vez de «carnem». [El aducido pasaje del texto latino pone «carnem»; no he podido comprobar el original árabe]. El perro es uno de los animales de Hécate y pertenece también a la Luna (véase § 174 ss.). En el maniqueísmo se dice del hombre primigenio y de sus hijos, caídos en la materia, que se les ha arrebatado la consciencia y que son «como un hombre mordido por un perro rabioso o por una serpiente» (Teodoro Bar Kônai, en Reitzenstein-Schaeder, p. 343).

146. El *aqua permanens*.

147. Está hablando el Sol.

148. CC1, pp. 141-142.

149. Lo que precede es: «... incinera el cuerpo residual, llamado tierra, del cual se extrae la tintura por medio del agua... Después une [al cuerpo] su cabeza y cola». Se refiere a la producción del uroboros como substancia arcana que transforma las naturalezas.

150. Ésta es la conocida fórmula de Demócrito (Berthelot [2], II, I, 3, pp. 43-45): «La naturaleza se alegra de la naturaleza, la naturaleza vence a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza».

151. *Tyria tinctura* o *tyrius color* (Ruska, *Turba*, XIV, pp. 123 ss.); «la piedra de color tinto (o púrpura)» (*lapis tyrii coloris*) (l.c., XXI, XXVII). «Así llamamos a nuestro (co-

filósofos, denominada víbora porque, como la víbora cuando concibe, en el ardor libidinoso arranca la cabeza del macho, y muere pariendo, y es seccionada por el medio. Así la humedad lunar<sup>152</sup>, recibiendo la luz solar que le conviene, mata al Sol, y pariendo a la estirpe de los filósofos ella misma muere de forma semejante, y al morir ambos padres transmiten sus almas a su hijo, y mueren y perecen. Y los padres son el alimento del hijo.

- 22 Este psicologema es una realización consecuente de todas las implicaciones de la alegoría Sol-Luna. La cualidad demoniaca, ligada a la mitad nocturna de la Luna o a la posición intermedia de la Luna entre el cielo superior y el mundo sublunar<sup>153</sup>, tiene aquí su máximo efecto. El Sol y la Luna dejan al descubierto su naturaleza contrapuesta, que en la relación cristiana Sol-Luna queda borrosa hasta hacerse irreconocible, los opuestos se anulan recíprocamente y su choque mutuo da lugar, según todas las reglas de la energética, a un tercero nuevo, a saber, un hijo, que suprime el carácter contrapuesto de los padres y representa una «naturaleza doble unificada». El autor (desconocido) del *Consilium coniugii*<sup>154</sup> no es consciente del estrecho parentesco de su psicologema con el proceso de la transubstanciación, si bien la última frase de nuestro texto anterior contiene con suficiente claridad el motivo del *teoqualo* (la «manducación de Dios» de los aztecas)<sup>155</sup>. Por lo demás, este motivo también existe en el Egipto antiguo. En el texto de las pirámides de Unas (quinta dinastía) se dice: «Unas rising (as) a soul like a god (who) liveth upon his fathers, (and) feedeth upon his mothers»<sup>156</sup>. Es notable cómo la alquimia, en lugar de las figuras cristiano-ecclesiásticas de *sponsus* y *sponsa*, mostró una imagen de totalidad, en parte material y en parte espiritual, correspondiente al Paráclito. Además existe una cierta inclinación hacia una *ecclesia spiritualis*. El equivalente alquímico del Hombre-Dios y del Hijo de Dios es Mercurius,

lor) tirio (o púrpura), con el nombre de su color, en cada uno de los grados de su régimen (o proceso)» (*Turba* LXII). «Esto es el azufre rojo, luminoso en las tinieblas, y es el jacinto rojo, y el tóxico (ígneo y mortal, y el león vencedor y malhechor, y la espada cortante, y la Tríaca sanadora de toda enfermedad» (P. Bono2, p. 705). La tríaca es lo mismo que la *theriak*), que no es sino la substancia arcana.

152. La Luna procura el rocío.

153. Donde comienza, ciertamente, el reino aéreo de los demonios y del Diablo.

154. Schmieder [pp. 106-107] piensa que el autor es un árabe del siglo XIII. Pero que el autor capte la equivocación *carne-m-canem*, posible sólo en latín, demuestra que debe pertenecer a los antiguos latinistas.

155. Cf. B. de Sahagún (Seler, ed.), pp. 258 ss., y Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11], § 339 ss.

156. Budge, 1904, I, p. 45. [Unas se eleva como un alma que, semejante a un dios, vive de sus padres y se alimenta de sus madres.]

que como hermafrodita lleva en sí tanto lo femenino, la *sapientia* y la *materia*, como lo masculino, el Espíritu Santo y el Diablo. Existen relaciones entre la alquimia y aquel movimiento del Espíritu Santo que conocieron los siglos XIII y XIV, ligado principalmente al nombre de Joaquín de Fiore (1145-1202). Este esperaba la pronta venida del «tercer reino», el del Espíritu Santo<sup>157</sup>.

- 23 La alquimia representó el eclipse también como puesta de Sol en la Fuente Mercurial<sup>158</sup> o como la desaparición de Gabricus en el cuerpo de Beya. Más aún, al Sol (lo masculino) se le da muerte, incluso con perfidia, durante el abrazo con la Luna nueva mediante el mordisco de serpiente (*conatu viperino*) de la amante-madre, o se le traspasa con el «dardo de la pasión», la flecha de Cupido<sup>159</sup>. Partiendo de estas representaciones se explica la extraña figura en *Pandora*<sup>160</sup>, donde Cristo es traspasado con una lanza por una virgen coronada con cola de serpiente<sup>161</sup>. La huella más antigua de esta Melusina en la alquimia es una cita de Hermes que se encuentra en Olimpiodoro: «la tierra virgen se encuentra en la cola de la virgen»<sup>162</sup>. Análogamente al Cristo herido, el *Codex Ashburnham* representa también a Adán atravesado por una flecha<sup>163</sup>.

- 24 Honorio de Autún recoge este motivo de la herida en su comentario al Cantar de los cantares<sup>164</sup>. En 4, 9 se lee: «Has herido mi corazón, hermana mía, esposa, has herido mi corazón con una mirada tuya, con uno de los cabellos de tu cuello». La esposa dice en 1, 4: «Negra soy pero hermosa», y en el 5<sup>165</sup>: «No os fijéis en que soy morena, es que el Sol me ha quemado». La alusión a la *nigredo* no escapó a los alquimistas<sup>166</sup>. Pero en el Cantar se indica algo más pe-

157. Véase mi exposición en *Aion*, § 137 ss. y 232 ss. [OC 9/2].

158. Cf. *Corán*, sura 18 (La caverna, versículo 84): «El Sol... se ponía *detrás* de una fuente termal».

159. Ripley, *Cantilena*, en (4), p. 423. CC1: «... se mata a sí mismo con su propia flecha». RS, p. 293: «Flecha de nuestro carcaj, que ha reunido en un solo cuerpo a mí, miserable materia mercurial y lunar, con mi amado, la grasa solar, vinculados por la humedad lunar».

160. Página 249. La figura está reproducida en mi escrito «Paracelso como fenómeno espiritual», figura 5.<sup>a</sup> [OC 13,4].

161. El dibujo de esa cola es ciertamente curioso, y lo primero a preguntarnos es si representa agua (?) o vapor (?). El modelo de esta figura se encuentra en el así llamado *Dri- valtigkeitsbuch*, fol. 2 r (*Codex Germanicus Monacensis* 598, siglo xv) y en el *Codex Germ. Alch. Vad.*, siglo xvi. Allí se trata de una auténtica cola de serpiente. Un texto designa *vapores* como *sagittae* [flechas] (CC1, p. 127). Cf. al respecto el águila armada con arco en la figura de Hermes de Senior (fig. 128 de *Psicología y alquimia* [OC 12]).

162. Berthelot (2), II, IV, 24, pp. 83-90.

163. Véase la figura 131 de *Psicología y alquimia*.

164. H. de Autún (2) (Migne, PL CLXXII, col. 419).

165. La traducción correcta del texto original es: «me has enamorado, hermana y novia mía, me has enamorado con una sola de tus miradas, con una vuelta de tu collar».

166. Cf. AC (1), cap. XII, parábola séptima, pp. 71 ss.

ligroso sobre la esposa; 6 dice: «Tú eres bella, amiga mía, dulce y graciosa como Jerusalén, terrible como un ejército en orden de batalla»; 4: «Aparta de mí tus ojos porque ellos me hicieron huir volando»; 10: «¿Quién es esa que avanza como la aurora que se levanta (*aurora consurgens*<sup>167</sup>), bella como la Luna, elegida como el Sol, terrible como un ejército en orden de batalla?»<sup>168</sup>. La *sponsa* es, por lo tanto, no sólo encantadora e inofensiva, sino también maga y temible, como la cara de Selene emparentada con Hécate. Al igual que ésta, la Luna es πανδερκής (lo ve todo), un ojo omnisciente (πάνσοφος)<sup>169</sup>. Como Hécate, provoca el delirio, la epilepsia y otras enfermedades. Su dominio específico es el encantamiento amoroso, la magia en general, donde desempeñan gran papel la Luna nueva, la Luna llena y el eclipse lunar. Los animales que le acompañan —el ciervo, el león y el gallo<sup>170</sup>— son igualmente símbolos de su compañero masculino en la alquimia. En cuanto a la ctónica Perséfone, según Pitágoras sus animales son perros<sup>171</sup> (a saber, los planetas). En la alquimia aparece la Luna misma como «perra de Armenia». El lado inquietante de la Luna desempeña no pequeño papel en la tradición antigua.

25 La *sponsa* es la oscura Luna nueva —según la concepción cristiana, la Iglesia en el tiempo del abrazo nupcial<sup>172</sup>—, y esa unión es a la vez una herida del *sponsus* Sol-Cristo. Honorio comenta la frase «heriste mi corazón» de la siguiente manera:

167. Aquí se encuentra, de manera significativa, el origen del título de ese tratado místico que publicamos al final de esta investigación [pero que se omite en la presente edición].

168. La traducción exacta del original hebreo es: «Eres bella, amiga mía, como Tirsá (antigua capital norisraelita de Samaria), igual que Jerusalén tu hermosura, terrible como escuadrón a banderas desplegadas. ¡Aparta de mí tus ojos, que me turban! ¿Quién es esa que se asoma como el alba, hermosa como la Luna y límpida como el Sol, terrible como escuadrón a banderas desplegadas?». Los comentaristas leen «escuadrones», en hebreo *nidgālôt*, como *nirgālôt*, forma plural de Nirgal o Nergal. El Nergal babilónico es el dios de la guerra o del inframundo, señor de los espíritus y dios del calor del mediodía y del verano. Por eso Wittekindt (p. 8) traduce «temible como planetas». «Claramente se está pensando en los opuestos a la figura de Ishtar... La diosa es la graciosa dispensadora de amor y de belleza, pero también la guerrera, la que mata hombres» (l.c., p. 9). Pero aún más se debería haber considerado, a causa de la magia, el aspecto infernal de Nergal en cuanto señor de los espíritus. (Cf. Jastrow, I, pp. 361, 467 y *passim*). También Haller (p. 40) se adhiere a la lectura de *nirgālôt*. En hebreo las letras «d» y «r» son confundidas muy fácilmente (según me comunica Riwkah Schärf).

169. Roscher, II/2, col. 3138.

170. *Ibid.*, col. 3185.

171. *Ibid.*, col. 3185 [cf. también el § 174 de esta parte I de este volumen y *La psicología de la transferencia*, OC 16,12, § 458 ss.].

172. En la interpretación cabalística es Israel en cuanto esposa del Señor. Así, dice el *Zóhar*: «¿Cuándo será llamado El (Dios) Uno? Sólo en la hora en que la Matronita (matrona = Malkut) se una con el Rey, y como está escrito «el reino será de Dios». ¿Qué se entiende por «reino»? La comunidad de Israel, pues el Rey se une a ella (a la matrona), y como está escrito: «en aquel día Dios será conocido como Uno». [Cita no identificada.]

Por corazón se entiende el amor del que se dice reside en el corazón, y el continente ocupa el lugar del contenido; y se asemeja a aquel que ama sin dudas a una mujer y cuyo corazón es herido de amor. Así, Cristo es herido en la cruz<sup>173</sup> por amor a la Iglesia. Primero heriste mi corazón cuando fui flagelado a causa de tu amor para hacerte mi hermana y nuevamente heriste mi corazón cuando, colgado en la cruz por amor a ti, fui herido para hacerte mi esposa partícipe de la gloria, y esto en uno de tus ojos<sup>174...175</sup>.

26 El momento de este eclipse y del matrimonio místico es la muerte en la cruz. Por eso el Medievo entendió la cruz consecuentemente también como «madre». Así se dice en un antiguo texto inglés, *Dispute between Mary and the Cross*<sup>176</sup>, que la cruz es un falso árbol que ha destruido el fruto de María con un brebaje mortal. María se lamenta: «Cruz, tú eres la mala madrastra de mi hijo». La Santa Cruz responde: «Mujer, a ti te debo mi honor; tu magnífico fruto, que yo porto ahora, resplandece en roja sangre».

27 El motivo de la herida se remonta en la alquimia hasta Zósimo (siglo III) y sus visiones, relativas al sacrificio<sup>177</sup>. El motivo no vuelve a aparecer tan completo. Se lo encuentra primero en la *Turba*: «... con aquel herido, librado a la muerte violenta, se une el rocío»<sup>178</sup>. El rocío pertenece a la Luna, y el herido es el Sol<sup>179</sup>. En el tratado de Filaleto *Introitus apertus ad oclusum Regis palatium*<sup>180</sup>, la herida es

173. Agustín ([9] CXX, 8, col. 2662) dice: «Cristo se presenta como un esposo fuera de su tálamo nupcial, y con el presentimiento de sus nupcias salió al campo del siglo, llegó a la cruz (ilecho nupcial!) y, subiendo allí, consolidó el matrimonio y en el lugar de su esposa se libró al castigo y se unió a su mujer en derecho perpetuo».

174. Curiosamente también en el antiguo Egipto el ojo tenía que ver con el *hierosgamos* de los dioses. En las inscripciones de Heliópolis, el día del inicio del otoño (es decir, del Sol que se extingue) es celebrado como «la fiesta de la diosa lusasit», como la «venida de la hermana para unirse con su padre». En ese día completa la «diosa Mehnit... su trabajo... para hacer entrar al dios Osiris en su ojo izquierdo», la Luna (Brugsch, pp. 285-286).

175. [Honorio, *Opera*, en Migne, PL CLXXII, col. 419.] La idea del redentor herido por el amor dio lugar también a imágenes extrañas en la mística tardía. En un *Libellus Desideriorum Joannis Amati* se encuentra el siguiente pasaje: «He aprendido un arte y me he convertido en un custodio, el buen propósito es mi arco y los incesantes deseos de mi alma son las flechas. El arco está tensado constantemente por la mano de la graciosa asistencia de Dios, y el Espíritu Santo me enseña a dirigir la flecha al cielo. ¡Dios me conceda aprender a disparar mejor y logre dar alguna vez en el corazón de Jesús!» (cita tomada de Held, I, p. 157).

176. Morris, citado en Zöckler, p. 240.

177. Berthelot (2), III, I-IV, pp. 107 ss., 117 ss. He tratado lo tocante al asesinato en mi artículo «Las visiones de Zósimo» [OC 13,3] y el aspecto de muerte sacrificial en «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3].

178. Ruska, *Turba*, LVIII, p. 161.

179. Hg [mercurio] («el rocío») «penetra» en el oro (el Sol) por amalgama.

180. El tratado debió de ser escrito en 1645. Impreso en MH8. El nombre del autor, Eirenaeus Philaletha, es un pseudónimo que se sospecha, erróneamente según parece, del

una mordedura de un perro rabioso «corasceno», por eso el niño hermafrodita sufre de hidrofobia<sup>181</sup>. En el tratado *De tenebris contra naturam* Dorn relaciona el motivo de la herida, o en su caso el de la mordedura envenenada de la serpiente, con Gén 3: «Ya que es necesario buscar un remedio para la enfermedad introducida por la serpiente en la naturaleza y para la herida mortal que la inflige»<sup>182</sup>. Así pues, la tarea de la alquimia consiste en borrar el *peccatum originale*, y esto sucede gracias al *balsamum vitae*, que sería «una combinación proporcional de calor natural y humedad radical». «La vida del mundo es la luz de la naturaleza y el azufre celeste»<sup>183</sup>, cuya substancia es la humedad etérea y el calor del firmamento, como Sol y Luna»<sup>184</sup>. La conjunción de lo húmedo (Luna) y de lo caliente (Sol) da lugar, por lo tanto, a aquel bálsamo que constituye la vida incorruptible y originaria de la naturaleza (*primitiva ac incorrupta natura*). Gén 3, 15: «... Él herirá tu cabeza cuando tú hieras su talón» valió como prefiguración del Redentor. Pero dado que Cristo estaba exento de la mácula del pecado, nada podía hacerle la acechanza de la serpiente, que sí ha emponzoñado al hombre. Mientras la fe cristiana considera al hombre libre del pecado gracias a la redención de Cristo, la alquimia opina que la «restitución de la semejanza con la naturaleza primitiva e incorrupta» debería recuperarse mediante el *opus* del arte, lo cual da a entender que juzgaba inacabada la obra redentora de Cristo. Viendo los copiosos actos de ignominia que, ahora como antes, sigue tranquilamente cometiendo «el príncipe de este mundo»<sup>185</sup>, no puede negársele a esa opinión toda simpatía.

conocido alquimista inglés Eugenius Philalethes, esto es, Thomas Vaughan (1621-1665). Véase sobre esto Waite, 1919, pp. XIV ss., y Ferguson, 1906, II, pp. 190 ss.

181. Filaleto, pp. 658-659: «(Nuestro caos) es el niño hermafrodita que desde su cuna fue infectado por la mordedura del rabioso Perro Corasceno, y una mordedura perpetua, por eso se ha vuelto necio y loco...». El «negruzco perro rabioso» es cazado «mediante lluvia y golpes», «así desaparecerán las tinieblas», de lo cual puede verse que el perro rabioso representa la *nigredo* y con ello indirectamente a la tenebrosa Luna nueva, que eclipsa el Sol (cf. Senior [2]), p. 9: «... el León se echa a perder, debilitado por la carne—por el perro—». Conforme al sentido, el *infans* se corresponde con el furioso Atis, con ese *κατηφές ἄκουσμα Πέας* (rumor oscuro de Rea) «al que los asirios llaman el *τριπόθητον Ἀδωνιν*» (tres veces deseado Adonis), al hijo-amante que muere joven (Hipólito, V, 9, 8, p. 59). Según la leyenda de Pessinus, la misma Agdistis (Cibeles), la madre de Atis, es primero hermafrodita, siendo castrada por los dioses. Ella causa la locura de Atis, que le lleva a hacerse lo mismo, concretamente en su boda. Zeus concede a su cuerpo la incorruptibilidad, paralelo de la *incorruptibilitas* del *infans* buscada por los alquimistas. (Véase Pausanias, lib. VII, cap. XVII, 12, p. 333.)

182. Dorn (7), p. 518.

183. Luz de la naturaleza (*lux naturae*) y azufre celeste (*caeleste sulphur*) deben entenderse como idénticos.

184. *Ibid.*

185. Jn 12, 31.



Para el alquimista, que se confesaba perteneciente a la *ecclesia spiritualis*, es naturalmente de suma importancia convertirse él mismo en «vaso inmaculado» del Paráclito y con ello, más allá de la *imitatio Christi*, realizar la *Idea* «Cristo». Puede calificarse casi de trágico cómo este grandioso pensamiento se ha confundido una y otra vez con la mezcolanza de la insuficiencia humana en el transcurso de los siglos cristianos. Una idea estremecedora de esto la proporciona no sólo la historia de la Iglesia, sino ante todo la misma alquimia, que con ello mereció ampliamente su propia sentencia de muerte, cumpliendo involuntariamente su sentencia «se encuentra en los estercoleros» (*in sterquiliniis invenitur*). De manera enteramente injustificada Agrippa von Nettesheim juzga que «los alquimistas son los más perversos de todos los hombres»<sup>186</sup>.

- 28 En su investigación «*Mysterium Lunae*», enormemente valiosa para la historia del simbolismo alquímico, Rahner<sup>187</sup> menciona que la *sponsa* (*Luna, Ecclesia*) junta en su «crecimiento y extinción» la *κένωσις*<sup>188</sup> del esposo, conforme a las palabras de san Ambrosio<sup>189</sup>:

La Luna disminuye para llenar los elementos.  
 Esto es, pues, un gran misterio.  
 Se lo dio quien dio a todos la gracia.  
 Él la ha vaciado para llenarla.  
 Él también se ha vaciado para llenar todas las cosas.  
 Él se ha vaciado para descender por nosotros,  
 Descendió por nosotros para ascender por todos,  
 Pues la Luna ha anunciado el misterio de Cristo<sup>190</sup>.

186. Agrippa, cap. XC [edición de 1585, sin paginación].

187. Página 431.

188. «Vaciamiento», véase más adelante [§ 29].

189. *Exameron*, IV, 8, 32, citado en Rahner, l.c., p. 431.

190. El profesor H. Rahner tuvo la amabilidad de contribuir a esta cuestión con la siguiente aclaración: «El pensamiento teológico fundamental es siempre éste: el destino terrenal de la Iglesia como cuerpo de Cristo es conformado como el destino terrenal de Cristo, es decir, también ella en el trascurso de su historia afronta la muerte, tanto en cada uno de sus miembros (he aquí el punto de enlace con la doctrina de la mortificación) como en su historia colectiva hasta el día final, cuando habiendo cumplido su tarea terrenal se haga por así decir «innecesaria» y «muera», lo que precisamente encontramos indicado en las palabras de Sal 71, 7: «hasta que cese la Luna». Estas ideas se expresan en el simbolismo de la Luna como Iglesia. Igual que la *kénosis* de Cristo se completa en la muerte, una muerte en la cruz (Flp 2, 8), precisamente por esta muerte se le acordó a su figura de esclavo el esplendor de la naturaleza divina, la *δόξα τοῦ πατρὸς* (Flp 2, 9-10), y por lo tanto este acontecimiento puede compararse con la puesta (= la muerte) del Sol y el nuevo amanecer del Sol (= la gloria); lo mismo sucede con la *kénosis*, que corre de manera paralela, de la *Ecclesia-Luna*. Cuanto más cerca esté la Luna del Sol, tanto más se oscurecerá, hasta llegar a las tinieblas del sínodo [encuentro] de la Luna nueva: toda su luz está «vacuada» dentro de Cristo, el Sol (es muy interesante que Agustín se refiera precisamente aquí a la extraña

29 La mutabilidad de la Luna es así puesta en paralelo con la transformación del Cristo preexistente al pasar de la «figura» divina a la humana mediante el «vaciamiento» (κένωσις), lo que viene indicado en la frase tan comentada de Flp 2, 6: «El cual, siendo de forma divina, no consideró como un botín ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando la forma de siervo». Ni siquiera las explicaciones teológicas más sutiles han superado nunca aquí la lapidaria paradoja de Hilario<sup>191</sup> «Dios hombre, inmortal muerto, eterno sepultado». A la inversa, según Efrén Sirio, en la *kénosis* tuvo lugar un alivio de la *creatura*: «Porque las creaturas estaban cansadas de portar las figuras de su majestad las descargó de sus figuras como descargó el vientre que lo llevó»<sup>192</sup>.

30 Con esa referencia a la *kénosis*, la mutabilidad de la Luna se hace depender causalmente de la transformación del esposo. En este caso el oscurecimiento de la *Luna* depende del *sponsus Sol*; en esto los alquimistas pueden referirse a Cant 1, 4.5, a saber, al ennegrecimiento del rostro de la amada. También el Sol dispone de *tela* y de *sagittae*. Más aún, el envenenamiento misterioso, que normalmente procede de lo frío y húmedo (por lo tanto, del aspecto lunar), se atribuye ocasionalmente al *draco frigidus* (dragón frío), que contiene un *spiritus igneus volatilis* (espíritu ígneo volátil) y es *flammivivimus* (que vomita llamas). Así, en el emblema 50 del *Scrutinium*<sup>193</sup> se

especulación de los maniqueos acerca de los dos barcos de luz, donde el barco-Luna vierte toda su luz en el barco-Sol, Ep. 55, 4-6). Esto lo aplica Agustín en primer lugar a cada uno de los cristianos que componen la *Ecclesia*. Esta sorprendente aporía de la Luna, que es más oscura cuando más próxima está del Sol, es un símbolo de la ascesis cristiana: «Cuanto más se aproxima al Sol el hombre interior, tanto más 'anulado' queda el hombre exterior, y el hombre interior crece de día en día (todo esto son variaciones de las palabras de Pablo en 2 Cor 4, 16), es decir, el cristiano muere como Luna y su vida se oculta con Cristo en Dios» (Col 3, 3): todo esto lo dice Agustín en la Epístola 55, 5-8. Pero a partir de ahí lo mismo vale también para la Iglesia en su conjunto y para su historia (Ep. 55, 6-10, pp. 180-181): desaparece dentro del Sol-Cristo al final de los días: *donec interficiatur luna*. Aquí Agustín traduce la palabra de Sal 71, 7 ἀνταρπεθῆν por *interficiatur*; en la (6) 71, 10 (PL 36, 907-908) se extiende más detalladamente sobre la traducción de este término griego y allí lo vierte por *tollatur* y *auferatur*. Todos esos pasajes están pensados según la doctrina de que la Iglesia cesará en la gloria venidera su obra salvadora, destinada únicamente para la Tierra, la doctrina de que será enteramente cubierta por el resplandor del Sol-Cristo, porque (y esto es de nuevo una extraña aporía) en la resurrección de la carne se convertirá ella misma «en Luna llena», incluso en «Sol»: «durará tanto como el Sol» (Sal 71, 5) es al respecto la frase decisiva».

191. Hilario (3) I, 13. El pasaje reza textualmente: «... Igual que Dios hombre, inmortal muerto, eterno sepultado no pertenecen al orden de la inteligencia, sino que son excepciones de la potestad, así lo inverso no pertenece al sentido sino al ejercicio de la virtud, que Dios llegue a ser a partir del hombre, lo inmortal a partir de lo muerto, lo eterno a partir de lo sepultado» [Migne, PL, col. 35].

192. Efrén (1), II, p. 802: «*Hymni de ole et oliva*, XXVII, v. 4».

193. Maier (4), p. 148.

le asigna al dragón el papel masculino: estrecha a la mujer en la tumba en un abrazo mortal. El mismo pensamiento aparece también en el emblema 5.º, donde se pone el sapo en el pecho de la mujer para que amamantándolo ella muera y el sapo crezca<sup>194</sup>. El sapo es animal frío y húmedo, como el dragón. Él «vacía» a la mujer, como cuando la Luna se vierte en el Sol. (Compárese con esto la representación maniquea de la Luna, ¡que vacía en el Sol su «contenido de alma»!).

#### 4. ALQUIMIA Y MANIQUEÍSMO

- 31 Al inicio del capítulo anterior mencionaba la calificación del *lapis* como *orphanus*, huérfano. El motivo del padre desconocido y ausente parece tener aquí una importancia especial. Mani es el «hijo de la viuda» por excelencia. Su nombre original debió ser Κούβρικος (Cubricus). Posteriormente lo cambió por el de Manes, tal vez palabra babilónica que significaría σκεῦος (*vas*, vaso)<sup>195</sup>. Vendido con cuatro años como esclavo a una rica viuda, ésta le cobró afecto y después le adoptó haciéndole heredero de su riqueza. Pero con la riqueza de ella heredaría también el verdadero «veneno de serpiente» de su doctrina, a saber, los cuatro libros de Escitiano, el maestro primitivo de su padre adoptivo Terebinto, llamado «Buddha»<sup>196</sup>. Este Escitiano tiene una biografía legendaria, parecida a la de Simón Mago<sup>197</sup>; igual que éste, también habría ido a Jerusalén en tiempo de los apóstoles. Profesaba una doctrina dualista que, según escribe Epifanio<sup>198</sup>, se ocupaba al parecer de los pares de opuestos, a saber, «blanco y negro, amarillo y verde, húmedo y seco, cielo y tierra, noche y día, alma y cuerpo, bueno y malo, justo e injusto». Según la tradición cristiana, Mani extraería de esos libros su perniciosa herejía que envenenó a los pueblos. «Cubricus» es muy similar al Kybrius alquímico<sup>199</sup>, Gabricus<sup>200</sup>, Kybrich, Kibrich<sup>201</sup>, Kibric<sup>202</sup>, Kybrig, Ke-

194. *Ibid.*, p. 13. Cf. TAr, p. 369.

195. Epifanio (2), LXVI, cap. 1; Hegemonio, LXII, pp. 90-91; Sócrates, I, 22; Teodoro, I, 26 (Migne, PG LXXXIII, col. 378).

196. Esto podría ser una referencia al budismo. La doctrina maniquea de la transmisión de las almas procede posiblemente de la misma fuente. Escitiano habría hecho un viaje a la India. Según Suidas (ed. Adler, III, p. 318), Escitiano-Manes fue un Βραχμάνης (brahmán). Cf. también Cedrenus, I, 456 (Migne, PG CXXI, col. 498).

197. Cirilo de Jerusalén, VI, 22 (Migne, PG XXXIII, col. 575-576).

198. Epifanio (2), LXVI, 2.

199. Ruland, p. 271.

200. RF, p. 77.

201. MP, p. 321.

202. EF, p. 116.

brick<sup>203</sup>, Alkibric<sup>204</sup>, Kibrit<sup>205</sup>, Kibrith<sup>206</sup>, Gabricius, Gabrius<sup>207</sup>, Thabritius, Thabritis<sup>208</sup>, etc. (*kibrit* significa en árabe «azufre»)<sup>209</sup>. En *Aurora consurgens* I se encuentra junto a *vetula sulphur nigrum* (azufre negro), concretamente aquélla como sinónimo de *anima* y éste de *spiritus*. Forman una pareja que podría compararse con el Diablo y su abuela. La misma relación se encuentra también en las *Bodas químicas*, donde un Rey negro se sienta al lado de una vieja cubierta. El «azufre negro» es una designación peyorativa de la substancia activa (masculina) de Mercurius que evoca su naturaleza saturniano-tenebrosa dirigida al mal<sup>210</sup>. Se trata del dañino Rey de los Moros de las *Bodas químicas*, que convierte a la hija del Rey en concubina (*imeretrix!*), el Etíope de otros tratados<sup>211</sup>, una analogía de la figura del Egipcio en la *Passio Perpetuae*<sup>212</sup>, que desde el punto de vista cristiano es justamente el Diablo. Es la oscuridad activada de la materia, la *umbra Solis*, que representa la virginal y materna *prima materia*. Ahora bien, en cuanto la doctrina del *increateum* comienza a tener un cierto papel en la alquimia del siglo XVI<sup>213</sup>, surge un dualismo comparable al maniqueo<sup>214</sup>.

32 En el sistema maniqueo la *hyle* está personificada en el cuerpo oscuro, fluido, humano del ser tenebroso maligno. Como dice Agustín, la substancia del mal «poseía además una masa negra y defor-

203. En *Pandora* (p. 297) interpretado como «arsénico», o sea, lo masculino, lo activo, de ἄρσεν ο ἄρσεν.

204. P. de Silento, p. 1114.

205. Antonio Abad, *Epistolae duae*, en Roth-Scholtz, III, p. 703.

206. Pernety (I), p. 263.

207. *Ibid.*, p. 203.

208. VA, pp. 147-148.

209. El nombre Cubricus en Mani no ha sido explicado hasta ahora de modo terminante. Cf. Schaefer, pp. 88-89, nota.

210. Christian Rosencreutz, original de 1616, ed. Maack, p. 61 [p. 68]. Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13, § 271 y 276].

211. Jung, *Psicología y alquimia*, § 484 (OC 12). Cf. también AC (1), cap. VI, p. 33: «... la sombra de la muerte, porque la tempestad me había engullido; entonces los Etíopes se arrodillarán ante mí y mis enemigos lamerán mi tierra». Cf. Orígenes (2), 27, 2 (Migne, PG XI, col. 514-515): «... así como aquel que come del dragón no es otro que el Etíope espiritual, cautivo de las trampas del dragón y transformado en serpiente». Epifanio (2), XXVI, 16, habla de «etíopes ennegrecidos por el pecado».

212. *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*, ed. van Beek, pp. 26 ss. Remito a la investigación de la *Passio* de Marie-Louise von Franz en Jung, *Aion* [OC 12]. [No recogida en esta edición de la *Obra completa*.]

213. Cf. Paracelso (12), pp. 390-391, Dorn (2), p. 380, y Jung, *Psicología y alquimia*, § 430 ss. [OC 12].

214. Cf. «padre ingénito, tierra ingénita y aire ingénito» en los maniqueos (Agustín [4], I, XVIII, col. 742), en Bardesanes y Marinus (Bousset [2], p. 97), así como Hermógenes: «Dios hizo el mundo a partir de una materia coeterna e increada» (Hipólito, VIII, 17, 1, p. 238).

me. Ésta podía ser sólida, a la que los maniqueos llamaban tierra, o tenue y sutil, que concebían como una especie de espíritu maligno (*malignam mentem*) que se deslizaba sobre la tierra<sup>215</sup>. La doctrina maniquea del *Ánthropos* tiene en común con la alquimia la dualidad de la figura de Jesús, pues la alquimia reconoce igualmente una doble figura al Redentor, a saber, Cristo salvador del hombre (del microcosmos) y salvador del macrocosmos en la figura de *Lapis philosophorum*. La primera presenta a un Cristo en parte *impatibilis* (impasible), que cuida las almas, y en parte *patibilis* (pasible)<sup>216</sup>, que desempeña más o menos el papel de un *spiritus vegetativus* o Mercurius<sup>217</sup>. Éste se encuentra en el cuerpo del Príncipe de las Tinieblas, de donde le liberan seres angélicos del Sol y la Luna de la siguiente manera: con figura ahora masculina ahora femenina excitan los deseos de los malos, cuyo sudor angustioso cae sobre la tierra haciendo fructificar a las plantas<sup>218</sup>. La materia luminosa celeste es así liberada de los cuerpos oscuros y trasformada en planta<sup>219</sup>.

33 El ardor del deseo tiene su análogo en el calentamiento gradual alquímico de los cuerpos que contienen el *arcantum*. El símbolo de la cura de sudor desempeña en esto un papel significativo, como muestran ciertas ilustraciones<sup>220</sup>. Igual que en los maniqueos el sudor de los arcontes significa la lluvia<sup>221</sup>, así también entre los alquimistas el sudor significa rocío<sup>222</sup>. Asimismo ha de mencionarse aquí la curiosa

215. Agustín (2), lib. V, cap. X, 20, p. 133.

216. Agustín (3), lib. XX, cap. XII, col. 525.

217. Walch, I, p. 753.

218. Agustín (5), cap. XLIV, col. 793-794.

219. Aquí hay que remitirse a *Fausto*, 2.<sup>a</sup> parte, a la escena de los ángeles en el momento de la muerte de Fausto. Mefistófeles dice: «Vosotros nos calificáis de espíritus reprobos / y sois vosotros los verdaderos maestros-brujos; / pues seducís al hombre y a la mujer. / ¡Qué maldita aventura! / ¿Es eso el elemento del amor?» (vv. 11780-11784).

220. Maier (4), pp. 82 ss.: «... la piedra... comienza a sudar debido a la estrechez de la prisión» (Ventura, p. 293).

221. Hegemonio, IX, p. 14: «... aquí el príncipe suda por su tribulación, y lluvias son su sudor». Christensen (p. 16) cita un texto de *Bundahishn* (3, 19) que cuenta cómo Ormuz forma a partir de su sudor el joven luminoso y cómo asimismo surgen del sudor de Ymir los primeros hombres (*ibid.*, p. 35). Según la tradición árabe, Ormuz sudaba por su pensamiento dubitativo (del cual salió Ahriman), y del sudor nació Gayomart (pp. 85-86). Por el «sudor de las manos» de Osiris los dioses de las estaciones produjeron las cosechas (Budge, 1913, Introd., pp. LXVII s.). En Dorn (9), p. 584, se encuentra la siguiente noticia extraña sobre el *lapis*: «... en sus últimas operaciones... un líquido oscuro y rojo semejante a la sangre exuda de su materia y de su vaso gota a gota; de ahí extrajeron el presagio de que en tiempos venideros vendría un hombre purísimo a la Tierra que liberaría al mundo, y desprendería de sí gotas sanguíneas de color rosado o rojo por las que el mundo sería redimido de la caída».

222. «Y Marcos dijo: «ellos conciben en los baños», que significa el calor lento y húmedo de los baños donde la piedra suda al inicio de su disolución» (CC1, p. 167). Este pasaje es un comentario a Senior (2), p. 79. CAC, p. 894, dice: «... se recibe al cuerpo per-

leyenda, relatada en los *Acta Archelai*, sobre el invento del hijo del «padre viviente», el redentor, para salvar las almas de los hombres. Este construyó una gran rueda hidráulica con doce cangilones, una *rota* que al girar saca a las almas de las profundidades para confiarlas al barco de la Luna<sup>223</sup>. La *rota* es en la alquimia un conocido símbolo del *opus circulatorium*. Igual que los alquimistas, también los maniqueos tienen una *virago*, la virgen masculina Joël<sup>224</sup>, que ha cedido a Eva cierta cantidad de substancia luminosa<sup>225</sup>. El papel que desempeñaba frente al príncipe de las tinieblas corresponde al de *Mercurius duplex*, que libra el misterio escondido en la materia, a saber, la «luz por encima de todas las luces», el *filius philosophorum*. No me atrevo a determinar en qué medida hay que remontar estos paralelismos a una tradición maniquea directa, a una transmisión indirecta o a una nueva producción espontánea.

- 34 Hemos partido de la designación del *lapis* como *orphanus*, que Dorn menciona, aparentemente sin mediación alguna, cuando habla de la unión de los opuestos. El material aportado muestra el drama arquetípico de muerte y renacimiento que se esconde en la *coniunctio oppositorum* y los afectos primigenios humanos que entrechocan en ese problema. Tal es el problema moral de la alquimia: armonizar el fundamento originario, femenino-materno, del alma masculina, agitada por las pasiones, con el principio espiritual, itarea hercúlea, ciertamente! Dice Dorn: «Aprende, pues, oh inteligencia (*mens*), a practicar el amor (*charitatem*) de simpatía con tu propio cuerpo, restringiendo sus vanos apetitos para disponerlo contigo en todo. Me esforzaré para que él beba contigo de la fuente de la fuerza (*virtus*<sup>226</sup>) y, llegando a ser ambos uno, encontréis la paz en la unión. Acércate, oh cuerpo, a esta fuente, bebe con tu inteligencia (*mente*) hasta la saciedad y a partir de ese momento no tendrás ya más sed de vanidades. Oh eficacia maravillosa de esta fuente que de dos hace uno y pone paz entre los enemigos. La fuente del amor (*amoris*) puede hacer inteligencia (*mentem*) a partir del espíritu y del alma, pero aquí hace un hombre (*virum unum*) a partir de la inteligencia y el cuerpo»<sup>227</sup>.

fectísimo y se lo pone en el fuego de los filósofos... entonces... ese cuerpo se humedece y emite cierto sudor sanguíneo (!) tras su putrefacción y mortificación. Lo llamo rocío celeste, y este rocío se llama también Mercurius de los filósofos o agua permanente». Cf.: a partir del sudor, el creador forma al primer hombre (Eliade, 1951, p. 320). Eliade menciona esto en relación con el baño de sudor.

223. Texto en *Psicología y alquimia*, § 469 [OC 12].

224. Figura paralela a Barbeló.

225. «... cuando ella aparece, a los hombres lo hace como una mujer bella, a las mujeres como un deseable adolescente de buen aspecto» (Hegemonio, IX, p. 14).

226. «La fuerza de los hombres es la fe verdadera» (Dorn [1], p. 298).

227. *Ibid.*, p. 299.

## II

### LAS PARADOJAS

#### 1. LA SUBSTANCIA ARCANA Y EL PUNTO

- 35 El enorme papel que desempeñan los opuestos y su unión hace comprensible por qué el lenguaje alquímico ama tanto la paradoja. Para alcanzar la unión la alquimia intenta no sólo contemplar sino también expresar conjuntamente los opuestos<sup>1</sup>. Las paradojas se acumulan significativamente alrededor de la substancia arcana intuita, de la cual se admite que en cuanto *prima materia* contiene desunidos los opuestos, y en cuanto *lapis philosophorum* los contiene unidos. Así, la piedra<sup>2</sup> es calificada por una parte como *vilis* (vil, sin valor\*), *immaturus*, *volatilis* (inmadura, volátil), y por otra como *pretiosus*, *perfectus* y *fixus* (costosa, perfecta y firme), o bien la *materia* es vi-

1. Cf. P. Bono2: «Los más antiguos filósofos vieron que esta piedra, en su nacimiento y sublimación..., era semejante a todas las cosas del mundo... tanto materiales como intelectuales. Por eso, todo lo que pueda decirse y tratarse acerca de virtudes y vicios, del cielo y de todas las cosas, tanto corporales como incorpóreas, de la creación del mundo... y de todos los Elementos... y de seres corruptibles e incorruptibles, y visibles e invisibles, y del espíritu, y alma, y cuerpo... y de vida y muerte, y de lo bueno y malo, de la verdad y falsedad, de unidad y multitud, de pobreza y riquezas, de lo volador y lo no volador, de guerra y paz, de vencedor y vencido, y trabajo y descanso, de sueño y vigilia, de concepción y parto, de niño y viejo, de hombre y mujer, de fuertes y débiles, de lo blanco y lo rojo y cualquier otro color, de infierno y abismo, y sus tinieblas, y también del fuego de azufre, y del paraíso y su excelsitud, y de la claridad, y también de la belleza, y su gloria inestimable, y brevemente de lo que es y de lo que no es, de lo permitido y no permitido hablar, todas estas cosas pueden decirse de esta piedra venerable».

2. La piedra (*lapis*) designa tanto la materia inicial, la *prima materia*, como el producto final del *opus*, el *lapis sensu strictiori*.

\* *Lapis* es masculino, de modo que los calificativos en latín van en ese género, mientras que «piedra» es femenino y eso obliga a acordar en femenino la versión española de esos calificativos. [N. T.]

*lis et nobilis* (vil y noble)<sup>3</sup>, o *pretiosa et parvi momenti* (costosa y de poca importancia). «Visible a todos los ojos, todo el mundo la contempla, la toca y la ama, y sin embargo nadie la conoce»<sup>4</sup>. «Esta piedra, por tanto, no es piedra»<sup>5</sup>, dice la *Turba*, «es barata y costosa, oscura, escondida y conocida por todos, de un nombre y de muchos nombres»<sup>6</sup>. La piedra es μυριάωνυμος (de diez mil nombres) como los dioses de los misterios, la substancia arcana es el Uno y a la vez el Todo (ἐν τὸ πᾶν). En el *Tratado de Comario*, donde el «filósofo Comario enseña a Cleopatra la filosofía», se lee: «Él mostró con la mano la mitad del Todo» (ὅτι τὸ πᾶν ἐστὶ μόνος)<sup>7</sup> Pelagios dice: «¿Qué decías de la materia múltiple? Una es la substancia de la naturaleza y una la naturaleza que vence al todo»<sup>8</sup>.

- 36 Otras paradojas son: «Yo soy lo negro de lo blanco y lo rojo de lo blanco y lo amarillo de lo rojo»<sup>9</sup>; o: «El principio del arte es el cuervo, volando sin alas en la negrura de la noche y en la claridad del día»<sup>10</sup>. El *lapis* es «en lo manifiesto frío y húmedo y en lo oculto caliente y seco»<sup>11</sup>. Otra frase reza así: «Pero en el plomo está la vida muerta»<sup>12</sup>; o bien: «Quema en el agua y lava en el fuego»<sup>13</sup>. Las *Allegoriae sapientum* hablan de dos figuras, «una es blanca y carece de sombra, la otra roja y carece de rojez»<sup>14</sup>. Una cita de Sócrates dice asimismo: «Buscad el frío de la Luna y encontraréis el calor del Sol»<sup>15</sup>. De la obra se escribe: «Corre sin carrera, se mueve sin movimiento»<sup>16</sup>. «Haz mercurio por medio del mercurio»<sup>17</sup>. El árbol filosófico tiene (con certeza a partir del árbol de las sefirot) sus raíces en el aire<sup>18</sup>. En *Bodas Químicas* se muestra hasta qué punto se encuentran las paradojas y la ambivalencia: sobre el portal principal del castillo hay escritas dos palabras: *congratulor* («te felicito») y *condoleo* («te compadezco») <sup>19</sup>.

3. O bien el hijo es «barato y caro» (CC1, p. 150. Cf. Senior [2], p. 11).
4. TA3, p. 10.
5. «Cuerpo que no es cuerpo» (RE, p. 249).
6. Ed. Ruska, XIII, p. 122.
7. Berthelot (2), IV, XX, 3, pp. 290/279.
8. Berthelot, l.c., IV, 1, 7, p. 257.
9. RF, p. 258.
10. L.c., cita de TA1, p. 12.
11. RF, p. 259.
12. Mylius, p. 152.
13. RF, p. 111.
14. TFa2, V, p. 67.
15. L.c., p. 87.
16. TAr, p. 886.
17. Khunrath (2), p. 224, y en otros autores.
18. GM, p. 95.
19. Rosencreutz, p. 28.



En mi artículo «El espíritu Mercurius»<sup>20</sup> he expuesto las propiedades paradójicas de Mercurius. Dado que «Mercurius» es la designación más importante de la substancia arcana, debe mencionarse en este contexto como lo paradójico *par excellence*. Cuanto se dice de él vale también naturalmente para el *lapis*, mero sinónimo de la substancia arcana, la de diez mil nombres; como decía el *Tractatus aureus de lapide*, «nuestra materia tiene tantos nombres como cosas hay en el mundo»<sup>21</sup>. Sinónimos de la substancia arcana son también *monás* y υἱὸς ἀνθρώπου (hijo del hombre), de los cuales se cuenta en Hipólito:

(Monoimo) concibe al hombre tal como aquél (Homero) concibe al Océano. Dice Homero: «El Océano, origen de dioses y de hombres»<sup>22</sup>. En una especie de paráfrasis, dice que Hombre es el universo, el principio de todas las cosas (τῶν ὅλων). El Hombre es origen, incorruptible, eterno, mientras el Hijo del mencionado Hombre tiene origen y es pasible (παθητόν), llegando a ser sin tiempo, sin voluntad (ἀβουλήτως), sin predeterminación (ἀπροοριστως)<sup>23</sup>. «Este hombre sin composición, indivisible, es una sola unidad compuesta, divisible; sumamente amistosa y pacífica, tremendamente hostil y discorde consigo misma (πάντα πρὸς ἑαυτὴν πολέμιος), desemejante y semejante, al modo de una armonía musical que contiene en sí misma todo... todo lo manifiesta y todo lo produce. Ella es madre, ella es padre, nombres ambos inmortales». El símbolo del hombre completo (τελείου ἀνθρώπου) es, dice Monoimo, la iota, el punto sobre la i<sup>24</sup>. Este punto es «el trazo único, sin composición, simple, unidad purísima, que no recibe composición de parte alguna, pero que es compuesta, polimorfa, disgregada, dividida en muchas partes. Aquella entidad única e indivisa es el trazo único de la iota, polifacético (πολυπρόσωπος), de mil ojos y mil nombres, que es la imagen de aquel Hombre perfecto e invisible... El hijo del hombre es una iota, un trazo (κεφαλαί) que fluye de lo alto, plena y portadora de plenitud para todos, poseedora de lo que también el Hombre posee, el Padre del Hijo del Hombre»<sup>25</sup>.

20. [OC 13], § 255 ss.

21. TA3, p. 10.

22. Una síncope de la *Iliada*, XIV (versos 201 y 246): «a Océano, progenie de los dioses, y a la madre Tetis. / Océano que es la progenie de todas las cosas».

23. Hipólito, VIII, 12, 2, p. 233.

24. Propiamente el trazo de la iota, la letra griega más pequeña, correspondiente a nuestro punto sobre la i inexistente en griego. Cf. también Lc 16, 17: «Más fácil es que el cielo y la tierra pasen, que no que caiga un ápice de la Ley».

25. Hipólito, VIII, 12, 6 ss. y 13, 4. Todo esto es una paráfrasis gnóstica de Jn 1, y a la vez una significativa presentación del sí-mismo psicológico. En la tradición judía *Adam* no significa ninguna letra, sólo el apóstrofo del *yod* (Schaar Keduscha, III, 1, en *Encyclop. Judaica* II, cols. 248-249, s.v. «Adam Kadmon»).

- 38 Parece que con su *lapis* o su *prima materia* los alquimistas imaginaron algo parecido. En todo caso hacen afirmaciones similares que ponen al lado de las paradojas de Monoímo. Así, de Mercurius se dice: «Pues este espíritu es engendrado a partir de cosas marinas<sup>26</sup>, y él mismo se llama húmedo, seco, ígneo»<sup>27</sup>, en estrecha concordancia con la invocación a Hermes en los *Papiros mágicos* titulada Στήλη ἀπόκρυφος (inscripción secreta), donde se califica a Hermes de ὑγροπυρινοψυχρὸν πνεῦμα (espíritu húmedo-ígneo-frío)<sup>28</sup>.
- 39 También el misterio del trazo más pequeño, en este caso el punto, es propio de la alquimia. El punto simboliza un centro de la naturaleza, misterioso y creador. Así advierte el *Novum lumen*<sup>29</sup> a sus lectores:

Tú, querido lector, tendrás presente ante todo el punto de la naturaleza... y eso te basta; pero guárdate de buscar ese punto en los metales vulgares (*metallis vulgi*), donde no está. Pues estos metales, y en particular el oro común, están muertos. Pero los nuestros están vivos, poseen espíritu, y son ellos sobre todo los que deben tomarse. Sábelo pues que el fuego es la vida del metal.

El punto coincide con la *prima materia* de los metales, que representa un «agua grasa» (*aqua pinguis*), producto de lo húmedo y lo caliente.

- 40 John Dee (1527-1607) especula de la siguiente manera: «Nunca será absurdo representar el misterio de los cuatro elementos... reflejándolos en cuatro líneas rectas que corren en cuatro direcciones distintas a partir de un punto central común, único e indivisible». La cuaternidad consiste, según su opinión, en cuatro líneas rectas que se encuentran en ángulo recto. «Gracias a la virtud del punto, y por lo tanto de la Mónada, todas las cosas pueden emerger y manifestarse en un principio»<sup>30</sup>. El centro de la naturaleza es el «punto surgido de Dios»<sup>31</sup>, el «punto del Sol» en el huevo<sup>32</sup>. De él se dice en un co-

26. Sobre el «mar» de los alquimistas, Pernety ([I], s.v. «mar») [p. 298] dice: «Leur mer se trouve partout; et les Sages y navigent [sic] avec une tranquillité qui n'est point altérée par les vents, ni les tempêtes. Leur mer en général sont les quatre éléments, en particulier c'est leur mercure» [Su mar se encuentra por doquier; y los Sabios navegan por él con una tranquilidad en absoluto alterada ni por vientos ni por tempestades. Su mar en general son los cuatro elementos, en particular su mercurio]. Cf. sobre esto *Psicología y alquimia*, § 572 y 265. Sobre el «hombre del mar» (Océano) cf. IV Esd 11 y 13, quinta y sexta visión (ed. Kautzsch, II, pp. 390 ss., 395 ss.).

27. Mylius, p. 192.

28. «Pap. IV», líneas 1115 ss. (PMG, pp. 130 ss.).

29. Sendivogius (I), p. 559.

30. Dee, pp. 218-219.

31. Madathanus, p. 59.

32. CC1, pp. 95 y 125: «Punctus Solis in medio rubeus» (el punto solar en medio de

mentario de la *Turba* que es «el germen del huevo en la yema»<sup>33</sup>. De este «puntito» la *sapientia Dei* con su palabra creadora ha hecho la «enorme máquina» del universo, como Dorn dice en su *Physica genesis*<sup>34</sup>. El punto es, como observa el *Consilium coniugii*, el «polluelo» (*pullus*)<sup>35</sup>. Mylius añade que éste es el *avis Hermetis*<sup>36</sup>, es decir, el *spiritus Mercurii*, que tiene en común con el *voûç* del gnosticismo la forma de serpiente. Este mismo autor coloca al alma en el «punto medio del corazón» (*punctum cordis medium*), junto al *spiritus*, comparable al ángel «infundido» (*infunditur*) en el mismo momento que el alma en ese punto (a saber, en el seno materno)<sup>37</sup>. Según Paracelso, el *anima iliastri* habita en el fuego, en el corazón. Es *impassibilis*, mientras que el *anima cagastis* es al contrario *passibilis* y se encuentra en el agua del pericardio<sup>38</sup>. Así como la tierra corresponde al triángulo y el agua a la línea, el fuego corresponde al punto<sup>39</sup>. Demócrito pone de relieve que el fuego consta de «pequeños glóbulos ígneos»<sup>40</sup>. Forma redonda que también tiene la luz, de ahí el *punctum Solis*. Este punto es, por una parte, el centro del mundo, «el punto-sal central del gran tejido del mundo entero», como

la yema). La yema de huevo corresponde al fuego. «En medio del rojo (= la yema)» está el *quintum elementum*, la quintaesencia, que corresponde al *pullus* (polluelo). Véase Mylius, p. 145.

33. «... el punto del sol, esto es, el germen del huevo en la yema, germen puesto en movimiento por el calor de la gallina», Cod. Berol. Lat. 532, fol. 154 v. (Ruska, *Turba*, p. 94).

34. «Oh admirable sabiduría, que a partir de un puntito apenas inteligible has podido hacer salir con sólo tu palabra todo cuanto ha sido creado desde el principio en la masa vasta y pesada de esta ingente máquina» (Dorn [2], p. 382).

35. L.c., pp. 125 y 95.

36. Mylius, p. 131.

37. L.c., p. 21. Aquí Mylius menciona los «crímenes del espíritu» (*crimina spiritus*) sacándolo de un tratado anónimo (Al, pp. 613-614): el crimen del espíritu consiste en haber causado la caída del alma: «Yo te conduciré a la muerte eterna, a los infiernos y a la casa tenebrosa. El alma le responde: mi alma, mí espíritu, ¿por qué no me llevas de vuelta a ese seno del cual me sacaste con adulaciones? Creía que estabas atado necesariamente a mí. Sin duda soy tu amiga y te conduciré a la gloria eterna». Pero el espíritu ha de glorificar al cuerpo: «... pero yo, mísero de mí, deberé partir cuando te coloque sobre todas las piedras preciosas y te haga bienaventurada. Por eso te pido que te acuerdes de mí cuando llegues al trono del reino». Este pasaje hace una alusión bastante clara a Lc 23, 42: «Señor, acuérdate de mí cuando llegues a tu Reino». Según esto, el alma en cuanto *lapis pretiosissimus* significa el redentor. El espíritu, por el contrario, tiene el papel del Naas gnóstico, de la serpiente que llevó a la caída a los primeros padres. El texto [pp. 613-614] incluso dice de él: «Si este espíritu permanece junto al alma y el cuerpo, la corrupción será perpetua». Sobre este extraño aspecto del espíritu cf. Jung, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1], § 400 ss.; «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 264 ss., y los importantes trabajos de Aniela Jaffé sobre «Phosphorus». El espíritu cumple aquí manifestamente el papel de un luciferino *principium individuationis*.

38. Cf. Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 201.

39. Steebus, p. 19.

40. Cf. Aristóteles, I, 2, p. 137.

lo llama Khunrath («sal» = *sapientia*). Pero «no sólo y únicamente el vínculo, sino también el destructor de todas las cosas destructibles». Por eso, este «Huevo del mundo» es el «antiquísimo Saturno; el... plomo secretísimo de los sabios», pero por otra parte es también el «Hombre Filosófico, de sexo ambiguo, de los filósofos», el «Andrógino universal de los sabios», el «Rebis», etc.<sup>41</sup>. La forma más perfecta es la redonda, y descansa sobre el punto. El Sol es redondo, igual que el fuego (esto es, los *globuli ignei* de Demócrito que lo componen). Dios creó la esfera de la luz a Su alrededor. «Dios es la figura intelectual <es decir, el círculo>, cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna»<sup>42</sup>. El punto simboliza la luz y el fuego, también la divinidad, en la medida en que la luz es una «imagen de Dios» o «una ilustración de la divinidad». Esa luz redonda, cuya figura es el punto, es también el «cuerpo luminoso o brillante» que se asienta en el corazón del hombre. La «luz de la naturaleza» es el *humidum radicale*, que actúa como «bálsamo» desde el corazón, igual que el Sol en el macrocosmos y —en definitiva— que Dios en el *mundus supracoelestis*. De este modo describe Steebus este δεύτερος θεός (segundo Dios) en el hombre<sup>43</sup>. Según este mismo autor también el oro procede del rocío que cae en la tierra, o *balsamus supracoelestis*. Con ello se refiere sin duda a las anteriores exposiciones de Michael Maier en *Circulus quadratus* (1616), donde el Sol engendra el oro en la tierra. Por eso al oro, como expone Maier, le corresponde una «simplicidad» próxima a la del círculo, símbolo de eternidad, y a la del punto indivisible<sup>44</sup>. El oro tiene una «forma circular»<sup>45</sup>. «Es la línea que vuelve sobre sí misma, como la serpiente que con la cabeza se atrapa su propia cola, y en la cual puede reconocerse con razón... al pintor y conformador supremo y eterno, a Dios»<sup>46</sup>. El oro es un «círculo cortado dos veces», esto es, dividido en cuatro ángulos rectos, por lo tanto una cuaternidad, división que la naturaleza ha realizado para «hacer que lo opuesto se ligue con lo opuesto»<sup>47</sup>. Podría comparársele con la *urbs sancta* (Ap 21, 10 ss.: *civitas sancta Jerusalem*)<sup>48</sup>. Es «un castillo de oro ro-

41. Khunrath (2), pp. 194 ss.

42. Buenaventura, *Itinerarium*, 5.

43. L.c., pp. 19, 33, 35 ss., 117.

44. Maier (2), p. 15.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 16.

47. «Ut contraria a contrariis colligentur» (l.c., p. 41).

48. «... y por eso representa la idea de la ciudad eterna, Jerusalén» (l.c., p. 38). Cf. también la Jerusalén celestial como «esposa» en AC (1), cap. 5, p. 32, y, como «casa de la sabiduría», en cap. 10, p. 62.

deado de un triple muro»<sup>49</sup>, una «imagen visible de la eternidad»<sup>50</sup>. «El oro es ciertamente mudo en lo que se refiere al sonido y a la voz, pero no por eso la pregona menos en virtud de su esencia dando por doquier testimonio de Dios». Y así como Dios es «uno en esencia», así el oro es «una substancia homogénea»<sup>51</sup>. En Dorn, la unidad de Dios<sup>52</sup> en cuanto *unarius* es el «centro de lo ternario», que corresponde al círculo en torno al punto central<sup>53</sup>. El punto como centro de la cuaternidad de los elementos es donde Mercurius es «digerido y llevado a la perfección»<sup>54</sup>.

## 2. LA SCINTILLA

- 41 El punto es idéntico a la σπινθήρ<sup>55</sup>, a la *scintilla*, a la «centella del alma» del Maestro Eckhart<sup>56</sup>. La encontramos ya en la doctrina de Saturnilo<sup>57</sup>. También Heráclito «el físico» concebiría al alma como «centella de esencia de estrellas»<sup>58</sup>. Hipólito menciona que, en la doctrina de los setianos, la tiniebla, de manera inteligente, «se esfuerza por poseer al resplandor, para someter a la centella»<sup>59</sup>, y esta «minúscula centella» está mezclada abajo con las aguas tenebrosas<sup>60</sup>

49. Cf. al respecto la simbólica del *ánthropos* en el *Codex Brucianus* (*Psicología y alquimia* [OC 12], § 138-139).

50. Maier, l.c., p. 43.

51. L.c., pp. 45-46.

52. Nelken relata el caso de un enfermo mental con ideas delirantes gnósticas que pretendía, en su descripción del padre primigenio, que éste se fundiría finalmente en un «puntito» a causa de la continua emanación de su semen. Éste se lo había sacado con maña una «prostituta cósmica», salida de su sangre por haberse mezclado ésta con las tinieblas (Nelken, p. 536). La representación deformada del *vir a foemina circumdatus* guarda relación con la patología.

53. Dorn (8), p. 546. Dorn es contrario a la cuaternidad. Cf. Jung, *Psicología y religión* [OC 11], § 104<sup>48</sup>.

54. Escolios de autor anónimo al hermético TA4, p. 691.

55. Bousset ([2], p. 321) dice: «... que los hombres, o al menos algunos hombres, portan en sí desde el inicio un elemento superior (el σπινθήρ), procedente del mundo de la luz, que los capacita... para elevarse sobre el mundo de los siete al mundo superior de la luz donde moran el padre desconocido y la madre celestial».

56. Meerpohl, 1926.

57. Ireneo, I, 24, 1, pp. 206-208. Los πνευματικοί poseen una pequeña parte del pleroma (l.c. ed. ingl., II, 19, 3, p. 150). Cf. sobre esto la doctrina de Saturnilo en Hipólito, VII, 28, 3, p. 206.

58. Macrobio (1), I, XIV, 19, p. 71.

59. V, 19, 7, p. 86: «para mantener la centella en esclavitud».

60. Esta idea retorna en la alquimia con muchas variaciones. Cf. sobre esto Maier (5), p. 380, y (4), emblema 31: «El rey nada en el mar y grita en voz alta: quien me saque obtendrá una inmensa recompensa». Cf. también AC (1), cap. VI, pp. 33-36: «... ¿Quién es el hombre que viviendo con saber y entendimiento libere mi alma de las manos del inferno?». Véase también el inicio del cap. 8.

de un modo sutil<sup>61</sup>. De manera parecida enseña Simón Mago que en las semillas y en la leche se encuentra una pequeñísima centella que alcanza el desarrollo de una fuerza<sup>62</sup> infinita e inmutable<sup>63</sup>.

- 42 También la alquimia sostiene la doctrina de la *scintilla*. En primer lugar es el centro ígneo de la Tierra, donde los cuatro elementos «proyectan sus semillas en un incesante movimiento». «Todas las cosas, en efecto, tienen su origen en esta fuente, y no nace absolutamente nada en el mundo que no provenga de esta fuente». En el centro habita el *archaeus*, «el servidor de la naturaleza», al que Paracelso designa también como Vulcano, que identifica con Adech, el «gran hombre»<sup>64</sup>. El *archaeus* en cuanto centro creador de la tierra es hermafrodita, igual que el *protoanthropos*, según se desprende del Epílogo al tratado *Novum lumen chemicum*: «Cuando uno es iluminado con la luz de la naturaleza se disipa la niebla de sus ojos y puede contemplar sin dificultad el punto de nuestro imán, que corresponde al doble centro de rayos del Sol y de la Tierra». Esta frase enigmática se aclara mediante un ejemplo: si se pone a un niño de doce años junto a una niña de la misma edad (vestidos de la misma manera), no puede distinguírseles. Pero desnudándolos<sup>65</sup> se hace patente la diferencia<sup>66</sup>. De ello se desprende que el centro consiste en una conjunción de lo masculino y lo femenino. Lo mismo confirma el escrito de Abraham Eleazar<sup>67</sup>: aquí se lamenta la substancia arcana en su estado de *nigredo*:

Pasaré a través de *Cham*<sup>68</sup> el Egipto... Noé tendrá que lavarme... en la mar más profunda, a fin de que mi negrura se vaya... sujeta a esta negra cruz debo ser lavada y blanqueada con vinagre por la miseria, para que... mi corazón brille como un carbúnculo, y el antiguo Adán salga de mí de nuevo. ¡Oh *Adam Cadmon*, qué bello eres!... Negro como Cédar soy yo por ahora; ¡ah, cuánto tiempo! oh, ven ya, mi *mesech*<sup>69</sup>, y desnúdame para que aparezca mi belleza

61. Hipólito, V, 21, 2, p. 93.

62. Sobre Simón Mago véase Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11], § 35. Cf. acerca de esto *Aion* [OC 9/2], § 344<sup>149</sup>: un caso paralelo extraído de Frances F. Wickes, p. 274.

63. Hipólito, VI, 17, 6, p. 128.

64. Paracelso (14), cap. IX. Véase Jung, «Paracelso como médico» [OC 15], § 3956, y «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 15], § 168, 209 y 226.

65. El tema de la *denudatio* se remonta a Cant 5, 7: «... los guardianes de las murallas me quitaron mi manto», y en 5, 3: «Me he despojado de mi túnica, ¿cómo me la volveré a poner?». Desvestirse representa la *extractio animae*.

66. Sendivogius, p. 579.

67. Más adelante someto este texto a una interpretación detallada. [II, § 257.]

68. *Cham* significa negro. El Egipto corresponde al Etíope. (Marie-Louise von Franz, 1951.)

69. *Mesech* significa «poción de mezclas».

interior... Sulamita afligida por dentro y por fuera, los guardianes de la gran ciudad te encontrarán, te golpearán hiriéndote, te quitarán tus vestidos... y te cogerán el velo. ¿Quién me conducirá fuera de Edom, de tus robustas murallas?... Yo seré de nuevo bienaventurado si vuelvo a librarme de mi veneno, traído por la maldición, y si viene mi semilla interna y mi primer nacimiento. Pues el padre es el Sol y la madre la Luna<sup>70</sup>.

- 43 En este texto vemos que lo «oculto», el centro invisible, es Adam Cadmon, el hombre primigenio de la gnosis judía. Se lamenta<sup>71</sup> en las *carceres* de las tinieblas y viene personificado por la negra Sulamita del Cantar de los cantares. Proviene de la *coniunctio Solis et Lunae*.

- 44 Las *scintillae* aparecen a menudo como «doradas y plateadas», y en gran número sobre la tierra<sup>72</sup>. Se denominan entonces como «ojos de peces»<sup>73</sup>. En su capítulo sobre el conocimiento, Dorn da del concepto de *scintillae* una acepción moral: «Que cada cual medite lo dicho antes cuidadosamente en su intimidad y dé vueltas y vueltas a lo saboreado con un espíritu recto: de este modo verá poco a poco cómo de día en día más y más centellas (*scintillae*) lucen ante sus ojos del espíritu y aumentan hasta una luz tal...»<sup>74</sup>. Esta luz es la *lumen naturae*. Dorn dice así en su *Philosophia meditativa*:

70. *Uraltes chymiches Werk* [2.<sup>a</sup> parte: «Claves más cortas pero más claras», etc.], pp. 51-52. Este escrito debe ser el libro de Abraham el Judío, tan importante en la biografía de Nicolás Flamel. Para su interpretación véase más adelante [II, l.c.].

71. Un manuscrito (*Incipit: Figurarum aegyptiorum*, del siglo XVIII, en mi posesión) da otra versión del tema (fol. 21 r): «... había un hombre que no servía para nada ni podía ser detenido; rompía en efecto todas las prisiones, y poco caso hacía de todas las penas. Había también un hombre simple o humilde y sincero, que conocía bien la naturaleza del otro y que aconsejó quitarle todos los vestidos y desnudarlo». Ese desnudamiento significa, según el texto, la putrefacción. Cf. B. Trevisano, pp. 799 ss. Sobre la imagen de la prisión, cf. la tercera parábola de AC (1): «Las puertas de bronce y las barras de hierro del cautiverio en Babilonia», pp. 41 ss. También en el *Heliodori Carmina* (ed. Goldschmidt, p. 55, línea 171) se dice de la *nigredo*: «Una muralla como la negrura de las tinieblas» (p. 56, línea 216): «túnica de corrupción». Esto se remonta a la antigua idea de σῶμα-σῆμα [el cuerpo-una tumba]. Cf. también *Corpus Hermeticum* (ed. Scott, I, p. 172): «Pero para ello es preciso desgarrar primero la túnica que te reviste: ese tejido de la inconsecuencia, ese sostén de la maldad, esos hilos de la perdición, esa tenebrosa prisión, la muerte viviente, el cadáver sensible, el sepulcro que te circunda [que llevas contigo a todas partes]». La *nigredo* está también representada como «vestido tenebroso» (*vestis tenebrosa*). Cf. AC (1), cap. VI, pp. 33-36: «Quien no se mofa de mi vestido», y la parábola de Hinricus Madathanus en el *Aureum saeculum redvivum* (MH, p. 61): «Sus vestidos yacían arrojados a sus pies, y eran repugnantes, fétidos, venenosos, etc.; finalmente comenzó a hablar de este modo: "Me he quitado mi ropa, ¿cómo me la volveré a poner?"». Cf. Cant 5, 3 [(cita: «ya me quité la túnica, ¿cómo voy a ponérmela de nuevo?»)].

72. Mylius, p. 149. Parecido en Morieno, p. 45.

73. Morieno, p. 32. Igualmente Lagneus, p. 870.

74. Dorn (1), p. 275.

¿Qué clase de locura os ciega? Pues es en vosotros y no fuera de vosotros donde está todo lo que buscáis fuera de vosotros y no en vosotros. Suele ser una mala costumbre del vulgo despreciar lo propio y desear siempre sólo lo ajeno... Pues en nosotros luce oscuramente (*obscure*) una vida que es, por así decir, una luz para los hombres en las tinieblas<sup>75</sup> que no ha de buscarse saliendo de nosotros sino en nosotros<sup>76</sup> aunque no procede de nosotros sino de Aquél que se digna hacer también en nosotros su morada... Él ha plantado esa luz en nosotros para que veamos la luz con la luz de Aquél que habita en una luz inaccesible. Con ello somos también distinguidos sobre todas las criaturas. Al darnos una centella de su luz nos ha hecho verdaderamente semejantes a él. Por ello, la verdad no debe buscarse en nosotros sino en la imagen de Dios (*in imagine Dei*<sup>77</sup>) que está en nosotros<sup>78</sup>.

Según la opinión de Dorn hay en el hombre un «sol invisible» que identifica con el *archaeus*<sup>79</sup>. Este «sol» y el «sol en la Tierra» son idénticos (en concordancia con el anteriormente citado *Novum lumen*). Ahora bien, este Sol invisible prende un fuego elemental que consume la substancia del hombre («Y así el cuerpo es reducido a su materia prima»)<sup>80</sup>. Se le compara también con la «sal» o el «bálsamo natural» que «lleva en sí la corrupción y la protección contra la corrupción». Este aspecto paradójico corresponde manifiestamente a la curiosa frase «El hombre es ciertamente la yesca donde prenden las centellas de un fuego de esta naturaleza, arrancadas del pederual, esto es, Mercurius, y el acero»<sup>81</sup> <esto es>, el Cielo, mostrando así sus fuerzas»<sup>82</sup>. Mercurius como pederual está tomado aquí claramente en su forma femenina, ctónica, mientras que como *cae-*

75. Jn 1, 4: «... en él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres, y la luz lucía en las tinieblas».

76. «Si el hombre sabe transmutar las cosas en el mundo mayor... cuánto más sabrá hacer en el microcosmos, esto es, en él mismo, lo que puede fuera de él, siempre que sepa que el mayor tesoro del hombre... existe en el hombre y no fuera de él» (Dorn [1], p. 307).

77. *Imago Dei* es la imagen de Dios como retrato y arquetipo.

78. Dorn (5), p. 460. Cf. también *Aion* [OC 9/2], § 71 ss.

79. «El *archaeus* —el fuego central de la tierra y el principio de la vida— ejerce en el hombre de forma natural el arte química» (Dorn [1], p. 308). Esto concuerda con Paracelso.

80. «Porque el hombre es generado en la corrupción, su propia substancia le persigue con odio» (*ibid.*, p. 308).

81. *Chalybs* aquí significa «acero», pero también es un *arcantum* en cuanto *chalybs Sendivogii*, que es el «salmiac secreto». Este último es el *Sal ammoniacus*, que significa la «piedra disuelta» (Ruland, p. 412). En otro pasaje (p. 71) se dice «sal amoniaca, eso es la estrella». De la maravillosa *aqua* se dice en Mylius (p. 314): «la mejor es la extraída por la virtud de nuestro acero del vientre de Aries... antes de la cocción requerida es un veneno muy potente». El regente de Aries es Marte = *ferrum* [hierro]. Cf. sobre esto «Ares» en «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 176 ss.

82. Dorn (1), p. 308.



*lum* representa su forma masculina espiritual y quintaesenciada. Ese choque (nupcial) de ambos enciende la centella, el *archaeus*, que es un *corruptor corporis*, igual que el *chemista* es un *corruptor minerarum*. Este aspecto negativo de la *scintilla* es extraño, pero corresponde a la visión del mundo de la alquimia, poco optimista, y de carácter médico y científico natural<sup>83</sup>. La alquimia considera que el lado oscuro del mundo y de la vida no ha sido superado, y hace de él su ámbito de trabajo específico. Para ella el punto ígneo, ese centro divino en el hombre, es también algo peligroso, un veneno fortísimo que precisa una elaboración sumamente cuidadosa para que se transforme en un remedio curativo. El proceso de individuación tiene sus peligros específicos. Dorn formuló la perspectiva del alquimista en esta hermosa frase: «... pues nada hay en la naturaleza que no contenga tanto mal como bien»<sup>84</sup>.

- 45 En Heinrich Khunrath<sup>85</sup> la *scintilla* es lo mismo que el elixir: «Así el elixir... es llamado justa y apropiadamente / esplendor fulgurante, o *scintilla* perfecta del Único Poderoso y Fuerte... Es la verdadera Agua permanente y siempre viva»<sup>86</sup>. La *humiditas radicalis* está «animada... por una centella universal del alma del mundo; porque también el Espíritu del Señor ha llenado todo el círculo del mundo»<sup>87</sup>. También habla de una multiplicidad de *scintillae*: «Y están... las ardientes *scintillae* del Espíritu del Mundo, es decir, de la luz de la naturaleza / por orden de Dios / dispersadas o esparcidas en y por el movimiento del gran mundo / en todos los frutos de los elementos, por todas partes»<sup>88</sup>. La *Scintilla* está en conexión con la doctrina del *Anthropos*: «Es el *Filius Mundi Maioris*... lleno / animado e impregnado... con una... centella de la *Ruah Elohim*, del Espíritu / de la exhalación / del viento o soplo del Dios trino / esto es / del... cuerpo / espíritu y alma del mundo / o... del azufre y sal, mercurio y centella universal de la luz de la naturaleza»<sup>89</sup>. Las «centellas del alma del mundo» estaban ya en el caos, en la *prima materia* al inicio del mundo<sup>90</sup>. Khunrath se eleva a las alturas gnósticas cuando afirma: «Y nuestro *Mercurius Catholicus* (por la fuerza de su cente-

83. Cf. al respecto los *crimina spiritus* antes mencionados.

84. L.c., p. 307.

85. Nacido en 1560, estudió medicina, se doctoró en Basilea en 1588 y murió en 1605 en Leipzig.

86. Khunrath (2), p. 54.

87. *Ibid.*, p. 63. Compárese AC (1), cuarta parábola, cap. IX, pp. 45-53.

88. *Ibid.*, p. 94. Llenar el mundo de *scintillae* concuerda con una proyección de la *múltiple luminosidad* de lo inconsciente. Véase Jung, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» [OC 8], § 388 ss.

89. Khunrath (2), pp. 170 s.

90. *Ibid.*, p. 217.

lla universal de la luz de la naturaleza) es sin duda alguna Proteo, el dios del mar de los antiquísimos sabios paganos / quien tenía la llave del mar / y... poder sobre todo: *Oceani et Tethyos filius*»<sup>91</sup>. Varios siglos separan a Monoimo de Khunrath. La doctrina del primero fue totalmente desconocida en la Edad Media<sup>92</sup>, y sin embargo el segundo llegó a su vez a ideas muy parecidas, por lo que apenas puede responsabilizarse a la tradición.

### 3. EL ENIGMA DE BOLONIA<sup>93</sup>

- 46 El culmen de la paradoja es un *monumentum* antiguo, un epitafio supuestamente encontrado en Bolonia, la *Inscripción de Aelia Laelia Crispis*, de la que se apropiaron los alquimistas, como se desprende de las palabras de Michael Maier: «... establecida por un artífice antiguo para honrar a Dios y recomendar el arte química»<sup>94</sup>. Quiero en primer lugar transcribir este texto tan singular. La inscripción reza así:

D. M.

Aelia, Laelia, Crispis, nec vir, nec mulier, nec androgyna, nec puella, nec iuvenis, nec anus, nec casta, nec meretrix, nec pudica, sed omnia.

Sublata neque fame, nec ferro, nec veneno, sed omnibus — Nec coelo, nec aquis, nec terris, sed ubique iacet.

Lucius Agatho Priscius, nec maritus, nec amator, nec necessarius, neque moerens, neque gaudens, neque flens, hanc neque molem, nec pyramidem, nec sepulchrum, sed omnia.

D. M.

Aelia Laelia Crispis, ni varón, ni mujer, ni andrógino, ni niña, ni niño, ni vieja, ni casta, ni prostituta, ni púdica, sino todo ello.

Arrebatada no por el hambre, ni el hierro, ni el veneno, sino por todo. — No yace en el cielo, ni en el agua, ni en la tierra, sino por doquier.

Lucius Agatho Priscius, ni marido, ni amante, ni pariente, ni afligido, ni alegre, ni lloroso, (no ha construido) ni un túmulo, ni una pirámide, ni un sepulcro, sino todo.

91. *Ibid.*, pp. 220-221; en pp. 263-264 se ofrecen aún numerosos sinónimos de la *scintilla*.

92. Sólo está en Hipólito, cuya *Refutación* fue descubierta hacia mediados del siglo XIX en el monte Athos. El pasaje sobre la iota [la i griega] (Mt 5, 18) en Ireneo (I, 111-112) apenas pudo dar lugar a una tradición.

93. Este estudio proviene de una contribución a la *Festschrift Albert Oeri*, Basilea, 21 de septiembre de 1945 (pp. 265 ss.).

94. Meier (5), p. 169.

Scit et nescit, (quid) cui posuerit.

(Hoc est sepulchrum, intus cadaver non habens.

Hoc est cadaver, sepulchrum extra non habens.

Sed cadaver idem est et sepulchrum sibi.)

Sabe y no sabe (qué) ni a quién enterró.

(Éste es el sepulcro donde no está el cadáver.

Éste es el cadáver al que no envuelve un sepulcro.

Pues cadáver y sepulcro son la misma cosa.)

47 Anticipándome, diré inmediatamente que este epitafio es un completo sinsentido, una broma<sup>95</sup>, sin embargo respondió muy brillantemente a su función como ratonera de todas las proyecciones imaginables que andaban demasiado sueltas en el espíritu de aquellos siglos. Dio pie a una *cause célèbre*, a un verdadero *affaire* psicológico que se alargó durante casi dos siglos y provocó infinidad de comentarios, con el deshonoroso final de acabar como una de las *falsae* del *Corpus Inscriptionum Latinarum*, cayendo así en el olvido. Desentierro de nuevo esta curiosidad en el siglo XX porque constituye el máximo paradigma de aquella mentalidad que en el Medioevo llevó a escribir cientos de tratados sobre un objeto inexistente y absolutamente incognoscible. Pero lo interesante no es ese fútil señuelo, sino la proyección que provocó. Puso de manifiesto una extraordinaria predisposición a dejar escapar fantasías y especulaciones, un estado psíquico que hoy sólo se encuentra en un nivel cultural similar como fenómeno aislado y por así decir patológico. En tales casos se ve que lo inconsciente está *quasi* bajo presión o cargado con contenidos fuertemente acentuados. En ciertos casos se hace difícil el diagnóstico diferencial entre locura y creatividad, confundiéndose constantemente la una con la otra.

48 Tales fenómenos históricos, como ocurre con los individuales, no pueden explicarse únicamente a partir de la causalidad, también deben examinarse desde la perspectiva de lo ulterior. Todo lo psíquico está preñado de futuro. Los siglos XVI y XVII suponen un tiem-

95. Pronto reconocida. Escribe Jacob Spon (I, p. 53): «Je prétends même que celui qui l'a (l'inscription) fait n'entendoit pas seulement l'économie des noms Latins; car Aelia et Laelia sont deux familles différentes, et Agatho Priscus sont deux surnoms sans avoir aucune famille jointe» [Yo sostengo incluso que quien hizo (la inscripción) ni siquiera entendía el procedimiento de los nombres latinos; pues Aelia y Laelia son dos familias diferentes, y Agatho Priscus son dos nombres propios que no guardan entre sí ningún parentesco]. Y en p. 351: «Si quelque esprit rêveur et mélancholique veut s'amuser à son explication, il s'y peut divertir: pour moy j'ay déjà protesté que je ni l'estimois pas antique, et que je voudrois pas prendre la peine d'en chercher le mystère» [Si algún espíritu soñador y melancólico quiere dedicarse a su explicación, puede divertirse con ello: por mi parte ya he dicho en su contra que no lo considero antiguo y que no querría esforzarme en investigar su misterio].

po de tránsito desde un mundo fundado metafísicamente a una era de principios inmanentes de explicación, cuando ya no se dice *omne animal a Deo*, sino *omne vivum ex ovo*. Lo que se preparaba en lo inconsciente de aquella época se realizó en el poderoso desarrollo de las ciencias naturales, cuya hermana menor es la psicología empírica. Todo aquello que una pretensión ingenuo-inconsciente tenía por un saber de las cosas divinas y del Más Allá, que el hombre nunca puede sin embargo conocer con seguridad, y todo lo que parecía irrecuperablemente perdido con el ocaso del mundo medieval, todo eso reaparecerá con el conocimiento del alma. Ese presentimiento de futuros descubrimientos en el ámbito anímico se anunció en los fantasmas y especulaciones de aquellos filósofos presentados hasta ahora como aquejados de estéril verborrea.

49 Por absurdo e insípido que pueda parecernos nuestro epitafio, adquiere un significado si lo enfocamos como una cuestión planteada nada menos que durante dos siglos: ¿Qué es eso que no comprendemos en absoluto y que sólo puede expresarse mediante paradojas insondables?

50 Evidentemente, no quiero cargarle con la responsabilidad de esta cuestión al desconocido burlón que creó esta *practical joke*. La cuestión existía ya mucho antes en la alquimia. También es probable que nunca llegara a soñar que su broma se convertiría en una *cause célèbre*, o que con ella dirigiría la reflexión de sus próximos y lejanos contemporáneos hacia la naturaleza del fundamento originario de lo anímico y que en un futuro sustituiría a la certeza de la verdad revelada. Fue una *causa instrumentalis*, y sus víctimas, tan ingenuamente inocentes como él, dieron sus primeros pasos involuntarios como psicólogos.

51 Parece que la primera noticia de la *Inscripción de Aelia* apareció en el tratado de un tal Marius L. Michael Angelus en Venecia en el año 1548, y ya en 1683<sup>96</sup> Caesar Malvasius<sup>97</sup> reunió al menos cuarenta y cinco<sup>98</sup> intentos de interpretación. En la literatura alquímica

96. La inscripción es también mencionada en Johannes Toniola, p. 101 del *Appendix «Exotica monumenta»*.

97. *Aelia Laelia Crispis Non Nata Resurgens*, Bolonia, 1683. Entre los comentadores son citados el doctor Reusner, el autor de *Pandora*, Barnaud, Turrius y Vitus, pero no Michael Maier.

98. Ferguson menciona a cuarenta y tres comentadores. Pero en Malvasius se encuentran dos más, probablemente amigos personales del autor, presentados como «Aldrovandus Ulisses de Bolonia y su compañero de armas, nuestro Achilles» (p. 29). El número de los comentadores conocidos hasta 1683 se eleva por tanto a cuarenta y ocho (incluido Maier). Ulisse Aldrovandi de Bolonia vivió entre 1522 y 1605. Fue un médico famoso en la época y un filósofo. «Nuestro Achilles» debió ser Achille Volta. Su nombre se menciona como el de un conocido comentador de la inscripción en Schwartz, p. 333. Desgraciada-

ca se ha conservado el tratado del médico Nicolas Barnaud de Crest (Dauphiné), que vivió en la segunda mitad del siglo XVI. Él interpretó la inscripción al modo alquímico, y en concreto, según parece, en 1597<sup>99</sup>. Por lo que respecta a la interpretación alquímica, me atengo en primer lugar al erudito Michael Maier y a las explicaciones de Barnaud.

52 La interpretación viene a decir lo siguiente: Aelia y Laelia representan dos personas unidas en un sujeto llamado Crispis. Barnaud llama a Aelia *solaris*, por lo tanto la deriva probablemente de ἥλιος = Sol. Laelia lo interpreta él como *lunar*is. Crispis (*crispus* = cabello crespo o rizado) viene, piensa Maier, de los cabellos rizados que serían transformados en un «polvo finísimo»<sup>100</sup>. Con ello Maier se refería claramente a la tintura, a la substancia arcana. Barnaud por el contrario decía que la *materia nostra* es *obvoluta, intricata*. Ocupado en asunto parecido, Fausto dice: «Yo estaba ante la puerta, vosotros debíais ser la llave; aunque vuestra barba es rizada, no quitáis sin embargo el cerrojo...». Esas dos personas no *son*, como dice Maier, ni hombre ni mujer, sino que lo *eran*; de igual modo el sujeto *era* al inicio hermafrodita, pero ya no lo *es*, porque la substancia arcana se compone de *sponsus* y *sponsa*, y por ello es *quasi* andrógino, pero en cuanto tercero es algo nuevo y singular. Tampoco es una niña o *virgo*, pues estaría *intacta*. En el *opus* a la *virgo* se la llama *mater*, aunque haya permanecido virgen. El sujeto tampoco es ya un niño, pues la *coniunctio* realizada lo contradice, tampoco una vieja<sup>101</sup>, porque todavía está pleno de fuerza, ninguna prostituta<sup>102</sup>, ya que no se la consigue por dinero, y finalmente no es casta, debido a que la *virgo* ha copulado ciertamente con un hombre.

53 El sujeto sería así, pues, hombre y mujer porque habrían realizado el acto conyugal, un hermafrodita porque dos cuerpos están ligados en uno. Sería una niña porque aún no es vieja, y un joven porque está en plena posesión de la fuerza. Sería una vieja porque perdura siempre (es incorruptible). Sería una prostituta porque Beya<sup>103</sup> se ha prostituido con Gabritius antes de casarse. Sería

mente, no he tenido acceso a su tratado. El número total de los comentadores es superior a la cifra de cuarenta y ocho indicada.

99. Cf. sobre esto Ferguson I, véase Barnaud (pp. 73-74) y *Aelia Laelia* (p. 6). El *Commentariolum* de Barnaud está impreso en TQ28, Barnaud2, e igualmente en BQC9, Barnaud1.

100. *Capillus* es, según Ruland (p. 131), un nombre del *lapis Rebis*, suponiéndose también que la *prima materia* estaba en los cabellos.

101. Cf. lo dicho antes sobre la *vidua* y la *vetula*.

102. «Nec casta» falta en Maier [e igualmente en las versiones de Barnaud2, p. 805, y de Barnaud1, p. 713].

103. Del árabe *al-baida*, la blanca.

casta porque la absolvería el posterior matrimonio<sup>104</sup>. El «sino todo» explica propiamente el enigma: todas estas designaciones se refieren a las propiedades de *una cosa*, y se pensaron como existentes, pero carecen de ser en sí y para sí. Lo mismo vale para lo siguiente: «arrebataada no por el hambre» etc. La substancia (en cuanto uroboros) se devora a sí misma, por lo tanto no sufre hambre ninguna; no muere por la espada, «se mata a sí misma con su propio dardo», como el escorpión, otro sinónimo de la substancia arcana<sup>105</sup>. El veneno no la mata, pues es, como dice Barnaud, «un buen veneno», un remedio con el cual se revive a sí misma (*revivificat se ipsam*)<sup>106</sup>. Pero también le dan muerte tres cosas, a saber, el hambre que tiene de sí misma (uroboros), la espada de Mercurius<sup>107</sup> y su propio veneno de serpiente o de escorpión. El «sino todo» añadido señala de nuevo a la única substancia arcana, de la que Barnaud dice: «... ella es todo, lleva en sí todo lo que necesita para su perfección, todo se puede predicar de ella, y ella a su vez predica de todo»<sup>108</sup>. «Uno es en efecto todo, como dice el grandísimo alquimista<sup>109</sup>, a causa del uno es el todo, y si el todo no tuviera todo no sería nada».

54 Que el *arcanum* no se halla ni en el cielo ni en el agua, etc., lo explica Maier aludiendo al clásico «se le encuentra por doquier», según se dice del *lapis*. Se encontraría en todos los elementos, no sólo en uno. Barnaud es aquí algo más sutil cuando equipara el *caelum* con el *anima*, la *terra* con el *corpus* y el *aqua* con el *spiritus*<sup>110</sup>,

104. «El matrimonio es como un manto que cubre y oculta todo vicio» (Maier [5], pp. 170 s.).

105. «Escorpión, es decir, veneno. Porque se mortifica a sí mismo y se vivifica a sí mismo» (Mylius, p. 256). Igualmente RF, p. 114. Cf. sobre esto: «¡Evoé, el ser bicorne, biforme!, este vuestro dios no es biforme sino multiforme... es basilisco y escorpión... una serpiente maligna... un dragón tortuoso al que se lleva del anzuelo... este vuestro dios está adornado con los cabellos de la serpiente de Lerna» (Firmico Materno [1], 21, 2, p. 110).

106. «(L'eau divine) fait sortir les natures de leurs natures et <qu> elle revivifie les morts» [El agua divina hace salir las naturalezas de sus naturalezas y revivifica a los muertos] (Yabir, *Le Livre du mercure oriental, occidental...*, en Berthelot [1], III, p. 213). Cf. *Comario a Cleopatra* (Berthelot [2], IV, XX, 15, pp. 296/284): «Levántate de la tumba... el remedio de la vida ha penetrado en ti». «... el espíritu que tiñe y el agua metálica que baña el cuerpo y lo vivifica» (AC [2], p. 229).

107. En relación con la espada que perfora, que corta, de Mercurius (*gladius perforans, ensis scindens Mercurii*) véase mi artículo «Las visiones de Zósimo» [OC 13,3].

108. Barnaud2, p. 844.

109. Véase Berthelot (2), III, XVIII, 1, pp. 169/168: «el alquimista lo ha dicho bellamente: Uno es el todo y por él ha nacido todo. Uno es el todo, y si el todo no contuviera todo, el todo no habría nacido». Barnaud parece haber conocido el Ms. n.º 2327 de París (véase Berthelot [2], p. ix).

110. Y añade «que suele exiliar al alma» (l.c., p. 845). Cf. sobre esto el antes mencionado *crimen* del espíritu.

llegando así a la idea de la totalidad del ser vivo: «nuestra materia», dice, «está a la vez en el cielo, la tierra y el agua, como todo en el todo y todo en cada parte, hasta tal punto que esas partes, por lo demás separables, nunca podrán separarse una vez convertidas en una sola cosa: de ello parece depender toda la Ley y la Profecía química»<sup>111</sup>.

55 El nombre de quien erigió la tumba, Lucius Agatho Priscius, se explica así: Lucius como «luminoso», «dotado de un natural muy luminoso»<sup>112</sup>; Agatho, «de buena naturaleza», «probo»; Priscius como «anciano» o «senior» o «contado entre los antiguos y probos filósofos». Maier cree que estos nombres «significan los requisitos indispensables para llevar a término el arte».

56 «Ni marido, ni amante...» quiere decir que Aelia le ha atraído hacia sí «como el imán al hierro», convirtiéndose en su «naturaleza nebulosa y negra». En la unión él vino a ser su esposo, necesario<sup>113</sup> para la obra. Pero acerca de en qué medida *no* es el esposo, etc., nada nos cuenta Maier. Barnaud dice: «... Éstas son las principales causas, a saber, el matrimonio, el amor y los lazos de sangre, que mueven a uno a dedicar a un muerto una columna... en el templo de la memoria, y ninguna de éstas entra aquí en consideración»; más bien tenía Lucius Agatho otro propósito: quería ciertamente «hacer entrar en escena el arte que lo enseña todo, entre todos el máspreciado y envuelto en enigma», a fin de que los investigadores se dediquen «al arte y a la verdadera ciencia, que supera a todas en dignidad». El autor exceptúa «aquel santísimo conocimiento (*agnitionem*) de Dios y de Cristo, sobre el que reposa nuestra salvación»<sup>114</sup>, con esa restricción que encontramos a menudo en los textos.

57 Igual que Maier deja de lado la negación en «ni marido», etc., también lo hace en «no afligido», etc. «De hecho», dice, «eso también puede decirse de Lucius de forma positiva y no negativa». Por el contrario, Barnaud observa que aquí se muestra la imagen de un «filósofo delicado, rotundo e intrépido»<sup>115</sup>.

111. L.c.

112. Barnaud le llama «adornado de la luz de la naturaleza y de la divina» (l.c., p. 840).

113. Maier no entiende aquí (l.c., p. 172) *necessarius* en el sentido [habitual] de «pariente».

114. L.c., p. 846.

115. El «sabio delicado y rotundo» es una figura horaciana: un sabio que no está apegado a lo terrenal. (Marcial [2], libro 2.º, sátira 7.ª, 83-86, p. 368: «¿Quién es, pues, libre? El sabio que tiene imperio sobre sí, a quien no amedrenta ni la pobreza, ni la muerte, ni los grilletes, que lucha contra las pasiones, que menosprecia los grandes honores, y que es en sí mismo enteramente delicado y rotundo».)

- 58 «Ni un túmulo», etc., de nuevo lo explica Maier de manera positiva diciendo que Aelia misma es la *moles* que existe como «cosa firme e inmóvil». Con eso señala a la *incompactibilis* que se quiere alcanzar mediante el *opus*. La *pyramis* significa una llama para el recuerdo eterno, Aelia misma. Así también fue enterrada, dado que Lucius «todo lo que debe [hacer], lo realiza en su nombre». En cierta medida, él la sustituye, como el *filias philosophorum* substituye a la *prima materia* maternal, primitivamente la única materia arcana efectiva. Barnaud explica que Lucius es ciertamente un monumento, pero que de ningún modo cumple con el fin señalado (en cuanto símbolo). El «sino todo» que viene a continuación lo relaciona con la *Tabla de esmeralda* en el sentido anteriormente indicado, pues el epitafio hace alusión principalmente a la *medicina summa et catholica*.
- 59 Por «sabe y no sabe», etc., Maier entiende que Lucius lo sabe al principio, pero no después, por haber sido injustamente olvidado. No me resulta claro qué puede querer decir esto. Barnaud entiende el monumento como una alegoría del *lapis*, de lo que Lucius habría sido consciente. Explica el *quid* como *quantum*, pues probablemente Lucius no pesó la piedra. Naturalmente tampoco sabe para qué futuro descubridor hizo la Inscripción. Su explicación del *quid* es claramente insuficiente. Sería más acertado pensar que el *lapis* es un ser fabuloso de dimensiones cósmicas que supera la comprensión humana. El respeto al prestigio del alquimista que fue le impidió posiblemente llegar a este pensamiento, tan a la mano, pues no podía aceptar que el *artifex* mismo no supiera qué producía con su arte. Si hubiera sido un psicólogo moderno habría llegado con poco esfuerzo a ver que el *totum* del hombre, el *sí-mismo*, sobrepasa *per definitionem*<sup>116</sup> el alcance del conocimiento.
- 60 «Esto es un sepulcro», etc. Aquí nos topamos (excepto la indicación del nombre) con la primera afirmación *positiva* de la inscripción. Maier opina que esto nada tiene que ver con la tumba que no es una tumba, sino con lo que Aelia misma significa: «Pues ella misma es el continente que convierte el contenido en sí misma, y así es un sepulcro o continente que no contiene cadáver o contenido; como se dice de la mujer de Lot que ella misma fue sepulcro sin cadáver y cadáver sin sepulcro»<sup>117</sup>. Alude claramente a la segunda versión de la *Visio Arislei*, donde se dice que Beya «estrechó a Gabricus con un amor tan grande que lo concibió entero en su natu-

116. En cuanto representa la suma de los procesos psíquicos conscientes e inconscientes.

117. L.c., p. 173.



raleza y lo dividió en partes indivisibles»<sup>118</sup>. Ripley dice que en la muerte del rey todos sus miembros se dividen en «átomos»<sup>119</sup>. Por lo tanto se trata del tema del desmembramiento, tan frecuente en la alquimia<sup>120</sup>. Estos átomos son a la vez o se convierten en «centellas blancas», que aparecen en la «tierra fétida»<sup>121</sup>. También se las llama «ojos de pez»<sup>122</sup>. Los *oculi piscium* son mencionados a menudo por los autores, en primer lugar ciertamente por Morieno Romano<sup>123</sup> y en el *Tractatus Aristotelis*<sup>124</sup>, y después por otros muchos posteriores<sup>125</sup>. En Manget se encuentra un símbolo, atribuido al *Malus Philosophus*<sup>126</sup>, que muestra ojos en las estrellas, las nubes, el agua y la tierra. La inscripción que le acompaña reza así: «Esta piedra está debajo de ti, enfrente de ti, sobre ti y alrededor de ti»<sup>127</sup>. Los ojos indi-

118. RF, p. 77. El modelo empírico para esto es la acción de amalgamar el oro con el mercurio. Por eso la frase «toda la obra reside en la solución», es decir, del Sol y de la Luna en el mercurio (*ibid.*, p. 113).

119. Ripley (4), p. 351: Se produce una «*crassities aeris* (una condensación del aire, es decir, una concretización de lo espiritual) y todos los miembros son divididos en átomos». El «rey descuartizado» se relaciona con Osiris, bien conocido en la alquimia, y su desmembramiento. Así, Olimpidoro (Berthelot [2], II, IV, 42, pp. 95/103) menciona a Osiris como «la tumba restringida (ἡ ταφὴ ἐσφιγμένη) que esconde todos sus miembros». Es el principio de lo húmedo (coincidiendo en ello con IO, cap. 33, pp. 122 s.), y «ha reducido (συνέσφιγγεν) la totalidad del plomo», claramente significando su alma. Tifón derramó plomo sobre el sarcófago de Osiris (IO, cap. 13, pp. 83 ss.). Osiris e Isis configuran conjuntamente la andrógina *prima materia* (Maier [5], pp. 343-344, y Pernety [1], p. 385, s.v. «Osiris»). Guarda relación con el rey «enfermo» o «cautivo», con el *Rex marinus* (*Visión de Arisleo*). Él es «de muchos ojos (*oculi piscium*!)» (Diodoro, I, 1), y, como Atis, es de muchas formas (πολύμορφος) (análogo al *versipellis Mercurius*!), y también «tan pronto cadáver, o Dios o sin fruto», como se dice en el himno de Atis (Hipólito, V, 9, 8, p. 59). Ha de ser liberado de la tumba o de la prisión. Cf. al respecto el rito diario del rey de extraer el ojo en recuerdo del ojo de Horus, que contiene el alma de Osiris (Campbell, III, p. 67). En el primer día del mes *Phamenóth* (inicio de la primavera) Osiris entra en la Luna nueva. Es la conjunción (σύνωδος) con Isis (Plutarco, l.c.). «Y como el Sol al principio es ocultado en la Luna, así al final es extraído de la Luna» (Ventura, p. 276).

120. Cf. sobre esto mi artículo «El símbolo de transubstanciación en la misa» [OC 11], § 345 ss., 400 y 410-411.

121. El mal olor es «el olor de los sepulcros» (Maier, l.c., y Morieno, p. 33). «Pues su olor (el de los cuerpos muertos) es malo, y semejante al olor de los sepulcros». El hedor en el mundo demoníaco es ya una idea egipcia (véase *Book of Gates*, III, en Wallis Budge, 1913, p. LXVI).

122. «El puro latón ha de ser cocido hasta que brille como ojos de pez» (Morieno, p. 32).

123. L.c. Se trata de burbujas de vapor que suben en la disolución.

124. «... hasta que la Tierra luzca como los ojos del pez» (ArAl, p. 884).

125. «... granos como ojos de pez» (AS, p. 59). «... gemas como ojos de pez» (Lagneus, p. 870). «... el principio como granos rojos, y en el momento de la coagulación como ojos de pez» (Mylius, p. 193). *Idem* en *Regulae seu Canones*, en TQ II, pp. 153 ss., «... cuando en él lucen como ojos de pez» (Ventura, p. 333).

126. *Malus* [significa] probablemente mencionado por Ruska (*Turba*, p. 271) como un autor árabe. Véase Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 287.

127. BQC II, Tab. IX, figura 4. Citado libremente según RS, p. 310.

can que el *lapis* es captado en el proceso y que surge a partir de los ojos expandidos por doquier<sup>128</sup>. Así, Ripley<sup>129</sup> dice que de la «deseccación del mar» (*desiccatio* o *calcinatio*) queda como residuo final una substancia que «brilla como un ojo de pez». Este ojo brillante es, según Dorn, el Sol<sup>130</sup>, que hunde el «centro de su ojo» en el corazón del hombre, por así decir como secreto del calor y de la iluminación. El ojo del pez está siempre abierto, como los ojos de Dios<sup>131</sup>. Algo similar tuvieron presente también los alquimistas, como lo prueba la circunstancia de que Eirenaeus Orandus<sup>132</sup> pusiera al inicio de su edición de Nicolás Flamel<sup>133</sup> la piadosa sentencia de Zac 4, 10: «¿Quién en efecto despreció los días breves?, y ellos se alegrarán y verán la piedra de estaño en la mano de Zorobabel. Son los siete ojos del Señor que recorren toda la Tierra». A lo que hay que añadir 3, 9: «Sobre una piedra única hay siete ojos»<sup>134</sup>. A este pasaje podría referirse Fírmico Materno<sup>135</sup>: «(El signo de otro misterio pagano es "Dios salido de la piedra")»<sup>136</sup>, otro es la piedra que Dios ha prometido enviar para fundar Jerusalén<sup>137</sup>: Cristo se nos muestra en el significado de la venerable piedra». Igual que la «única piedra» significa para el alquimista el *Lapis*<sup>138</sup>, así los *oculi piscium* representan los siete ojos o el único ojo de Dios, el Sol.

61 Según la concepción egipcia, el ojo es el asiento del alma, así, por ejemplo, Osiris está escondido en el ojo de Horus<sup>139</sup>. El ojo es,

128. Claramente lo mismo piensa también Dorn ([9], p. 607), cuando dice del Fénix como substancia de transformación: «... cuyos polluelos arrancan con el pico los ojos de su madre».

129. Ripley (4), p. 159.

130. Dorn (4), p. 423.

131. Scheftelowitz, 1911, p. 383.

132. Pseudónimo de un autor para mí desconocido.

133. Orandus.

134. El texto dice literalmente: «¿Quién menospreció el día de los modestos comienzos? ¡Se alegrará al ver la plomada [la traducción alemana que utiliza Jung dice: la clave de bóveda] en la mano de Zorobabel! Estos siete son los ojos de Señor, que recorren toda la tierra». A lo que hay que añadir 3, 9: «Pues ved la piedra que yo he puesto delante de Josué; en esta única piedra hay siete ojos, sobre ella quiero grabar la inscripción».

135. Fírmico Materno (1), 20, 1, p. 107. Esta referencia es válida si por la piedra de los siete ojos no se entiende la clave de bóveda sino como aquí, como los cimientos del templo. La otra referencia es al *lapis angularis*, comparado en la liturgia oriental de la noche pascual con el pedernal (*silex*) del cual salta la chispa. Cf. la primera oración de sábado santo: «Dios, que por tu hijo, como piedra angular, has dado a tus fieles el fuego de tu claridad producido a partir del pedernal» (*Missale Romanum*).

136. Alusión a Mithra, nacido de la piedra.

137. La Jerusalén celeste del *Apocalipsis*.

138. Cf. al respecto lo dicho más adelante en el capítulo «Adán y Eva» sobre la piedra en la Cábala, en especial sobre el *lapis* como Malkut [II, § 233].

139. Campbell, l.c. Según Plutarco (10, cap. 55, p. 166), Tifón (el hermano-sombra malo de Osiris) ha herido o arrancado el ojo a Horus, lo cual hace referencia a la Luna nue-

en la concepción alquímica, el «cielo»: «Es como una especie de ojo o de vista del alma, por el cual se nos indican a menudo los afectos del alma y sus intenciones; por sus rayos y mirada (del cielo) todo cobra forma»<sup>140</sup>. *Coelum* es, según la opinión de Steebus (en concordancia con Marsilio Ficino<sup>141</sup>), una *virtus*, una fuerza, más aún, «un viviente perfecto». Por eso también los alquimistas denominaron a su *quinta essentia coelorum*. La idea de *virtus* corresponde al Espíritu Santo como *oculus*<sup>142</sup>, paralelo a la invocación de Hermes en el «papiro V» (British Museum)<sup>143</sup>: «Hermes... ojo de Helios». El Ojo-Dios irradia fuerza y luz<sup>144</sup>, también los *oculi piscium* son pequeñas centellas del alma que a su vez componen la forma luminosa del *filius*. Corresponden a las partículas de luz aprisionadas en la oscura *physis*, cuya recolección fue una de las preocupaciones fundamentales del gnosticismo y del maniqueísmo. Una estructura similar de pensamiento muestra el *siddhasila* del jainismo: «The "loka" (el mundo) is held in the middle of the "aloka" (no-mundo), in the form of the trunk of a man, with "siddhasila" at the top, the place where, the head should be. This "siddhasila" is the abode of the omniscient souls, and may be called the spiritual eye of the universe»<sup>145</sup>.

62 El ojo es, como el Sol, un símbolo y también una alegoría de la consciencia<sup>146</sup>, algo que no necesita más pruebas. En la alquimia las *scintillulae* (centellitas) se reúnen para formar el oro (*Sol*) y en los sistemas gnósticos los átomos de luz son reintegrados a la divinidad. Psicológicamente, esa doctrina alude al carácter personal del complejo psíquico: así como el complejo del yo se distingue por la consciencia, existe la posibilidad de que también los otros complejos, inconscientes, posean, como almas parciales, al menos cierta «luminosidad» propia<sup>147</sup>. De esos átomos surge la mónada (y el *lapis* con

va. Sobre la relación entre ojo y *chemia*, Plutarco (l.c., cap. 33, p. 124) es significativo: «A Egipto, cuya tierra es negra entre las que más lo llaman *Chemia*, como a lo negro del ojo, y lo comparan al corazón».

140. Steebus, p. 11.

141. *In Plat. Tim.*, cap. 23. Basado en León Hebreo, *Diálogos de amor*.

142. Garnero de S. Víctor (Migne, PL CXIII, col. 166).

143. PMG V, p. 198, líneas 401-405.

144. Diodoro, I, II: «Osiris, el de los muchos ojos, proyecta sus rayos hacia todas partes, como si tuviera muchos ojos».

145. Radhakrishnan, I, p. 333. [El mundo se mantiene en el centro del no-mundo, en forma de tronco de hombre, con el *siddhasila* arriba, donde debería estar la cabeza. En este *siddhasila* residen las almas omniscientes, y puede ser llamado ojo espiritual del universo.]

146. Cf. entre otros Rábano Mauro (Migne, PL CXII, col. 1009): «El ojo es la claridad del entendimiento».

147. Esto es examinado más detalladamente en mi artículo «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» [OC 8], § 388 ss.

todos sus significados), conforme a la doctrina de Epicuro que hace derivar la divinidad misma de la unión de los átomos<sup>148</sup>.

- 63 La explicación de Beya, o en su caso de Aelia, como «tumba» le resulta próxima al alquimista, pues este motivo desempeña no pequeño papel en su visión. A su *vas* lo llama *sepulchrum* o, como en el *Rosario*, «tumba roja de piedra»<sup>149</sup>. La *Turba* dice que es necesario «cavar una tumba» para el dragón y la mujer<sup>150</sup>. Ser enterrado es idéntico a la *nigredo*<sup>151</sup>. Un tratado griego describe el proceso como las «ocho tumbas»<sup>152</sup>. Alejandro encuentra el *sepulchrum Hermetis* con el secreto del arte<sup>153</sup>. El «Rey» enterrado es Saturno<sup>154</sup>, en analogía con el enterrado Osiris<sup>155</sup>. Mientras dura la *nigredo* de la sepultura domina la mujer<sup>156</sup>, en concordancia con el eclipse Sol-Luna es decir, el *synodos* con la Luna nueva.

- 64 Por eso, concluye Maier, es lo mismo *sepulchrum* y *cadaver*. Y Barnaud dice:

Enterrad, dicen ellos, a cada uno en la tumba del otro. Pues si el azufre, la sal y el agua o Sol, Luna y Mercurius están en nuestra materia, entonces extraigámoslos, unámoslos, enterrémoslos y mortifiquémoslos, es decir, transformémoslos en cenizas; así el nido de los pájaros se convierte en tumba, y, a la inversa, los pájaros absorben el nido y se ligan sólidamente a él. Sucede, digo, que el alma, el espíritu y el cuerpo, el hombre y la mujer, lo activo y lo pasivo en un único y mismo sujeto, puesto en el vaso, incubado en su propio fuego y ayudado por el magisterio exterior del arte, se escapan (hacia la libertad) a su tiempo<sup>157</sup>.

Con estas palabras se indica la unión total de los opuestos, la *summa medicina*, que no sólo cura los cuerpos, también los espíritus. «Escapar» alude a un estado de cautiverio, al que pone fin la

148. Hipólito, I, 22, 1, p. 26: «de la reunión de los átomos nacen tanto dios como los elementos, así como todos los seres contenidos en ellos, vivos y otros».

149. «Una vez depositado este Uno en su sepulcro esférico» (TA, p. 886). «(El vaso) es llamado también sepulcro» (Hoghelande2, p. 190). *Vas* = *sepulchrum*, *carcer* (Ventura, p. 289). También en AC (I), pp. 71-78, hay que apartar «la piedra de la puerta de mi tumba».

150. «Que se le excave una tumba para ese dragón» (Ruska, *Turba*, LIX, l. 24, p. 162).

151. Dorn (3), p. 463.

152. Berthelot (2), pp. 315/302.

153. A. Magno (1), p. 527.

154. «Aquella tumba, pues, en la que está enterrado nuestro Rey, llamado... Saturno» (Filaeto, p. 688).

155. Fírmico Materno (1), 2, 3, p. 76: «en sus santuarios tienen enterrada una imagen de Osiris».

156. LA, p. 332. Cf. MN, p. 189: «Por eso dice Avicena: cuando aparece la *nigredo* domina la mujer oscura, y ella misma es la primera fuerza de nuestra piedra».

157. Barnaud2, pp. 847-848.

reconciliación de los opuestos. Con ello se pretende de manera manifiesta algo que los hindúes denominan *nirdvandva* (libre de opuestos), una intuición ajena, al menos en esa forma, al Occidente cristiano. Se trata de una relativización de los opuestos, que atenuaría e incluso curaría el conflicto insuperable en la actitud cristiana<sup>158</sup>.

- 65 Esta interpretación de la inscripción enigmática hay que tomarla por lo que es, a saber, un documento sobre el modo de pensar alquímico, que dice más acerca de sí mismo que lo que el epitafio parece garantizar. A este respecto hay que ser prudente en la exposición, pues son posibles aún muchas otras explicaciones, también emprendidas<sup>159</sup>. Ante todo se impone la cuestión de la autenticidad y origen del monumento. Ninguno de los tres autores citados hasta ahora vio la inscripción. Parece que en la época de Malvasius (1683) sólo había dos copias originales, una en Bolonia y otra en Milán. La de Bolonia acaba con «cui posuerit». La de Milán añade: «Hoc est sepulchrum», etc., y la frase «Scit et nescit cui posuerit» de la versión boloñesa contiene aquí un *quid*. Del mismo modo, en la cabecera de la versión milanese lleva las letras A.M.P.D., que permanecen oscuras, en lugar de D.M. (*Diis Manibus*) de la otra. Malvasius supone que la piedra fue destrozada<sup>160</sup>, pero aporta testigos oculares que dicen haber visto y copiado la inscripción, sobre todo Joannes Turrius de Brujas, quien en una carta en enero de 1567 a Richardus Vitus escribe que él mismo ha «leído» el epitafio (*quod hisce oculis lectum*), en concreto en la villa de un tal Marcus Antonius de la Volta, en la primera piedra (miliar) saliendo por la Puerta Mascharella de Bolonia. Según informa Ioannes Casparius Gervartius, testigo ocular y comentador, estaba empotrada en el muro que une la villa con la iglesia. Por el tiempo transcurrido, algunas de las letras grabadas estaban «casi corroídas por una cierta herrumbre», testimonio de la antigüedad del epitafio<sup>161</sup>. Malvasius se esfuerza en probar la autenticidad de nuestro documento aportando numero-

158. Cf. al respecto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 23 ss. Que los alquimistas, en sus intentos de solucionar el enigma, pensarán inmediatamente en su conocimiento más importante, en el secreto de su arte, es comprensible en aquel tiempo, cuando había enigmas sobre Dios, las Sagradas Escrituras, y cosas similares. Cf. Lorchius, en donde se halla también el enigma del hermafrodita «dum mea me genetrix...» (fol. C 7 s.).

159. La interpretación de Atanasius Kircher en su *Oedipus Aegyptiacus* (II, cap. VI, p. 418) es puramente alquímica y no destaca por su originalidad. Él nombra la inscripción «Primum Aenigma Chymicum». Menciona que el inglés William Barold le dio una interpretación cabalística. Menciona igualmente al monumento Drexelius, I, p. 69: «Existe en Bolonia un antiguo epitafio que ha fatigado a muchos ingenios... Hay quienes interpretan este enigma como el alma del hombre, otros como agua de la lluvia, otros como Níobe transformada en piedra, otros de diferente manera».

160. Todo esto en Malvasius, p. 55.

161. L.c., p. 103.

sos epitafios romanos<sup>162</sup>. Su teoría es la siguiente: «El epitafio habla ciertamente... de una hija que le nacerá a Laelius, también designada como esposa de Agatho; pero no es hija, ni esposa, porque, aunque concebida, no ha nacido; no nacida sino abortada; por eso, frustrada tan gran esperanza, Agatho, que había sido escogido hace ya mucho como esposo, burlado por el destino quiso él mismo burlarse con razón mediante esta enigmática inscripción, o al menos eso parece»<sup>163</sup>.

66 Nuestro autor hace un considerable esfuerzo para ser justo con el autor del epitafio. Llama a Agatho «muy versado ya en una ciencia, ya en otra»<sup>164</sup>, incluso le compara, en cuanto «eminente adorador de la muy importante Terna»<sup>165</sup>, con Hermes Trimegisto, y lo denomina «Tres veces grande», refiriéndose tácitamente a la frase final de la *Tabla de esmeralda*<sup>166</sup>, porque, en efecto, la inscripción está dividida según el número tres<sup>167</sup>, sobre el cual nuestro autor diserta ampliamente. En esto y a propósito de los cuatro elementos y de las cuatro cualidades, cae en aquellas dificultades que envolvieron precisamente a los alquimistas en su interpretación del *Axioma de María*<sup>168</sup>. Por lo demás, su idea del aborto se mueve también en el círculo mágico de la alquimia, por no hablar del gnosticismo<sup>169</sup>. El *Tractatus Aristotelis*<sup>170</sup> dice justamente: «Esta serpiente está caliente, busca una salida (la muerte) antes del nacimiento, quiere perder el feto, desea el aborto»<sup>171</sup>. Se trata naturalmente del *serpens Mercurii* o *prima materia*, que, según el Tratado, aspira a recorrer impetuosamente<sup>172</sup> el proceso de transformación haciendo florecer su contenido oculto (el alma del mundo).

162. La inscripción, como me lo ha indicado amabilísimamente el profesor Felix Staehelin de Basilea, es mencionada en el *Corp. Inscr. Lat.* XI, I, 1, 15, 88 entre las *falsae*.

163. L.c., pp. 40-41.

164. L.c., p. 90.

165. «auspicatissimi... Ternarii Cultorem eximium».

166. «Y por eso me llaman Hermes Tres-veces-el-más-grande, porque poseo las tres partes de la filosofía del mundo entero» (Ruska, 1926, pp. 2/3).

167. «Dios se alegra del número impar» (Dorn [3], p. 435).

168. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 26 y 209.

169. Cf. los estratióticos, fibionitas, etc., en Epifanio (2), XXVI, 5, p. 40, así como la misma idea en el maniqueísmo (Reitzenstein y Schaefer, p. 346). Para la alquimia es particularmente importante la «tercera filialidad» de Basíledes: «la filialidad (ὕψις) abandonada abajo en la simiente de la totalidad (πανσπερμία) es abandonada informe como un aborto (ἐν τῇ ἀμορφίᾳ καταλειμμένη οἶον ἐκ τρώματι) (Hipólito, VII, 26, 7, p. 201). Cf. sobre esto el modo de expresarse de Pablo en 1 Cor 15, 8: «y en último lugar como a un abortivo también se me apareció a mí».

170. Este tratado pertenece a los antiguos tratados latinos o «arabizantes», aunque es dudosa su relación con la tradición árabe.

171. ArAl, p. 881.

172. «... la sutilidad de la naturaleza... dio la causa al crecimiento y la vida y se replegó

67 De las muchas opiniones de los comentaristas quisiera traer a colación una que me parece digna de salvar del olvido. Es el punto de vista de los dos amigos del autor, indicados de manera velada: Lucius Agatho habría sido un hombre real (*homo verus*), Aelia Laelia por el contrario una mujer ficticia (*ficta foemina*), o más bien un «genio malvado» o «espíritu impío» (*Malus Genius, Improbus Spiritus*) de figura femenina que, según la opinión de uno, «vuela de aquí para allá en el aire», o, al contrario, según otro, es un espíritu que se mantiene en la tierra y que está «fijado y adherido» a una encina de Juno; es «por lo tanto una silvana... una ninfa, una hamadriade» que cuando la encina es abatida y quemada se ve forzada a buscar otra residencia, que encontraría «en ese sarcófago, como si fuera una muerta». Y de ese modo habría «sido celebrada, descrita y caracterizada por su amado y amante Agatho»<sup>173</sup>.

68 Aelia es, según esta concepción, el ánima de Agatho, proyectada en una «encina de Juno». La encina pertenece a Júpiter, pero está igualmente consagrada a Juno<sup>174</sup>. En sentido figurado y en cuanto *femininum* portador de la proyección del ánima, está relacionada con Júpiter o Agatho, la *coniunx* o esposa querida. Las ninfas, las dríades, etc., son mitológicamente *numina* de la naturaleza y de los árboles, pero psicológicamente son proyecciones del ánima<sup>175</sup> cuando se trata de afirmaciones hechas por varones.

69 Esta interpretación se encuentra en la *Dendrología* de Ulisses Aldrovandus, ya mencionado:

... digo que Aelia Laelia Crispis fue una hamadriade, atada a una encina en los alrededores de Bolonia o encerrada en ella, y que aparecía bajo una forma a veces tierna, a veces severa, y durante unos dos mil años con rostros muy cambiantes, a la manera de Proteo; colmó los amores de Lucius Agatho Priscus, entonces ciudadano de Bolonia, con cuidados e inquietudes llenas de ansiedad, amor seguramente atraído desde el caos, esto es, desde una confusión agathoniana<sup>176</sup>.

Uno no puede imaginarse fácilmente una descripción más acertada del arquetipo femenino que caracteriza lo inconsciente del varón, la imagen del ánima, en la figura de la inmortal *incertissima amasia*

a naturalezas perfectísimas». «... esta Serpiente... se ha hinchado como un Sapo negrísimo, que... reclama ser liberado de su tristeza».

173. Malvasius, l.c., p. 19.

174. Sobre el Capitolio se encontraba una antiquísima encina, consagrada a Júpiter Capitolino. Respecto a «Junonia» véase Plutarco, *Quaestiones Romanae*, 89.

175. Véase Jung, *Psicología y alquimia* [OC 12], § 116-167 y «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 179-180 y 214 ss.

176. Página 146 b.

aquí descrita, la cual, a la manera de un espíritu hostigador, le persigue precisamente en la calma de las *nemora et fontes*. Como puede verse, el texto de la *Inscripción de Aelia* no da pie para interpretar a Aelia precisamente como una dríade (una ninfa de las encinas). Al drovandus, sin embargo, nos informa de que la Puerta Mascharella de Bolonia, ante la cual habría sido encontrada la inscripción, se llamaba en la época romana «Junonia», de lo que deduce que Juno fue claramente el *genius loci*. Para apoyar su hipótesis de que Aelia es una dríade, el sabio humanista menciona un epitafio romano encontrado en esa región (*in hisce partibus*). Reza así:

CLODIA PLAVTILLA  
SIBI, ET  
QVERCONIO AGATHONI,  
MARITO OPTIMO...

Este epitafio se encuentra efectivamente en el *Corpus Inscriptio-num Latinarum*<sup>177</sup>, pero allí el pasaje decisivo dice:

Q. VERCONIO AGATHONI

Por tanto, es un tal Quintus Verconius quien hubo de sufrir la transformación en Querconius que le convenía al autor.

70 Explica el pasaje enigmático «esto es un sepulcro» diciendo que  
ila encina habría proporcionado el material necesario para la cons-  
trucción del sepulcro! Y para fundamentarlo añade que una aldea  
que se encuentra precisamente allí tiene el nombre de Casaralta<sup>178</sup>,  
que descompone en *casa*, *ara* y *alta*.

71 Como aportación adicional ofrece una poesía italiana sobre una  
encina del Sol y de la Luna, que representaría el mundo elemental:

Dentro un giardin di vaghi fiori adorno  
Corre un fior rosso, e una bianca Rosa,  
.....  
Dodici rami cinge d'ogn'intorno  
Una gran Quercia, che nel mezzo posa,  
E d'ogni ramo grande, e grosso ch'hà  
Quattro sole, e non più ghiande el dà<sup>179</sup>.

177. *Corp. Inscr. Lat.*, XI, 1, pp. 163 y 884: MVTINA. «Clodia Plautilla, por ella y por Querconius (*quercus* = encina) Agathon, su óptimo marido...».

178. Sobre la corrección de este dato tengo que dejar la responsabilidad al autor.

179. [En un jardín adornado de hermosas flores / crecen una flor roja, y una rosa blanca, /... / Doce ramas ciñen todo el contorno / de una gran encina puesta en medio, / y de todas las grandes y gruesas ramas que tiene / cuatro soles da, ya no bellotas.] «El tercer enigma era finalmente sobre la encina que representa el mundo elemental, plantada de algún modo en un jardín celeste, donde el Sol y la Luna giran alrededor» (l.c., p. 148 a).



Esta evocación de la encina cósmica de Ferécides nos conduce directamente al árbol del Sol y la Luna de la alquimia, a la rosa roja y blanca<sup>180</sup>, al *servus rubeus* y la *femina alba* (o *columba alba*)<sup>181</sup> y a las flores de cuatro colores del árbol en la tierra de Occidente<sup>182</sup>. La *Pandora* de Reusner, de 1588, representa el árbol como un ser femenino que porta antorchas y cuya cabeza corona la copa de un árbol<sup>183</sup>. El árbol está personificado por su divinidad femenina.

72 La interpretación de Aldrovandus se mueve en el marco del pensamiento alquímico, como lo muestra el tratado de Bernardo Trevisano (conde de la Marca de Tréveris, 1406-1490)<sup>184</sup>. Se trata de una parábola<sup>185</sup> en la cual un adepto encuentra una clara fuente de piedra bellísima fijada en un tronco de encina (*munitum supra quercinum truncum*), todo ello rodeado por un muro. Éste es el *baño del rey*, donde busca una renovación. Un viejo (Hermes como mistagogo) explica al adepto cómo fijó el rey ese baño en una vieja encina hendida que trajo consigo<sup>186</sup>. La fuente está rodeada por un grueso muro, encerrada primero en una dura piedra clara y después en una encina hueca<sup>187</sup>.

73 Como se ve, a la parábola sólo le interesa relacionar la encina con el baño. Normalmente se trata de un baño nupcial de la pareja real. Pero en nuestra narración falta la reina, y el rey se renueva solo. Esta versión no habitual<sup>188</sup> deja suponer que la encina reemplaza a la reina en cuanto divinidad femenina. Si esta suposición es

180. Sobre lo blanco y lo rojo Cf. *Zóhar*, I, fol. 1 a: «Como la rosa entre las espinas (Cant 2, 1 ss.) es de color rojo y blanco, así son en la comunidad de Israel la misericordia (*hesed*) y el juicio (*din*)». En contraposición a la alquimia, el rojo está asociado al lado femenino y el blanco al masculino en el sistema de las sefirot (dato proporcionado por el doctor S. Hurwitz).

181. Cf. al respecto las palomas «en el bosque de Diana» (*in sylva Dianae*) (Filaeto, p. 659). Es muy probable que el símbolo de las palomas proceda directamente del ámbito alegórico cristiano. En esto se ha de considerar el significado *materno* de la paloma, la denominación de María como *columba mystica* (Godefridus, Migne, PL CLXXIV, col. 38), además la designación de la «madre oculta» como paloma (*Hechos de Tomás*, 50, en Hennecke [ed.], p. 270) y la paloma que simboliza al Parálito en Filón (*Quis rerum divinarum heres sit*, 234, pp. 52-53). Nelken describe la visión que un enfermo mental tenía del «dios primitivo», que llevaba sobre el pecho un árbol de la vida con frutos blancos y rojos, y sobre ese árbol estaba posada una paloma (Nelken, pp. 540-541).

182. Abu'l-Qasim Muhammad, ed. Holmyard, p. 23.

183. Figura 231 en *Psicología y alquimia* [OC 12]. Cf. *la Sapientia Dei* como *lignum vitae* en AC (1), p. 22.

184. Bernardo Trevisano, pp. 773 ss.

185. *Ibid.*, pp. 799-800.

186. «... hizo traer una vieja encina partida por el medio, que protege de los rayos del Sol y hace sombra» (*ibid.*).

187. «... primo duro lapide et claro clauditur, tum demum cava quercu» (*ibid.*).

188. La mayor parte de las veces el rey está solo únicamente cuando está sentado en el *laconicum* (baño de sudor).

correcta resulta particularmente significativo que la encina esté una vez *hendida* y otra vez *hueca*. La encina parece tan pronto el conducto de la fuente como un árbol vivo que brinda sombra, o bien la pila de la fuente. Esta falta de claridad se refiere a los diferentes aspectos del árbol: como conducto es en cierta manera el origen del manantial, en cuanto pila de la fuente es el vaso y en cuanto árbol protector es la madre<sup>189</sup>. Desde antiguo el árbol es origen del hombre<sup>190</sup>, es decir, fuente de vida. El vaso y el baño son llamados por el alquimista *uterus*<sup>191</sup>. La hendidura o la oquedad del tronco señalan a ese significado<sup>192</sup>. El baño del rey es en sí ya una *matrix*, respecto a la cual el árbol se comporta como un atributo. A menudo, por ejemplo en el *Ripley Scrowle*<sup>193</sup>, el árbol está en el baño nupcial como columna o directamente como árbol, en cuya copa aparece la divinidad del árbol en la figura de Melusina (= ánima) con cola de serpiente. La analogía con el árbol del conocimiento en el paraíso salta a la vista<sup>194</sup>. La encina de Dodona es un asiento oracular, lo que corresponde al ánima como mistagoga<sup>195</sup>. Mercurius, tan a menu-

189. El texto es inequívoco en este aspecto: «Pregunté de nuevo: ¿es el rey el amigo de la fuente y la fuente de él? Él respondió: ellos se aman mutuamente de una manera maravillosa, la fuente atrae al rey, y no el rey a la fuente, pues ella es para el rey como una madre» (I.c., p. 801). Similar relación se encuentra en Cirilo (II, 4): «esta agua de salud se ha convertido para vosotros en tumba y madre» (Usener, p. 173/149).

190. Cf. sobre esto Ovidio, VII [p. 111]: «... ante mis ojos pareció levantarse entonces la misma encina con tantas ramas y tantos seres vivos en sus ramas». De la indicación, procedente de Isidoro, relacionada con la «encina alada» (ὑπόπτερος δρυς) de Ferécides se desprende que está cubierta con un manto con capucha (φῆρος) (Diels, 1912, II, p. 202). La «ocultación» es un atributo de Artemis χιτώνη, χιτωνία y especialmente de Ishtar: ella es *tasmetu*, la cubierta, la *Situri-Sabitu*, la que se sienta sobre el trono del mar, «envuelta en un velo» (Wittekindt, 1926, p. 15). El atributo constante de Ishtar es la palma. Según el Corán, sura 19, p. 293, María nació bajo una palmera, igual que Leto dando a luz bajo la palmera en Delos. Maya trae al mundo a Buddha asistida por el sauce. Los hombres, se dice, descienden de la encina (Pauly-Wissowa, s.v. «Dryas»). Para mayor desarrollo véase Jung, «El árbol filosófico» [OC 13], § 418-419 y 458 ss.

191. Designación litúrgica de la pila bautismal. Véase el *praefatio* en la *Benedictio fontis*: «Qui hanc aquam regenerandis», etc. «Por matriz entiende el fondo de la retorta» (CC1, p. 204). «... el vaso espagírico debe construirse a semejanza del vaso natural» (Dorn [3], p. 430). El *vas naturale* es el *uterus* (AC [2], p. 203).

192. «Y el lugar de la generación, aunque sea artificial, imita sin embargo al natural, porque es cóncavo y cerrado» (CC1, p. 147).

193. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 257.

194. Es una idea extendida que las almas y las divinidades aparecen como serpientes (por ejemplo la divinidad heroica: Cécrope, Erecteo, etc.). Cf. también Crisóstomo, *Homilia XXVI (alias XXV) in Joannem* (Migne, PL LIX, col. 153): «Lo que la matriz es para el embrión, así es el agua para el fiel: en el agua es configurado y conformado. Primero se dijo: produzcan las aguas el reptil de alma viviente... pero desde que el Señor entró en la corriente del río Jordán, las aguas, portadoras del Espíritu Santo, no producen ya más reptiles con almas vivientes, sino almas racionales».

195. *Psicología y alquimia* [OC 12], figuras 8 y 19.

do con forma de serpiente, aparece como divinidad del árbol en el cuento de Grimm «El espíritu en la botella»<sup>196</sup>.

74 A este contexto pertenece con seguridad el oscuro texto de Senior<sup>197</sup>:

Marcos<sup>198</sup> dijo también: Es el momento de que esta criatura nazca, y al respecto ofrece la siguiente parábola: Le construiremos entonces una mansión llamada la tumba de Sihoka<sup>199</sup> (Sahafa). Él <o en su caso María> dijo: hay junto a nosotros una tierra<sup>200</sup> llamada tormos<sup>201</sup> donde hay serpientes<sup>202</sup> <o brujas> que comen la oscuridad<sup>203</sup> de las piedras <o minerales> corrosivas —textualmente: que queman—, sobre las que beben sangre de machos cabríos negros<sup>204</sup>; permaneciendo en la sombra, conciben en los baños<sup>205</sup>, y dan a luz en el aire<sup>206</sup>, y marchan sobre el mar<sup>207</sup> y moran en las tumbas e incluso en los sepulcros, y lucha el reptil contra su macho, y en el sepulcro mora el macho 40 noches y en la casita 40 noches<sup>208</sup>...

196. Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 239 [y nota 214] y 247-248.

197. Senior (2), p. 78.

198. Probablemente sea el mismo que Marcus Graecus, el autor del así llamado «Libro de fuegos». Es difícil fecharlo. (Véase von Lippmann, I, pp. 477 ss.) El hecho de que Senior lo mencione, y que se conserven sus escritos árabes, le situaría probablemente antes del siglo X. En Berthelot (I), p. 124, se menciona un diálogo entre Marquouch, rey de Egipto, y Safendia, rey de Saïd. Véase al respecto *The Arabic Treatises on Alchemy by Muhammad Bin Umail* (siglo X) y el *excursus* de Stapleton and Hussain, p. 175.

199. Stapleton (p. 177<sup>12</sup>) dice aquí: «It is a house, which is called the grave (*qabr*) of Sahafa. She said (*qalat*) etc. Possibly the name Mariyah has been omitted» [Es una casa llamada la tumba (*qabr*) de Sahafa. Ella dice (*qalat*), etc. Posiblemente el nombre de Mariyah se ha omitido].

200. ¿O una «región»?

201. ¿Del griego τόπος = agujero? El texto árabe pone *tumti*.

202. El término árabe correspondiente a «reptil» tiene propiamente el significado de «bruja». Véase Stapleton (p. 177<sup>14</sup>): «The Arabic word properly means witches who consume the livers of children and drink the milk of black goats» [El término árabe significa propiamente brujas que consumen el hígado de los niños y beben la leche de cabras negras]. Stapleton rechaza *reptile*.

203. En árabe: el hígado [lat. *jecora* en vez de *opaca*].

204. Esto recuerda a un fuego de altar y al sacrificio de un macho cabrío. Cf. «óptima sangre de macho cabrío» (AC [1], cap. X, pp. 86-87). Ya en Pibequio (Berthelot [2], III, XXV, 3, p. 186) αἷμα τράγου es un sinónimo del agua divina. La sangre es utilizada aquí de manera similar como «alimento de los espíritus», al igual que en la Nekyia, donde Ulises sacrifica ovejas negras y particularmente un carnero a Tiresias: «Negra fluía la sangre, y del Erebo / muchas almas de difuntos» (*Odisea*, Canto XI, 32-33).

205. Esto debe referirse al estado de «disuelto» en el medio líquido.

206. En vez de *pereunt* (cf. Senior [2], p. 79: *parit in aere*).

207. Como *volatilia* y *vapores*.

208. Esto es sin duda una influencia cristiana. AS (p. 107) dice sobre esto: «Cristo ayudó en el desierto durante cuarenta días y las mismas noches, igual que fue por la tierra durante cuarenta meses haciendo milagros; yació cuarenta horas en el sepulcro; durante cuarenta días, entre la resurrección de los muertos y su ascensión a los cielos, conversó con sus discípulos mostrándoles que estaba vivo». «Cuarenta» es una prefiguración de la duración

75 La traducción latina de «serpiente» en vez de «bruja» está en conexión con la idea primitiva, ampliamente expandida, de los espíritus de los muertos como serpientes, que corresponde bastante bien al sacrificio de la sangre del macho cabrío; la costumbre es ofrecer animales negros a las divinidades ctónicas. En el texto árabe se trata de démones femeninos del desierto (*jinns*). Por eso se dice que ellas «conciben en los baños» y «luchan contra sus machos». El numen de las tumbas es una visión tan extendida que llega hasta la tradición cristiana. Encontré esta idea una vez en un significativo sueño de un estudiante de teología de veintidós años. Reproduzco el sueño íntegramente, para que mis lectores que entiendan algo del lenguaje de los sueños puedan conocer toda la amplitud del problema indicado<sup>209</sup>.

76 El soñante está ante un viejo venerable vestido de negro. Sabe que es el mago blanco. Éste acaba de terminar una larga perorata que el soñante no puede recordar. Sólo retiene las últimas palabras del mago: «Aquí necesitamos la ayuda del mago negro». En ese momento se abren las puertas y entra un viejo venerable enteramente similar vestido de blanco. El soñante sabe que es el mago negro. Éste lanza una mirada interrogativa al soñante. El mago blanco hace enseguida esta observación: «Puedes hablar tranquilamente. Él <el soñante> es inocente». Entonces el mago negro vestido de blanco cuenta: «Vengo de un país donde gobierna un viejo rey que piensa que pronto morirá, y está preocupado por tener una tumba digna. Dado que en aquel país hay muchas tumbas desde tiempos antiguos, escogió entre ellas una especialmente hermosa que hizo arreglar para sí. Era la tumba de una virgen muerta desde tiempos inmemoriales. Hizo abrir la tumba y retiraron los huesos. Pero éstos, al contacto con el aire, se transformaron inmediatamente en un caballo negro, que huyó al desierto». Él <el mago negro> llegó a saber de este importante suceso y se personó enseguida en el lugar a fin de seguir el rastro del caballo hasta el desierto. Siguió sus huellas viajando muchos días a través del desierto, hasta que, más allá, llegó a una pradera. Allí encontró al caballo pastando y descubrió entonces la llave del paraíso. Él la ha traído consigo, pues desde entonces necesita la ayuda del mago blanco para seguir avanzando. Con esto acabó el sueño.

de la obra. Según Gén 50, 3, el embalsamiento de los egipcios tardaba 40 días. Cuarenta parece ser un múltiple mágico del cuatro, a saber, 10 (*idenarius!*) por 4.

209. He mencionado este sueño ya varias veces, por ejemplo en «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» [OC 9/1, 1], § 71; «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1], § 398; «Psicología analítica y educación» [OC 17], § 208; *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7], § 287.

La tumba estaba evidentemente habitada por el espíritu de la virgen, que se comporta con el rey como su ánima. Ella, como la ninfa en Malvasius, es forzada a abandonar el lugar que había sido hasta entonces su morada. Su naturaleza ctónica y tenebrosa se delata por la transformación en un caballo negro, que representa una especie de demon del desierto. Así pues, se trata de la concepción, ampliamente extendida, del ánima como una mujer-caballo e íncubo, un verdadero *spiritus improbus*, y a la vez del conocido motivo del rey que envejece, que pierde la fuerza vital. Bajo cuerda parecen planear unas bodas mágicas, renovadoras de la vida, con la ninfa (algo así como el inmortal Merlín con su hada), pues en el paraíso, en el jardín de la manzana y del amor, se unen todos los opuestos: «Convertirá su desierto —de Sión— en un edén, su yermo en paraíso del Señor» (Is 51, 3), y allí «Entonces el lobo y el cordero irán juntos, y la pantera se tumbará con el cabrito, el novillo y el león engordarán juntos; un chiquillo los pastorea; la vaca pastará con el oso, sus crías se tumbarán juntas, el león comerá paja como el buey. El niño jugará en la hura del áspid, la criatura meterá la mano en el escondrijo de la serpiente» (Is 11, 6-8). Allí, lo blanco y lo negro se unen en unas bodas reales, «como el esposo se pone una diadema, como la novia se adorna con sus joyas» (Is 61, 10). Es evidente que los dos magos opuestos preparan la obra de la unión y su significado para un joven teólogo sólo puede imaginarse como la gran dificultad cuya solución la alquimia especulativa estimó como su más excelsa tarea. Por eso el texto anterior de Senior continúa diciendo:

... él <lo masculino> será excitado<sup>210</sup> como palomas blancas<sup>211</sup>, y sus pasos prosperarán y lanzará su semen sobre el mármol<sup>212</sup> de la

210. Véase Stapleton and Husain, p. 178.

211. Los pájaros de amor de Astarté.

212. El mármol es aquí la substancia femenina, la así llamada Saturnia (o Luna, Eva, Beya, etc.), que disuelve al Sol. «... el mármol centelleante es el Elixir en el blanco» (Mylius, p. 234). «Et de là changea sa forme noire et devint comme marbre blanc et le soleil était le plus haut» [Y de allí cambió su forma negra y vino a ser como el mármol blanco y el Sol estaba en lo más alto] (Ms. 3022 Bibl. de l'Arsenal, París). Sobre la posición del Sol en el cént cf. Jung, «Las visiones de Zósimo» [OC 13], § 86 (III, v bis), 95, 107-108. «Mármoe» es también una designación del «agua similar a sí misma», es decir, del *Mercurius duplex* (Filaeto, *De Metallorum metamorphosis* en FQ, p. 770). Nuestro pasaje es comentado en CC1 (p. 167). «... y lanzaron el semen sobre el mármol de las estatuas y en el agua similar a sí misma que deifica... y vinieron cuervos volando, cayendo sobre las estatuas». (Por los cuervos entiende la *nigredo*.) La concepción del *Consilium* parece hacer alusión a lo que la alquimia designa también como «estatua». El origen de esta idea se halla ciertamente en el tratado de Comario (Berthelot [2], IV, xx, 14, p. 283). Él dice que el alma, una vez alejada de las sombras tenebrosas del cuerpo, despierta y saca del Hades al cuerpo, vuelto luminoso, a fin de que salga de la tumba ya revestido de espiritualidad y di-

estatua <o espectro que habita el mármol>, y los cuervos vendrán volando y caerán sobre él y lo reunirán. Después volarán hacia los picos de las montañas a los que nadie puede ascender, y se volverán blancos<sup>213</sup> y se propagarán... Igualmente uno no sabe esto si no lo ha concebido en su interior, en su cabeza.

- 78 Nuestro texto describe la resurrección tras la muerte y, si no hay engaño, esto sucede en forma de *coniunctio*, una unión de lo blanco (paloma) con lo negro (cuervo), con el espíritu que habita la piedra de la tumba (véase la prueba en la anterior nota a pie de página!). Dado que en este caso, como sucede por lo demás muy a menudo, se utilizan tanto para lo femenino como para lo masculino símbolos teriomorfos (serpiente y palomas), esta circunstancia señala hacia la unión de factores inconscientes<sup>214</sup>. Los cuervos, que cogen el semen (¿el producto de la unión?)<sup>215</sup> y se van volando con él a los picos de las montañas, representan el *spiritus* o algo así como espíritus benéficos (¿familiares?), que acaban la obra allí donde el poder del artífice ya no alcanza. No son, como en *Fausto*, ángeles hermosos, sino oscuros mensajeros del cielo que en esta ocasión se transforman en «blancos»<sup>216</sup>. Por lo demás, tampoco los ángeles de *Fausto* están li-

vinidad. Cf. más adelante (II, § 224-234) en el capítulo sobre «La estatua», el texto exacto. En AC (2) (p. 196) la *mater Alchimia* es igualmente una estatua compuesta de diversos metales. Similares son las siete estatuas de Raimon Llull (véase Norton, cap. I, p. 21). En Mylius (p. 19) se dice: «El máximo misterio es ciertamente crear almas y transformar al cuerpo inanimado en estatua viviente». Según la doctrina mandea (Bousset [2], p. 34) y la de los naasenos (Hipólito, V, 7, 6, p. 28) Adán fue una columna «corpórea» o «sin vida». Igualmente, en Hegemonio (VIII, 7, 25, l.c., p. 13) se dice que el *vir perfectus* es una «columna de luz», y a éste se refiere la frase «Pero estas cosas se producirán cuando la estatua venga» (l.c., XIII, p. 21). En tales ideas se apoya una frase como la de Raimon Llull (*Codicillus*, cap. XLII?): «Siempre extraes el aceite <= alma> del corazón de las estatuas; porque el alma es fuego a su manera, y fuego oculto». Senior (2), p. 65, dice: «Calentamos su agua extraída de los corazones de las estatuas de piedra». Y en RF (p. 355) se lee: «Venera a las almas en las piedras: su morada está en ellas». Cf. al respecto la estatua del hermafrodita erigida en forma de cruz, que «suda», en Bardesanes (Schultz, p. LV). La estatua o columna está en relación con el árbol de luz o de fuego así como con el eje del mundo. Cf. al respecto la columna erigida por Adonai Sabaoth en el libro II de los *Oráculos Sibilinos*, V, 239-240 [ed. Kurfess, p. 61]. Para mayor desarrollo, Jung, «El árbol filosófico» [OC 13], § 421 ss.

213. En árabe: pondrán huevos (Stapleton and Husain).

214. Una paciente que estaba tratando el problema de los opuestos soñó: «A la orilla de un lago <al borde de lo inconsciente> copulaban dos culebras de agua del grosor de un brazo y con claras cabezas humanas». Aproximadamente medio año después trajo el siguiente sueño: «Una serpiente blanca como la nieve y con un vientre negro crece saliendo de mi pecho. Siento un profundo amor por ella».

215. Los pájaros que se elevan y descienden aparecen muy a menudo y simbolizan los vapores que ascienden. El cielo hacia el que ascienden es el *alambicus sive capitulum*, colocado sobre la marmita para hacer descender los vapores.

216. Al menos según la interpretación del traductor latino.

bres de todo arte de seducción, y hay que tomar el «no poder pecar» (*non posse peccare*) de los ángeles en general de una manera muy relativa, pues las mujeres deben cubrirse la cabeza en la iglesia debido a una cierta debilidad moral de los alados mensajeros del cielo, debilidad que ya en los tiempos primitivos dio pruebas alguna vez de fatalidad.

- 79 Temas semejantes aparecen también en los sueños modernos, e incluso en personas que ni de lejos tienen que ver con la alquimia. Así, un paciente soñó lo siguiente: «*Al pie de una alta pared rocosa arde un gran fuego de maderas; las llamas se elevan desprendiendo humo. El lugar es solitario y romántico. En el aire una bandada de pájaros negros da vueltas sobre el fuego. De vez en cuando uno de los pájaros, en un vuelo en picado, se arroja directamente al fuego, donde se quema y muere en una muerte querida por él, volviéndose blanco*»<sup>217</sup>. Como el soñante hizo notar espontáneamente, el sueño tenía un carácter numinoso, algo fácilmente comprensible cuando se considera su significado: se trata de un milagro del Fénix, es decir, de una transformación y renacimiento (imetamorfosis de la *nigredo* en *albedo*, de lo inconsciente en «iluminación»!), en conformidad con los versos del *Rosario de los filósofos*<sup>218</sup>:

Dos águilas se elevan y queman su plumaje  
Para volver a caer simplemente sobre la tierra.  
Reciben allí plumas nuevas...

- 80 Tras esta digresión sobre la transformación y la resurrección volvamos al tema de la encina discutido por los comentadores del «enigma».
- 81 Encontramos de nuevo la encina en otro tratado alquímico, a saber, en el *Introitus apertus ad ocllusum regis palatium* de Filaleto. Allí se dice: «Sabed, pues, quiénes son los compañeros de Cadmo, quién la serpiente que los devoró, qué la encina hueca (*cava quer-cus*) donde Cadmo clavó la serpiente perforándola»<sup>219</sup>.
- 82 Para entender este pasaje debo retomar el mito de Cadmo, un pariente del Hermes itifálico de los pelasgos<sup>220</sup>. El héroe salió en busca de su hermana perdida Europa. (Ésta se ha dejado raptar por Zeus metamorfoseado en toro.) Pero recibió el mandato divino de abandonar la búsqueda y seguir a una vaca con manchas en forma

217. Debo este ejemplo a la amistosa comunicación del doctor C. A. Meier.

218. RF, p. 147. Cf. Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16], § 528.

219. Filaleto, p. 654.

220. En cuanto héroe civilizador, Cadmo fue identificado con Hermes Cadmilos a partir del siglo III antes de Cristo.

de luna en sus flancos hasta que se tumbara a descansar. Al mismo tiempo se le prometió como esposa a *Harmonía*, hija de Ares y Afrodita. Cuando la vaca se tumbó, quiso sacrificarla y envió a sus compañeros a por el agua necesaria para el sacrificio. La encontraron en un bosque consagrado a Ares y guardado por un dragón, hijo de Ares, que mató a casi todos. Cadmo, furioso, dio muerte al dragón y contrajo matrimonio con *Harmonía*. Sembró los dientes del dragón, y acto seguido salieron de la tierra hombres armados que lucharon a muerte entre sí hasta que sólo quedaron cinco, que le eligieron jefe. Clavar a la serpiente en la encina parece ser un añadido de nuestro autor. Este acto representa la retención del peligroso demon en la encina<sup>221</sup>, a lo que no sólo se alude en el comentario de Malvasius a la *Inscripción de Aelia*, sino también en el cuento de Grimm «El espíritu en la botella»<sup>222</sup>.

- 83 El sentido psicológico del mito es transparente: Cadmo ha perdido a su hermana-ánima al huir ésta con el dios supremo al reino de lo supra e infrahumano, a lo inconsciente. Por mandato divino no debe pretender regresar a la situación incestuosa, por eso se le promete una mujer. Su hermana-ánima, como psicopompo en forma de vaca (correspondiente a Zeus-toro), le conduce a su destino de matar al dragón, pues pasar de una relación hermano-hermana a otra exogámica no es tan sencillo. Pero si lo logra conseguirá a *Harmonía*, una *hermana del dragón*. El «dragón» es claramente *Disharmonía*, como lo prueban los luchadores que brotan de sus dientes. Éstos se exterminan entre sí, como aplicando la máxima del Pseudo-Demócrito *Natura naturam vincit*, que no es otra cosa que la formulación conceptual del uroboros. Cadmo se apoya en *Harmonía*, mientras que los opuestos de lo inconsciente se devoran entre sí en forma de proyecciones. Esta imagen representa el comportamiento de un conflicto disociativo: desaparece él solo. En general, es el caso del *yang* y del *yin* en la filosofía clásica china. Todo ello inconscientes de la problemática moral de los opuestos. Con el cristianismo comenzaron por primera vez los opuestos «metafísicos» a penetrar en la consciencia humana, concretamente en forma de una contraposición casi dualista, que alcanzó su cúspide en el maniqueísmo. Esta herejía obligó a la Iglesia a dar un paso importante, formular la doctrina de la *privatio boni*, que identifica «bueno» y «ser». Lo malo, en cuanto no-ser (μη ὄν), se le achacó al hombre: ¡«Todo lo bueno

221. Así como las hamadríades son divinidades de los árboles, también las serpientes. Una serpiente guarda el árbol de las Hespérides y la encina de Ares en la Cólquide. Melampo obtuvo el don de la profecía de las serpientes que encontró en una encina hueca.

222. Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].



procede de Dios, todo lo malo del hombre»!<sup>223</sup>. Esta idea, junto con la del *peccatum originale*, es el fundamento de una conciencia que representa un *novum* en la historia de la humanidad: una de las partes de lo que antes era una oposición metafísica fue reducida a un hecho psíquico, y el Diabolo perdería la partida a no ser que se topara con una debilidad moral del hombre. Lo bueno, sin embargo, siguió siendo substancia metafísica que tenía su origen en Dios y no en el hombre. La *macula peccati* corrompió a la creatura, originariamente buena. Así pues, en la visión dogmática lo bueno está aún enteramente proyectado, lo malo, por el contrario, sólo en parte, en la medida en que la pasión del hombre es su fuente esencial. En la especulación alquímica prosigue este proceso de integración de la proyección metafísica, pues en ella al menos comienza a alborear una conciencia de la naturaleza psíquica de los opuestos. Se expresan primero en la duplicidad de Mercurius, suprimida en la unidad del *lapis* (*unus est lapis!*). El *lapis* conseguido por el adepto (*Deo concedente*) es reconocido como equivalente al *homo totus*. Esta evolución resulta altamente significativa en la medida en que representa un intento de integración psíquica de los opuestos (anteriormente proyectados).

- 84 La interpretación alquímica ve en Cadmo a Mercurius en forma masculina (como Sol). Busca su complemento femenino, el *argentum vivum*, precisamente su hermana (la Luna). Pero ésta le sale al encuentro en forma de *serpens mercurialis*, a la que primero debe matar, pues contiene en sí la lucha furiosa de los elementos opuestos (= caos). De ahí surge la armonía de los elementos, y la *coniunctio* puede tener lugar. Los *spolia* del combate, en este caso la piel del dragón, serán ofrecidos, siguiendo viejas costumbres, en sacrificio en la encina hueca, a la madre como representante del bosque sagrado y de la fuente, esto es, lo inconsciente como lugar originario de la vida, que permite que la armonía salga de la disarmonía<sup>224</sup>. De la enemistad de los elementos surge el pacto de amistad sellado en el *lapis*, que garantiza la incorruptibilidad (*incorruptibilitas*) de la piedra. A esta lógica alquímica se ajusta que, según el mito, Cadmo y Harmonía queden petrificados (claramente a consecuencia de un *amarras de richesse* [problema de excesiva riqueza]: ¡por pura armonía ya no sucede nada!); según otra versión, se convirtieron en serpientes *et même en basilic* [e incluso en basilisco], como ob-

223. Véase *Aion* [OC 9/2], § 80 ss.

224. La alusión a ideas musicales se confirma en la alquimia, pues en ella se dan también composiciones musicales. Maier hizo intentos en este arte en *Atalanta fugiens*. Ejemplos se encuentran impresos en John Read, pp. 281 ss. Sobre el paralelismo entre la alquimia y la música véase Berthelot (2), III, XLIV, 1, p. 212, y VI, XV, 2 ss., pp. 410-411.

serva Dom Pernety, «car le résultat de l'œuvre incorporé avec son semblable, acquiert la vertu attribuée au basilic, comme le disent les Philosophes»<sup>225</sup>. Para este autor, de rica fantasía, Harmonía es naturalmente la *prima materia*, y las bodas con Cadmo<sup>226</sup> ante todos los dioses es la *coniunctio Solis et Lunae*, de la que después sale la tintura, esto es, el *lapis*. La interpretación que Pernety hace de Harmonía sólo sería correcta si ésta permaneciera ligada al dragón. Pero al haberlo perdido debe en consecuencia transformarse con su esposo en una serpiente.

85 Así, Malvasius, junto con los más interesantes de sus comentaristas, permanece en el círculo mágico del mitologema alquímico, lo que no es de extrañar dado que la filosofía hermética, en el amplio sentido que tenía entonces, era el único método espiritual que prometía algo de ayuda en la necesaria tarea de rellenar algunas oscuras lagunas en la continuidad de la comprensión. El enigma de Bolonia y su comentario era incluso el paradigma κατ' ἐξοχήν (por excelencia) del método alquímico. Desempeña exactamente el mismo papel que la incomprensibilidad de los procesos químicos: el filósofo contempla tan intensamente como a éstos la paradoja de la inscripción de Aelia hasta que la estructura arquetípica de lo inconsciente colectivo comienza a esclarecer la oscuridad que tenía ante él<sup>227</sup>. Y si no es todo una engañifa, también la inscripción parece ser una fantasía que tiene su origen en la paradójica *massa confusa* de lo inconsciente colectivo. Este carácter contradictorio de lo inconsciente recibe una gran ayuda del arquetipo de la *coniunctio* nupcial, pues gracias a él se ordena el caos. Cualquier intento de constatar el estado inconsciente se topa con una dificultad parecida a la de la física nuclear: el acto de observación modifica su objeto. De ahí que por el momento no se contemple ninguna vía que nos proporcione una verificación objetiva de la naturaleza de lo inconsciente.

86 Si, al contrario que Malvasius, no se está convencido de la procedencia antigua de la inscripción de Aelia, habrá que buscar en la literatura medieval posibles fuentes o al menos analogías. A este res-

225. [pues el resultado de la obra, incorporado con su semejante, adquiere la virtud atribuida al basilisco, como dicen los filósofos.] Pernety (2), II, p. 121.

226. Pernety deriva *cadmia* de *Cadmus*. La *cadmia*, según Ruland, es el cobalto [en alemán *Kobalt*] (que significa *Kobold* [en alemán: «duende, gnomo»]). *Cadmia* parece significar óxido de zinc y demás compuestos de zinc (von Lippmann, II, p. 24). Cadmo tiene un lugar en la alquimia por haber inventado el arte de extraer y trabajar el oro. La *cadmia* se encuentra ya en la farmacopea de Galeno como un remedio para secar las úlceras profundas (*De simplicium medicamentorum facultatibus*, IX, col. 1122). También la conoce Plinio (XXXII, cap. 7, IV, p. 424, y XXXIII, cap. 5, V, p. 35, etc.).

227. Algo parecido a la danza nupcial de la pareja en la visión del anillo de benceno en Kekulé. [Cf. Jung, *La psicología de la transferencia*, OC 16, § 353.]

pecto el tema de la triple predicción o de la triple causa de muerte podría indicarnos el camino<sup>228</sup>. Este tema se encuentra en la *Vita Merlini*, en el *Roman de Merlin* en francés antiguo, así como en sus posteriores imitaciones en la literatura española e inglesa del siglo xv. Una pieza fundamental a este respecto parece ser el llamado *Epigrama del hermafrodita*, atribuido a Mathieu de Vendôme (hacia 1150). Dice así:

Cuando mi madre, encinta, me llevaba en su seno,  
se dice que consultó a los dioses qué le nacería.  
Febo dijo: «niño»; Marte: «niña»; Juno: «ni lo uno ni lo otro».  
Cuando nací era hermafrodita.  
A la pregunta por la muerte la diosa dijo: «morirá por las armas»;  
Marte: «en la cruz»; Febo: «en el agua». La suerte determinó que  
todas sucedieran.  
El árbol cubre de sombras las aguas; yo subo; la espada  
que llevaba por azar cae, cayendo yo encima;  
el pie quedó prendido en las ramas, la cabeza dentro de la corriente,  
y yo soporté  
—hombre, mujer, ninguno de los dos— el agua, las armas y la  
cruz<sup>229</sup>.

- 87 Maier remite a otro paralelismo que, al contrario del citado anteriormente, se remonta a finales de la Antigüedad. Se trata de un *Aenigma Platonium*: «Un hombre que no era hombre, vio y no vio en un árbol que no era árbol posado y no posado un pájaro que no era pájaro, y le golpeó y no le golpeó con una piedra que no era piedra»<sup>230</sup>. La solución es la siguiente: un eunuco tuerto ha rozado ligeramente con una piedra pómez a un murciélago que colgaba de una mata<sup>231</sup>. Esta broma era ciertamente demasiado evidente como para dar pie a una valoración alquímica. Tampoco, que yo sepa, conocieron los alquimistas el epigrama del hermafrodita. Quizá hubiera sido un objeto propicio para su interpretación. Ciertamente, juegos de esta clase constituyen el trasfondo de la *Inscripción de Aelia*. La seriedad con la que los alquimistas se tomaron estos juegos no se

228. Véase al respecto Crawford, pp. 184 ss.

229. Traube, pp. 317 ss.

230. Maier (5), p. 171.

231. El enigma se relaciona con una observación de Platón (*República*, V, 479 b-c): «Esto, dijo él, se parece a los juegos de palabras con doble sentido que se hacen en los banquetes, y a la adivinanza infantil del eunuco y del tiro al murciélago, en que se da a adivinar con qué le tira y sobre qué está posado». El escoliasta reproduce la cita anterior «Un hombre que no era hombre...». Mencionado de otra forma, como *Enigma de Panarkes* (Athenaeus, XIV, 16): «disparó a un pájaro que no era pájaro, posado sobre una madera que no era madera, un hombre que no era hombre, con una piedra que no lo era; todo esto significa una mata, un murciélago, un eunuco, una piedra pómez».

justifica sin embargo simplemente porque detrás de cada broma se esconda algo serio, sino porque la paradoja representa el medio natural para poder expresar las realidades que trascienden a la conciencia. El lenguaje de la filosofía hindú, que se esfuerza en formular semejantes conceptos transcendentales, se acerca por eso no raras veces a la paradoja, tan familiar en este ámbito, como lo muestra el siguiente ejemplo:

Yo no soy ningún hombre, tampoco soy ningún dios, ningún genio,  
ni brahmán, ni guerrero, ni de ciudad, ni sudra,  
ni discípulo de brahmán, ni padre de familia, ni eremita del bosque,  
tampoco soy un peregrino mendicante.  
Despertar a lo propio es mi naturaleza<sup>232</sup>.

- 88 Otra fuente a considerar sin duda seriamente se menciona en Richardus Vitus<sup>233</sup>. Sostiene que Aelia Laelia representa a una *Nio-be transformata*, y apoya esta interpretación refiriéndose a un epigrama atribuido a Agathias Scholasticus, un historiador bizantino<sup>234</sup>. Reza así:

Esta tumba no tiene dentro ningún cadáver.  
Este cadáver no tiene por fuera ninguna tumba.  
Sino que él mismo es cadáver y tumba<sup>235</sup>.

En efecto, Vitus piensa, convencido de la autenticidad del monumento de Bolonia, que Agathias compuso su epigrama según este modelo, cuando más bien sería un precedente o, al menos, procedería de la misma fuente de la que bebió el desconocido autor de la inscripción de Aelia.

- 89 Níobe parece tener para Richardus Vitus un carácter de ánima, pues, según su interpretación, considera a Aelia (o, como él escribe: «Haelia») como alma, de la que, con Virgilio, dice: «posee un vigor de fuego y un origen celeste: por lo cual es llamada Haelia»<sup>236</sup>. Por su parte «Laelia» se llama así a causa de la Luna, que ejerce sobre

232. Zimmer, p. 54.

233. Richardus Vitus Basinstochius, *Aelia Laelia Crispis epitaphium antiquum*, etcétera.

234. La autoría de Agathias no es segura. Éste se encontraba en Bizancio entre 577 y 582. Compuso, entre otras cosas, un Ciclo de nuevos epigramas (Κύκλος τῶν νέων ἐπιγραμμάτων), muchos de los cuales se conservan aún en la *Anthologia Palatina et Planudea*. Entre ellos también el nuestro. (Véase *Anthologia Graeca epigrammatum*, ed. Stadtmüller II/1, p. 210, n.º 311.) En Eustacio Macrembolites (*Aenigmata*, p. 209, 8 H) está la interpretación anteriormente mencionada de un tal Holobolus, que relaciona el epigrama con la mujer de Lot.

235. Vitus, l.c., p. 11.

236. «Igneus est illi vigor et Coelestis origo: a qua nunc hic Haelia nominatur» [*Eneida*, VI, v. 730].

las almas de los hombres un influjo oculto. El alma humana, dice, es «andrógina» (masculina-femenina) «porque la virgen porta un alma masculina y el hombre una femenina»<sup>237</sup>. A esta notable visión psicológica añade Vitus aún otra: el alma es también denominada «vieja», dado que el espíritu (*animus*) de la gente joven es débil, con lo cual se expresa acertadamente la experiencia de que el ánimo a menudo se representa en los sueños como una vieja cuando se da una actitud de la consciencia demasiado juvenil.

90

Como puede observarse, nuestro autor hace conjeturas sobre el alma de manera más clara y psicológica que el citado Aldrovandus. Mientras que éste subraya su aspecto mitológico, aquél pone de relieve su aspecto filosófico. En su carta de febrero de 1567 a Johannes Turrius escribe que el alma es una idea «tan poderosa que ella misma engendra las formas y las cosas», y asimismo que tiene «en sí por así decir la mismidad de toda la humanidad»<sup>238</sup>. Está por encima de toda distinción individual, «... si el alma quiere conocerse a sí misma debe mirar dentro del alma, principalmente allí donde reside la fuerza del alma, la sabiduría»<sup>239</sup>. Eso es justamente lo que les pasa a los intérpretes de la *Inscripción de Bolonia*: en la oscuridad del enigma el alma se mira a sí misma y percibe la sabiduría inherente a su estructura, donde halla su fundamento esa sabiduría que constituye también toda su fuerza. Y, añade Vitus, «no otra cosa es el hombre sino su misma alma»<sup>240</sup>. Ahora bien, ha de hacerse notar que dicha alma está descrita de una manera enteramente distinta a como hoy la representaría una psicología biológica o personalista desprovista de toda diferenciación individual; posee «la mismidad de toda la humanidad», más aún, engendra incluso los objetos a partir de la potencia de su *sapientia*. Esta descripción se acomoda mejor al *anima mundi* que a las *animula vagula* del hombre personal, consideraría uno, a menos que se piense en aquel enigmático fundamento de todo lo anímico, a saber, lo inconsciente colectivo. Vitus llega a la conclusión de que nuestra inscripción no significa otra cosa que el alma, la forma impresa en la materia y ligada a ella<sup>241</sup>. Eso es precisamente lo que a su vez les ocurre a los intérpretes: formulan el contenido incognoscible de la inscripción conforme a la impronta que le confiere el alma.

237. [Cita en l.c., pp. 27 y 29.] Este conocimiento psicológico, que tuvimos que redescubrir en el siglo XX, fue algo al parecer comúnmente sabido por los alquimistas de finales del siglo XVI.

238. «... habet in se... totius Humanitatis quasi dicerem αὐτότητα».

239. L.c., p. 50.

240. L.c., p. 50.

241. «En este epitafio el alma es descrita como una idea» (l.c., p. 46).

91 La opinión de Vitus no sólo es original, sino también de una profundidad que no debe infravalorarse. Ciertamente este mérito no recae en él por entero, pues parece que sólo llegó a su profunda concepción gracias a la carta de Johannes Turrius de enero de 1567. Turrius opina que Aelia y Laelia representan *forma et materia*. El «ni en el cielo, ni en las aguas...» lo explica de la siguiente manera: «Puesto que la materia prima no es nada, pues es comprendida únicamente por la imaginación, no puede estar contenida en ninguno de estos lugares»<sup>242</sup>. No es objeto de los sentidos, únicamente es concebida por el intelecto, por eso tampoco se puede saber cómo está constituida esa materia. Puede verse que también la concepción de Turrius describe la proyección del alma y de sus contenidos, mientras que la explicación secundaria viene a ser una *petitio principii*.

92 Como se desprende ya del título de su libro: *Allegoria peripatetica de generatione, amicitia et privatione in Aristotelicum Aenigma Elia Lelia Crispis*<sup>243</sup>, Fortunius Licetus ve en nuestro monumento toda la filosofía aristotélica. Menciona el detalle de que la inscripción habría sido «esculpida en la piedra, inserta hace tiempo en los muros del templo del bienaventurado Pedro en un lugar elevado». Pero no dice haberla visto con sus propios ojos, pues en su tiempo ya no existía, si es que existió alguna vez. Opina que la inscripción contiene el resumen de una teoría filosófica seria sobre el origen de las *res mundanae*, de las cosas y criaturas del mundo, y en concreto la teoría *scientifico-moralis* o *ethico-physica*. «El objetivo del autor es explicar magistralmente los atributos de la generación, la amistad y la privación». Por eso la tumba es un verdadero tesoro<sup>244</sup>.

93 Licetus, tras mencionar una serie de autores anteriores que trataron el mismo tema, menciona el escrito de J. Casparius Gevartius, quien formuló la teoría de que la inscripción describe la naturaleza del *amor*. Este autor remite a los versos del cómico Alexis citados por Athenaeus:

Me parece que los pintores... y todos los que hacen imágenes de Eros no conocen a este demon. En efecto, no es ni femenino ni masculino, tampoco dios ni hombre, ni estúpido ni tampoco sensato, sino de alguna manera compuesto de todo eso; y porta en un modelo (τύπος) muchas figuras particulares (εἶδη) en sí; pues su coraje es el de un hombre, su cobardía la de una mujer, su estupidez la de la locura, pero su razón (λόγος) es la de un sensato, su impetuosa pasión la de un animal, su inquebrantable resistencia la del diamante y su ambición la de un demon<sup>245</sup>.

242. L.c., p. 40.

243. Padua, 1630.

244. Páginas 166-169.

245. Athenaeus, lib. XIII, 13.

94 Desgraciadamente no he podido conseguir el escrito original de J. Casparius Gevartius. Pero hay un autor posterior, Caietanus Felix Veranus, que en su obra *Pantheon argenteae elocutionis* retorna la teoría del amor, aparentemente como un descubrimiento propio. Menciona una serie de comentaristas anteriores, entre los cuales sin embargo falta sorprendentemente Gevartius. Dado que este último aparece en listas anteriores, es apenas verosímil que este autor haya escapado a Veranus. Por lo tanto la sospecha de plagio aflora de inmediato. Defiende su tesis con mucha habilidad, y dada la innegable paradoja del *eros*, la tarea que se ha propuesto no le resulta tampoco muy difícil. De sus argumentos quisiera aportar solamente uno, relativo a la conclusión de la inscripción: «Finalmente el epitafio termina», dice él, «con “sabe y no sabe qué y para quién ha enterrado” porque aunque el autor de esta enigmática inscripción la sabe dedicada al Amor, no obstante no sabe aparte de eso qué es propiamente el amor, expresado mediante tantos opuestos y enigmas; por eso él sabe y no sabe a quién está dedicada» la inscripción<sup>246</sup>.

95 Menciono la interpretación de Gevartius principalmente porque podemos reconocer en él al precursor de una teoría surgida a finales del siglo XIX y principios del XX, a saber, la freudiana teoría sexual de lo inconsciente. Veranus va de hecho tan lejos que supone en Aelia Laelia Crispis un talento erótico especial (¡también en esto se le anticipa Aldrovandus, como antes se mencionó!). Dice: «Laelia fue también una meretriz; Crispis viene de cabello crespo (a *crispo crine*), porque la gente con cabello rizado es más tierna que la otra y se abandona más a los atractivos del amor», y cita a Marcial: «¿Quién es ese rizado, que está siempre unido a tu / mujer, Mariano?, ¿quién es ese rizado?»<sup>247</sup>.

96 De hecho es verdad que el amor en cuanto *concupiscentia*, junto con el afán personal de imponerse (el impulso de poder) en cuanto *superbia*, es la *dynamis* que saca a la luz de la manera más infalible lo inconsciente. Y si suponemos que el autor perteneció a ese tipo cuyo pecado capital es la *concupiscentia* nunca llegaría ni a soñar que hubiera fuera de ella ninguna otra potencia entre el cielo y la tierra que pudiera ser la fuente de sus conflictos y desórdenes. Consiguientemente también creará en su prejuicio considerándolo una teoría universal, y cuanto más equivocado esté, más fanáticamente convencido estará. Pero ¿qué valor puede tener el amor para el hombre con afán de notoriedad? Por eso también encontramos siempre dos cau-

246. Frankfurt, 1712, II, p. 215.

247. Marcial, lib. V, LXL [Lat. vol. I, p. 419].

sas principales para las catástrofes anímicas: el desengaño amoroso y el afán de notoriedad contrariado.

- 97 La última interpretación que quiero mencionar es de las más recientes. Data de 1727; su argumentación es a la vez la más estúpida y la más significativa en cuanto a su contenido. Cómo puede ser ambas cosas se explica por la circunstancia de que lo significativo en modo alguno va siempre unido a la inteligencia. El Espíritu sopla donde quiere... Con tan escasos medios, al autor, C. Schwartz<sup>248</sup>, le ha caído en suerte una ocurrencia acertada cuyo alcance, sin embargo, se le escapa. Él opinaba efectivamente que Lucius Agatho Priscius no tenía en mente con su monumento otra cosa que la *Iglesia*. Por eso no consideró la inscripción de origen clásico, sino cristiano, en lo cual sin duda tiene razón frente a todos los demás. Pero sus argumentos son malos; por poner sólo *un* ejemplo, pretende cambiar el D. M. por «Deo Magno». Si bien su interpretación no convence lo más mínimo, es sin embargo significativo que la figura de la Iglesia esté en parte expresa y en parte en lugar de lo que respecto a los misterios del alma los filósofos humanistas proyectaron en la inscripción de Aelia. Para no repetir lo dicho, he de remitir a mi lector a la exposición sobre la función protectora de la Iglesia que se encuentra en mi escrito *Psicología y religión*<sup>249</sup>.

- 98 Las proyecciones explicativas de las que nos hemos ocupado aquí son, con excepción de la última, idénticas a los contenidos anímicos que en tiempos del Renacimiento y del gran cisma fueron expulsados del marco propio del cuadro dogmático, permaneciendo desde entonces en una situación de secularización, sometidos al principio inmanente de explicación, es decir, a la interpretación naturalista y personalista. Sólo el descubrimiento de lo inconsciente ha modificado algo esto; en efecto, dentro de los límites de las vivencias anímicas aparece lo inconsciente en lugar del reino platónico de las ideas eternas, y en vez de la capacidad de estas últimas para dar formas según estos modelos, lo inconsciente brinda, mediante sus arquetipos, la condición *a priori* de toda interpretación.

- 99 Para terminar debo mencionar aún un documento que aparentemente pertenece a nuestro conjunto; se refiere a la anécdota de la «niña» del Maestro Eckhart. Transcribo esta pieza *in extenso* y en su lenguaje primitivo:

248. Schwartz, p. 332.

249. [OC 11, § 32 ss.] La señora Aniela Jaffé ha tenido la amabilidad de señalarme la romanza de Rosenkranz de Clemens Brentano (II, p. 416). Rosadora, vuelta a la vida por arte diabólico, dice al mago Apone: «Ante el mundo, como antes / nómbrame aún Biondetto; / Aelia Laelia Crispis llámame / sin embargo en la intimidad». Brentano la califica de «retorcido fantasma de artificio».



Una niña llegó a un convento de hermanos predicadores y preguntó por el Maestro Eckhart. El portero dijo: «¿De parte de quién he de decirle?». Ella contestó: «no lo sé». Él dijo: «¿por qué no lo sabes?». Ella contestó: «porque yo no soy ni una virgen, ni una esposa, ni un hombre, ni una mujer, ni una viuda, ni una joven, ni un amo, ni una sirviente, ni un criado». El portero fue al Maestro Eckhart: «Venga a ver a la criatura más extraña que yo jamás haya escuchado, y déjeme ir con vos, saque la cabeza y diga: "¿quién pregunta por mí?"». Así lo hizo. Ella respondió como al portero. Él dijo: «querida niña, tu discurso es verdadero y sutil. Cuéntame en voz baja cómo entiendes tú eso». Ella respondió: «Si fuera virgen, estaría en mi primera inocencia; si fuese una esposa, portaría la palabra eterna en mi alma; si fuera un hombre, lucharía vigorosamente contra todas mis faltas; si fuese una mujer, me mantendría fiel a mi amor por mi único esposo; si fuera una viuda, suspiraría constantemente por mi único amor; si fuera una joven, serviría siempre con respeto; si fuera una sirviente, estaría humildemente sometida a Dios y a todas las criaturas, y si fuera un criado, trabajaría duramente y serviría a mi amo con toda mi voluntad y sin protestar. De todas estas cosas yo no soy ni una sola y soy una cosa que es otra cosa, y me voy de aquí». El Maestro fue y dijo a sus discípulos: «he escuchado al ser humano más perfecto que en mi opinión haya encontrado nunca». Esta historia se llama la niña del Maestro Eckhart<sup>250</sup>.

100 Esta pieza es dos siglos más antigua que la más temprana mención de la inscripción de Aelia, y de haberse dado alguna influencia literaria a lo sumo dependería de Matthieu de Vendôme, para mí tan inverosímil como que la visión del «niño desnudo» proceda de la idea antigua del *puer aeternus*. En efecto, en ambos casos se trata de arquetipos significativos, en aquél de la «niña divina» (el ánima), en éste del «niño divino»<sup>251</sup>. Como sabemos suficientemente, tales imágenes primigenias pueden en cualquier momento y lugar volver a aparecer espontáneamente sin la más mínima prueba de una transmisión externa. Así, esta historia puede reflejar igualmente la fantasía visionaria del Maestro Eckhart o de uno de sus discípulos o ser un rumor. Es algo demasiado singular como para tratarse de un suceso real. Pero en ocasiones la realidad es tan arquetípica como la fantasía humana, y a veces parece «que el alma imagina fuera del cuerpo»<sup>252</sup>, en cuyo caso las cosas comienzan un juego parecido a nuestros sueños.

250. Pfeiffer (ed.), II, p. 625.

251. Véase Jung y Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología* [también OC 9/1,6: «Acerca de la psicología del arquetipo del niño»].

252. Sendivogius (2), p. 617: «... el alma..., que fuera del cuerpo se imagina cosas profundísimas y por ello se asemeja a Dios».



### III

## LAS PERSONIFICACIONES DE LOS OPUESTOS

### 1. INTRODUCCIÓN

- 101 El empeño alquímico en conciliar los opuestos llega a su cumbre en las «bodas químicas», el acto de unión supremo que corona la obra. Una vez superada la enemistad de los cuatro elementos sigue subsistiendo aún la última y más fuerte oposición, que los alquimistas no pudieron expresar más acertadamente que mediante la relación de lo masculino y lo femenino. Ciertamente en esta contraposición se piensa ante todo en la fuerza de la pasión y del amor, que impulsa a los polos separados a unirse, olvidando que tan violenta atracción sólo se precisa allí donde una resistencia igual de fuerte mantiene separadas las partes. Si bien está «la hostilidad puesta» exclusivamente entre la serpiente y la mujer (Gén 3, 15), la maldición se extiende sin embargo a la relación entre los sexos. A Eva se le dijo: «Tendrás ansia de tu marido y él te dominará» (3, 16). Y a Adán se le dijo que por su causa será «maldito el suelo», porque «hiciste caso a tu mujer» (3, 17). Entre ambos existe una culpa original, una *hostilidad abierta*, que parece absurda sólo a nuestra razón, no a la naturaleza (anímica). Nuestra razón está tan influida precisamente por la *physis*, a menudo demasiado, que la unión de los sexos parece lo único con sentido y el impetuoso deseo de unión como el impulso más inspirado. Si entendemos la *naturaleza* en su sentido más elevado como el conjunto de todos los fenómenos, habrá un aspecto físico y otro pneumático. Desde antiguo aquél es femenino y éste masculino. El objetivo del primero es la *unión* y el del segundo la *distinción*. Nuestra razón actual sobrevalora lo físico y carece de orientación espiritual, de *pneuma*. La alquimia parece haberlo vislumbrado, pues si no, ¿cómo hubiera llegado a aquel extraño mito del país del

rey del mar donde sólo se empareja lo semejante con lo semejante, dominando en consecuencia la esterilidad?<sup>1</sup>. Es evidentemente un reino de inocente amistad, una especie de paraíso o de edad de oro, al que los filósofos, representantes de la *physis*, están de acuerdo en poner fin. Ahora bien, no se trata en modo alguno de una unión natural de los sexos, sino de un incesto «regio», una acción culpable que pronto conduce al cautiverio y la muerte; sólo después produce la fertilidad del país. En cuanto parábola, este mito es efectivamente ambiguo; como generalmente hizo la alquimia, puede entenderse tanto física como pneumáticamente<sup>2</sup>. El objetivo físico es conseguir el oro, la panacea, el *elixir vitae*; el objetivo pneumático es por su parte el renacimiento de la luz (espiritual) desde las tinieblas de la *physis*, el sanador autoconocimiento y la liberación del cuerpo pneumático de la *corruptio* de la carne.

102 Un rasgo sutil de la *Visio* es que quien planea emparejar los sexos es rey del reino de la inocencia. Así dice el *rex marinus*: «Tengo efectivamente un hijo y una hija, por eso soy el rey de mis súbditos, porque éstos no poseen nada de eso (*horum nihil*). Yo he gestado (*gestavi*) en mi cerebro un hijo y una hija»<sup>3</sup>. El rey es, por lo tanto, un traidor potencial al estado paradisíaco de inocencia, pues «tiene en la cabeza» una posible procreación, y justamente por eso es el rey, porque es capaz de pecar contra el estado de inocencia dominante hasta ese momento. Aunque puede ser también cualquier otro, es más que cada uno de sus súbditos, y por esa razón es el rey, si bien visto desde el lado físico sea un mal soberano<sup>4</sup>.

103 Aparece de nuevo la oposición de la alquimia al ideal cristiano dominante, que intenta restaurar el estado originario de inocencia mediante la vida monástica y, posteriormente, el celibato de los sacerdotes. El conflicto entre la vida del mundo y el ser del espíritu, presente originariamente y de forma latente en el mito del amor de la madre y el hijo, fue elevado por el cristianismo a las bodas místicas del *sponsus* (*Christus*) y la *sponsa* (*Ecclesia*), mientras que la alquimia lo situó en la *physis* como *coniunctio solis et lunae*. La solución cristiana al conflicto es puramente pneumática, convirtiendo la relación física de los sexos en alegoría y, cuando sobrepasa una medida legalmente determinada, en un pecado que perpetúa y agrava el *peccatum originale*. La alquimia elevó justamente la peor de

1. VA, pp. 146 ss. [RF, pp. 72 ss.]

2. Maier (5), p. 156.

3. VA, p. 147.

4. Los filósofos le dicen: «Señor, aunque seáis rey, imperáis y gobernáis mal» (*ibid.*, p. 147).

las transgresiones a la ley, el incesto, a símbolo de la unión de los opuestos, esperando alcanzar por ese camino el *aureum saeculum* (edad de oro). Ambas orientaciones dejan entrever una posibilidad de solución desplazando la unión de los sexos a otro medio; una la proyecta en el espíritu, la otra en la materia. Pero ninguna coloca el problema donde surge, es decir, en el alma del hombre.

104 Es fácil suponer que resulta más cómodo desplazar una cuestión tan enormemente difícil a otro ámbito, donde aparentemente se resolvería. Pero tal explicación es demasiado real y psicológicamente falsa, pues exige aceptar que el problema alguna vez sería consciente y reconocido como penoso, desplazándose en consecuencia. Este subterfugio corresponde a la manera moderna de reflexionar, no al espíritu de épocas pasadas. Y no existe ninguna prueba histórica de semejantes operaciones neuróticas. Todos los documentos hablan más bien a favor de que el problema se planteó desde siempre como si fuera ajeno a lo que conocemos como psíquico. Era la hierogamia de los dioses, la prerrogativa mística de los soberanos, el rito sacerdotal, etc. Se trata de un arquetipo de lo inconsciente colectivo que, al aumentar la consciencia, influye cada vez más sobre la vida de la consciencia. Hoy parece efectivamente que la alegoría eclesiástica de la esposa y del esposo, por no decir nada de la completamente obsoleta *coniunctio* de la alquimia, está tan desvaída que únicamente encontramos el concepto de incesto en la criminología y en la psicopatología. El descubrimiento freudiano del llamado «complejo de Edipo», un caso especial de incesto de extensión casi universal, reactivó la antigua problemática, aunque en un primer momento sólo entre los médicos interesados en lo psicológico. Que el profano tenga pocos conocimientos médicos o que se haga de ellos una idea equivocada bien poco modifica los hechos, tan poco como el desconocimiento que tenga de los porcentajes de casos de tuberculosis o psicosis.

105 Hoy el médico sabe que el problema del incesto se presenta por doquier más o menos claramente y que sale a la superficie tan pronto como se eliminan las habituales ilusiones superficiales. Pero la mayor parte de las veces sólo lo conoce en su aspecto patológico y por eso lo deja bajo el *odium* de su nombre, sin llegar a tener claro que, como demuestra la historia, el doloroso secreto del gabinete médico es el estadio previo, embrionario y triste, de una problemática secular que ha engendrado un simbolismo de enorme importancia tanto para la esfera suprapersonal de la alegoría eclesiástica como para los fundamentos de la ciencias naturales. El médico ve la mayor parte de las veces la *materia vilis et in via electa* únicamente desde el lado patológico, sin tener la menor idea de las implicacio-

nes neumáticas del otro lado. Si las viera, podría conocer también cómo el espíritu, extraviado y aparentemente miserable o incluso condenable, retorna a cada cual, ocasionando en ciertos casos pre-dispuestos desarreglos y destrucciones sin fin en lo pequeño y en lo grande. El problema psicopatológico del incesto es la forma aberrante de la unión natural de los opuestos, que o no se ha hecho aún consciente como tarea anímica, o si alguna vez lo fue, volvió a desaparecer del campo de visión.

- 106 Las personas que representan el drama de este problema son hombre y mujer, en la alquimia rey y reina, *Sol* y *Luna*. A continuación expongo el modo y manera como la alquimia caracteriza a los representantes simbólicos de la oposición suprema.

## 2. SOL

- 107 El Sol significa en la alquimia en primer lugar el oro, con el que tiene en común su signo ☉. Pero así como el oro «filosófico» no es el oro «vulgar»<sup>5</sup>, así el Sol tampoco es el oro metálico<sup>6</sup> ni el cuerpo celeste<sup>7</sup>. Unas veces se llama «Sol» a una substancia activa escondida en el oro, extraída de allí como *tinctura rubea*. Otras veces es el Sol como cuerpo celeste que posee una radiación luminosa que actúa de forma mágica y transformadora. El Sol, como oro y como cuerpo celeste<sup>8</sup>, contiene entonces un *sulphur* activo de color rojo caliente y seco<sup>9</sup>. A causa de este *sulphur* el Sol alquímico es rojo, como el correspondiente oro<sup>10</sup>. Como todo alquimista sabía, el oro debe su rojez a la de Cu (cobre), es decir, *Cypris* (Venus), que en la alquimia

5. Senior (2), p. 92.

6. «... oro y plata en su forma de metal no son la materia de nuestra piedra» (TA3, p. 32).

7. El *sol*, por la propiedad que tiene el oro de ser inoxidable, es un arcano que el *Consilium coniugii* describe con estas palabras: «... una substancia homogénea, permanente, fija, con la duración de la eternidad» (CC1, p. 58). «El Sol es, en efecto, un elemento básico (una raíz) incorruptible». «En verdad no hay otro fundamento del arte que el Sol y su sombra» (*ibid.*, p. 138).

8. Rupescissa (1), p. 19: «Jceluy soleil est vray or... L'or de Dieu est appelé par les Philosophes, Soleil; car il est fils du Soleil du Ciel, et est engendré par les influences du Soleil ès entrailles et veines de la terre» [Este sol es el verdadero oro... El oro de Dios es llamado por los filósofos Sol; pues es el hijo del Sol del cielo, engendrado por las influencias del Sol en las entrañas y las venas de la tierra].

9. El azufre es incluso idéntico al fuego. Cf. CC1, p. 217: «Sábete, pues, que el fuego es azufre, esto es, Sol». En Mylius (p. 185) el Sol es idéntico al *sulphur*, es decir, el Sol alquímico significa la substancia activa del Sol o del oro.

10. «Nuestro Sol es rojo y ardiente» (Zacaire, p. 840). Bernardo Trevisano va más lejos al afirmar: «El Sol no es otra cosa que azufre y mercurio» (extracto en p. 860).

griega representaba la substancia de transformación<sup>11</sup>. La rojez, lo caliente y lo seco son las propiedades clásicas del Tifón egipcio, que en cuanto principio malo guarda estrecha relación, igual que el *sulphur* alquímico, con el Diabolo. Y del mismo modo que Tifón tiene su reino en el mar prohibido, también el Sol posee, como *sol centralis*, su «mar» y su «agua cruda perceptible», y como *sol coelestis* también su «mar» y su «agua sutil, imperceptible». Este «agua de mar» se extrae del Sol y de la Luna. Pero en oposición al mar tifónico, la fuerza dispensadora de vida del agua es celebrada en himnos, lo que en absoluto significa que sea buena en toda circunstancia<sup>12</sup>. Tiene el mismo significado que Mercurius, ese cuerpo ambiguo del que a menudo se menciona su naturaleza venenosa. El aspecto tifónico de la substancia solar activa, del *sulphur rubeum* y del «agua que no moja las manos»<sup>13</sup>, del «agua del mar», no debe pasar inadvertida. El autor mismo es incapaz de silenciar en este contexto y lugar la indicación de que es consciente de la paradoja: «No deben chocar las contradicciones que, según los usos de los filósofos, ocasionalmente aparecen en mis tratados. Son necesarias, pues es sabido que no se encuentra ninguna rosa sin espinas»<sup>14</sup>.

108 Ya se ha dicho que la substancia solar activa es favorable. Como «bálsamo» se destila a partir del Sol y engendra los limones, las naranjas, el vino y, en el reino mineral, el oro<sup>15</sup>. En el hombre el bálsamo produce «aquel húmedo radical extraído de la esfera de las aguas supracelestes»; es el «cuerpo luminoso, brillante» que «aviva en el hombre desde el nacimiento su calor interno, y del cual proviene todo movimiento de la voluntad y el principio de todo impulso vital». Es el «espíritu de la vida» que tiene «su asiento en el cerebro y su gobierno en el corazón»<sup>16</sup>.

109 En la *Tetralogía de Platón*, un escrito sabiano, el *spiritus animalis*, el azufre solar, es aún un πνεῦμα πάρεδρον, un *spiritus familia-*

11. Olimpiodoro (Berthelot [2], 11, IV, 43, p. 103): «Unta con esto las hojas de la diosa luminosa, la roja Cypris».

12. Cf. al respecto más adelante la parábola del *sulphur*, donde el agua es *periculosissima*, § 144.

13. Hogheland2, p. 181.

14. Sendivogius (1), pp. 581-582.

15. Steebus, p. 50. Paracelso ([7], p. 330) dice: «Pues la vida no es otra cosa que un bálsamo astral, una impresión balsámica, un fuego celeste e invisible, un aire encerrado», etc. En la obra, editada por Adam von Bodenstein en 1562, *Theophrasti Paracelsi eremitae libri V De vita longa...*, fol. c 7 v, se dice: «... tratando de una cierta virtud invisible... la llama bálsamo, que sobrepasa a toda naturaleza corpórea, que conserva los dos cuerpos en conjunción y sustenta al cuerpo celeste unido a los cuatro elementos».

16. Steebus, pp. 117-118. La Luna toma del Sol «la forma universal y la vida natural» (Dorn, [2], p. 397).

ris, esto es, un espíritu solícito, obligado con invocaciones mágicas a ayudar en la obra<sup>17</sup>.

- 110 De lo dicho sobre la substancia activa solar debería quedar claro que *Sol* no es en la alquimia tanto una substancia química determinada como una *virtus*, una fuerza misteriosa<sup>18</sup> a la que se le atribuye una acción generativa<sup>19</sup> y transformadora. Así como el Sol físico ilumina y calienta el universo, así también hay en el cuerpo humano un arcano solar en el corazón, desde donde esparce vida y calor<sup>20</sup>. «Por eso», escribe Dorn, «con razón él —el Sol— es el primero después de Dios y es llamado padre y engendrador de todos<sup>21</sup>, porque en él se oculta la fuerza seminal que da forma a todas las cosas»<sup>22</sup>. Esta fuerza se denomina *sulphur*<sup>23</sup>. Es un demon vital caliente que guarda estrecha relación con el Sol en la Tierra, es decir, con el «fuego central y de la Gehenna». Hay también por lo tanto un «Sol negro», que coincide con la *nigredo* y la *putrefactio*, con el estado de muerte<sup>24</sup>. Como Mercurius, también el Sol es ambivalente en la alquimia.

- 111 La fuerza maravillosa del Sol proviene según Dorn de que en él «están contenidos todos los elementos simples, como en el cielo y en los otros cuerpos celestes». «... decimos que el Sol es el único elemento», escribe nuestro autor, con lo cual *ex silentio* lo está identificando con la quintaesencia. Explica esta concepción la extraña frase del *Consilium coniugii*: «Ellos —los filósofos— dicen que el padre del oro y de la plata es el ser vivo de la tierra y del mar, o el hombre, o una parte del hombre, como el cabello, la sangre, la menstruación, etc.»<sup>25</sup>. La idea básica de esta opinión es evidentemente la primitiva idea de una fuerza universalmente extendida de pres-

17. PC, p. 130 y *passim*.

18. «Sería insensato creer, como la mayoría, que el Sol es simplemente un fuego celeste» (Dorn [3], p. 423).

19. También Proclo, p. 43.

20. Dorn ([3], p. 424) dice: «Como fuente de vida del cuerpo humano el centro es su corazón, o más bien el arcano oculto en él, donde crece el calor de la naturaleza».

21. Zósimo (Berthelot [2], III, XXI, 3, p. 175) cita el dicho de Hermes: «Helios (el Sol) es el creador de todas las cosas».

22. L.c., p. 424. Del polo germinativo del huevo se dice (*Cod. Berol. Lat.* 532 fol. 154 v): «El punto del sol, esto es, el germen del huevo, que está en la yema».

23. L.c. «El semen masculino y universal, primero y principal, es el azufre de su naturaleza, la parte primera y causa principal de toda generación. Por eso Paracelso ha afirmado que el Sol y el hombre generan al hombre por mediación del hombre».

24. Véase más adelante. El Sol alquímico surge también de las tinieblas de la tierra, como se desprende de AC (I), cap. XI, parábola sexta, pp. 65/70: «... la Tierra hizo la Luna... más adelante salió el Sol... después de las tinieblas que pusiste en ella antes de la salida del Sol».

25. CCI, p. 158. Es conocido que la sangre en su estado primitivo es el asiento del alma y que el cabello significa la fuerza vital y divina (Jue 13, 5 y 16, 17 ss.).



tigio, magia, salud y crecimiento<sup>26</sup> que se encuentra tanto en el Sol como en el hombre y en las plantas; por eso no sólo el Sol, también el hombre, y especialmente el hombre iluminado, el adepto, puede producir oro gracias a la *virtus* universal. Que la fabricación del oro no se realiza por el método químico habitual quedaba claro para Dorn (y para algunos otros)<sup>27</sup>, por esta razón llama a la crisopeya «milagro». El milagro ocurre por medio de una «naturaleza escondida», una esencia metafísica «no percibida con los ojos externos, sólo mediante el entendimiento»<sup>28</sup>. Ella es «infundida desde el cielo»<sup>29</sup> siempre que el adepto se acerque lo más posible a las cosas divinas y extraiga a su vez de la materia las fuerzas más sutiles «idóneas para el acto milagroso». «Hay», dice nuestro autor, «en el cuerpo humano cierta substancia etérea que mantiene unidas sus otras partes elementales asegurando su continuidad»<sup>30</sup>. Esta substancia o fuerza (*virtus*) se ve trabada «por la corrupción del cuerpo»; sin embargo los filósofos «conocerían por cierta inspiración divina que es posible liberar de sus cadenas esta capacidad (*virtutem*) y esta fuerza (*vigorem*) celeste»<sup>31</sup>. Dorn llama a esta fuerza «verdad». Es «la suprema fuerza (*virtus*), una fortaleza inexpugnable con muy pocos amigos y, al contrario, asediada por innumerables enemigos». Está «defendida por el cordero inmaculado», significa por lo tanto la Jerusalén celestial en el interior del hombre: «En esta ciudadela está el verdadero e indudable tesoro, no devorado por las polillas, ni robado por los ladrones, puesto a buen recaudo por toda la eternidad y que uno se lleva de aquí tras la muerte... »<sup>32</sup>.

112 En Dorn la *scintilla* del fuego divino, infundida en el hombre como principio de vida, se convierte en lo que Goethe, en su pri-

26. Cf. al respecto los trabajos de Lehman, Preuss, Röhr... entre otros. Una presentación de conjunto en mi escrito «Sobre la energética del alma» [OC 8], § 104 ss.

27. Cf. P. Bono2, p. 648: «Y de este modo la alquimia es sobrenatural y divina. Y en esta piedra reside toda la dificultad de este arte, y no se puede aducir ninguna razón natural suficiente para que sea así; y como el intelecto no puede comprender esto ni satisfacerse, necesita creer en ella (la piedra) como en los milagros divinos... igual que el fundamento de la fe cristiana es sobrenatural y debe ser abrazado por los no creyentes como enteramente verdadero, porque sus fines se cumplen de manera milagrosa y sobrenatural. Pues sólo Dios es quien actúa mientras la naturaleza artífice descansa».

28. Dorn (1), p. 298; y además Dorn (7), p. 497.

29. Cf. AC (1), cap. X, parábola quinta, pp. 55/63: «Cómo no maravillarme suficientemente de tanta fuerza introducida e infundida desde el cielo».

30. Dorn (6), p. 456. Un pasaje semejante en l.c., p. 457, reza así: «Además en el cuerpo humano se halla escondida cierta substancia celeste de naturaleza conocida por poquísimos, que no necesita ningún medicamento, pues ella misma es para sí un medicamento incorrupto».

31. *Ibid.*, p. 457.

32. *Ibid.*, p. 458.

mera versión de *Fausto*, denominó «la entelequia de Fausto», que se llevan los ángeles. Ése es el tesoro que no conoce «el hombre animal». «Estamos hechos como piedras que tienen ojos y no ven»<sup>33</sup>.

- 113 Según todo esto se puede decir que el Sol alquímico, en cuanto *quaedam luminositas*, es comparable en algún sentido con la *lumen naturae*. Esta última es la verdadera fuente de iluminación en la alquimia, y de ahí que Paracelso reclame esta misma fuente para el arte médica. Así el «Sol» [alquímico] tiene mucho que ver con el surgimiento de la consciencia moderna, basada durante los dos últimos siglos, de manera creciente, en la observación de los objetos naturales y la experimentación con ellos. Por lo tanto parece que Sol significa un importante hecho psicológico y merece la pena observar más a fondo sus características. La literatura nos proporciona para ello abundante material.

- 114 Continuamente se considera al Sol como la mitad masculina y activa de Mercurius, al que conceptualmente está subordinado, y sobre cuya psicología específica debo remitir al lector a mi escrito «El espíritu Mercurius». Dado que no existe en la realidad bajo su forma alquímica, se trata de una proyección inconsciente, y puesto que representa un concepto absoluto fundamental, significa *nolens volens* lo inconsciente mismo. Por su naturaleza es lo inconsciente, donde nada puede ser diferenciado, pero en cuanto *spiritus vegetativus* es activo, por lo que ha de aparecer siempre en la realidad como discernible. En consecuencia se le caracteriza como *duplex*, como *activus y passivus*. Su parte «ascendente» es activa y acertadamente se denomina Sol, y sólo gracias a ésta también es percibida la parte pasiva, que recibió consecuentemente el nombre de Luna, pues ésta toma prestada su luz del Sol<sup>34</sup>. Mercurius, como puede comprobarse, corresponde al νοῦς cósmico de los filósofos antiguos. La *mens humana*, la vida diurna del alma que llamamos consciencia, deriva de él<sup>35</sup>. Esta exige como contrapartida indispensable una realidad anímica oscura, latente, no manifestada, lo inconsciente, cuya existencia sólo puede ser conocida justamente por medio de la luz de la consciencia<sup>36</sup>. Así como el astro del día se ele-

33. «... el hombre animal no comprende» (*ibid.*, p. 459).

34. Cf. al respecto la antigua concepción de que el Sol corresponde al ojo derecho y la Luna al izquierdo (Olimpiodoro en Berthelot [2], II, IV, 51, p. 111).

35. Así como el Sol fue para los filósofos de la naturaleza medievales el dios del mundo físico, así la consciencia constituye el «pequeño dios del mundo».

36. Como el Sol, así también la consciencia es un *oculus mundi*. (Cf. Pico della Mirandola, *Disputationes in astrologiam*, III, X, p. 471). En *Heptaplus* (VII, IV, p. 55) Pico dice: «Puesto que Platón llama al Sol hijo visible de Dios, ¿por qué no queremos entender que somos imagen del hijo invisible? Si él es la verdadera vida que ilumina toda

va desde el mar nocturno, así la consciencia surge ontogenética y filogenéticamente de lo inconsciente y se hunde todas las noches en ese estado originario natural. Esa dualidad de la existencia psíquica es un modelo y una imagen primigenia para el simbolismo del Sol y la Luna. El alquimista siente tan fuerte la dualidad de su presupuesto inconsciente que, contra toda evidencia astronómica, le atribuye falsamente al Sol una sombra: «El Sol y su sombra acaban la obra»<sup>37</sup>. Michael Maier, de quien procede esta frase, se desembaraça fácilmente del *onus explicandi* reemplazando la *umbra Solis* por la sombra de la Tierra, como puede verse en el *Discursus* XLV de su *Scrutinium*. Está claro que no puede sustraerse a la impresión de la realidad astronómica. Pero después cita la frase clásica de Hermes: «Hijo... extrae del rayo su sombra»<sup>38</sup> dando a entender claramente que la sombra está contenida en el rayo del Sol y puede extraerse de él (signifique eso lo que signifique). En estrecha relación con esta frase se encuentra la idea de un *Sol niger*, de un Sol negro, mencionado por los alquimistas<sup>39</sup>. Esta concepción se ajusta bien al hecho evidente de que sin luz no hay sombra alguna, con lo cual la sombra en cierta manera también procede del Sol. Para esto, sin embargo, la física exige un cuerpo oscuro interpuesto entre el Sol y el observador. Ahora bien, esta condición no es válida para el Sol alquímico, pues éste aparece eventualmente como negro. A él pertenecen luz y tiniebla. «Qué sería en definitiva ese Sol sin sombra», se pregunta Maier, «lo mismo que una campana sin badajo». Mientras que el Sol es lo máspreciado, la sombra significa una «cosa muy vil» o «más vil que el alga». El pensamiento antinómico de la alquimia contrapone ciertamente a cada posición una negación y a la inversa. «... las cosas corporales son manifestas, y las espirituales están ocul-

mente, tiene como imagen bien tangible al Sol, que es la luz imaginaria que ilumina todo cuerpo».

37. Maier (4), p. 133. Esta idea se encuentra ya en la *Turba* (ed. Ruska, p. 130): «Quien ha teñido al veneno de los sabios con la ayuda del Sol y su sombra, ha llegado al arcano supremo». «... en la sombra del Sol está el calor de la Luna» (Mylius, p. 22).

38. L.c., p. 134 (del cap. II de TA1, p. 15).

39. Cf. Mylius, p. 19. Aquí el *Sol niger* es, junto con *caput corvi*, un sinónimo del «alma de naturaleza intermedia (y mediadora)» en el estado de *nigredo*, que aparece cuando «la tierra del oro es disuelta en su propio espíritu», lo cual psicológicamente significa una disolución pasajera del punto de vista consciente por irrupción de lo inconsciente. Mylius remite a los «antiguos filósofos» como fuente del *Sol niger*. Un pasaje parecido se encuentra en *ibid.*, p. 118: «... el Sol se ha oscurecido en su salida. Y este ennegrecimiento es el inicio de la obra, indicio de la putrefacción y principio seguro de la mezcla». Esta *nigredo* es una «oscuridad cambiante del purgatorio» (*ibid.*). En Ripley (3), p. 51, es mencionado igualmente el Sol «oscuro», y se añade: «... por lo tanto debes pasar por la puerta de la negrura, así recibirás la luz del paraíso en la blancura». Cf. también *Turba* (ed. Ruska, p. 145): *nigredo solis*.

tas», dice Senior Zadith<sup>40</sup>. Esta concepción vale en general para todas las propiedades habituales de la alquimia, donde cada cosa lleva en sí su opuesto<sup>41</sup>.

115 Para el pensamiento alquímico la sombra no es mera *privatio lucis* sino, como quiere Maier, luz y sombra son substancialidades tan tangibles como campana y badajo. Sólo de esa manera, en efecto, puede entenderse la frase completa de Hermes. Reza así: «Hijo mío, extrae del rayo su sombra y la suciedad que proviene de la niebla posada sobre él, que ensucia y vela su luz; porque él arde en la penuria y la rojez»<sup>42</sup>. Indudablemente la sombra está aquí pensada de una manera enteramente concreta; es una niebla capaz no sólo de oscurecer la luz sino incluso de ensuciarla (*coinquinare* es una expresión fuerte para esto). La *rubedo* de la luz solar apunta a su *sulphur rubeum*, con su efecto activo, ardiente y por lo tanto destructor. En el hombre el «azufre natural» es idéntico a un «fuego elemental», «causa de corrupción», fuego «encendido por el Sol invisible y desconocido para la mayoría. Este es el Sol de los filósofos». El azufre natural, en efecto, tiende a retornar a su primera naturaleza, con lo cual el cuerpo se hace «sulfuroso» y con ello «idóneo» para recibir el fuego que al hombre «corrompe llevándolo a su esencia primera»<sup>43</sup>. El Sol es aquí manifestamente un instrumento en el drama fisiológico y psicológico del retorno a la *prima creatio* o *prima materia*, es decir, la muerte necesaria para volver a alcanzar el estado originario de los elementos simples (esto es, la *prima materia*) y la *natura immaculata* del paraíso anterior al mundo. Este proceso fue para Dorn un asunto tanto físico como espiritual y moral.

116 El Sol aparece aquí bajo una luz equívoca, una *lux sulphurea*; corrompe, y claramente en virtud de su azufre<sup>44</sup>.

40. Senior (2), p. 91.

41. Así como el *Sol niger* representa un contra-Sol, también el Sol invisible, encerrado en el centro de la Tierra. (Véase *Prodromus Rhodo-stauroticus*, V r.) Una idea similar se halla también en Laurentius Ventura: «Y de igual modo que al principio el Sol se halla oculto en la Luna, así al final lo oculto es extraído de la Luna» (Ventura, p. 276).

42. TA1, p. 15.

43. En Dorn (1) (p. 308) se trata en primer lugar de un efecto fisiológico corruptor que transforma la sal del cuerpo en cal, en virtud de lo cual el cuerpo se hace sulfuroso. Esta observación médica es introducida por la frase «Porque el hombre es engendrado en la corrupción su propia substancia le persigue con odio». Con ello se piensa en el pecado original y su consecuencia: la corrupción que conduce a la muerte.

44. En esto no se me escapa que la peligrosidad del *Sol* puede basarse también en el hecho de que sus rayos contienen el agua maravillosa extraída de la luz del Sol y de la Luna (Mylius, p. 314). En esa agua tiene lugar la putrefacción, porque es «antes de la debida cocción... un grandísimo veneno» (*ibid.*). Este *agua permanens* es el ὕδωρ θεῖον (agua divina), en lo cual τὸ θεῖον es el azufre. El agua se llama agua de azufre y es Mercurius. Θεῖον o

117 Según todo esto, Sol significa la substancia de transformación, es decir, la *prima materia* y la tintura de oro. El tratado anónimo *De arte chimica* distingue dos partes o niveles del *lapis*. A la *prima pars* la llama «Sol terrenal». Sin éste no se acaba la obra<sup>45</sup>. En la segunda parte del *opus* el Sol se une a Mercurius. «Estas materias (*lapides*) están muertas cuando yacen en la tierra y no producen nada si no se les aplica la actividad del hombre. (Mencionaré<sup>46</sup>) la profunda analogía del oro: el cielo etéreo estaba cerrado a todos los hombres, de modo que todos los hombres debían descender a las moradas infernales y quedarse allí cautivos para siempre. Pero Cristo Jesús abrió las puertas del olimpo etéreo y del reino de Plutón, para que las almas fueran liberadas, cuando la Virgen María recibió en su seno virginal y con la ayuda del Espíritu Santo, en un misterio indecible y en un profundísimo sacramento, lo más excelso en el cielo y en la tierra, y finalmente nos dio a luz al Redentor del universo, el cual, por su rebotante bondad, salvará a todos los caídos en el pecado en cuanto el pecador se vuelva a Él. Pero la Virgen permaneció intacta e incólume; por eso Mercurius es equiparado no sin razón a la gloriosa y divina Virgen María»<sup>47</sup>. De aquí se desprende que la unión del Sol y Mercurius es una hierogamia, donde éste hace el papel de esposa. Si no choca demasiado la falta de gusto de esta analogía, entonces —*aequo animo*— se planteará la cuestión de si el arcano del *opus alchymicum*, tal y como fue entendido por los antiguos maestros, no podría valer de hecho como una *similitudo* y un equivalente del misterio dogmático eclesiástico. En esta cuestión lo decisivo para el psicólogo es únicamente la actitud subjetiva del alquimista. Como he mostrado en *Psicología y alquimia*, esta declaración no es en modo alguno un *unicum*.

118 La designación metafórica de Cristo como Sol<sup>48</sup>, corriente en el uso lingüístico de los Padres de la Iglesia, es tomada textualmente por los alquimistas y transferida a su *sol terrenus*. Si ahora recordamos que el Sol alquímico se correspondería psicológicamente con la consciencia, con el lado diurno de la psique, hemos de añadirle a ésta además la analogía de Cristo que, como se ha mostrado, equi-

δῆϊον (Homero) poseía en la antigüedad un poder apotropaico y significaba quizá por eso «divino» (?).

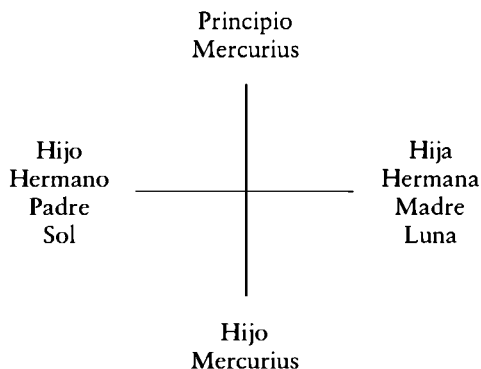
45. «Sine Sole terreno opus Philosophicum non perficitur» (AI, p. 580).

46. El texto pone aquí simplemente «la profunda analogía del oro», sin verbo.

47. AA I, pp. 580 ss.

48. Especialmente como *Sol iustitiae* (cf. por ejemplo Mal 4, 2). «Como el Sol se esconde detrás de una nube, así el Sol de justicia se esconde bajo la carne humana» (H. de Autún [7], Migne, PL CLXXII, col. 921). Conforme a eso, el *ánthropos* gnóstico se identifica también con el Sol. (Cf. Reitzenstein [3], p. 280.)

vale al Sol. Cristo aparece en primera línea como hijo, y en concreto como hijo de su esposa y madre. El papel de hijo conviene igualmente a la consciencia yoica, descendiente de lo inconsciente maternal. Según la autoridad suprema, la *Tabla de esmeralda*, el Sol es el padre de Mercurius, que aquí aparece como femenino y como esposa-madre. Según esto se identifica con la Luna, y por la vía del simbolismo eclesiástico Luna-María-Iglesia llega a identificarse con la Virgen. Así se dice en las *Exercitationes in Turbam*: «... así como la sangre es el origen de la carne, Mercurius es el origen del Sol... y así Mercurius es el Sol y su Sol es Mercurius»<sup>49</sup>. Con ello el Sol es a la vez padre e hijo, y por eso también sus correspondientes femeninos, madre e hija, son una sola persona. Además, lo masculino (Sol) y lo femenino (Luna) son meros aspectos de una y la misma substancia, que representa a la vez al autor y al resultado de ambos, a saber, *Mercurius duplex*, del que los filósofos dicen que contiene en sí todo lo que los sabios buscan. El esquema de este pensamiento es una cuaternidad:

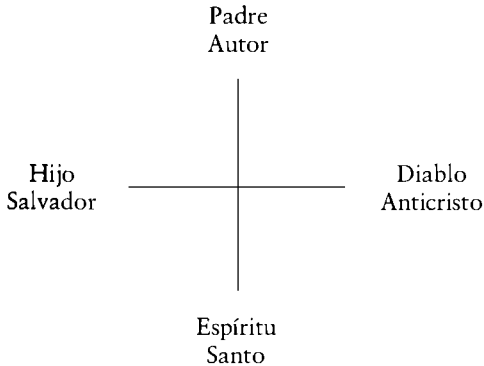


- 119 Por mucho que resuenen modelos dogmáticos en la simbólica del Sol, su esquema es diferente, pues el esquema dogmático es una trinidad que abarca sólo al ser divino, no al universo<sup>50</sup>. Aunque el esquema alquímico parece abarcar únicamente al mundo material, se acerca sin embargo gracias a su cuaternidad a una idea de totalidad; ésta nos sale al encuentro en el símbolo de la cruz erigida entre la tierra y el cielo. La cruz es implícitamente el símbolo cristiano de la totalidad; expresa por una parte, en cuanto instrumento de mar-

49. TFr, p. 155.

50. El correspondiente alquímico de la Trinidad es el *serpens tricephalus* (la serpiente tricéfala = Mercurius). Cf. sobre esto *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 54.

tirio, la pasión en la Tierra del Dios hecho hombre, y en cuanto cuaternidad, al universo que contiene igualmente el mundo material. Si ahora colocamos en este esquema de la cruz las cuatro figuras del drama divino del mundo, a saber, al Padre como *auctor rerum*, al Hijo y a su adversario (justamente para luchar contra él se hizo hombre) el Diablo, y al Espíritu Santo, resulta la siguiente cuaternidad:



120

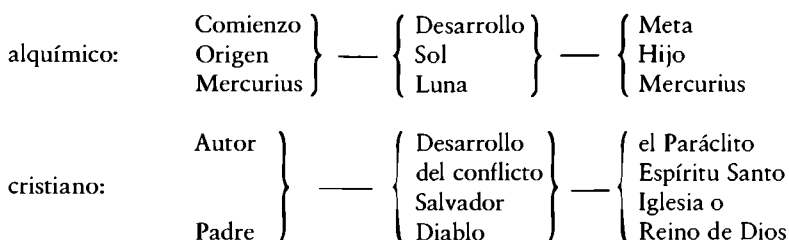
No quiero entrar en una discusión más pormenorizada de los diferentes aspectos de esta cuaternidad. Ya lo he hecho en otro lugar<sup>51</sup>. Menciono aquí el esquema para compararlo con el alquímico. Semejantes cuaternidades son propiedades fundamentales lógicas del pensamiento gnóstico, al cual Koepgen calificó acertadamente de «circular»<sup>52</sup>. Hemos topado con figuras parecidas ya en

51. Jung, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11], § 243 ss. La contraposición, que quizás choque en este esquema, entre Cristo y el Diablo presupone una relación interna (que ya los ebionitas de Epifanio pensaron como relación entre dos hermanos). Algo por el estilo aparece también haber sentido Angelus Silesius: «Si el Diablo pudiese salir de su ipseidad (*Seinheit*) / le verías sentarse directamente en el trono de Dios» (PQ, I, 143, p. 35). Por *Seinheit* Angelus entiende el «*egoísmo* que condena», «el amor a sí mismo es perdición», lo cual vale irremisiblemente para toda *ipseidad* que no reconoce su identidad con Dios.

52. «El curso del pensamiento en los salmos y en los profetas es circular. También el Apocalipsis consta de imágenes en espiral... El orden circular... constituye una característica principal de la forma de pensar gnóstica» (Koepgen, p. 149). Koepgen cita como ejemplo a Efrén Sirio: «Alegra el cuerpo por el alma, pero devuelve el alma al cuerpo a fin de que ambos se alegren de estar nuevamente unidos tras la separación» (*ibid.*, p. 151). Esto podría muy bien haberlo dicho un alquimista a propósito del uroboros. Éste es el símbolo primordial de la verdad alquímica. Koepgen califica asimismo al dogma de «circular». «El dogma es «circular» en el sentido de una realidad circular y viva... Los dogmas están vueltos hacia la realidad religiosa, y ésta es «circular»» (*ibid.*, p. 52). Koepgen habla del «hecho de no-saber y no-conocer que se encuentra en el interior del dogma mismo» (p. 51). Esta observación apunta al fundamento o a uno de los fundamentos de lo «redondo»: se trata

la descripción de los opuestos, frecuentemente ordenados en cuaternidades.

El ritmo del esquema tiene tres tiempos:



- 121 El drama alquímico conduce desde «abajo», es decir, las tinieblas de la Tierra, hacia «arriba», hacia el ser alado y espiritual del *filius macrocosmi* y de la *lux moderna*; el drama cristiano, por el contrario, representa un descenso del reino celestial a la Tierra. Se tiene la impresión de un reflejo, como si el hombre-Dios que viene de arriba —como lo quiere la leyenda gnóstica— se reflejara en las aguas oscuras de la *physis*. La relación de lo inconsciente con la consciencia es hasta cierto punto complementaria, como lo muestran por ejemplo los sueños simples provocados por excitaciones somáticas y síntomas psicógenos elementales<sup>53</sup>. (De ahí procede la curiosa idea de que el Más Allá tiene propiedades complementarias al Más Acá, como enseña Rudolf Steiner.) Una observación y un análisis más cuidadosos dan como resultado una situación que no puede comprenderse de una manera demasiado mecánica como mera complementariedad, sino que debe interpretarse mejor como *compensación*. Esto no impide en modo alguno que muchísimos sueños comporten, para una observación superficial, un neto carácter de complementariedad. En consecuencia se podría ver el movimiento alquímico como un reflejo del movimiento cristiano<sup>54</sup>. Koepgen distingue de una manera típica dos aspectos de Cristo: el Dios que desciende y se hace hombre y el Cristo gnóstico que as-

de conceptos que acercan un hecho existente pero no descriptible, al que uno por lo tanto sólo puede acercarse mediante una *circumambulatio*. A la vez estos hechos son *esferas* (σφαῖρα), que se extienden de manera indeterminada por representar *principios*. Psicológicamente se corresponden con los *arquetipos*. La intersección e interpenetración recíproca pertenece a su naturaleza. Lo «circular» no sólo es apropiado al dogma, sino también especialmente al pensamiento alquímico.

53. Especialmente los sueños de hambre, sed, dolor y sexuales. Un complemento es también la naturaleza femenina de lo inconsciente en el hombre.

54. Sobre el aspecto compensatorio del «reflejo» cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 26 ss.



ciende y retorna al Padre. Este último no puede coincidir con el *filius regius* alquímico, si bien en la concepción de Koepgen se encuentra un paralelismo prácticamente exacto a nuestra situación<sup>55</sup>. La figura del redentor en la alquimia es inconmensurable con Cristo. Mientras que éste es Dios y ha sido engendrado por el Padre, aquél es el *alma de la naturaleza* que procede de la *Sapientia Dei* infundida en la materia, del *Logos* creador del mundo. Así el *filius regius* es también un hijo de Dios, pero de una ascendencia más lejana, y no es engendrado en la Virgen María sino en la *Mater Naturae*, una τρίτη υιότης (tercera filialidad) en el sentido de Basílides<sup>56</sup>. Respecto a la estructura conceptual del *filius* no debe pensarse efectivamente en ninguna influencia de la tradición, sino más bien en una formación autóctona que tiene su origen en el ulterior desarrollo lógico e inconsciente de conjeturas que ya en tiempos del cristianismo primitivo alcanzó el campo de la consciencia, con la misma necesidad inconsciente que daría lugar a los posteriores desarrollos conceptuales. Según nuestra experiencia moderna, lo inconsciente colectivo es justamente un proceso vital que sigue leyes internas propias, y en su momento sale a la luz del día como un manantial. Que esto, como en el caso de la alquimia, suceda de una manera poco clara y enmarañada se basa esencialmente en la gran dificultad psíquica del pensamiento antinómico, que choca continuamente contra la exigencia, igualmente imprescindible, de la lógica y de la absolutez afectiva de las figuras metafísicas. El *bonum superexcedens* de la divinidad no tolera ninguna integración del mal. Es cierto que Nicolás de Cusa se atrevió a pensar la *coincidentia oppositorum*, pero Angelus Silesius se quebró ante la última consecuencia, a saber, la relatividad del concepto de Dios, y sólo la marchita corona de laurel del poeta yace sobre su tumba. Él, junto con Jacob Böhme, bebió en la fuente de la *Mater Alchimia*. También los alquimistas se ahogaron en su propia confusión. Aparentemente han sido los médicos investigadores de la naturaleza quienes, armados con nuevos

55. L.c., p. 112.

56. Cf. al respecto «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 282 s. Asimismo, en otro sentido, el *filius philosophorum* es un «tercero», cuando consideramos el desarrollo del concepto de Diabolo iniciado ya en los ebionitas de Epifanio ([2], XXX). Ellos hablan de dos figuras dispuestas por Dios, una es Cristo, la otra el Diabolo. Según relata Psellos, esta última es designada por los euquitas como Satanael y hermano mayor de Cristo. Véase más al respecto en «El espíritu Mercurius», § 271 s., y *Aion* [OC 9/2], § 229. Con relación a ellos el *filius regius*, en cuanto *donum Spiritus Sancti* e hijo de la *prima materia*, se comporta como una «tercera filialidad» que tiene en común con aquéllos una ascendencia más lejana de la divinidad. (Respecto a la υιότης τριμερής véase Hipólito, VII, 22, 7 ss., pp. 190 ss.). Las «finalidades» provienen de la «verdadera luz» (Jn 1, 9), por tanto del *Logos*, de la *Sapientia Patris* (Hipólito, VII, 22, 4, p. 189).

medios de conocimiento, han sacado de la proyección esta maraña de problemas convirtiéndolos en una tarea de la psicología. Esto no pudo ocurrir antes por la sencilla razón de que no había ninguna psicología de lo inconsciente. El médico investigador, gracias a sus conocimientos de los procesos arquetípicos, se encuentra en la favorable situación de reconocer en las uniones simbólicas de la alquimia, que en un primer momento parecen abstrusas y grotescas, los parientes más próximos de las series de fantasías que están en la base del delirio de las formas paranoicas de la esquizofrenia por un lado y, por otro, de los procesos de curación de las neurosis psicógenas. El monumental desprecio que otras Facultades pueden profesar a los procesos anímicos, aparentemente tan desdeñables, «de individuos patológicos» no debe intimidar al médico en el cumplimiento de su obligación de ayudar y sanar. Pero sólo puede ayudar al alma si se presenta ante él como el alma única del individuo, y si conoce sus oscuridades terrenales y supraterranales. También puede pensar que es tarea no menos importante defender el punto de vista de la consciencia, de la claridad, de la «razón», un bien reconocido y probado, contra la impetuosa corriente que fluye de lo oscuro del alma hacia cualquier futuro, un πάντα πᾶν (todo fluye) que no deja nada inalterado y engendra sin cesar un pasado que nunca retorna. Sabe que no hay ciertamente nada absolutamente bueno en el ámbito de la experiencia humana; también sabe que para muchos hombres es mejor estar convencidos de un bien absoluto y escuchar a quienes sostienen la superioridad de la consciencia y la no ambigüedad. Debe contentarse con pensar que quien puede ensamblar la luz con la sombra posee la mayor riqueza. No tendrá la tentación de asumir el papel de legislador, ni se dará aires de promulgador de la verdad: sabe que el enfermo, el sufriente o el desamparado no está ante él como público, sino como señor o señora X, y que el médico ha de poner sobre la mesa algo tangible que ayude, pues en caso contrario no es ningún médico. Su tarea está siempre en relación con el individuo, y está convencido de que nada sucede si no se ayuda a ese individuo. Es responsable en primer término ante el individuo, y sólo en segundo término ante la sociedad. Si prefiere necesariamente el tratamiento individual a medidas colectivas lo hace porque ha experimentado que la influencia social y colectiva sólo conduce por lo general a una embriaguez de masas, y que únicamente la acción de hombre a hombre permite provocar una verdadera transformación<sup>57</sup>.

57. El caso de la psicoterapia no es en primer término diferente al de la medicina somática. La intervención quirúrgica, por ejemplo, se realiza en el individuo. Menciono esta

122 Difícilmente pudo permanecer enteramente oculto al alquimista que su Sol tiene algo que ver con el hombre. Así, Dorn dice: «El hombre fue azufre desde el principio». El azufre es un fuego pernicioso «encendido... por un Sol invisible». Es el *sol philosophorum*<sup>58</sup>, y también el *aurum philosophicum* anhelado y celebrado, es incluso el objetivo de toda la obra<sup>59</sup>. Aunque Dorn considera aquí al Sol con su azufre como una parte, por así decir, fisiológica del cuerpo humano, está claro que se trata de una mitología fisiológica, es decir, de una proyección.

123 En el transcurso de nuestro estudio hemos visto a menudo que las proyecciones alquímicas, con ausencia completa de toda psicología, esbozan una imagen de ciertos hechos fundamentales del alma reflejándola *quasi* en la materia. A esos hechos fundamentales pertenece el par primario de opuestos *consciencia-inconsciente*, cuyo símbolo es Sol-Luna.

124 Sabemos de sobra que lo inconsciente aparece personificado la mayoría de las veces por el tipo denominado *anima*<sup>60</sup>, que en forma singular o múltiple representa lo inconsciente colectivo. Lo inconsciente personal está personificado por la *sombra*<sup>61</sup>. Más rara es la representación de lo inconsciente colectivo como *viejo sabio*<sup>62</sup>. (Aquí hablo solamente de la psicología del varón, la única que puede compararse con la de los alquimistas!) La Luna como representante del lado nocturno de la psique es quizá más inusitada en los sueños. En los productos de la imaginación activa, al contrario, el símbolo de la Luna aparece mucho más a menudo, como también el Sol, que representa el mundo psíquico de la luz y la consciencia clara y diurna. Como en el caso de la Luna, lo inconsciente moderno no concede un gran lugar al Sol como símbolo onírico<sup>63</sup>. La iluminación («amanece», «clarea») puede estar representada en el sueño

circunstancia porque existen ciertas tendencias modernas a tratar al alma mediante análisis grupal, como si fuera un fenómeno colectivo. Con ello deja de ser considerada algo individual.

58. Dorn (1), p. 308.

59. Ripley, p. 35: «... entonces tu obra obtendrá la blancura perfecta / vuélvete entonces del oriente hacia el mediodía / allí descansará en una ciudad ígnea / es la cosecha o el final de la obra... Entonces el Sol brillará con un rojo puro en su círculo / y triunfará sobre las tinieblas».

60. Más sobre el tema en mi artículo «Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de ánima» [OC 9/1,3]. Un ejemplo de ánima múltiple en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 58 ss.

61. Ejemplos de ambos tipos se encuentran en la Segunda Parte de *Psicología y alquimia* [OC 12]. Véase también *Aion*, OC 9/2, caps. II y III. Otro problema, que no se tratará aquí, es la *sombra del sí-mismo*.

62. Un ejemplo en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 159.

63. Ejemplo de un inusual sueño acerca del Sol en *ibid.*, § 180 ss.

moderno tan bien o incluso preferentemente con el encendido de una luz eléctrica. Lo que se piensa con el Sol y la Luna se puede expresar acertadamente con estas palabras de Goethe:

Incluso si un día nos sonrío claro y razonable,  
en la madeja del sueño nos envuelve la noche!<sup>64</sup>.

- 125 No tiene nada de extraño que lo inconsciente aparezca proyectado y simbolizado, pues de otra manera incluso no se percibiría. Con la consciencia el caso es aparentemente otro: la consciencia, como conjunto de todo lo consciente, parece carecer de todo lo necesario para una proyección. La proyección bien entendida no es ningún suceso arbitrario, sino algo que le adviene a la consciencia desde «fuera», una *apariencia* del objeto, sin ver el sujeto que es él mismo la fuente luminosa que hace brillar el ojo de gato de la proyección. Por eso la Luna puede pensarse como proyección, mientras que el Sol, por el contrario, como proyección resulta *prima vista* una *contradictio in adiecto*, y sin embargo el Sol no es menos proyección que la Luna. En efecto, igual que del Sol real no percibimos nada más que la luz y el calor, conociendo el resto de su naturaleza física únicamente por deducción, también la consciencia sale de un cuerpo oscuro, del yo, esa imprescindible condición de toda consciencia, pues ésta no es sino la asociación de un objeto o contenido con el yo. El yo, aquello que pretendidamente conocemos mejor, es en realidad algo sumamente complejo que encierra en sí una insondable oscuridad. Más aun, se le podría incluso definir como una *personificación relativamente constante de lo inconsciente* mismo o como el espejo schopenhaueriano donde lo inconsciente percibe su propio rostro<sup>65</sup>. Todos los mundos primitivos existieron físicamente

64. *Fausto*, 2.<sup>a</sup> parte, 5.<sup>o</sup> acto, Medianoche.

65. El concepto de *sí-mismo* sólo puede mencionarse en este contexto de pasada; es una recapitulación hipotética de la totalidad en sí indescriptible, de la cual una mitad es la *consciencia yoice* y la otra mitad la *sombra*. Ésta se comporta la mayoría de las veces como una personalidad inferior o negativa en el marco de lo empíricamente constatable. Abarca la parte de lo inconsciente colectivo que se eleva hasta la esfera de lo personal, donde configura el llamado *inconsciente personal*. Representa en cierta medida el puente hacia la figura del ánima, personal sólo condicionalmente, y más allá de ella hacia las figuras impersonales de lo inconsciente colectivo. El concepto esencialmente intuitivo del sí-mismo abarca a la consciencia yoice, a la sombra, al ánima y a lo inconsciente colectivo en una extensión indeterminable. Como totalidad, el sí-mismo es una *coincidentia oppositorum*; en consecuencia es claro y oscuro, y al tiempo ninguna de las dos cosas. Como dice Angelus Silesius (II, 146, p. 71): «Dios es un relámpago brillante, y también una Nada oscura, / que ninguna criatura contempla con su luz». Si hipostasiamos al sí-mismo y de él (como de una personalidad en cierta medida preexistente) deducimos el yo y su sombra, éstos aparecen como los opuestos que se han hecho hasta cierto grado empíricamente captables y que es-

antes del hombre. Pero eran un suceso sin nombre, no un ser determinado, pues aún no había aquella mínima concentración de lo psíquico, no obstante presente, que expresó la palabra que valió tanto como toda la creación: «Esto es el mundo, y éste soy yo». Ése fue el primer día del mundo, la primera salida del Sol después de la oscuridad primitiva, cuando el complejo capaz de consciencia, el hijo de la oscuridad, el yo, al conocer separó el sujeto del objeto y con ello proporcionó al mundo y a sí mismo un ser determinado<sup>66</sup>, pues dio voz y nombre al mundo y a sí mismo. El cuerpo solar que irradia luz es el yo y su campo de consciencia —*sol et eius umbra*—, luz por fuera y oscuridad por dentro. En la fuente de la luz hay oscuridad suficiente como para formar a partir de ella proyecciones, pues la base del yo es la oscuridad de la psique.

126 La importancia del yo, que no hay que sobreestimar respecto de la realidad, explica por qué se personifica a esa partícula infinitesimal del universo como Sol, con todas las implicaciones de esta imagen. La propiedad divina del Sol era para el espíritu medieval aún incomparablemente más viva que para nosotros, por lo cual deberíamos admitir sin más que el carácter de totalidad de la imagen del Sol estaba implícitamente presente en todas sus utilizaciones alegóricas o simbólicas. Al significado general del Sol pertenece necesariamente su múltiple utilización como *imagen de Dios*, concretamente también en el ámbito cristiano.

127 Aunque los alquimistas llegaron muy cerca de comprender que el yo es la substancia misteriosamente evasiva y el buscado *lapis*, no fueron en modo alguno conscientes de que con la metáfora solar ponían en relación interna a Dios con el yo. Como se ha señalado repetidamente, la proyección no es un acto del libre albedrío, sino un fenómeno natural sustraído a la intervención de la consciencia y propio de la naturaleza de la psique humana. En consecuencia, si la naturaleza produce la metáfora solar, se expresará de manera na-

tán preformados en el sí-mismo. Pero dado que no soy propenso a construir un mundo especulativo de conceptos, que únicamente conduce a las aburridas sutilezas de las llamadas discusiones filosóficas, no concedo a estas reflexiones ninguna importancia especial. Tales conceptos han cumplido su objetivo cuando sirven para ordenar provisionalmente un material empírico. Sobre la relación de los conceptos de sí-mismo y de Dios, nada tiene que decir el investigador empírico.

66. Gén 1, 1-7 contiene la proyección de ese proceso. Se descubre el acontecimiento de la consciencia como un suceso objetivo cuyo sujeto activo no es el yo sino Elohim. Igual que el primitivo muy a menudo no se siente el sujeto de su pensamiento, también es posible que la consciencia apareciera en un pasado lejano como un suceso que le sobrevino al yo, y que sólo en tiempos posteriores fue integrada en el sujeto. Iluminación e inspiración, que no son sino súbitas ampliaciones de la consciencia, tienen también incluso para el sentir moderno un sujeto distinto al yo. Sobre el problema del desarrollo de la consciencia véase Neumann, pp. 117 ss.

tural, es decir, la naturaleza misma expresa naturalmente una identidad de Dios y yo. En ese caso sólo se puede acusar de blasfemia a la naturaleza inconsciente, pero sin censurar por eso a los hombres que la padecen. Habitualmente Occidente está convencido de que Dios y yo son totalmente distintos. La India, por el contrario, considera que su identidad es evidente. El espíritu hindú se ha percatado a su manera del significado creador del mundo de la consciencia que aparece en el hombre<sup>67</sup>. Occidente, por el contrario, ha acentuado la pequeñez, la flaqueza y la propensión del yo al pecado, aunque haya elevado a un hombre a la divinidad. Los alquimistas barruntaron al menos la secreta semejanza con Dios, y la intuición de un Angelus Silesius la expresó finalmente sin tapujos<sup>68</sup>.

128

Estos aspectos desconcertantemente contradictorios los resuelve Oriente disolviendo el yo, el *atman* personal, en el *atman* universal y explicando el yo como un juego de *maya*. El alquimista occidental no es consciente en modo alguno de esta situación. Pero allí donde su presupuesto inexpressado y su símbolo alcanzan el nivel de la gnosis consciente, como es el caso de Angelus Silesius, justamente allí la pequeñez y la humildad del yo<sup>69</sup> permiten reconocer la identidad en la extrema oposición<sup>70</sup>. La posibilidad de tales intuiciones no se basa en una especie de opinión arbitraria de ciertas cabezas dislocadas, sino en la naturaleza del alma, que permanece

67. *Rigveda*, 10, 31, 6 (Deussen [1], I, p. 140): «Y esta oración del cantor, extendiéndose, / se convirtió en una vaca, que estaba ya allí antes del mundo; / habitando ya conjuntamente en el seno de ese Dios, / hijos adoptivos con los mismos cuidados son los dioses». *Atharvaveda*, 4,1 (Deussen [2], p. 11): «Primero nació Brahma antes de los tiempos; / y después lo reveló el Vidente, lleno de gloria, / abriendo sus formas más profundas y más elevadas, / el seno de lo que es y de lo que no es. / -3. El Sabiente surgió, emparentado con él, / para dar a conocer el nacimiento de los dioses; / él arrancó a Brahma de Brahma, / profundo, elevado, penetró hasta sus preceptos». *Vâjasaneyi-samhitâ*, 34, 3 (*ibid.*, p. 17): «Quien como consciencia, pensamiento y decisión, / Quien como luz inmortal permanece en el hombre».

68. Utilizo aquí las expresiones «yo» y «consciencia» como equivalentes. Según mi opinión, son aspectos de uno y el mismo fenómeno. No puede darse una consciencia sin un sujeto que *sepa*, y viceversa.

69. «Hombre, si no te vuelves niño, nunca entrarás, / donde están los hijos de Dios: la puerta es demasiado pequeña» (PQ, I, 153, p. 36).

70. «Soy niño e hijo de Dios, Él es a su vez mi hijo: / ¿cómo, pues, podemos ambos ser los dos?» (Ic., I, 256, p. 48). «Dios es mi centro cuando me encierro en Él; / y una circunferencia cuando por amor me fundo en Él» (III, 148, p. 103). «¿Quién me dirá cuál es mi extensión? / Puesto que el Infinito (Dios) puede, en mí, caminar entre los hombres» (IV, 147, p. 133). «Está Dios mucho más en mí que si todo el mar / estuviese entero y concentrado en una esponjita» (IV, 156, p. 134). «El huevo está en la gallina, la gallina está en el huevo; / el Dos en el Uno, y también el Uno en el Dos» (IV, 162, p. 134). «Dios se vuelve lo que soy ahora, toma en Sí mi humanidad: / porque antes yo fui Él, por eso lo ha hecho» (V, 259, p. 172).

igual a sí misma tanto en Oriente como en Occidente y expresa tales verdades directamente o en metáforas transparentes. La posibilidad de esta afirmación se hace comprensible si se tiene presente que la consciencia humana posee en cierto sentido la propiedad de crear el mundo. Esta constatación no ofende a ninguna creencia religiosa, que sigue siendo libre de considerar la consciencia humana, gracias a la cual se produce por así decir una segunda creación del mundo, instrumento divino.

- 129 Debo hacer observar al lector que mis explicaciones anteriores sobre el significado del yo podrían fácilmente llevar a acusarme de una tosca contradicción. Quizá recordará haber encontrado en algún otro lugar de mis escritos un argumento parecido. Sólo que allí en lugar del yo estaba el *sí-mismo*, o sea, el *atman* personal en oposición y en concordancia con el suprapersonal. Como es sabido, defino al *sí-mismo* como la totalidad de la psique consciente e inconsciente, y al yo, a su vez, como el punto de referencia central de la consciencia. Es una parte esencial del *sí-mismo* que, *pars pro toto*, puede hacer las veces de éste si se tiene en cuenta el significado de la consciencia. Si, por el contrario, quiere ponerse de relieve la totalidad psíquica, conviene utilizar más bien la expresión «*sí-mismo*». No se trata en modo alguno de una definición contradictoria, sino meramente de un punto de vista diferente en su consideración.

### 3. SULPHUR<sup>71</sup>

- 130 Debemos examinar más detalladamente el peculiar papel del azufre. En primer lugar, su relación con el Sol, puesta ya de relieve: se le llama *prima materia* del Sol, entendiendo por Sol, naturalmente el oro (que incluso a veces se identifica con el *sulphur*)<sup>72</sup>. El Sol procede por lo tanto del *sulphur*. La estrecha relación entre ambos explica la concepción del *sulphur* como «amigo de la Luna»<sup>73</sup>. Cuando el oro (el Sol) se une a su esposa (la Luna), «el azufre coagulante, que en el oro (corpóreo) estaba vuelto hacia el exterior (*extra versum*), se vuelve hacia el interior» (introversión)<sup>74</sup>. Esta observación señala la doble naturaleza psíquica del azufre (*sulphur duplex*); hay azufre blanco y azufre rojo, siendo el blanco la substancia activa de la

71. O *sulfur*. Este capítulo está publicado parcialmente en las *Nova Acta Paracelsica* (Einsiedeln, 1949), pp. 27 ss.

72. Ventura, pp. 334 y 335.

73. *Figurarum aegyptiorum...*, Ms. del siglo XVII.

74. Filaleto, p. 652.

Luna y el rojo la del Sol<sup>75</sup>. Se dice que la «fuerza» específica del *sulphur* es mayor en el rojo<sup>76</sup>. Su duplicidad encierra además otro significado: por una parte es *prima materia*, y en esa forma es cáustico y corrosivo, «enemigo» de la materia de la piedra; pero «purificado de toda impureza es la materia de la piedra»<sup>77</sup>. *Sulphur* es en general uno de los muchos sinónimos para designar la *prima materia*<sup>78</sup> en su doble aspecto de material de partida y producto final. Al inicio es *sulphur crudum* o *vulgare*, al final, un producto sublimado del proceso<sup>79</sup>. Su naturaleza ígnea es acentuada unánimemente<sup>80</sup>, y esa naturaleza ígnea es no tanto su *inflammabilitas* cuanto su naturaleza ígnea oculta. Como siempre, también aquí la alusión a propiedades ocultas señala que la materia en cuestión es objeto de proyecciones inconscientes. Estas suelen efectivamente conferir un significado numinoso.

131 En consonancia con su completa duplicidad el azufre es, por un lado, corpóreo y terrestre<sup>81</sup> y, por otro, un principio oculto y espiritual. En cuanto materia terrestre procede de la «grasa de la tierra»<sup>82</sup>, entendiendo lo *humidum radicale* como *prima materia*. En ocasiones se lo denomina «ceniza extraída de ceniza»<sup>83</sup>. «Ceniza» es un compendio de lo corpóreo «que queda abajo» y de las escorias residuales, lo que acentúa de una manera casi hiperbólica la naturaleza ctónica del azufre. Se lo piensa masculino en cuanto rojo<sup>84</sup>. Bajo ese aspecto representa al oro, o en su caso al Sol<sup>85</sup>. Como ser absolutamente ctónico, el azufre guarda estrecha relación con el *dragón*. De éste se dice que es «nuestro azufre secreto»<sup>86</sup>. En cuanto tal el azufre

75. TA3, p. 33; Mylius, p. 54.

76. Ventura, p. 342.

77. TA3, pp. 24 y 25.

78. *Ibid.*, pp. 21 y 11; Vadis, p. 100, y Ripley (1), p. 125.

79. L.c. Como *sulphur incremabile* es un producto final: Ventura, p. 302. Igualmente en Sendivogius (2), p. 622.

80. CC1, p. 217. En Paracelso (Huser II, p. 521) el *sulphur* es uno de los tres fuegos primarios («el fuego es el cuerpo del alma»). En la *Vita longa* (ed. Bodenstein, fol. a 6 v) se dice: «El azufre es todo lo que puede inflamarse y nada se inflama si no contiene azufre». Bernardo Trevisano (p. 793) dice: «El azufre no es otra cosa que puro fuego oculto en el mercurio». En Mylius (p. 50) el azufre filosófico es «un simple fuego viviente que vivifica a los otros cuerpos muertos». Algo parecido dice Penot (3), p. 150. El azufre como *magna flamma* es peligroso para la pequeña llama vital del alquimista (Sendivogius [2], p. 637).

81. Ripley (4), p. 150.

82. TA3, p. 24.

83. AC (2), p. 229.

84. En la tabla de símbolos de Penot ([2], pp. 1, 2, 3) se le pone en paralelo con la «virilidad primera» y con los «dioses celestes». Otros de sus atributos, *leo*, *draco* y *unicor-nu*, son, por así decir, opuestos a lo celeste.

85. CC1, p. 217, y EH, p. 893.

86. Mylius, p. 104; Zacaire, p. 859.



es también el *aqua divina* simbolizada como uroboros<sup>87</sup>. Estas analogías le hacen a menudo prácticamente indistinguible de Mercurius, pues lo mismo se dice de ambos. «Este es nuestro certísimo fuego natural, nuestro Mercurius, el azufre...», se dice en el *Tractatus aureus de lapide*<sup>88</sup>. En la *Turba* el *argentum vivum* es un cuerpo ígneo que se comporta igual que el azufre<sup>89</sup>. Éste es en Paracelso, junto con la *sal*, productor de Mercurius, que nace del Sol y de la Luna<sup>90</sup>. O bien está «en la naturaleza profunda de Mercurius»<sup>91</sup>, o es «de la naturaleza de Mercurius»<sup>92</sup>, o bien el azufre y Mercurius son «hermano y hermana»<sup>93</sup>. Al azufre se le atribuye el «poder disolver, matar y vivificar a los metales» de Mercurius<sup>94</sup>.

132

Esta relación íntima con Mercurius pone de manifiesto que el azufre representa una *substantia espiritual o anímica* de significado universal para la que vale aproximadamente todo lo dicho de la primera. Así el azufre es el *ánima* no sólo de los metales, sino de los seres naturales en general; en el *Tractatus aureus de lapide* es puesto en paralelo con «nuestra alma»<sup>95</sup>. En la *Turba* se dice: «Los azufres son almas que estaban ocultas en los cuatro cuerpos»<sup>96</sup>. Paracelso<sup>97</sup> también llama al azufre alma. Según Mylius, del azufre procede el *fermentum*, que «es el alma que da la vida... al imperfecto cuerpo»<sup>98</sup>. En el *Tractatus Micreris* se dice: «... hasta que se te aparezca el hijo verde, su<sup>99</sup> alma, que los filósofos han llamado pájaro verde y cobre y azufre»<sup>100</sup>. Al ánima se la designa también como lo «oculto del azufre»<sup>101</sup>.

87. Mylius, p. 179; TA3, p. 37.

88. TA3, p. 39.

89. *Turba* (ed. Ruska), p. 149, líneas 21 ss. En CC1, p. 66, se dice: «toda plata viva es azufre»; es una cita de «Platón»; lo mismo en l.c., p. 202.

90. Paracelso (10), I, (Huser, 1589, parte III, p. 24; Sudhoff XIV, p. 597).

91. Cita de Geber en Bernardo Trevisano, p. 793.

92. Cita de Morieno, l.c.

93. Ripley (3), p. 32. El mercurio en cuanto «mujer» del azufre, «así concibe de él y queda preñada del fruto» (*ibid.*, pp. 70-71).

94. Sendivogius (2), p. 626.

95. TA3, p. 39. «Nostra» significa aquí naturalmente: como nosotros, los alquimistas, la entendemos. De manera similar en *Turba* (ed. Ruska), p. 123.

96. L.c., p. 149. Los «cuatro cuerpos» se refiere a la antigua tetrasomía compuesta por cuatro metales. Dorn ([9], p. 622) reprocha a los griegos haber pervertido su cuaternidad (precisamente la tetrasomía) en un reino de ídolos demoníacos dominado por Saturno, Venus, Marte y Mercurio.

97. [*De natura rerum* =] Paracelso (3) (Sudhoff XI, p. 319).

98. Mylius, p. 203.

99. Se refiere a un «Sol» precedente.

100. TM, p. 103.

101. Hoghelande2, p. 171.

133 El color verde señala en el ámbito de la psicología cristiana la propiedad espermática, generadora. Verde es por eso el color atribuido al Espíritu Santo en cuanto principio creador<sup>102</sup>. Así, Dorn dice del azufre: «El semen masculino y universal, el primero y más potente, es el azufre de su naturaleza, primera parte y causa más potente de todas las generaciones»<sup>103</sup>. Es el espíritu de vida (*spiritus vitae*) mismo. En su tratado *De tenebris contra naturam* escribe Dorn: «Hemos dicho anteriormente que la vida del mundo es la luz de la naturaleza y el azufre celeste, cuyo substrato (*subiectum*) es la humedad etérea y el calor del firmamento, es decir, el Sol y la Luna»<sup>104</sup>. El *sulphur* alcanza aquí un significado cósmico y es identificado con la *lux naturae*, la fuente de conocimiento *par excellence* de la filosofía natural. Ciertamente, piensa Dorn, esta luz no ilumina sin obstáculos. Está oscurecida efectivamente por las tinieblas de los elementos del cuerpo humano. Para Dorn el *sulphur* es por lo tanto una esencia luminosa, celeste. A pesar de que este azufre es «un hijo que descende de los (cuerpos) imperfectos», «está preparado para ponerse los vestidos blancos y púrpura»<sup>105</sup>. En Ripley es «un espíritu de la fuerza engendradora / que opera en la humedad...»<sup>106</sup>. En el tratado *De sulphure* es «la fuerza (*virtus*) de todas las cosas» y una fuente de iluminación y de todo saber<sup>107</sup>. Sabe absolutamente todo<sup>108</sup>.

134 A propósito de este significado del *sulphur* merece la pena echar una ojeada sobre sus efectos tal y como los detallan los alquimistas. Ante todo obra quemando y consumiendo por el fuego: «La pequeña fuerza de este azufre consume un cuerpo fuerte»<sup>109</sup>. Se entiende que éste es el Sol, como se desprende de la frase: «El azufre engracece al Sol y lo consume». Ocasiona o significa la putrefacción,

102. La divinidad es lo verde en PQ (I, 90, p. 29) de Angelus Silesius: «La Deidad es mi savia: lo que verdea y florece en mí, / es su Espíritu Santo, que da el crecimiento».

103. Dorn (3), p. 423. «El padre y el semen masculino»: cita de Llull en Hoghelande, l.c., p. 172. «La substancia del azufre es como un semen paterno, activo y formador»: cita de Thomas, l.c.

104. Dorn (7), p. 518.

105. *Ibid.*, p. 482.

106. Ripley (3), p. 10.

107. «... pero, lo que es aún más, en su reino hay un espejo en el cual se ve el mundo entero. Cualquiera que mira en ese espejo puede ver y aprender las tres partes de la sabiduría del mundo entero, y así acabar sapientísimo en esos tres reinos» (Sendivogius [2], p. 635).

108. L.c., p. 637, se relata una conversación del alquimista con una voz. El alquimista pregunta: «Señor, ¿sabe el azufre también algo sobre los metales? La voz: Te he dicho que sabe todo, y respecto a los metales mucho mejor que de otras cosas»; l.c., p. 634: «... es el corazón de todas las cosas».

109. *Turba* (ed. Ruska), p. 125, líneas 10-11.

«nunca vista en nuestros días», como dice el *Rosario*<sup>110</sup>. Una tercera capacidad es la de coagular<sup>111</sup>, y una cuarta y quinta la de teñir (*tingere, colorare*) y madurar (*maturare*)<sup>112</sup>. *Putrefacere* (pudrirse) se entiende también como *corrumpere* (corromper). El azufre es la «causa de la imperfección de todos los metales»; «corrompe la perfección»; «provoca la negrura en cada obra»; «mucha sulfurosidad es causa de corrupción»; el azufre es «malo y no está bien mezclado»; es «malo y de olor malo y apestoso y de fuerza débil» (*virtutis debilis*). Su substancia es densa y viscosa, y su efecto corruptor reposa por una parte en su inflamabilidad, y por otra en ser «inmundicia terrestre» (*terrea foeculentia*). «Impide la perfección en todas sus obras»<sup>113</sup>.

- 135 Esta desfavorable descripción impresionó hasta tal punto a un antiguo adepto que anotó al margen de las palabras *causae corruptionis «diabolus»*<sup>114</sup>. Esta anotación es muy iluminadora: constituye el contrapunto del papel luminoso del *sulphur*; es un Lucifer o *phosphorus*, desde la más hermosa de las estrellas en el firmamento químico hasta las cerillas, «velitas que las viejas venden comúnmente para encender el fuego»<sup>115</sup>. Además de otras muchas propiedades, también tiene en común con Mercurius la extrema paradoja y, como Mercurius, guarda relación con la señora Venus, si bien de manera más discreta y oculta: «Nuestra Venus no es el azufre vulgar, que quema y es consumido con la combustión del fuego y la corrupción, sino que lo blanco de la Venus de los sabios se consume en la combustión de lo blanco y de lo rojo (*albedinis et rubedinis*), combustión que constituye el completo blanqueamiento (*dealbatio*) de toda la obra; por eso se mencionan dos azufres y dos *argenta viva*<sup>116</sup>, a los que ellos —los filósofos— han llamado Uno y Uno<sup>117</sup>, que se alegran el uno del otro<sup>118</sup> y el uno contiene al otro»<sup>119</sup>.

110. RF, p. 53.

111. Zaccare, p. 842.

112. Sendivogius (2), p. 632.

113. Mylius, pp. 61 ss.

114. Así ocurre en el ejemplar que se encuentra en mi poder de la *Philosophia reformata*, p. 62. En Glauber ([1], pp. 43 y 41) el *sulphur* es el «verdadero Diablo negro del infierno» que se bate en el infierno con la sal.

115. Sendivogius (2), p. 640. Las *candelulae* son «velas de azufre, donde se sumergen hilos o madera» (Ruland, p. 457, 13).

116. A saber, superior e inferior, grosero y sutil, material y espiritual.

117. Sin embargo son una y la misma cosa. Como arriba, así abajo, y viceversa. Cf. TE. (ed. Raska), p. 2, 2 [p. 453].

118. «La naturaleza se alegra de la naturaleza», según el axioma de Demócrito (Berthelot [2], II, 1, 3, pp. 45/43).

119. Alusión al uroboros. El texto se encuentra en RS, p. 302.

Otra alusión se encuentra en una parábola del tratado *De sulphure*<sup>120</sup>: Un alquimista busca el azufre, su búsqueda le conduce al bosque de Venus; y allí se entera, gracias a una voz que después se da a conocer como Saturno, que *Sulphur* está detenido por orden de su madre. Se le celebra como «artífice de miles de cosas», el corazón de todas las cosas, aquel que procura el entendimiento (*intellectus*) a los seres vivientes, engendrador de todas las flores y floraciones en las hierbas y los árboles y, finalmente, «pintor de todos los colores»<sup>121</sup>. Esto podría ser sin más una descripción de Eros. Además nos enteramos de que su prisión le viene impuesta por haberse mostrado, según los alquimistas, demasiado complaciente con su madre. Aunque no se dice quién es su madre, podemos suponer que se trata de la misma Venus que encerró al travieso Cupido<sup>122</sup>. Esta interpretación se desprende sin forzarla de algunos hechos: primero, el *sulphur*, sin saberlo el alquimista, se encuentra en el bosque de Venus<sup>123</sup> (¡el bosque tiene, como el árbol, un significado materno!); segundo, Saturno se presenta como «gobernador de la cárcel», y los alquimistas de entonces, versados en astrología, conocían la naturaleza misteriosa de Saturno<sup>124</sup>; tercero, una vez que la voz desaparece, el alquimista se duerme, y en una visión percibe en el mismo bosque una fuente y allí a *Sulphur* (personificado); y en cuarto y último lugar, la visión concluye con el químico «abrazo en el baño». Venus es aquí sin duda el amor *sapientiae*, que modera los encantos vagabundos del *sulphur*. Éstos provienen ciertamente del lugar que

120. Sendivogius (2), pp. 633 ss.

121. Un paciente sueña: «*Se cazan animales. Se presenta el Diablo como su patrón protector. En su faz moreno-oscuro aparecen de pronto todos los colores: y después una mancha bermellón sobre su mejilla*». [Bermellón es el cinabrio terroso. Cinabrio es también una denominación del lapis.]

122. Otra madre posible sólo podría ser la Luna. Ella se presenta después también en la parábola, pero en forma de Diana, es decir, en el papel de hija-hermana.

123. El color verde atribuido al *sulphur*, en general su colorido mencionado anteriormente, es común a Venus, como lo muestran los versos de *la Gemma gemmarum* (*Au legung Rhythmorum Basili...*, F III v): «*Sobre Venere. Transparente / verde / amable de resplandor // Yo soy de colores enteramente // Pero en mí se esconde un espíritu rojo // Ningún nombre sé de cómo se llama // Ése lo he recibido de mi esposo // De Marte guerrero y encomiable...*». El «espíritu rojo» es precisamente nuestro *sulphur*, «pintor de todos los colores».

124. En los *Occulta chemicorum philosophia* (Basilio Valentín [4], pp. 564-565 [contiene los versos anteriores]) se encuentra una característica astrológica de Saturno: es el «examinador extraordinario», y el Sol y la Luna, que «únicamente existen por él», o bien *la coniunctio* de ellos, calienta su frío cuerpo «mejor que una joven». Ya en la antigua tradición preptolemaica se relacionaba a Saturno con los asuntos amorosos dudosos. (Bouché-Leclercq, p. 436) Sendivogius (2), p. 623, menciona «las cárceles infernales donde el azufre yace atado».

ocupa en el uroboros: la cola del dragón<sup>125</sup>. El *sulphur* es lo masculino *par excellence* y el *sperma homogeneum*<sup>126</sup>, y como del dragón se dice de él que «se preña a sí mismo», la cola es su parte masculina y sus fauces la femenina; y así como se dice de Beya<sup>127</sup> que ha encerrado a su hermano enteramente en su vientre reduciéndolo allí a átomos, así también el dragón se devora a sí mismo comenzando por la cola, hasta que todo su cuerpo está deglutido dentro de su cabeza<sup>128</sup>. Como el azufre es el fuego interno de Mercurius<sup>129</sup>, evidentemente forma parte de la naturaleza peligrosísima y malísima de Mercurius, personificado por el dragón y por el león en lo que respecta a la violencia, y por Cilenio en lo que respecta a la concupiscencia<sup>130</sup>. El dragón, de cuya naturaleza participa el azufre, es a menudo el dragón de Babel, o más exactamente es la «cabeza del dragón» (*caput draconis*), que representa un *venenum perniciosissimum*, un vapor venenoso exhalado por el dragón volador. La cabeza del dragón viene «de Babilonia a gran velocidad». Pero el «dragón alado», que representa el *argentum vivum*, no se convierte en un monstruo de resoplido venenoso hasta que no se une con el «dragón sin alas», correspondiente al azufre<sup>131</sup>. Al *sulphur* le corresponde el papel de malo, que cuadra bien con la Babel cargada de pecados. Además, el *Scriptum Alberti* identifica a ese dragón con la serpiente de cabeza humana del paraíso, que llevaba en la cabeza la «imagen y semejanza de Dios»; ésa es la profunda razón por la que el dragón devora enteramente con su cabeza el cuerpo que odia. «Su cabeza —la del dragón— vive eternamente, y por eso a la cabeza se le llama vida gloriosa, y los ángeles la sirven»<sup>132</sup>. Esta frase se refiere a Mt 4, 11: «Entonces el Diablo le dejó, y he aquí que los ángeles se aproximaron y le servían»<sup>133</sup>.

- 137 De aquí se desprende el paralelismo del *caput draconis* con Cristo, que corresponde a la concepción gnóstica de cómo el hijo del Dios supremo tomó la figura de serpiente en el Paraíso para dotar a los primeros padres de capacidad de discernimiento y que pudieran conocer la imperfección de las obras del demiurgo. En tanto que

125. «... la cola del dragón es su azufre» (CC1, p. 140).

126. Jean de Meung. Jean de Meung vivió hacia 1250-1305.

127. En la segunda versión de la *Visio Arislei* en RF, p. 77.

128. A. Magno (1), pp. 526-527.

129. «... en el azufre de los filósofos está escondido todo este arcano, que también está contenido en lo recóndito de Mercurius» (Sendivogius [2], p. 643).

130. Sobre lo último cf. mi artículo «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 278.

131. Flamel, p. 173.

132. Alberto Magno, l.c., p. 525.

133. «Tunc reliquit eum diabolus: et ecce angeli accesserunt et ministrabant ei».

hijo de los siete planetas, el dragón es claramente el *filius macrocosmi*, y como tal es en parte una figura paralela de Cristo y en parte su rival<sup>134</sup>. La cabeza del dragón contiene la piedra preciosa, lo que significa que la consciencia contiene la imagen simbólica del sí-mismo; y así como el *lapis* reúne en sí los opuestos, el sí-mismo asimila lo inconsciente y los contenidos de la consciencia. Este significado del *caput draconis* concuerda perfectamente con su valor tradicional como presagio favorable.

138. Retornemos al *sulphur*. De lo dicho hasta ahora se desprende claramente que el *sulphur* es la esencia de una substancia activa. Es «el espíritu de los metales»<sup>135</sup> y, junto con el *argentum vivum*, el otro «espíritu de la naturaleza», conforma los dos principios y la *materia* de los metales, estando ambos principios metálicos *in potentia*<sup>136</sup>. Junto con Mercurius conforma también la piedra<sup>137</sup>. Más aún, es el «corazón de todas las cosas»<sup>138</sup> y la «fuerza (*virtus*) de todas las cosas»<sup>139</sup>. En una enumeración de sinónimos del *lapis*, que junto con el *aqua* y el *humor* es «todo el secreto y la vida de cualquier cosa», dice el *Consilium coniugii*: «El aceite que recibe la tintura, es decir, el esplendor del Sol, es el azufre»<sup>140</sup>. Mylius lo compara con el arco iris: «El azufre brilla igual que el arco iris sobre las aguas»... «el arco de Iris está mitad sobre el agua pura, líquida y fluente, y mitad sobre la tierra»... «de ahí que toda la propiedad (*proprietas*) del azufre y su semejanza natural se exprese por el arco iris». Y así el azufre, en la medida en que es representado por el arco iris, es una «divina y maravillosa experiencia». Unas pocas líneas más adelante, después de haber mencionado el *sulphur* como uno de los componentes del *aqua*, Mylius escribe que Mercurius (esto es, el *aqua*) ha de ser purificado mediante destilación «de todas las basuras terrestres, y entonces Lucifer, es decir, la inmundicia y la tierra maldita, cae del cielo áureo»<sup>141</sup>. Lucifer, el ángel más bello, se convirtió en el Diablo, y el *sulphur* proviene «de la basura de la tierra». Aquí, como ocurría con la cabeza del dragón antes mencionada, están juntos lo más alto y lo más bajo. Aunque sea una personificación del mal, el azufre está so-

134. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 26.

135. Mylius, p. 185.

136. Ventura, p. 262.

137. *Ibid.*, p. 276.

138. Sendivogius (2), p. 634.

139. *Ibid.*, p. 635.

140. En CC1, p. 66. En cuanto similar al *anima media natura* descrito en AB (p. 368): «La fuerza animadora que como un pegamento del mundo media entre el espíritu y el cuerpo y los vincula, es el azufre de un determinado aceite rojo y transparente, como el Sol en el mundo mayor y el corazón en el microcosmos (en el hombre)».

141. Mylius, p. 18. Una fuente más antigua es AI, p. 608.

bre la tierra y el agua en el esplendor del arco iris, «vaso natural»<sup>142</sup> de la divina transformación.

139

Después de todo lo aducido es evidente que el azufre es para los alquimistas uno de los muchos sinónimos de la misteriosa substancia de transformación<sup>143</sup>. Esto queda expresado ciertamente de manera más clara en la *Turba*: «Por lo tanto, tuéstalo durante siete días hasta que reluzca como mármol, porque cuando eso ocurre es un grandísimo arcano, pues el azufre ha sido mezclado con el azufre; y la obra más grande ha sido así realizada gracias a la mutua afinidad, porque las naturalezas que encuentran su naturaleza<sup>144</sup> se alegran»<sup>145</sup>. Eso es lo característico de la substancia de transformación, que tiene en sí «todo lo que necesita», por lo tanto es un ser completamente autónomo, como el dragón, que se engendra a sí mismo, se da a luz, se da muerte y se devora. Podemos preguntarnos si los alquimistas, que eran todo menos pensadores consecuentes, tuvieron alguna vez consciencia clara de lo que propiamente decían con semejantes imágenes. Según el texto, su idea es que era un *increatum*, un ser sin principio ni fin que no precisaba de otro. Una cosa semejante sólo puede ser *per definitionem* Dios mismo, claro que —hemos de añadir— Dios visto en el espejo de la *physis* y por eso oscurecido hasta quedar irreconocible. El *unum* hacia el que tienden los alquimistas corresponde a la *res simplex* que el *Liber quartorum* denomina «Deus»<sup>146</sup>. Esta indicación es ciertamente un *unicum* al que no quisiera dar demasiada importancia dado el deterioro del texto en cuestión, si bien las especulaciones de un Dorn sobre el «unum» y el «unarius» no están demasiado lejos de este pensamiento. Y así, la *Turba* dice también: «Y sin embargo no son naturalezas diferentes ni múltiples, sino una única (*una*) que tiene en sí la potencia por la cual se impone a las otras cosas. ¿No veis vosotros que el Maestro comenzó con uno (*uno orditus*) y terminó por uno? Entonces llamó

142. «Así lo llama Llull» (Hoghelande2, p. 190).

143. Así es constantemente en Khunrath [2], p. 264. En RE (p. 252) «nombre del agua divina». En Zaccare (p. 831) el *sulphur* es la «la grasa en las cavernas de la tierra». Cf. también Ruland, p. 453. Pernety ([1], pp. 78, s.v. «azufre») dice: «... on voit le mot de "soufre" attribué à bien des matieres même très-opposées entre elles... Les Philosophes ont donné à ce soufre une infinité de noms» [se ve a la palabra «azufre» atribuida a muchas materias que son incluso muy opuestas entre sí... Los filósofos han dado a este azufre una infinidad de nombres].

144. Alusión al axioma de Demócrito (cf. n. 118).

145. *Turba* (ed. Ruska), p. 192.

146. «... la cosa a partir de la cual son las cosas es Dios invisible e inmóvil, por cuya voluntad la inteligencia ha sido creada, y de la voluntad y la inteligencia proviene el alma simple, y por el alma son las naturalezas distintas, a partir de las cuales se generan las compuestas» (Hoghelande2, p. 145).

a aquellas unidades (*unitates*) "agua del azufre", que vence a toda la naturaleza<sup>147</sup>. La singularidad del *sulphur* se expresa también en la paradoja de que es «incombustible» y una «ceniza extraída de ceniza»<sup>148</sup>. Su efecto (como *aqua sulfurea*) es infinito<sup>149</sup>. El *Consilium coniugii* dice de él: «Nuestro azufre no es el azufre vulgar»<sup>150</sup>, que también se dice del oro filosófico. En Paracelso (*Liber Azoth*) al azufre se lo denomina «leño» y «línea de la vida» y múltiple (en correspondencia con los cuatro elementos). A partir de él se renueva el espíritu de la vida<sup>151</sup>. Del *sulphur* filosófico Mylius dice que no puede encontrarse nada semejante en la Tierra, sino en el Sol y en la Luna, y nadie lo conoce si Dios no se lo revela<sup>152</sup>. Dorn lo llama el «hijo engendrado a partir de lo imperfecto», y cuando es sublimado se convierte en la «altamente estimada sal de los cuatro colores». En el antiguo *Tractatus Micreris* se le llama sin más «tesoro de Dios»<sup>153</sup>.

140 Contentémonos con estas afirmaciones sobre el azufre como substancia arcana y de transformación. Quisiera únicamente subrayar la observación de Paracelso sobre su naturaleza cuádruple y la de su discípulo Dorn sobre los cuatro colores como símbolos que indican la *totalidad*. La entidad psíquica que aparece proyectada en todas las substancias arcanas así caracterizadas es el *sí-mismo inconsciente*. De ahí que se imponga una y otra vez el conocido paralelismo *lapis*-Cristo<sup>154</sup>, como es el caso del *sulphur* en la parábola, anteriormente citada, de la aventura del adepto en el bosque de Venus. Como ya se mencionó, se duerme después de una larga e instructiva conversación con la voz de Saturno. En el sueño percibe, junto a la fuente del bosque, dos figuras masculinas, una es el *sulphur*, la otra la sal. Se entabla una disputa, y la sal le infringe al *sulphur* una «herida incurable». Inmediatamente se le escapa la sangre en forma de «leche blanquísima». En un sueño aún más profundo ese agua se transforma en un río. Del bosque sale Diana y se baña en el agua maravillosa. Un príncipe (el Sol) que pasaba por ahí la ve y les embarga un amor mutuo; después ella se desmaya y se hunde. El séquito del príncipe se niega a salvarla por miedo al agua peligro-

147. Ed. Ruska, p. 255.

148. AC (2), p. 229. *Sulphur incombustibile* en CC1, p. 149.

149. «... no tiene fin en su acción porque tiene hasta el infinito» (l.c., p. 164).

150. L.c., p. 199.

151. En Sudhoff XIV, pp. 555-556, en vez de *sulphur* se pone  $\emptyset$ ; aquí, como antes en Mylius, asociado con el arco iris. Sin indicar ningún fundamento de crítica textual ni de ningún tipo, Sudhoff tiene al *Liber Azoth* como uno de los *spuria*. Yo no puedo adherirme a esa opinión.

152. Mylius, pp. 50-51.

153. TM, p. 106.

154. Detenidamente tratado en *Psicología y alquimia* [OC 12], III, cap. 5.



sa<sup>155</sup>, entonces éste se arroja al río y es arrastrado por ella a las profundidades. Acto seguido aparecen sus almas sobre el río y explican al adepto que no van a volver más «a un cuerpo tan sucio» y que están contentas de haberse librado de él. Continuaron flotando hasta que la niebla y las nubes desaparecieron. Aquí el alquimista retorna a su sueño anterior, y con otros muchos alquimistas encuentra el cadáver del *sulphur* junto a la fuente; cada uno toma un trozo a fin de trabajar con ello (sin éxito)<sup>156</sup>. Nos enteramos además de que el *sulphur* no sólo es «medicina», sino también «médico», el *médico herido*<sup>157</sup>. El *sulphur* padece el mismo destino que el *corpus* traspasado por la lanza de Mercurius. Remito al lector a la imagen de *Pandora* (1588) reproducida en *Paracelsica*. El *corpus* está simbolizado como

155. El río es ciertamente pequeño, pero «peligrosísimo». Los sirvientes dicen que ya intentaron cruzarlo una vez, pero «con dificultad escapamos del peligro de la muerte eterna». Por consiguiente, no se trata de un peligro habitual para la vida, sino de la *muerte eterna*. Los sirvientes añaden: «sabemos también que algunos de nuestros predecesores perecieron aquí». Los sirvientes son los alquimistas, y el río, o en su caso el agua, simboliza el peligro que los amenaza, según todas las apariencias *abogarse*. El peligro psíquico del *opus* consiste en el desencadenamiento de lo inconsciente, ocasionando la pérdida del alma, de ahí la «muerte eterna». Poseo un manuscrito alquímico del siglo XVII en el que a lo largo de una serie de imágenes tiene lugar una irrupción de lo inconsciente, engendrando imágenes con todas las características de la esquizofrenia.

156. Sendivogius (2), pp. 639-640.

157. El profesor Karl Kerényi ha puesto a mi disposición de la forma más amistosa el manuscrito de su investigación, de enorme interés precisamente para los médicos, *Asklepios und seine Kultstätten* [Asclepio y sus lugares de culto]. (Aparecido mientras tanto en las publicaciones Ciba). El autor designa al médico primigenio como el «herido que hierre» (por ejemplo Macaón). Son notables otros paralelismos con nuestro tratado: El *princeps* es caracterizado como «hombre fuerte». Es sin duda el Sol que sorprende a Diana en el baño. El mito del nacimiento de Asclepio dice que Apolo sorprende a Corónide (la «corneja») en el baño. Corónide, en tanto que negra, guarda relación con la Luna nueva (*σύνωδος solis et lunae*), cuya peligrosidad se muestra en el nombre de su padre Flegias (que se puede traducir como «incendiario»). Su hermano o tío es Ixión, el violador y asesino. La relación de Corónide con la Luna se infiere también de que Febe (la Luna) es su abuela. Cuando Corónide está ya encinta del hijo de Apolo, Asclepio, se alía con el ctónico Isquis (ἰσχύς = fuerte), el *vir fortis*, y como castigo Artemis la mata. El niño es salvado por Apolo del cuerpo de la madre y del fuego de la pira. Kerényi admite una identidad entre el luminoso Apolo y el oscuro Isquis. (Una identidad parecida estaría entre Asclepio y Trofonio.) Las heridas de los médicos son sobre todo disparos de flechas. También Asclepio padece el mismo destino, alcanzado por las flechas de Zeus, en concreto a causa de un «excès de zèle et de pouvoir» [exceso de celo y de poder]; en efecto, no curó simplemente a los enfermos, sino que también resucitó muertos, lo que fue demasiado para Plutón. (Cf. también von Wilamowitz-Moellendorff, pp. 44 ss.) El *Novum lumen chemicum* menciona un enigma de Corónide (Sendivogius [1], pp. 585 ss.) que, aparte de la maravillosa «agua que se te ha manifestado a menudo en sueños», no contiene nada que aluda al mito. Dom Pernety ([2], II, p. 152) interpreta correctamente a Corónide como *putrefactio*, *nigredo*, *caput corvi*, y al mito en general como el *opus*, lo que naturalmente le conviene de manera sorprendente, dado que la alquimia es por su parte (algo que ella misma no sabía) una hija de esta mitología o de aquella *matrix* de la cual surgió el mito clásico como un hermano mayor.

el Cristo (en cuanto segundo Adán) traspasado por la lanza de una Melusina, Lilith o Edem<sup>158</sup>.

- 141 Esta analogía muestra que al azufre, en cuanto substancia arcaica, se le atribuye una analogía con Cristo y por lo tanto debía significar algo parecido para el alquimista. Podría uno apartarse de tan enojoso absurdo si no se viera forzado a comprender que la analogía se le impuso al alquimista desde lo inconsciente, a veces de un modo claro y otras de un modo más alusivo. Ciertamente no hay mayor diferencia que la que existe entre la muy sacrosanta idea de la consciencia y el azufre mineral y sus transformaciones químicas malolientes. En consecuencia esta analogía no se halla en modo alguno a simple vista, únicamente puede haber surgido al formarse en el espíritu del alquimista poco a poco, por medio de una ocupación absorta y apasionada con la materia química, un *tertium comparationis* que se le impondría aflorando con la mayor de las insistencias. Lo común a ambas ideas, tan extremadamente inconmensurables, constituye el sí-mismo, esa idea del hombre completo, idea que, por una parte, ha alcanzado su más hermoso y significativo desarrollo en el *Ecce homo*, y por otra aparece como lo menor, lo más despreciable e insignificante, y justamente bajo esa forma se aproxima a la consciencia desde lo inconsciente. Como concepto de la totalidad humana el sí-mismo es per *definitionem* mayor que la personalidad del yo consciente, pues además engloba la sombra personal y lo inconsciente colectivo. Pero inversamente, a la consciencia yoica le parece todo el fenómeno de lo inconsciente algo tan insignificante que prefiere explicárselo desde una *privatio lucis*<sup>159</sup> antes que concederle una existencia autónoma. Además, la consciencia es crítica y desconfía de todo lo llamado inconsciente como cosa sospechosa e impura. La fenomenología psíquica del sí-mismo es tan paradójica como la intuición hindú del *atman*, que por una parte engloba al mundo y por otra, como un hombrecillo, habita en el corazón. La idea oriental del *atman-purusa* corresponde psicológicamente en Occidente a la figura de Cristo, que por una parte es la segunda Persona de la Trinidad y Dios mismo y por otra corresponde, en lo que se refiere a su existencia humana, a la figura del siervo sufriente de Dios en Isaías<sup>160</sup>, desde el nacimiento en el establo (nacido, por así

158. Página 99 [y «Paracelso como fenómeno espiritual», figura 5.ª, OC 13,4]. Cf. sobre esto también la figura 150 de *Psicología y alquimia* [OC 12]. En esta figura una de las hirientes *tela passionis* está adornada con el signo de Mercurio (Caduceo), la otra con el del *sulphur*.

159. Lo que, por otra parte, aparece también en la denominación de «inconsciente».

160. Is 52, 14: «Así como se asombraron de él muchos, pues tan desfigurado tenía el aspecto que no parecía hombre ni su apariencia era humana»; 53, 2-3: «Creció como un

decir, entre animales) hasta su muerte infame en la cruz entre dos ladrones. De una manera aún más aguda la gnosís de los naasenos, según Hipólito, tensa el contraste que representa el Redentor. El impresionante pasaje reza así<sup>161</sup>: «Alzad vuestras puertas, arcontes, y elevaos, puertas eternas, y el rey de la gloria entrará»<sup>162</sup>. Esto es una maravilla de maravillas. «Pues ¿quién», dice él —el naaseno—, “es este rey de la gloria? Un gusano y no un hombre, oprobio del hombre y desecho del pueblo”<sup>163</sup>, éste es el rey de la gloria, el potente en combate». La guerra se refiere, según piensan, al conflicto de los elementos que se oponen en el cuerpo. Esta asociación del pasaje del salmo con la idea del conflicto no es casual, pues la experiencia psicológica muestra que los símbolos del sí-mismo se presentan en los sueños y en la imaginación activa en los momentos de más violenta colisión entre puntos de vista opuestos, precisamente como intentos compensatorios de mediar en el conflicto y «hacer amigos de los enemigos», como dice un alquimista. Por eso el *lapis*, que por cierto surge del dragón, es alabado como *salvator* y *mediator*, pues representa el equivalente del Redentor, un equivalente que se ha abierto camino desde lo inconsciente. El paralelismo *lapis*-Cristo oscila entre la mera analogía y la amplia identidad, pero en general no es pensado consecuentemente hasta el final, de manera que sigue dándose una dualidad en la concepción. No es muy sorprendente, porque incluso hoy tampoco hemos llegado generalmente a comprender a Cristo como la realidad psíquica de un arquetipo, sin atentar por eso contra su historicidad. Yo no dudo de la realidad histórica de un Jesús de Nazaret, pero la figura de Cristo, «hijo del hombre» y salvador, tiene presupuestos arquetípicos que constituyen el fundamento de las analogías alquímicas.

- 142 Los alquimistas, como investigadores de la naturaleza, dieron prueba de su espíritu cristiano con la *pistis* en el objeto de su ciencia, y no fue culpa suya que en muchos casos la psique se mostrara más fuerte que la materia química y sus bien guardados secretos. Sólo y por primera vez la agudeza moderna del entendimiento observador encontró en la balanza la llave que abre las cerradas puertas de las combinaciones químicas, después de que, siglos antes, el presentimiento alquímico hubiera puesto de relieve el significado

retoño delante de nosotros, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; le vimos y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores y sabor de dolencias, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta» (*Biblia de Jerusalén*).

161. Hipólito V, 8, 18, p. 48.

162. Sal 24, 7 ss.

163. Sal 22, 7 ss.

de «peso, grado y medida»<sup>164</sup>. La experiencia más próxima y más inmediata de la materia era su completo carácter de alma, lo cual para un hombre medieval era aún algo obvio, y además cada misa, incluso cada rito de la Iglesia y la acción milagrosa de las reliquias le demostraban este estado de cosas, natural para él. Fue precisa la Ilustración francesa y la honda sacudida de la imagen del mundo, anclada en la metafísica, para dar a Lavoisier la audacia de tomar finalmente la balanza en la mano. Pero primero los alquimistas estuvieron fascinados por el alma de la materia, alma que, inconscientes de ello, la materia recibió del alma humana mediante proyección. Por eso persiguieron en la materia concreta, con toda su intensiva dedicación, esa huella que ciertamente conducía a un terreno que según la apreciación actual nada tiene que ver con la química. El trabajo espiritual en esa dirección consistía en una captación, preminentemente intuitiva, y una cristalización de hechos psíquicos, realizando el intelecto sólo las modestas funciones de un sirviente. Durante varios siglos ninguna psicología se mostró a la altura del resultado de esta peculiar investigación. Normalmente, cuando no se entiende a alguien se le toma por tonto. La mala suerte de los alquimistas fue que desgraciadamente ellos mismos no sabían de qué hablaban. A pesar de todo poseemos testimonios suficientes de la alta estima que dispensaron a su objeto, y la admiración que les inspiraba el misterio de la materia. Lo que sí descubrieron —para permanecer en nuestro ejemplo del *sulphur*— en esa materia, que constituía uno de los atributos habituales del infierno y del Diablo tanto como del venenoso, astuto y pérfido Mercurius, fue la analogía con la sacrosanta figura de su religión. Por eso dieron al arcano símbolos que caracterizaran su naturaleza mala, peligrosa y siniestra, y para eso eligieron justamente los utilizados en sentido positivo para Cristo en la literatura patrística que conocían. Por ejemplo la serpiente, el león, el águila, el fuego, la nube, la sombra, el pez, la piedra, el unicornio y el rinoceronte, el gusano, el cuervo nocturno, el hombre rodeado por la mujer, la gallina, el agua y otros. Esta extraña utilización se apoya sin embargo en que una mayoría de las *allegoriae* patrísticas ostentan junto a su significado positivo también otro negativo. Así, por ejemplo, el lobo rapaz significa en Euquerio<sup>165</sup> el apóstol Pablo *in bonam partem, in malam*, a la inversa, el Diablo.

143 De esa situación debe concluirse que los alquimistas descubrieron el hecho propiamente psicológico de la existencia de la sombra,

164. «Pondus, gradus et mensura» [AC (1), cuarta parábola, pp. 45-53].

165. Euquerio de Lyon V [Migne, PL L, col. 751].

que se contrapone (compensatoriamente) a la figura consciente positiva. La sombra no significa en modo alguno para ellos una *privatio lucis* sino más bien una realidad de la que creían conocer su densidad material, y en virtud de esta visión concretizadora le atribuyeron la dignidad de la *matrix*, la dignidad de una substancia incorruptible y eterna. Este descubrimiento por así decir psicológico corresponde en el ámbito religioso al hecho histórico de que, por primera vez con el cristianismo, el Diablo, el «eterno adversario de Cristo», tomara figura propia, y que ya en el *Nuevo Testamento* surgiera la figura del Anticristo. Esto permite suponer que los alquimistas llegarían a la idea de que habrían atraído al Diablo fuera de la materia tenebrosa. Hemos visto ya que existen alusiones en este sentido. Pero son excepciones; mucho más predominante y propiamente característica para la alquimia es la concepción optimista de que ese ser oscuro está destinado a convertirse en *medicina*, como nos lo muestra la designación del *sulphur*, en sí bastante sospechoso, como *medicina et medicus*. Justamente esta denominación es también una *allegoria* de Cristo en Ambrosio<sup>166</sup>. La denominación griega de *pharmacon* (veneno y remedio) muestra esta ambivalencia. En nuestra parábola del *sulphur* la corriente del agua «peligrosísima», que trae la muerte a tantos, es análoga al «agua del costado de Cristo» o a los «ríos que fluyen de las entrañas de Cristo»<sup>167</sup>. Lo que aquí es la corriente de la gracia allí significa un veneno mortal que contiene sin embargo posibilidades de curación.

144 Esta afirmación no es puro eufemismo o un optimismo propiciatorio, sino que corresponde a una percepción intuitiva del efecto compensatorio de la contraposición. No debe entenderse de manera dualista, como una contraposición absoluta, sino como complemento, ciertamente peligroso pero no menos benéfico, de la posición de la consciencia. Esto se corresponde con la realidad funcional de lo inconsciente. De hecho éste se revela en la experiencia médica como movido por la tendencia compensatoria que lo colma, al menos en el caso normal. En el ámbito patológico creo haber observado casos en los que la tendencia de lo inconsciente debe considerarse fundamentalmente destructiva según nuestra apreciación humana. Pero en tales casos no me parece fuera de lugar la reflexión de que la autodestrucción de lo desesperadamente inapto o malo pueda igualmente, en un sentido más elevado, ser compensatorio. Hay ciertamente asesinos que encuentran conveniente su ejecución, y suicidas que sienten su muerte próxima como un triunfo.

166. Ambrosio (4) [Migne, PL XIV, cols. 1011 y 1086].

167. *Flumina de ventre Christi* [cf. Rahner, 1941].

Así pues, los alquimistas, aunque no descubrieron la estructura oculta de la materia, sí la del alma, si bien apenas fueron conscientes de su descubrimiento en este sentido. Su ingenuo paralelismo *lapis*-Cristo no muestra simplemente una simbolización del arcano químico, sino también de la figura de Cristo. La identificación o paralelismo de Cristo con un factor químico cuya esencia es una pura proyección de lo inconsciente tiene un efecto retroactivo sobre la interpretación del Redentor. En efecto, si  $a$  (Cristo) =  $b$  (*lapis*), y  $b = c$  (lo inconsciente), entonces  $a = c$ . No se necesita en modo alguno sacar tales conclusiones de una manera consciente para hacerlas efectivas. Con que únicamente se dé un impulso, por ejemplo el paralelismo *lapis*-Cristo, la conclusión se extrae por sí misma sin ni siquiera llegar a la consciencia, y queda como posesión espiritual inexpressada de aquella orientación que estableció la ecuación. Asimismo esa posesión pasa, como parte integrante de su patrimonio espiritual, a los herederos, en este caso las ciencias de la naturaleza en primer término. La consecuencia de la anterior ecuación consiste en una transmisión del *numen* religioso a la *physis* y con ello finalmente a la materia, que gracias a eso puede convertirse desde entonces en un principio «metafísico». Siguiendo este pensamiento fundamental, la alquimia, como he mostrado en *Psicología y alquimia*, puso consecuentemente frente al hijo del espíritu un hijo de la Tierra y de los astros (o de los metales), frente al hijo del hombre o *filius microcosmi* un *filius macrocosmi*, y con ello anunció sin saberlo que contenía un principio que, si bien no podía sustituir al espíritu, sí podía situarse de manera autónoma frente a él. Ciertamente eran más o menos conscientes de que su visión y su verdad tenían, sí, una procedencia divina, pero no de la revelación sagrada sino de la inspiración individual o del *lumen naturae*, es decir, de la *sapientia Dei* oculta en la naturaleza. La autonomía de sus conocimientos se ha verificado en la emancipación de la ciencia respecto de la prerrogativa de la fe. A la humana intolerancia y a su cortedad de miras hay que atribuir la circunstancia de que finalmente estallara un conflicto abierto entre la fe y el saber. Conflicto o comparación entre cosas inconmensurables es un imposible. La única actitud posible es la de la mutua tolerancia. Ninguno puede restarle al otro validez. Las convicciones religiosas existentes descansan, además de en su fundamentación sobrenatural, en hechos psicológicos que existen con la misma validez que los de cualquier ciencia experimental. Que esto no sea comprendido a un lado y otro no afecta para nada a los hechos, pues éstos existen tanto si los comprende el hombre o no, y a quien no tiene a los hechos de su parte acaba tarde o temprano por tocarle la peor suerte.

146 Con esto quisiera concluir el capítulo sobre el *sulphur*. Esta substancia arcana nos ha brindado la ocasión para hacer algunas consideraciones generales, lo cual no es enteramente casual, pues el azufre significa la substancia solar activa, es decir, traducido en términos psicológicos, el *factor impulsor de la consciencia*, esto es, por una parte la voluntad, que nosotros concebimos sobre todo como un dinamismo subyacente a la consciencia, y por otra ser impelido, esa motivación o movilización involuntaria que va desde el mero interés hasta la auténtica posesión. El dinamismo inconsciente debería corresponder al *sulphur*, pues ser impelido es el gran secreto de la vida humana, esas trabas a nuestra voluntad consciente y a nuestra razón que pone un ser inflamable que tan pronto aparece como fuego devastador que como calor vivificante.

147 La *causa efficiens* y *finalis* de esta falta de libertad se halla en lo inconsciente, que constituye aquella parte de la personalidad que debería añadirse al hombre consciente para llegar a la totalidad. Es en primer lugar un fragmento poco importante —una «vulgar piedra tirada en la calle»<sup>168</sup>— muy a menudo incómodo y también desagradable porque representa algo que demuestra *ad oculos* nuestra secreta inferioridad. De este aspecto procede sin duda toda resistencia a la psicología en general y a lo inconsciente en particular. Pero además de ese fragmento que podría completar nuestra consciencia en una totalidad ya existe en lo inconsciente también esta totalidad, a saber, el *homo totus* de la alquimia occidental y el «hombre verdadero» (*chên-jen*) de la alquimia china, el ser esférico primigenio, que representa al hombre interior máximo, el *ánthropos*, emparentado con la divinidad. Este hombre interior es necesariamente en parte inconsciente, pues la consciencia, en cuanto hombre parcial, no puede englobar la totalidad. Pero el hombre total siempre existe y la división del fenómeno humano es un efecto de la consciencia, que únicamente consta de representaciones supraliminales. Ningún contenido psíquico puede llegar a ser consciente sin poseer una determinada tensión energética. Si ésta cae, el contenido queda por debajo del umbral, es decir, se hace inconsciente. Esta circunstancia permite seleccionar entre los posibles contenidos, al distinguirse los susceptibles de hacerse conscientes de los que no. A partir de esta separación surge, por una parte, la consciencia, con su claridad diurna representada por el Sol, y, por otra, la sombra, correspondiente a la *umbra Solis*.

148 El impulso se origina por lo tanto en dos fuentes; en la sombra, por una parte, y en el *ánthropos* por otra. Esta situación explica sufi-

168. *Lapis exilis, in via eiectus.*

cientemente la naturaleza paradójica del *sulphur*, que en cuanto *corruptor* no está demasiado lejos del Diabolo, pero que por otro lado aparece como un paralelo de Cristo.

#### 4. LUNA

##### A. El significado de la Luna

- 149 La Luna es, como ya se ha mencionado suficientemente, la contraparte del Sol, por eso es fría<sup>169</sup>, húmeda, de una luz débil hasta la oscuridad, femenina, corporal, pasiva, etc. Su papel más significativo estriba en ser la compañera en la unión. Es como la divinidad femenina de esplendor mediano, la amante. Ya Plinio la llama «astro femenino y suave». Es «hermana y novia», «madre y esposa del Sol»<sup>170</sup>. Para ilustrar la relación Sol-Luna la alquimia utiliza gustosamente el Cantar de los cantares<sup>171</sup>, como por ejemplo la *Aurora consurgens I* en sus «De confabulationes dilecti cum dilecta»<sup>172</sup>. En Atenas se tenía al día de Luna nueva como la fecha más favorable para casarse, y también es costumbre árabe casarse el día de Luna nueva; Sol y Luna son cónyuges que el día vigésimo octavo se abrazan<sup>173</sup>. Correspondiéndose con estas antiguas concepciones, la Luna es un vaso del Sol: la Luna es un universal «receptáculo de todas las cosas», en especial del Sol<sup>174</sup>, y también es llamada «embudo de la Tierra», ya que «recibe y vierte las fuerzas del cielo»<sup>175</sup>, o bien se dice que la «humedad lunar» recibe la luz del Sol<sup>176</sup>, o que la Luna se aproxima al Sol para de él «sacar por así decir como de una fuente la forma uni-

169. «El Sol es caliente, la Luna fría» (GM, p. 99).

170. Dorn (3), p. 424.

171. «Los filósofos lo han indicado de diversas maneras, y lo han comparado con el novio y la novia (como dice igualmente Salomón en el Cantar de los cantares)» (AS, p. 56).

172. [Séptima parábola: «De la conversación del amante con la amada», en AC (1), pp. 71-78.] El modelo inmediato fue ciertamente Senior (2), pp. 7-8; una incitación a ello pudo provenir de Cicerón (1), III, 11, p. 231: «A no ser que supongamos que el Sol conversa con la Luna cuando se acerca a ella». La Luna fue identificada con la esposa *par excellence*, con Juno: «... pensando que la Luna y Juno son lo mismo» (Macrobio (2), I, XV, p. 243).

173. Wittekindt, pp. 13 y 23. Más sobre esto en Eisler (1), pp. 122 ss., 370, 435, 602.

174. Penot (1) (*Additio*), p. 681.

175. Steebus, p. 138. La idea originaria está en IO, cap. 43, p. 143, línea 6: Llena y fecundada por Helios, ella (Selene) envía y disemina (κατασπείρουσαν) los principios de generación (γεννητικὰς ἀρχάς).

176. CCI, p. 141.



versal y la vida natural»<sup>177</sup>, o bien media en la concepción del «semen universal del Sol» como quintaesencia en el «vientre y útero de la naturaleza»<sup>178</sup>. A este respecto existe una cierta analogía entre la Luna y la Tierra, como lo afirmaban ya Plutarco y Macrobio<sup>179</sup>. Así dice la *Aurora consurgens* I: «La Tierra hizo a la Luna», en lo cual nunca se debe pasar por alto que Luna también significa plata. Pero lo que dice la alquimia sobre la Luna es tan complejo que se puede igualmente afirmar que la plata no es más que otro sinónimo o símbolo del arcano «Luna». Sea como sea, una afirmación como la anterior puede ocasionarse en primer término por la visión del pretendido surgimiento de los metales en la Tierra. También la Tierra «recibe» la fuerza de los astros, el Sol engendra oro en ella, etc. *Aurora consurgens* I identifica en consecuencia Tierra y esposa: «Yo soy aquella tierra de santa promisión»<sup>180</sup>, o al menos la hierogamia tiene lugar en la Tierra<sup>181</sup>. En la *albedo* la Tierra y la Luna se hacen una, mientras que por una parte la Tierra aparece sublimada o calcinada como *terra alba foliata*, de la que se dice que es «el bien buscado», «como la nieve muy blanca»<sup>182</sup>, y por otra parte la Luna, que domina la *albedo*<sup>183</sup>, es la *femina alba* de la *coniunctio*<sup>184</sup> y la «mediadora

177. Dorn (2), p. 397. Ya en Fírmico Materno ([2], I, 4, 9, p. 13) encontramos la idea de que la Luna experimenta en el Sol una especie de renacimiento, idea que después encuentra su máximo desarrollo en la comparación patrística de la Luna y la Iglesia. Cf. Rahner, 1939.

178. Dorn (3), p. 426. Ya en los estoicos la Luna es la mediadora entre el mundo de las estrellas eternas y el reino inferior terrenal; igualmente en Macrobio ([1] I, 21, p. 106) la Luna está en la frontera de lo divino y de las cosas perecederas. Mennens (p. 321) dice: «... la Luna, siendo la más baja [la más cercana a la Tierra] de todos los planetas, se dice que concibe como una matriz las virtudes de todos los astros y después las distribuye en el mundo inferior... la Luna planta y siembra todas las virtudes de las estrellas para engendrar todas las cosas y especialmente sus semillas». También la Luna ejerce su influencia, dadora de vida, sobre los metales: «... y también en las entrañas de la tierra excitando y condensando las vísceras de las piedras, de los metales, e incluso de los seres animados».

179. Plutarco, *De facie in orbe lunae*, 28, p. 273. Macrobio (I), I, 11, pp. 56 ss., y HO 81: ἄλλη γαῖα. Véase Eisler (I), II, p. 657 2.

180. Cap. XI, sexta parábola, pp. 65-70; cap. XII, séptima parábola, pp. 71-78.

181. «Él quiere acostarse con su madre en medio de la tierra» (TFa2, p. 69). Vigénère (p. 159) dice: «Y el cielo es la sede y el vaso de los cuerpos incorruptibles e inalterables, la Luna, que preside la humedad, representa el agua y la tierra».

182. RF, p. 212: «Cuando veas la tierra como una nieve muy blanca... es la ceniza extraída de la ceniza y de la tierra, ceniza sublimada, honrada... es el bien buscado, tierra blanca y foliada».

183. «La primera, en efecto, es la obra hacia el blanco en la Casa de la Luna». (D'Espagnet, p. 661 b).

184. El *servus rubicundus* y la *femina alba* conforman la pareja tradicional. La «blancura» aparece también en la alquimia china, y es comparada con una virgen: «... the white lives inside like a virgin» [la blanca vive en el interior como una virgen] (Wu y Davis, p. 238). Sobre la «blancura» de la Luna cf. también la traducción de Wittekindt del Cant 6, 10:

de la blancura»<sup>185</sup>. Su *sulphur* es blanco, como ya se ha mencionado. El *plenilunium* parece especialmente importante: «Fulgente la Luna en su plenilunio» tiene lugar la expulsión del «perro rabioso», el peligro que amenaza al niño divino<sup>186</sup>. En Senior la *Luna plena* es la substancia arcana. (Véase más adelante.)

- 150 Siguiendo una tradición antigua, la Luna es la dispensadora de humedad y la soberana de Cáncer acuoso (♋). Michael Maier dice que la *umbra solis* no puede ser destruida si el Sol no entra en ♋, pero ♋ es «la casa de la Luna y la Luna la soberana de los humores»<sup>187</sup> (es decir, de los jugos). Ella es, según *Aurora consurgens* II, el agua<sup>188</sup>, «nodriza generosa del rocío»<sup>189</sup>. La investigación de Rahner sobre el *Mysterium Lunae* muestra detalladamente el uso extendido que los Padres de la Iglesia hicieron de la metáfora del rocío lunar para ilustrar los efectos de la gracia en los sacramentos eclesiásticos. También aquí la simbología patrística ejerció un fortísimo influjo sobre el universo alegórico de la alquimia. De la Luna emana un rocío o jugo de la vida: «Esta Luna es un jugo del agua de la vida (*succus aquae vitae*) escondida en Mercurius»<sup>190</sup>. Ya la alquimia griega admitió un principio en la Luna (τὴν τῆς σελήνης οὐσίαν), el «líquido del filósofo», como Cristiano<sup>191</sup> lo llama<sup>192</sup>. La relación de la Luna con el alma, puesta de relieve en la Antigüedad<sup>193</sup>, también aparece ciertamente en la alquimia, pero con otros matices. Por una parte —y esto es lo habitual— en la Luna se origina

«¿Quién es esa que se asoma / como el alba, hermosa como la Luna?» (p. 8). *Lebānā* = la cándida, designa a la Luna en Is 24, 23 y 30, 26.

185. «Luna plena est mediatrix albedinis» (Ripley [4], p. 362). Parecido en GM, p. 40 y FQ, p. 809.

186. Filaleto, p. 459. Esta pieza pertenece al mito del «nuestro niño hermafrodita», que aquí no puedo analizar.

187. Maier (5), p. 378.

188. AC (2) I, p. 191.

189. CC1, p. 57. Similar en RS, p. 301: «Humedad... del dominio de la Luna». Macrobio dice al respecto: «Pero yo no sé qué propiedad... y qué cierta naturaleza hay dentro de la luz que fluye de él, que humedece los cuerpos y los empapa como con un secreto rocío» ([2], VII, XVI, p. 565).

190. FQ, p. 809.

191. Él lo compara con la fuente eterna del paraíso (Berthelot [2], VI, I, 2, línea 8, p. 396). En Macrobio ([1], I, 11, p. 58) la Luna es «la autora y la creadora de los cuerpos mortales», y I, 19, p. 91, dice: «lo natural, es decir, la naturaleza del crecimiento, nos viene del globo lunar».

192. Ὁ Χριστιανὸς (el Cristiano) no es ningún nombre propio, sino la designación bajo la cual un autor anónimo se presenta como el *philosophus christianus*. Debí de ser aproximadamente un contemporáneo de Esteban de Alejandría y, en consecuencia, del emperador Heraclio. Por lo tanto debió de haber vivido hacia el final del siglo VI y principios del siglo VII.

193. La Luna recibe las almas de los muertos, véase Hegemonio, pp. 12-13. De la Luna viene el alma (... τὴν δὲ ψυχὴν ἢ σελήνη... παρέσχεν εἰς τὴν γένεσιν: Plutarco,

el rocío, o bien la Luna es aquella «agua maravillosa»<sup>194</sup> que extrae las almas de los cuerpos o les concede vida y alma. Conjuntamente con Mercurius, la Luna rocía con su humedad al dragón troceado volviéndolo a la vida, incluso «le hace vivir, correr, ir de un lado a otro y cambiar su color en una especie de sangre»<sup>195</sup>. Como agua de ablución cae el rocío del cielo, purifica al cuerpo y lo prepara para recibir de nuevo el alma<sup>196</sup>, es decir, efectúa la *albedo*, el estado blanco de la inocencia que, a la manera de la Luna y de la novia, espera al *sponsus*.

- 151 Dado que los alquimistas eran muchas veces médicos, las opiniones de la medicina de Galeno influyeron seguramente en sus ideas sobre la Luna y sus efectos. Galeno llama a la Luna «príncipe que con derecho gobierna esta región terrestre: sobrepasando a los otros planetas no en poder, sino en proximidad»<sup>197</sup>. También la responsabiliza de todos los cambios corporales en la enfermedad y en la salud, y sus aspectos son determinantes para el pronóstico.

- 152 La antiquísima creencia en la Luna como fomentadora del crecimiento de las plantas condujo en la alquimia no sólo a afirmaciones parecidas, sino también a la sorprendente idea de que la Luna misma es una *planta*. Así el *Rosario de los filósofos* dice que el Sol es llamado *animal magnum*, y la Luna por el contrario *planta*<sup>198</sup>. En las ilustraciones alquímicas hay numerosos árboles del Sol y de la Luna<sup>199</sup>. En el *Scriptum Alberti* el «círculo lunar» se planta como una «cigüeña» sobre un árbol maravilloso junto a la tumba de Hermes<sup>200</sup>. Parece que Galeno<sup>201</sup> explicó el *arbor philosophica* de la manera siguiente: «Es una cierta hierba o una planta con el nombre de *lunatica* o *berissa*<sup>202</sup>, cuya raíz es una tierra metálica, el tallo rojo con tra-

*De facie in orbe lunae*, XXVIII, pp. 272 ss.). Más material en la Disertación de Capelle, 1927.

194. «El agua mercurial de la Luna, la fuente de la madre». Véase RS, p. 299.

195. A. Magno (1), p. 525.

196. RF, pp. 122 ss.

197. *De diebus decretoriis*, col. 617.

198. RF, p. 70.

199. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], figuras 116, 131 y 188. Cf. también los árboles del Sol y de la Luna de la «Casa del Sol» del *Roman d'Alexandre*: «¿Queréis quizás ver los santísimos árboles del Sol y de la Luna, que os anunciarán las cosas futuras?» (Hilka [ed.], pp. 203-204).

200. A. Magno (1), p. 527.

201. Aquí se trata naturalmente de un Pseudo-Galeno alquimista. A Galeno se le atribuye un *Liber secretorum* que desgraciadamente no me es accesible.

202. AC (2), p. 222. Du Cange ([1], Appendix, p. 38) pone Βήρασσα τὸ μᾶλν en el léxico botánico del Ms. Reg. Molix. El *Libro de las plantas* de Tabernaemontanus menciona Βήρατα = ἄρμαλα = Πήγανον ἄγριον *Peganum sylvestre*, «llamado por Galeno Μᾶλν», ruda, confundida a menudo con la venenosa cicuta. Un remedio para la epilepsia y las fantasías melancólicas, que da sueño y emborracha como un vino, usado en filtros de amor

zos de cierta negrura, y sus hojas parecidas a las de la mejorana; de ellas hay treinta que corresponden a la edad de la Luna en su crecimiento y mengua. Su flor es amarilla»<sup>203</sup>. Un sinónimo de la *lunatica* es la *lunaria*, cuyas flores menciona Dorn, quien les atribuye virtudes maravillosas<sup>204</sup>. Khunrath dice en su llamada *Confessio*: «De esa pequeña fuente de sal crece también el *arbor Solis et Lunae*, el árbol de corales rojo y blanco de nuestro mar», justamente la *lunaria*, cuya «sal» se llama «Luna de los filósofos y dulzura de los sabios»<sup>205</sup>. Una antigua fuente, la *Allegoriae super librum Turbae*, describe la planta ligada con la Luna de la siguiente manera: «En la Luna del mar está plantada una esponja»<sup>206</sup> con sangre y consciencia (*sensum*)<sup>207</sup>, a la manera de un árbol que está plantado en el mar y que no se mueve del sitio. Cuando quieras tratar la planta, coge una hoz para cortarla, pero presta bien atención de que no se derrame sangre, el veneno de los filósofos»<sup>208</sup>.

(p. 408 K y 409 A, B). Dioscórides (III, 46, p. 242, s.v. «*Sylvestri ruta*») declara: «que en Capadocia y en Galatia, cerca de Asia, se llama molí». Galeno, *De simplicium medicamentorum facultatibus*, VII, col. 1097, afirma: «El molí o ruda silvestre tiene la raíz negra y la flor blanca». Sobre «molí» véase Rahner, 1946.

203. AC (2), p. 222. La floración amarilla recuerda al *cheyri*, la hierba maravillosa de Paracelso. Cf. Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 171 y nota 7. Paracelso (5), en p. 206 menciona la *lunática*: «por lo tanto en la *lunática* se encuentra también el curso entero de la Luna, no de manera visible sino *in spiritu*».

204. A las flores las llama «muy conocidas por los filósofos» (Dorn [9], p. 581).

205. En Khunrath (2), p. 279.

206. «En la Luna del mar está plantada una esponja» (TFa1, p. 141). No he logrado encontrar un paralelismo al *maris Lunae*. «Mar» significa siempre el *solvens*, esto es, el *agua permanens*. En ella se baña, se hunde o se ahoga a menudo el Sol solo. Con la Luna en el baño es Diana lo que corresponde, como se mostró anteriormente. Ella nunca se hunde en su baño al ser el agua misma.

207. *Spongia* no significa sólo esponja sino también piedra pómez a causa de la estructura igualmente porosa. Así, el PC (p. 190) dice: «Esto verdaderamente es un vapor, pero en sus partes no es retenida la sutilidad, sino en un cuerpo duro... y a veces es una piedra la que rodea a las sustancias como una esponja». Quizá dependiendo (?) de este pasaje escribe Mylius (p. 107): «El Sol y la Luna son calcinados filosóficamente con el agua primera a fin de que los cuerpos se abran y se hagan esponjosos y sutiles para que la segunda agua pueda penetrar mejor». Ruland (pp. 443-444) toma de Dioscórides (V, 85) la distinción entre esponjas masculinas (de las que una especie se llama *tragos*, chivo) y femeninas. Su ceniza es utilizada como remedio para las hemorragias. A esto Ruland, siguiendo a Avicena, añade que la *spongia* «tiene almas» (*habetque animas*), lo que debe entenderse sin duda como *vapores*, es decir, gases que se producen en el calentamiento. Pero además *anima* tiene en los alquimistas también siempre el significado que Avicena (Tav, p. 418) formula con estas palabras: «... la parte superior es el alma, que vivifica y hace revivir a toda la piedra». De hecho Ruland pone de relieve que a la *spongia* «le es inherente un intelecto» porque se contrae cuando oye ruidos o cuando se la intenta arrancar. Él la tiene por un «zoófito, ni animal ni arbusto, sino con una cierta naturaleza tercera».

208. TFa1, p. 141.

153

Según todo esto, la planta de la Luna parece ser una especie de mandrágora y por lo tanto no tiene nada que ver con la lunaria botánica o la hierba de la Luna. Tampoco el *Libro de las plantas* de Tabernaemontanus, que recopiló con el mayor cuidado todas las propiedades mágico-medicinales de las plantas, menciona la lunática o lunaria alquímica. Por el contrario la lunática mantiene, como se puede ver, una estrecha relación con el árbol del mar de la alquimia árabe<sup>209</sup> y por ello con la idea generalizada del *arbor philosophica*<sup>210</sup>, que a su vez encuentra su paralelismo en el árbol de las sefirot cabalísticas<sup>211</sup>, la mística cristiana<sup>212</sup> y la filosofía hindú<sup>213</sup>.

154

La observación de Ruland de que efectivamente la *spongia* «tiene entendimiento» y la de Khunrath de que la esencia de la lunaria es la *dulcedo sapientum* alude a la idea generalizada de que la Luna

209. Cf. sobre esto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 537, donde transcribo el texto de Abu'l-Qasim en la traducción de Holmyard.

210. *Psicología y alquimia* [OC 12], figuras 122, 131, 135, 186 y 188, etc. Laurentius Ventura menciona una cita de Haly sobre el «punto», y hace al respecto la siguiente observación: «... que las raíces de sus minerales están en el aire y la copa en la tierra. Y cuando se las arranca de su lugar se oye un sonido terrible al que sigue un gran temor. Por eso se va rápido porque desaparecen enseguida» (Ventura, p. 257). Se trata claramente de una mandrágora que grita al arrancarla. Véase sobre esto mis exposiciones en «El árbol filosófico» [OC 13,5].

211. El árbol es aquí Dios mismo: «La creación ocurrió para que Dios fuera conocido como Señor y Dominador, él, el tronco y la raíz del mundo» (*Zóhar*, I, fol. 11 b, en *Real-Encyclop. d. Judentums* II). Josef Ben Abraham Gicatilla dice: «Sábetse que todos los santos nombres de Dios... dependen todos ellos del nombre de cuatro letras JHWH. Si tú replicas contra esto que es el nombre de Ehjeh el fundamento y la fuente, entonces has de saber que el nombre de cuatro letras se asemeja al tronco de un árbol, mientras que el nombre Ehjeh es la raíz de ese árbol. De él salen otras raíces y se extienden ramas en todas las direcciones...» (Winter y Wünsche, III, p. 267). Sobre la «corona» (*Kéter*) se dice: «Ella es la fuente que riega el árbol e impulsa las savias por todos los brazos y ramas. Pues tú, Señor de los universos, tú que eres el fundamento de todos los fundamentos, la causa de todas las causas, tú riegas el árbol con esa fuente que, como el alma, expande la vida por todas las partes del cuerpo...» (del *Tikkune Zóhar*, citado en Joel, pp. 308-309. Asimismo Bischof, I, p. 82).

212. Jan van Ruusbroeck (1294-1381) dice, disertando del árbol de Zaqueo (Lc 19): «Él debe encaramarse al árbol de la fe que allí crece de arriba abajo, pues tiene sus raíces en la divinidad. Este árbol posee doce ramas que son los doce mandamientos. Las inferiores tratan de la humanidad de Dios y de los diez puntos que son necesarios para nuestra bienaventuranza, la espiritual y la corporal. Las ramas superiores del árbol tratan de la divinidad, de la Trinidad de Personas y de la unidad de la naturaleza de Dios. A esa unidad en la cima del árbol debe estar asido el hombre, pues por ahí ha de pasar Jesús con todos sus dones» (*Die Zierde der geistlichen Hochzeit*, p. 258).

213. *Katha-Upanishad*, VI/1 (*Sacred Books of the East* XV, p. 21): «There is that ancient tree, whose roots grow upward and whose branches grow downward; —that indeed is called the Bright, that is called Brahman, that alone is called Immortal. All worlds are contained in it, and no one goes beyond» [De raíces enhiestas y ramas colgantes hacia abajo / es la higuera eterna; / eso es lo puro, el *brahman*, / eso es lo que llaman inmortal; / en ello se asientan los mundos todos, / y nadie lo trasciende (*Ciencia del brahman*, p. 152)].

mantiene una secreta relación con el espíritu humano<sup>214</sup>. Sobre esto la alquimia tiene toda clase de cosas que decir, lo cual nos interesa grandemente porque sabemos que la Luna es un símbolo apreciado para ciertos aspectos de lo inconsciente, aunque eso ciertamente sólo en el varón. En la mujer la Luna corresponde a la consciencia y el Sol a lo inconsciente (véase más adelante). Esto está relacionado con el contratipo sexual en lo inconsciente (ánima en el hombre, ánimus en la mujer).

155 Ya en la gnosis de Simón, Helena, esto es, Selene, es la πρώτη ἔννοια<sup>215</sup>, la *sapientia*<sup>216</sup> y la ἐπίνοια. Esta última designación se encuentra en Hipólito, donde se dice: «En Helena, nacida por aquel tiempo, moraba la Ἐπινοια»<sup>217</sup>. En su Ἀπόφασις μεγάλη (Gran Revelación) dice Simón:

En el conjunto de los eones hay dos brotes que no tienen ni principio ni fin, procedentes de una sola raíz, que es potencia (δύναμις), silencio (σιγή), invisible, incomprensible. De ellos, uno aparece viniendo de lo alto, y es la gran Potencia, Intelecto del todo (νοῦς τῶν ὅλων) que lo gobierna todo, y es masculino; el otro aparece desde abajo, y es la gran Intelección (ἐπίνοια μεγάλη) femenina, que engendra todas las cosas. En consecuencia, contraponiéndose el uno al otro, se unen en cópula, y hacen aparecer el espacio intermedio, el aire incomprensible que no tiene principio ni fin. En este espacio se halla el Padre que lleva sobre sí y nutre todas las cosas que tienen principio y fin. Este es el que permanece, permaneció y permanecerá firme, y es potencia andrógina, en conformidad con la potencia infinita preexistente, la cual no tiene principio ni fin y mora en la unicidad (μονότητι)<sup>218</sup>.

214. En sánscrito *man-as* (neutro) significa *mind* en inglés. Comprende todos los procesos intelectuales y emocionales, en consecuencia puede significar, por una parte, entendimiento, intelecto, reflexión, pensamiento, etc., y por otra alma, corazón, conciencia, deseo, voluntad, etc. *Manas* es el órgano del «alma» interior, o sea, del *atman* (MacDonell, s.v. «*man-as*). *Rigveda* 10, 90 (Deussen [2], [164], p. 9): «A partir del *Manas* ha sido hecha la Luna, / el ojo hay que verlo ahora como Sol...». Se trata de los dos ojos de Purusa, el primigenio hombre macrocósmico, que creó el mundo convirtiéndose en él (según la concepción primitiva), lo cual probablemente está en la base de la *adaptatione* [por adaptación] de la *Tabla de esmeralda*. *Brihadaranyaka-Upanishad*, I, 3, 16, p. 81: «When the mind had become freed from death, it became the moon [Cuando el *manas* ha sido liberado de la muerte, se convierte en la Luna (trad. esp., p. 19)].

215. Bousset (2), p. 78. Ἐννοια significa pensamiento, concepto, reflexión, opinión, y también significación, y, en oposición a ἄνοια (carencia de pensamiento), en la concepción moderna también comprensión y consciencia, mientras que ἄνοια se puede adecuadamente traducir en ciertos lugares por inconsciencia (por ejemplo en el *Corpus Hermeticum*). En el orfismo, Selene es la πάνσοφος κόρη (la niña omnisciente).

216. Clemente de Roma (4) (Migne, PG I, II, XII, col. 1254).

217. Hipólito VI, 19, 2, p. 131. Ἐπινοια significa ocurrencia, invención, propósito, intención, intelección.

218. *Ibid.*, 18, 2 ss., pp. 128-129.

156 Esta pieza es digna de atención en varios aspectos. Representa una *coniunctio Solis et Lunae*, que aparentemente Simón concretó también en su vida con Helena, la prostituta de Tiro, en correspondencia con su papel de Ishtar. A raíz del apareamiento con la *soror*, o mejor dicho *filia mystica*, aparece un *pneuma* masculino-femenino o *spiritus*, curiosamente designado como ἀήρ (aire). Mientras que *pneuma* y *spiritus* significan originariamente «aire en movimiento», la designación de «aire» suena arcaica, o bien pretendidamente física. Que en realidad *pneuma* ha de ser entendido en el sentido de espíritu se desprende de que los padres son designados con conceptos que tienen un carácter noético y que por lo tanto pertenecen a la esfera «espiritual», a saber, νοῦς, ἔννοια y ἐπίνοια. De estos tres, es *noûs* el concepto más general, utilizado en tiempos de Simón indistintamente por *pneuma*. *Énnoia*, así como *epínoia*, no significan nada que no pudiera transmitirse también eventualmente por *noûs*. Se diferencian únicamente por su especial carácter, que acentúa más lo específico y el contenido del concepto general de *noûs*. Además pertenecen al *genus femininum*, necesario en este contexto, mientras que ὁ νοῦς es *masculinum*. En todo caso demuestran la semejanza esencial que hay entre los componentes de la sicigia y su naturaleza «espiritual».

157 Para cualquiera con un conocimiento somero de alquimia salta a la vista la semejanza de la visión de Simón con la de la *Tabla de esmeralda*:

Y como todas las cosas fueron a partir de uno, por la meditación de uno, así todas las cosas han nacido de esta única cosa por adaptación<sup>219</sup>.

Su padre es el Sol, su madre la Luna; el viento lo lleva en su vientre<sup>220</sup>.

158 Dado que «todas las cosas» han surgido de la meditación del Uno, también el Sol y la Luna, a los que les corresponde por lo tanto un carácter originariamente neumático. Representan las imágenes primigenias espirituales, de cuyo apareamiento ha surgido el *filius*

219. Ruska rechaza con razón la variante «adopción» (*adoptione*). «Adaptación» recuerda la concepción, especialmente australiana, de la transformación del ser primigenio en los seres y las cosas del mundo humano.

220. Ruska, TE, p. 2. «... así todas las cosas», en el lenguaje alquímico: todas las substancias». El sorprendente neutro «lo» (*illud*) se explicaría sin violentarlo mediante el carácter de hermafrodita, siempre puesto de relieve, del vástago. Cf. sobre este texto Senior (2), p. 30: «El aire es el mediador entre el fuego (= Sol) y el agua (= Luna) por su calor y su humedad»; p. 31: «... el aire es la vida de cada cosa»; p. 30: «... el hijo de la sabiduría nace en el aire».

*macrocosmi*. Sol y Luna son en la alquimia posterior indudablemente sustancias arcanas y *volatilia*, es decir, *spiritus*<sup>221</sup>.

159 Volvamos ahora a la Luna y oigamos lo que nos tiene que decir el texto sobre su aspecto noético. La cosecha es sorprendentemente menguada; a pesar de todo encontramos en el *Rosario de los filósofos* esta frase:

Si no me matáis, vuestro intelecto no será perfecto, y el grado de vuestra sabiduría crecerá en mi hermana la Luna y no con otro de mis sirvientes, incluso si conocierais mi secreto<sup>222</sup>.

Sin el menor reparo el compilador Mylius transcribe esta frase en su *Philosophia reformata* de 1622<sup>223</sup>. Ambas alegan como fuente la *Metaphora Belini philosophi de Sole*<sup>224</sup>. Los *Dicta Belini* se encuentran en las *Allegoriae sapientum*. Pero allí la frase reza así:

Yo os anuncio a todos vosotros, los sabios, que si no me matáis no podréis ser llamados sabios. Pero si me matáis vuestro intelecto será perfecto, y en mi hermana crecerá la Luna según el grado de nuestra sabiduría y no con otro de mis siervos, aunque conocierais mi secreto<sup>225</sup>.

Belinus, como Ruska supone, posiblemente con razón, es Apolonio de Tiana<sup>226</sup>, a quien se atribuye en la *Turba* algunos *sermones* (discursos). En el *sermo* XXXII Bonellus trata el problema de la muerte y de la transformación, que ciertamente resuenan en nuestro texto. Ninguno de los demás *sermones* de Bonellus tiene nada que ver con nuestro texto, y el tema de la resurrección, dada su ubicuidad, no dice tampoco mucho, de manera que los *Dicta* no guardan conexión alguna con la *Turba*. Antes quizás habría que considerar como fuente o inspiración de los *Dicta* al tratado (¿harranita?) de Artefius *Clavis maioris sapientiae*. Allí se dice: «... Nuestro maestro, el filósofo Belenius, decía: pon tu luz en un vaso de vidrio claro, y observa que toda sabiduría de este mundo se mueve en torno a es-

221. Cf. sobre esto Senior (2), p. 20: «... cuando el espíritu y el alma hayan pasado por la decocción en una reiterada destilación, entonces serán mezclados en una mixtura universal, y uno retendrá al otro y se harán uno solo. Uno en sutilidad y en espiritualidad».

222. RF, p. 269. Lo de «sirvientes» se refiere a los planetas, o en su caso a sus correspondientes metales.

223. Página 175. Aquí cita la frase pretendidamente de la *Epistola Solis ad Lunam*, que se encuentra en Senior ([2], pp. 7 ss.), donde sin embargo no aparece esta frase.

224. RF, p. 268, y Mylius, p. 309.

225. En TFa2, pp. 96 ss. [la cita está en p. 97].

226. *Turba, passim*. Otras corrupciones de este mismo nombre son Bolemus, Belenus, Balinas, Bellus, Bonellus, etcétera.



tas tres cosas»<sup>227</sup>. Y en otro lugar: «Pero un día me llamó mi maestro, el filósofo Bolemus, y me dijo: ¡Ea, hijo!, espero que seas hombre de inteligencia espiritual, y que puedas llegar al grado supremo de sabiduría»<sup>228</sup>. Después sigue una explicación sobre cómo a partir de la primera cosa simple surgen dos naturalezas opuestas, la activa y la pasiva. Primero Dios habría dicho «sin pronunciar palabra», es decir, en silencio, «que sea tal creatura», y así existió la cosa simple (*simplex*). Después de eso Dios creó la naturaleza, la *materia prima*, «la primera cosa pasiva o receptiva», en la cual todo estaba presente en principio e *in potentia*. Para poner fin a este estado de suspensión Dios creó la *causa agens*, «semejante al círculo del cielo, que decidió llamar luz. Y esta luz recibió una *sphaera*, una cierta criatura primera dentro de su concavidad». Las propiedades de esta *sphaera* eran calor y movimiento. Se trata evidentemente del Sol, mientras que lo frío y pasivo corresponde necesariamente a la Luna<sup>229</sup>.

160

No me parece inverosímil que los *Dicta Belini* estén en relación con este pasaje de Artefius y no con la *Turba*, con cuyos discursos de Apolonio los *Dicta* no tienen nada que ver. Debe tratarse por lo tanto de una tradición independiente de la *Turba*; y esto tanto más cuanto que Artefius parece ser un autor muy antiguo de procedencia árabe<sup>230</sup>. La doctrina sobre el *simplex* la comparte con el *Liber quartorum*<sup>231</sup>, que parece ser igualmente de origen harranita. He traído aquí a colación su doctrina sobre la creación aunque en los *Dicta* no hallamos ningún paralelismo al respecto. Pero esa doctrina me pareció digna de mención por su interno parentesco con la *Apophysis* de Simón. En los *Dicta* no se trata de la separación originaria, sino más bien de la síntesis, que mantiene una relación similar con la sublimación del espíritu humano (*exaltatio intellectus*) a la de los procedimientos descritos en el *Liber quartorum*<sup>232</sup>.

227. En Artefius2, p. 221. «... tres cosas», a saber, las tres formas de unión de las almas: 1.º en el cuerpo, 2.º en el alma, 3.º en el espíritu (*ibid.*, p. 222).

228. «Una vero die vocavit me magister meus Bolemus Philosophus et dixit mihi, eja fili, spero te esse hominem spiritualis intellectus, et quod poteris pertingere ad gradum supremum sapientiae».

229. No me resisto en este lugar a señalar la notable analogía que existe entre Simón de Gitta y el Pseudo-Apolonio de un lado y Lao-Tsé de otro en la concepción de los *principia mundi*. Los componentes del Tao son el masculino *yang* y el femenino *yin*, aquél caliente, claro y seco, éste frío, húmedo y oscuro como la Luna (nueva). Del ser inicial se dice en el *Tao-te-king* (cap. 25): «Hay un ser, caóticamente acabado, / antes de que existieran el cielo y la tierra. / ¡Tan calmo, tan vacío! / Solo está y no cambia. / En círculo se mueve y nada le turba. / Se le puede considerar como la madre del mundo» (según la traducción en alemán de Rousselle, p. 193).

230. Podría ser la misma persona que Senior. Cf. Stapleton and Husain, p. 126 (2).

231. PC en TQ42.

232. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 366 ss.

161 A la relación entre la Luna y el intelecto pertenece también la que hay con Mercurius, que es, tanto en el plano astrológico como mitológico, aquel factor divino que más tiene que ver con la *epinoia*. La relación alquímica tiene antiguos antecedentes. Dejaré aparte la de Hermes con el *noûs*, y solamente mencionaré que en Plutarco Hermes se asienta en la Luna y da vueltas con ella (como Heracles en el Sol)<sup>233</sup>. En los *Papiros mágicos* Hermes es invocado así: «Oh Hermes, soberano del mundo, tú que moras en el corazón, círculo de la Luna, redondo y cuadrado»<sup>234</sup>.

162 En la alquimia Mercurius es el *rotundum* κατ' ἑξοχὴν. Su esencia fría y húmeda constituye la Luna (la caliente y seca es el Sol)<sup>235</sup>, o bien es por el contrario la *propria substantia Mercurii*<sup>236</sup>. De la Luna viene el *aqua Mercurialis* o *aqua permanens*<sup>237</sup>, o bien revivifica con su humedad al dragón muerto, igual que Mercurius<sup>238</sup>. Asimismo el *circulus lunaris* tiene un papel en el *Scriptum Alberti*, donde sobre el árbol, que tiene su verdor en el interior en vez de en el exterior, «está posada una cigüeña que también se llama círculo de la Luna»<sup>239</sup>. En este contexto no debe dejar de mencionarse que también al alma, cuya relación con la Luna ya ha sido tratada, le corresponde la forma circular. Así César von Heisterbach dice que el alma tiene una «naturaleza esférica», «a semejanza del globo lunar»<sup>240</sup>.

163 Después de esta digresión volvamos a la cuestión planteada por el *Rosario* con su cita de los *Dicta Belini*. Esta cita es una de las *à-peu-près* citas [citas aproximadas] tan características del *Rosario*<sup>241</sup>. Para explicar toda la cita hay que tener en cuenta que no está claro de quién se trata. El *Rosario* supone que es el Sol. Pero es fácil demostrar mediante la continuación del texto de los *Dicta* que se trata tanto del *filius philosophorum* como del Sol. Eso se desprende del simple hecho de que lo femenino es llamado tan pronto *soror*, como *mater* o *uxor*. Estas extrañas relaciones se explican por el he-

233. IO, cap. 61, pp. 173-175.

234. PMG, p. 139.

235. GM, p. 90.

236. Mylius, p. 185. Algo parecido en EH, p. 893.

237. RS, p. 299.

238. A. Magno (1), p. 525.

239. *Ibid.*, p. 527. Sobre el significado de la cigüeña: «La cigüeña devora serpientes, su carne vale contra todos los venenos» (Mennens, p. 446). La cigüeña es, por lo tanto, un matador de dragones y un símbolo de la Luna que triunfa sobre los demonios; este último es un atributo propio de la Iglesia.

240. César de Heisterbach, IV, cap. XXXIX, y I, XXXII (pp. 208, 39). Hay otra relación de la Luna con el alma en que la Luna es un *receptaculum animarum*. Cf. Hegemonio, VIII, 7, 26, l.c., p. 13.

241. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 140<sup>18</sup>, § 220<sup>107</sup>, § 385<sup>86</sup>.

cho primitivo de representar el hijo al padre renacido, un tema que nos es bien conocido por la práctica cristiana. Quien habla es, por lo tanto, el padre-hijo, cuya madre es para el Sol la hermana-esposa. Si la versión del *Rosario* es clara, no lo es por el contrario la de los *Dicta*; la frase «en mi hermana crece la Luna» debe decir: «Su entendimiento será perfecto y crece...». La prueba de ello se halla en «no con otro de mis sirvientes». «Según el grado de nuestra sabiduría» está en oposición a «vuestro intelecto», y se refiere por lo tanto a la sabiduría del *Sol redivivus*, probablemente también a la *soror Luna*, de ahí «nuestra» y no «mía». «Grado» no sólo es posible, sino incluso característico del *opus*, dado que el Sol recorre los estadios de transformación<sup>242</sup> del dragón, el león y el águila hasta el hermafrodita. En ello cada uno de estos estadios representa también un nuevo grado de comprensión, sabiduría e iniciación, de manera similar a como los grados mitraicos de ἀετοί, λέοντες, ἡλιόδρομοι, etc., que designan también grados de iniciación. «Si no me matáis» se refiere normalmente a la *mortificatio* del dragón, o sea, al primer estadio, peligroso y venenoso, del *anima* (= Mercurius), liberada de su prisión en la *prima materia*<sup>243</sup>. Se identifica también esta *anima* con el Sol<sup>244</sup>. El Sol es llamado muy a menudo *rex*, y hay una representación en la que diez hombres le están matando a golpes<sup>245</sup>. Sufre por lo tanto la misma *mortificatio* que el dragón, con la sola diferencia de que nunca es un suicidio. El Sol, justamente en la medida en que el dragón representa el estadio previo al *filius Solis*, es en cierto modo el padre del dragón, aunque de éste se dice expresamente que se engendra a sí mismo, y con ello que es un *increatum*<sup>246</sup>. Igualmente el Sol, en la medida en que es su propio hijo, es también el dragón. Correlativamente hay un *coniugium* del dragón con la mujer, que no puede ser otra que la Luna o la mitad lunar (femenina) de Mercurius<sup>247</sup>. De la misma manera que el Sol, también la Luna en cuanto madre ha de ser encerrada en el dragón. Pero que yo sepa nunca se habla realmente de la *mortificatio* en el sentido de matar. A pesar de todo, está implicada con el Sol en la muerte del dragón, como lo indica la frase del *Rosario*:

242. Cf. C (2), pp. 357-358.

243. «... el dragón nace en la negrura... y se mata a sí mismo» (RF, p. 53). El «alma encadenada» se encuentra ya en el tratado de Sophe el Egipcio (Berthelot [2], III, XLII, 1, 17, p. 213): «... el alma divina encadenada en los elementos».

244. «Nosotros colocamos el alma del mundo principalmente en el Sol» (Mylius, p. 10).

245. Figura 8 en Mylius, p. 359, y figura CI en Stolcius de Stolcenberg.

246. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 430-431.

247. Cf. al respecto el último emblema de Maier (4), p. 148.

«... El dragón no muere si no es con ayuda de su hermano y de su hermana»<sup>248</sup>.

164 La idea de que el dragón o el Sol deben morir forma parte del misterio de la transformación. También se mata al león, esta vez en la forma de una simple mutilación, cortándole las patas<sup>249</sup>, y al pájaro, al que se le cortan las alas<sup>250</sup>. La *mortificatio* significa la superación de lo viejo, de lo caduco, así como de los peligrosos estadios previos surgidos en primer lugar y caracterizados por símbolos animales.

165 Para la interpretación del «entendimiento crece en mi hermana» se ha de tener en cuenta que ya los estoicos comenzaron a interpretar filosóficamente los mitos de un modo que hoy nos parece psicológico. Este trabajo de interpretación no se interrumpe con el desarrollo del cristianismo, sino que se sigue ejercitando asiduamente en una forma algo diferente, a saber, en la hermenéutica patristica, que ejerció un influjo decisivo en el simbolismo alquímico. Ya la interpretación joánica de Cristo como el *Logos* anterior al mundo (Jn 1, 1) es un intento de circunscribir el «sentido» de la esencia de Cristo. El final del Medioevo y especialmente los filósofos de la naturaleza convirtieron la *Sapientia Dei* en el núcleo de su interpretación de la naturaleza, y con ello dieron forma a una nueva mitología de la naturaleza. En esto estaban influidos esencialmente por los escritos de los árabes y de los harranitas, vástagos éstos de la filosofía griega y de la gnosis, cuyo representante principal fue Tabit Ibn Qurra en el siglo x. Uno de esos escritos —*Liber Platonis quartorum*— es un diálogo llevado por Thebed (Tabit). En este tratado el *intellectus*, en su aspecto filosófico natural, desempeña un papel semejante al que sólo volverá a encontrarse en Dorn (siglo xvi). A esa antigua interpretación psicológica se refiere Pico della Mirandola y aduce que en los *Graeci Platonici* se llama al Sol *διάνοια*<sup>251</sup> y a la Luna *δόξα*<sup>252</sup>, que recuerdan al *noûs* y a la *epînóia* de Simón<sup>253</sup>. El mismo Pico caracteriza la diferencia como la existente entre *scientia* y *opinio*<sup>254</sup>. Piensa que el espíritu (*animus*), en la medida en que gira y se diri-

248. RF, pp. 43-44. En la p. 67 se encuentra ese pasaje una vez más, y se añade: «Es decir, con el Sol y la Luna».

249. Figura en la portada del *Sueño de Polifilo* (*Psicología y alquimia* [OC 12], figura 4).

250. Senior (2), p. 15.

251. = pensamiento, entendimiento, espíritu.

252. = idea, opinión. Pico añade: «Conforme a los dogmas de su doctrina» (*Heptaplus*, en *Opp. omn.*, IV, IV, p. 32).

253. En ese mismo lugar Pico aduce que Platón y «ciertos filósofos modernos» interpretarían al Sol como «entendimiento en acto, y la Luna, en potencia».

254. *Ibid.*

ge hacia el espíritu (*spiritus*) de Dios, brilla y por eso se llama Sol. Al Espíritu de Dios le corresponden las *aquae superiores* (Gén 1, 7). Pero en la medida en que el espíritu humano se dirige hacia las *aquae inferiores*, debe ocuparse de los factores sensibles (*sensuales potentiae*) «de los que contrae una mancha de infección», y por eso se le llama Luna<sup>255</sup>. Como se ve, en ambos casos se trata del espíritu del varón, o mejor dicho de su psique; ambos tienen un doble aspecto, uno hacia arriba, hacia la luz, el otro hacia abajo, hacia la oscuridad regida por la Luna («el Sol preside el día, la Luna preside la noche»). «Dado que vagamos lejos de la patria», dice Pico, «y permanecemos en esta noche y en las tinieblas de la vida presente, nos servimos sobre todo de aquello que atrae nuestros sentidos, por ello también opinamos más que sabemos»<sup>256</sup>. Esta opinión pesimista, y sin embargo muy acertada, está en consonancia con las tinieblas espirituales y la negrura empecatada de este mundo sublunar, tan oscuro que incluso la Luna recibe de él una mancha (como anteriormente se indicó).

166 La Luna aparece en una posición de desventaja frente al Sol: éste la aventaja en la concentración, «con un único Sol se ilumina el día». La Luna, por el contrario —«como menos potente»<sup>257</sup>—, precisa de la ayuda de las estrellas para operar la composición, la separación, la reflexión racional, la definición, etc.<sup>258</sup>. Los *appetitus* como *potentiae sensuales*, a saber, la ira y el deseo (*libido*), la *concupiscentia* en una palabra, pertenecen aparentemente a la esfera de la Luna. Las pasiones son designadas mediante animales (*bestiae*), porque las tenemos en común con ellos, y porque, «lo que es aún más funesto, a menudo nos inducen a una vida animal»<sup>259</sup>. La Luna, según Pico, está emparentada con Venus: «Tiene afinidad con Venus, como se manifiesta particularmente en que ella —la Luna— está tan sublimada en Tauro, la casa de Venus, que en ningún otro lugar es tan propicia y bienhechora»<sup>260</sup>. Tauro es la casa de la hiero-

255. *Ibid.*

256. *Ibid.*

257. *Quasi minus potens.*

258. Cf. al respecto la idea del «firmamento interior» como símbolo de lo inconsciente en «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» [OC 8,8] y «Paracelso como médico» [OC 15], § 29 ss.

259. L.c., cap. V, p. 32. Pico añade: «De ahí estas palabras de los caldeos: Tu vaso lo habitan las bestias de la tierra, y en la *República* de Platón leemos que en nosotros tenemos diversas especies de bestias». Cf. al respecto el texto anteriormente citado de Orígenes. El místico inglés Pordage habla en su *Sophia* (p. 108 de la edición alemana de 1699) de los «atroces pueblos» presentes en el alma.

260. *Heptaplus*, II, III, p. 20.

gamia del Sol y la Luna<sup>261</sup>. Más aún, Pico declara que la Luna es «la tierra más baja y menos noble de todos los astros»<sup>262</sup>, recordando que ya Aristóteles comparó la Luna con la Tierra. La Luna es *inferior* en comparación con los otros planetas<sup>263</sup>. El *novilunium* es desfavorable en la medida en que roba el alimento a los cuerpos infligiéndoles un daño<sup>264</sup>.

167 Psicológicamente eso significa que la unión de la consciencia (Sol) con su contraparte femenina, lo inconsciente (Luna), tiene en primer lugar un resultado no deseado: surgen animales venenosos, como el dragón, la serpiente, el escorpión, el basilisco, el sapo<sup>265</sup>; después vienen el león, el oso, el lobo, el perro<sup>266</sup>; y finalmente el águila<sup>267</sup> y el cuervo. Como se ve, primero surgen animales predadores de sangre fría, después de sangre caliente, y finalmente pájaros de presa o necrófagos de mal augurio. Los primeros hijos del *matrimonium luminarium* son pues poco satisfactorios. Eso sólo puede provenir de que en ambos padres se asienta un oscuro mal que surge a la luz del día en los hijos, como suele ocurrir también en la vida humana. Recuerdo por ejemplo el caso de un empleado de banco de veinte años que hurtó algunos cientos de francos. La gente tuvo pena de su anciano padre, el cajero principal de ese banco, donde ejercía sus graves responsabilidades desde hacía ya cuarenta años como un modelo del más fiel cumplimiento del deber. Dos días después de que fuera arrestado el hijo se evaporó el padre —según se supo— con un millón hacia Sudamérica. Había pues algo «en la familia». Ya hemos visto a propósito del Sol que o bien posee una sombra o bien incluso existe un *sol niger*. El modo de pensar esta relación con la Luna es el mismo que cuando tratamos de la Luna nueva. En la *Epistola Solis ad Lunam crescentem*<sup>268</sup> el Sol dice prudentemente: «(si) tú, oh Luna, no vas a infligirme daño

261. Cf. Dee, p. 219 [p. 28]: «Y ciertamente cuando el semicírculo de la Luna (☾) es completado con el círculo solar (☉), hay una tarde y una mañana, un día. Éste es, pues, el primer signo donde se forma la luz de los filósofos». La unión de ☉ y ☾ da como resultado el signo de Tauro ♉, del *domicilium Veneris*. El matrimonio del día y la noche es el motivo para la (no frecuente) designación del *lapis* como «hijo de un único día».

262. «Nosotros declaramos que la Luna es la más baja e innoble de todos los astros, como la Tierra, muy semejante a ésta por la opacidad de todos los elementos y de la sustancia y por sus manchas» (*Heptaplus*, II, II, p. 18).

263. «Nosotros sabemos que la Luna es inferior a todos» (*In astrologiam*, X, IV).

264. L.c., III, V.

265. La salamandra es una forma atenuada.

266. Bastantes veces se cita al «perro *corasceno*» (Sol) y a la «perra armenia» (Luna).

267. Del águila se dice que devora sus propias alas o plumas; por lo tanto es una redición del uroboros.

268. Senior (2), pp. 7 ss.

alguno»<sup>269</sup>. La Luna le ha prometido una disolución completa mientras ella se coagularía, es decir, se solidificaría y se vestiría con la negrura del Sol<sup>270</sup>. Con eso ella acepta, de la manera más amistosa, que su negrura proviene de él. El diálogo del matrimonio, por tanto, ya ha comenzado... La Luna es la «sombra del Sol, consumida con las cosas corruptibles, y por su —de la Luna— corrupción se eclipsa el león»<sup>271</sup>.

- 168 Según la antigua concepción, la Luna está en la frontera de las cosas eternas, etéreas, y de los fenómenos efímeros del ámbito terrenal, es decir, sublunar<sup>272</sup>. Macrobio dice: «De la Luna abajo comienza la naturaleza de las cosas caducas, a partir de ella comienzan las almas a caer bajo el número de los días y bajo el tiempo... Y no hay duda que ella —la Luna— misma sea la autora y la creadora de los cuerpos mortales»<sup>273</sup>. Más aún, la Luna es también, en virtud de su humedad, la causa de la putrefacción<sup>274</sup>. Los encantos del *plenilunium*, alabados en los himnos de los poetas y de los Padres de la Iglesia, ocultan un lado oscuro que sin embargo no permanece oculto al ojo del empírico<sup>275</sup>, atento a los hechos. La Luna, al ser el astro más cercano a la Tierra, participa de ésta y de sus padecimientos, y lo mismo significa la metáfora de la Luna aplicada a la Iglesia y a María como mediadora<sup>276</sup>. Pero la Luna no sólo comparte los padecimientos de la Tierra, también sus tinieblas demoniacas<sup>277</sup>.

269. L.c., p. 9. Teniendo presente el papel peligroso de la Luna: «Nadie me mata sino mi hermana» (TFr, p. 173).

270. Sobre esto a veces se aduce Cant I, 4: «Negra soy», y 5 «... que soy morena, porque el Sol me ha quitado el color».

271. CCI, p. 136.

272. Macrobio (I), I, XXI, p. 106: «Así como la Luna está entre el éter y el aire, así es el confín entre lo divino y lo caduco».

273. *Ibid.*, XI, p. 58.

274. «El calor y el rocío de la Luna pudren la carne» (Macrobio [2], VII, XVI, p. 565).

275. El método empírico de los médicos es, según Isidoro de Sevilla, una herejía ([2], IV, IV, fol. XXI r). Hay tres *haereses medicorum*: «La segunda es la (metodología) empírica, esto es, la más pegada a la experiencia, inventada por Esculapio».

276. Cf. sobre esto Rahner, 1944, p. 220.

277. La posición intermedia de la Luna y de su semejante, la Iglesia, es mencionada por el alquimista Wilhelm Mennens (p. 460): «Lo que se produce, dicen, cuando la luz de la Luna comienza a crecer hasta el día quince del ciclo lunar, y de nuevo a disminuir hasta el treinta, regresando al cuerno [de la Luna] hasta que no aparece en ella apenas luz. Según esta opinión, la Luna en alegoría... significa la Iglesia, porque la Iglesia luce en su parte espiritual, pero en su parte carnal es oscura». Obsérvese que se pone el acento con la misma intensidad en los dos aspectos de la Luna. Ése es el espíritu de la verdad científica frente a los retoques con propósitos kerigmáticos, que juegan un discutible papel en ambas confesiones cristianas.

## B. El perro

- 169 A este lado oscuro de Selene alude ya su antigua invocación en cuanto κυνώ (ἡ κύων = perra)<sup>278</sup> en el así llamado *Gran papiro mágico de París*. Allí mismo se menciona también que en la segunda hora del día Helios aparece como perro<sup>279</sup>. Esta constatación reviste interés en cuanto que la *symbolizatio*<sup>280</sup> mediante el perro<sup>281</sup> penetró en la alquimia occidental gracias al tratado, quizá originariamente árabe, de Calid *Liber secretorum*. Todos los pasajes correspondientes que he podido comprobar tienen su origen, directa o indirectamente, en Calid<sup>282</sup>. El texto original dice así:

Hermes<sup>283</sup>... ha dicho: Hijo, coge al perro corasceno y a la perra de Armenia y aparéalos y parirán un perro del color del cielo, y dale de beber, cuando tenga sed, agua de mar. Pues él custodiará a tu amigo y te guardará de tu enemigo, y te ayudará donde quiera que esté, estando siempre contigo en este mundo y en el otro. Y con el perro y la perra Hermes ha querido significar las cosas que preservan a los cuerpos de la combustión del fuego y de su calor<sup>284</sup>.

Algunas citas provienen del texto original, otras de la variante del *Rosario de los filósofos*, que dice:

278. PGM., p. 157: Pap. IV, línea 2280. Más adelante se dice que Selene tiene la voz de un perro (l.c., p. 172, línea 2810); similar en línea 2550, p. 165. La contaminación con Hécate refuerza naturalmente este atributo. Cf. sobre esto Siecke, pp. 14-15. En la *Ilíada*, VI, 344, se califica a Helena como «perra espantosa y perversa» (κυνὸς κακομηχανῶν ὀκρυοόσσης). Κύνες son las desvergonzadas e impúdicas sirvientas de Penélope.

279. L.c. En la hora duodécima, como cocodrilo: p. 142, línea 1650, p. 143, línea 1695. Cf. el dragón hijo del Sol.

280. Este término se encuentra en el capítulo noveno del *Dialogus philosophiae* de Vadis (p. 107). En la *symbolizatio* se trata de hacer un paralelismo y una parábola, en una palabra, una *amplificatio*, lo mismo que Clemente de Alejandría (V, 46) denominaba συμβολικὴ ἐρμηνεία (interpretación simbólica).

281. Desde el punto de vista de la historia de los símbolos, el perro se distingue por una riqueza de relaciones enormemente grande, que no intentaré agotar aquí. Además del paralelismo gnóstico *logos-canis* hay también otro cristiano, a saber, *Christus-canis*, posibilitado por la fórmula «suave con los elegidos, terrible con los réprobos», es decir, un «verdadero pastor». Así, Gregorio dice: «... ¿o qué otros de este rebaño son llamados perros sino los santos doctores?» [G. Magno (4), XX, ix]. También hay que recordar el *canis Indicus*, que sobre la tierra es un cuadrúpedo y en el agua se vuelve pez. Esta capacidad de transformación le convierte en una alegoría de Pablo (todo esto, junto con algunas cosas más, está compilado en Picinellus, s.v. «*canis*», p. 254, 115). En Horapolo (Jeroglífico 37, en *Selecta hieroglyphica*, I, p. 82) se resalta el poder de contagio del perro (especialmente la rabies y el mal del bazo). A causa de su rico contexto simbólico, el perro es un sinónimo adecuado de la substancia de transformación.

282. Jálid b. Yazid (hacia el 700), un príncipe omeya. Se le atribuye el *Liber secretorum*. El texto es citado en Lagneus, p. 859.

283. Una de las muchas citas de Hermes, cuyo origen es oscuro.

284. En C (1), pp. 340-341.



Hali, filósofo y rey de Arabia, dice en su *Secretum*: toma un perro de la misma edad y a la perra de Armenia, aparáalos, y los dos te parirán un hijo, perro de color celeste: y este hijo te servirá en tu casa en este mundo y en el otro<sup>285</sup>.

Como paralelismos explicativos, el *Rosario* aduce la unión de lo blanco con lo rojo, y cita de Senior: «El esclavo rojo ha tomado por esposa a la blanca», etc.<sup>286</sup>. Está claro que en su apareamiento no se trata de otra cosa que de las nupcias reales del Sol y la Luna.

170 La figura teriomorfa del Sol como león y perro y de la Luna como perra muestra la existencia de un aspecto de ambos *luminaria* que hacen necesaria la *symbolizatio* en figura animal, es decir, ambas son en cierto sentido también *bestiae*, o sea, *appetitus*, aunque éstos, en cuanto *potentiae sensuales*, como hemos visto, se atribuyen a la Luna. Pero también hay un *Sol niger* que cierta y significativamente se contrapone al Sol del día y está separado claramente de él. Esta ventaja no la tiene la Luna, manifestamente tan pronto luminosa como oscura. Psicológicamente esto quiere decir que la consciencia, conforme a su naturaleza, se distancia de su sombra, mientras que lo inconsciente no sólo está mezclado con su propio lado negativo sino que además se carga de la «sombra» expulsada de la consciencia. Los animales solares, el león y el águila, son ciertamente más distinguidos que la perra, pero no por eso menos animales, incluso son animales de presa, lo cual significa que también la consciencia de aspecto solar tiene sus *bestiae* peligrosas. O bien, cuando el Sol es el espíritu y la Luna el cuerpo, también el espíritu tiene una *concupiscentia* o *superbia*, pasada por alto con gusto en una admiración unilateral del espíritu.

171 El hijo del perro del que habla Calid es el tan alabado «hijo de los filósofos», poniéndose de relieve la ambigüedad de esta figura: es la luz más brillante y la más honda noche, es decir, una perfecta *coincidentia oppositorum*, que en cuanto tal expresa la divinidad, el sí-mismo. Este pensamiento, que aparece como imposible a una sensibilidad cristiana, es justamente tan lógico e inevitable que, por caminos extraordinariamente tortuosos, penetró y se impuso en la alquimia. Al tratarse de una verdad natural no es sorprendente que fuera formulada mucho antes de manera clara. Así, en la *Refutación* de Hipólito leemos que, según Arato,

285. En RF, p. 80. Este texto es citado también en Lagneus, p. 832.

286. L.c.

Kynosura<sup>287</sup> es la Osa —menor—, la segunda creación, la pequeña, el camino estrecho<sup>288</sup>, y no la Osa mayor (ἡ Ἑλίκη). Pues no conduce hacia atrás a quienes lo siguen, sino que indica el camino hacia adelante, sobre el sendero derecho; <a saber,> pertenece al perro (κυνός οὗσα). Pues un perro es el *logos* (κύων γὰρ ὁ λόγος) que protege y guarda el rebaño acechado por los lobos, que en parte expulsa a los animales salvajes de la creación y los aniquila, y en parte engendra todas las cosas, pues, como ellos dicen, es ἡύων, esto es, engendrador<sup>289</sup>.

Arato liga al perro con el crecimiento de las plantas y continúa diciendo:

Cuando se eleva el perro los vivos son distinguidos de los muertos por el perro, a saber, se marchita de hecho todo aquello que no ha echado raíces. Luego éste, el perro, dicen, es un cierto *logos* divino; aparece como un juez de vivos y muertos, y lo mismo que el perro entra en consideración como astro respecto a la producción de las plantas, también el *logos* respecto a las plantas celestes, dicen ellos, <a saber,> los hombres. Por esta causa, la segunda creación, Kynosura, es puesta en el cielo como una imagen de la creación del *logos* (λογικῆς κτίσεως). En medio, entre las dos creaciones, se extiende el dragón, impidiendo que algo pase de la gran creación a la pequeña, y guardando lo existente (τὰ καθεστηκότα) en la creación, así como al Egonasi<sup>290</sup>, ya que observa cómo y de qué manera existe (καθέστηκε) cada cosa en la creación pequeña.

- 172 El *filius canis*<sup>291</sup> de Calid es de «color celeste», señalando así su procedencia celeste a partir de los grandes luminares. El color azul o la semejanza con el perro<sup>292</sup> le corresponde también a aquella mujer llamada περηφικόλα<sup>293</sup>, a quien persigue el anciano (πρεσβύτες), canoso, alado, itifálico. Se le denomina φάος ῥυέντης, «luz que fluye». Ella, por el contrario, sería ἡ φικόλα, que «significa agua tenebrosa (τὸ σκοτεινὸν ὕδωρ)»<sup>294</sup>. Tras estas figuras se esconde una *coniunctio Solis et Lunae*, en la que ambos, Sol y Luna nueva, se presentan bajo

287. κυνόσουρα significa «cola de perro» y designa a la Osa menor.

288. Posiblemente una alusión a Mt 7, 14: «estrecha es la entrada y angosto el camino que conduce a la vida».

289. Hipólito, IV, 48, 10-13, pp. 72-3. κύειν significa «estar encinta», también engendrar. El término de la misma familia κυεῖν significa «besar».

290. Ὁ ἐγγόνασι [l.c., p. 73: Ἐν γόνασι], el Hombre arrodillado, de la constelación de Heracles. Sobre esto Hipólito, IV, 48, 13, p. 73.

291. *Canis* como sinónimo del *Lapis*. Véase Lagneus, p. 822.

292. Wendland [ed.] pone «con la forma de perro» (κυνοειδῆ); «de forma azul» (κυανοειδῆ) es una conjetura.

293. Una conjetura es περσεφόνη Θλυά.

294. Hipólito, V, 20, 6-7, pp. 91-92.

un aspecto desfavorable. También aquí aparece entre ellos la «armonía» (ἁρμονία) de un espíritu (πνεύματος) intermediario, que corresponde más o menos al lugar del *filius philosophorum*. El *filius* desempeña en Calid el típico papel de un πνεῦμα πάρεδρον, de un *spiritus familiaris*, cuya invocación o evocación es algo característico de los escritos de procedencia harranita. Un texto paralelo a este espíritu-perro nos lo ofrece *Fausto* en la figura del caniche, de cuyos despojos sale Mefistófeles como *familiaris* del alquimista Fausto.

- 173 Puede citarse en este contexto el sueño de incesto de una paciente: «*Dos perros se aparean. El macho penetra con la cabeza en la hembra y desaparece en su vientre*»<sup>295</sup>. El simbolismo teriomorfo muestra siempre que el evento psíquico tiene lugar en un nivel animal, es decir, en la esfera de los instintos. El sueño representa un nacimiento invertido como meta de un acto sexual. Esta situación arquetípica está en la base del motivo del incesto en general, y también se da en el hombre moderno mucho antes que toda consciencia. Este arquetipo está también tras la intuición primitiva de que el padre vuelve a nacer en el hijo, igual que en la hierogamia de madre e hijo en su forma pagana y cristiana<sup>296</sup>, y significa lo más alto y lo más bajo, lo más luminoso y lo más oscuro, lo mejor y lo más abyecto. Es la imagen o el esquema para la renovación, el renacimiento, y para toda desaparición o surgimiento de figuras simbólicas.

- 174 El tema del perro es el complemento necesario de la naturaleza luminosa de la piedra, exageradamente alabada. Aparte de lo dicho por Calid, existen aún otros aspectos del perro que se hacen notar aquí y allá pero sólo de manera alusiva. Un pasaje oscuro se encuentra en Laurentius Ventura<sup>297</sup> en *De ratione conficiendi lapidis philosophici*:

Rompe, pues, la casa, quiebra los muros, y extrae de ahí con la ayuda de la sangre el jugo<sup>298</sup> más puro; cuécelo para poder comer. Por eso Arnaldo dice en el Libro de los Secretos<sup>299</sup>: Purga la piedra, tritura la puerta, despedaza a la perra, elige la carne blanda, y tendrás lo mejor. En una cosa, por lo tanto, están escondidos todos los miembros, todos los metales lucen. De estas cosas dos son

295. El tema de la desaparición se encuentra en la segunda versión del mito Gabricus-Beya (RF, p. 77) y en el «baño del Sol» (l.c., p. 181).

296. El mismo arquetipo constituye el trasfondo de la conversación con Nicodemo (Jn 3).

297. Un médico veneciano del siglo XVI.

298. El texto pone *succu*. El sentido podría por lo tanto ser también: «extraer lo más puro por medio de la savia y la sangre».

299. Schmieder (p. 153) menciona un manuscrito de Arnau de Vilanova, *De secretis naturae*, y del mismo modo Langlet Du-Fresnoy III, p. 325.

los artífices, dos los vasos, dos los tiempos, dos los frutos, dos los fines, *una* la salvación...<sup>300</sup>.

175 Este texto es bastante oscuro. En el capítulo anterior Ventura hace alusión a la unidad del *lapis* y de la *medicina*, al «No introduzcas nada ajeno» y al «nada extraño»<sup>301</sup>, aduciendo citas de Geber, de la *Turba* y del *Rosario*. Después pasa a hablar de las «cosas superfluas que hay que apartar»<sup>302</sup>. El *lapis* es *purissimus* por naturaleza. Por ende está suficientemente purificado cuando se ve «llevado fuera de su casa y encerrado en casa ajena». El texto continúa:

En su casa es engendrado el pájaro volador, y en la casa<sup>303</sup> ajena la piedra que tiñe. Los dos pájaros voladores<sup>304</sup> brincan sobre las mesas y platos principales de los reyes<sup>305</sup>, porque ambos, el pájaro con plumas y el desplumado (*deplumata*)<sup>306</sup>, han proporcionado este arte visible<sup>307</sup> y no pueden prescindir de la compañía de los hom-

300. En Ventura, pp. 292-293.

301. «Noli alienum introducere» y «nihil extraneum», isentencia repetida muy a menudo!

302. «Superflua removenda», itambién una frase corriente!

303. El concepto de *domus* procede originalmente de la astrología. *Domus* designa aquí por una parte la *matrix* de la substancia (en cuanto *domus propria*, casa propia), y por otra parte (en cuanto *domus aliena*, casa ajena) el vaso químico (por ejemplo *domus vitrea*, casa de vidrio). El *avis volans* (pájaro volador) es un gas que se desarrolla de la *matrix*. La piedra, por el contrario, significa aquí el cuerpo, que no abandonaría su casa, como el gas, sino que ha de ser trasladado a otro vaso. El gas (*spiritus*) es invisible y femenino, pertenece por consiguiente a la esfera inconsciente, el cuerpo por contra es visible y palpable, luego «más real» por así decir. Aquí es masculino y pertenece por lo tanto a la esfera consciente (en el hombre), por eso la *domus aliena* ha de ser comprendida como consciencia y correspondientemente la *domus propria* como lo inconsciente.

304. En la separación, uno de los pájaros puede volar, el otro no. En la unión, sin embargo, surge el hermafrodita alado.

305. El texto original [l.c., p. 292] reza así: «... ambos pájaros vuelan hacia las mesas de los reyes y brincan sobre las cabezas». El único pasaje paralelo a esto se halla quizás en Senior ([2], p. 78): «... y vinieron cuervos volando y cayeron sobre ellos...». El pensamiento es claramente que los pájaros tomaron parte del festín de los reyes, quizás no sin influencia de Mt 22, 2 ss. (*prandium regis*, comida del rey) y de Ap 19, 9 («Bienaventurados los que al banquete nupcial...»). *Rex* significa siempre el Sol, la mesa de los reyes, el luminoso mundo diurno, y con ello la consciencia, en la cual y por la cual los contenidos de lo inconsciente (los pájaros) son reconocidos. Son «los peces y los pájaros» los que portan la piedra. Cf. sobre esto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 433, y *Aion* [OC 9/2], § 224.

306. Una variante del «pájaro volador sin plumas» de Senior ([2], p. 37). Sobre el pájaro desplumado cf. TFAI, p. 140: «Toma un gallo, coronado por una cresta roja, y desplúmalo vivo...».

307. Los dos pájaros son los dos *luminaria*, el Sol y la Luna, respectivamente sus *spiritus*. Uno de los pájaros es masculino y «sin alas», el otro, femenino y alado. En cuanto «coligados» representan la *coniunctio*. Son los padres del *lapis*, el cual por así decir es idéntico a «nuestro arte», pues es el «artificio, lo hecho».

bres<sup>308</sup>. Su padre<sup>309</sup> —el arte— impulsa a los perezosos al trabajo, la madre<sup>310</sup> nutre a los hijos agotados de fatiga, restaura y embellece sus miembros debilitados.

Aquí comienza nuestro texto arriba citado: «Rompe, pues, la casa...». Si el lector ha leído lo dicho precedentemente junto con las notas a pie de página, entenderá esta exhortación como el típico procedimiento alquímico de la *extractio spiritus sive animae* y con ello la conscienciación de contenidos inconscientes. En la *solutio*, la *separatio* y la *extractio* se utiliza o se extrae el *succus lunariae* (el jugo o savia de la lunaria), el *sanguis* y el *aqua permanens*. Este «líquido» proviene de lo inconsciente, aunque no siempre como contenido propio, sino a menudo más bien como efecto suyo sobre la consciencia. En ello se trata por cierto del efecto indirecto, bien conocido por el médico, de los contenidos inconscientes constelados que dan lugar a una atracción, una asimilación o cambio de dirección hacia lo inconsciente. Este proceso se observa no sólo en el surgimiento progresivo de obsesiones hipocondríacas, fobias e ideas delirantes, sino también en sueños, fantasías y procesos creativos, donde el contenido inconsciente atrae obligadamente la atención. Ésta es el *succus vitae*<sup>311</sup>, la sangre, la participación vital que el paciente, de manera inconsciente, arranca también del médico y sin la cual no cabe esperar ningún efecto terapéutico real. La atención a lo inconsciente actúa como una incubación, una cría<sup>312</sup> a fuego lento que exigen los *primi gradus* de la obra<sup>313</sup>, de ahí los conceptos utilizados a menudo de *decoctio*, *digestio*, *putrefactio* y *solutio*. De hecho es como cuando la atención calienta y vivifica lo inconsciente, derribando con ello las barreras que lo separan de la consciencia. A

308. «... él no puede abandonar la compañía de los humanos» (l.c., p. 292). En otras palabras: «Permanecen con los hombres», lo que recuerda al «estando siempre contigo» del texto de Calid. Los pájaros son contenidos personificados de lo inconsciente que una vez hechos conscientes no pueden ya devenir inconscientes. Como es conocido, una parte esencial, aunque no decisiva, de la terapia analítica descansa en que la conscienciación produce la mayoría de las veces una modificación psíquica.

309. El Sol como astro diurno.

310. La Luna como madre de los vivos y soberana de la noche.

311. El *succus vitae* es a su vez el *aqua permanens* que, de una manera sorprendente, es llamada entre otras cosas «perro», tal y como lo muestra un pasaje en el tratado de Valentin (2), p. 1069: «... el agua... llamada perro del bálsamo, o leche de virgen, o nuestra plata viva, o alma o viento, o cola de dragón».

312. La comparación de la substancia arcana con el huevo es frecuente. Por ejemplo, en el tratado *Περὶ τοῦ ὄβου* [Sobre el huevo] (Berthelot [2], I, III, 1, p. 18), donde las correspondencias son así: «unos [la llamaron] piedra encefálica... otros la piedra no piedra... otros imagen del mundo», como en la *Turba* (ed. Ruska, IV, p. 112) y en muchos otros lugares.

313. Cf. la inscripción, que frecuentemente aparece, *lento igne*.

fin de liberar los contenidos ocultos y encerrados en la «casa»<sup>314</sup> de lo inconsciente (*anima in compedibus!*), la *matriz* ha de ser abierta. Pero ésta es justamente la *canicula*, la perra de la Luna, que porta en su vientre la parte de la personalidad que se siente esencial, igual que Beya porta a Gabricus. Este vaso ha de romperse para extraer el preciado contenido, la «carne tierna»<sup>315</sup>, la *una res* en torno a la cual gira toda la obra. En esa cosa única están contenidas todas las partes (de la obra)<sup>316</sup>. Entre ellas, dos artífices, a saber, el Sol y la Luna en la esfera simbólica, el adepto y la *soror mystica* en la esfera humana<sup>317</sup> (ien cierto modo una repetición de Simón y Helena!) y la consciencia masculina y lo inconsciente femenino (= *anima*) en la esfera psicológica. Los dos vasos son de nuevo el Sol y la Luna<sup>318</sup>, los dos tiempos son probablemente las dos partes de la obra, a saber, el *opus ad album* y *ad rubeum*<sup>319</sup>. El primero es el *opus Lunae*,

314. *Domus*, como se dijo anteriormente, es usado a menudo, por ejemplo, como *domus thesauria* (casa del tesoro) para designar el espacio donde se encuentra el *arcantum*; o la designación del vaso químico, o en su caso el horno, como *domus vitrea*. (Cf. VA, p. 148.)

315. *Caro* (carne) es el nombre de la substancia arcana, particularmente cuando es «vivificada». Así se dice en CC1, p. 234: «... aquel globo recibe la carne..., es decir, la coagulación y la sangre, es decir, la tintura». El modelo para esto lo revela Dorn (1), p. 300, con las palabras «Desde ahí se pueden entender las transmutaciones filosóficas: ¿no sabemos que la más pura substancia del pan y del vino se transmuta en carne y en sangre?». Igual de claro es Bernardo Trevisano (p. 802) cuando habla del «rey»: «... ya da de comer a todos su carne sangrienta». En Dorn (9), p. 599: «la medicina pluscuamperfecta puede hacerse por la propia carne y su sangre» en concordancia con la cita anterior del *Consilium*. También es una cita de Malchamech en RF, p. 65, sobre el *lapis* que «crece a partir de la carne y de la sangre». La *caro pinguis* es una idea que aparece bastantes veces; así, una cita del Pseudo-Aristóteles en Mylius (p. 277): «Hijo, debes tomar de la carne más grasa», y (l.c., p. 70): «... pero come un trozo de carne grasa», una cita de Morieno extraída de Vilanova (1), p. 406. *Caro* es una alusión a la naturaleza «carnal» del hombre, que es tangencialmente tocada por el *opus*. Esto lo destaca PC (p. 144), al referirse a la importancia de «poseer el conocimiento del cuerpo grosero, confuso, carnal, el peso de las cosas naturales que alcanza al alma más simple», más próxima a la idea eterna.

316. La acentuación de la unidad de la substancia arcana se encuentra en Vilanova (l.c., p. 379): «Hay en efecto una sola piedra, una medicina, a la que no se añade nada extraño, y nada se le quita excepto lo superfluo». Con más fuerza, RF, p. 19: «... una es la piedra, una la medicina, uno el vaso, uno el régimen y una la disposición».

317. Parejas clásicas son Zósimo y Teosebia, Nicolás Flamel y Pernelle, Mr. South y su hija. Una buena descripción de la vida de Flamel se encuentra en Léo Larguier, 1936. El *Mutus liber* (La Rochelle, 1677), del que existe una nueva impresión, representa en nudas imágenes el *mysterium Solis et Lunae* como la operación alquímica entre hombre y mujer. El que una obra tan abstrusa y en modo alguno recomendable estéticamente pueda ser impresa de nuevo en el siglo XX muestra el interés secreto de la psique por su propio misterio, interés que va más allá de toda comprensión. He tratado de presentar la psicología de esta relación en mi escrito *La psicología de la transferencia* [OC 16,12].

318. Cf. sobre esto la figura del *Mutus liber*, donde este tema aparece abundantemente.

319. El *opus* está ligado a ciertos tiempos simbólicos. Por ejemplo, D'Espagnet, CXXXVII, p. 661, dice: «... la primera obra en blanco debe ser terminada en la casa de la

el segundo el *opus Solis*<sup>320</sup>. Psicológicamente esto corresponde a la elucidación de los contenidos inconscientes (*opus Lunae*) como la primera parte del trabajo analítico y a la integración de estos contenidos en la vida real del individuo (*iopus ad rubeum!*) en la segunda parte. Estos dos frutos<sup>321</sup> son los del árbol del Sol y los del árbol de la Luna<sup>322</sup>, a saber, oro y plata, o respectivamente Sol y Luna renacidos y sublimados. Su paralelismo psicológico es la transformación de lo inconsciente tanto como de la consciencia, algo que experimenta todo aquel que se enfrenta metódicamente con lo inconsciente. Hay, pues, dos objetivos: las transformaciones mencionadas. Pero hay *una salus* y *una res*: es la misma cosa al principio y al final, algo que ya estaba allí desde siempre pero que sin embargo aparece únicamente al final: *es la realidad del sí-mismo*, aquella indescriptible totalidad del hombre que, si bien escapa a toda representación, es no obstante imprescindible como concepto intuitivo. Empíricamente sólo se puede constatar que el yo está rodeado por doquier por un ser inconsciente. La prueba la proporciona cualquier experimento corriente de asociación, que demuestra *ad oculos* los frecuentes fallos del yo y de su voluntad. La psique es una ecuación que no

Luna; la segunda, en la segunda casa de Mercurio. La primera obra en rojo en el segundo domicilio de Venus, pero la última acaba en el otro trono real de Júpiter, del cual nuestro Rey potentísimo recibe una corona con preciosísimos rubíes». Aparte de esta división del tiempo hay aún otras muchas, así por ejemplo en CCI, p. 65: «... la —piedra— blanca comienza a aparecer sobre la superficie de las aguas en el ocaso del Sol, escondiéndose hacia la media noche, para dirigirse después hacia las profundidades. La piedra roja opera de la manera contraria, pues comienza a ascender sobre las aguas de la salida del Sol al mediodía para descender después a las profundidades».

320. Cf. Senior (2), pp. 26 ss. Su exposición no es precisamente clara, lo cual, como por lo demás él mismo indica, tiene que ver sobre todo con las oscuridades del proceso. Senior dice (p. 28): «Y la segunda obra es la albificación y la rubificación, y los sabios han contraído estas dos obras en una sola. Así, cuando hablan de una, hablan también de la otra, por eso resultan tan confusos sus escritos a sus lectores».

321. El resultado de la obra es caracterizado a menudo como fruto. Citaré la *Turba* LVIII (ed. Ruska, p. 161): «¿Por qué has dejado de hablar del árbol de cuyo fruto quienes lo comen nunca más tienen hambre?». Este pasaje guarda sin duda relación con Jn 6, 35: «... quien viene a mí, nunca tiene hambre... nunca tiene sed». La *Turba* continúa diciendo: «Digo que aquel anciano no deja de comer los frutos de aquel árbol hasta la perfección de los días, hasta que el anciano se vuelva joven... el padre hijo». Es cuestionable que se trate aquí de una interpolación cristiana.

322. Son frecuentes las representaciones del *arbor philosophica*. En el lenguaje patristico, el árbol es «el árbol frutal que debe ser cultivado en nuestros corazones» (Gregorio [5], II, 3, en Migne, PL XXIX, col. 495), como la vid de la Iglesia oriental: «A ti, oh profeta de Dios, que has visto en una visión como una vid abundante llenando todo el orbe de palabras divinas, como de frutos» (Teodoro Estudita, *Hymnus de S. Ephrem*, en Pitra, I, p. 341). «Soy la vid que fructifica» (AC [I], p. 73). La parte II de la *Aurora* se relaciona igualmente con Jn 15, 1 y 5: «¿Acaso ignoráis que toda página divina se expresa en parábolas? Así procedió Cristo cuando dijo: soy la vid verdadera» (AC [2], p. 186). Para más detalles véase «El árbol filosófico» [OC 13,5].

se resuelve sin el factor inconsciente; representa una totalidad que abraza por una parte al yo empírico y, por otra, a su fundamento, transcendente a la consciencia.

- 176 Queda reflexionar aún sobre otra función del perro en la alquimia. En el *Introitus apertus* de Filaeto se encuentra el siguiente pasaje:

Éste —camaleón— es el hijo hermafrodita infectado desde la cuna por el mordisco del perro rabioso corasceno, y una hidrofobia crónica le ha vuelto demente y rabioso; sí, tiene horror del agua y huye de ella, aunque se halla más cerca de él que cualquier otra cosa, ¡oh destino! Pero en los bosques de Diana hay un par de palomas que apaciguan su rabia furiosa. Entonces, para que no sufra ninguna recaída en la hidrofobia y, hundido en el agua, perezca en ella, el perro impaciente, negruzco, rabioso, emergerá casi asfixiado a la superficie del agua; pero tú expúlsalo con chorros de agua y golpes y mantenlo alejado, así desaparecerán las tinieblas. Cuando aparezca la Luna en su plena luz, dale alas y un águila saldrá volando<sup>323</sup>.

- 177 La conexión aquí indicada con la Luna nos da a entender que el perro peligroso, nocturno y enfermo experimenta su transformación en águila durante el plenilunio. Ahí desaparece su naturaleza tenebrosa y se convierte en un animal solar. Por lo tanto ha de admitirse que su peor estado cae en el novilunio. Está claro que aquí se hace referencia a un trastorno psíquico<sup>324</sup> con el que está infectado también el *infans hermaphroditus* en un cierto estadio. Probablemente esto sucede igualmente en el novilunio<sup>325</sup>, es decir, en el tiempo de la *nigredo*. No está claro cómo llega al agua el perro rabioso e hidrófobo a no ser que ya desde el principio se encuentre en las *aquae (inferiores)*. Nuestro texto va precedido efectivamente por esta frase: «Surgerà el camaleón, es decir, nuestro caos, en el cual todos los secretos están escondidos en estado potencial». Pero el «caos» es, en cuanto *prima materia*, idéntico al «agua» de los inicios. Según Olimpiodoro, en el plomo (*materia prima*) habita un demon que hace enloquecer a los adeptos<sup>326</sup>. Es curioso que también Wei Po-Yang, el alquimista chino del siglo II, compare el plomo con

323. Filaeto, pp. 658-659.

324. «Los alquimistas... extrajeron aceite de la Luna misma... contra el mal caduco —epilepsia— y todas las afecciones del cerebro» (Penot [1], *Additio*, p. 714).

325. La Luna no sólo infecta, sino que ella misma está también enferma o es propensa a enfermar. Una de sus enfermedades es el *sulphur combustibile* (el azufre combustible), que ya conocemos, y que se le une externamente. La otra es «el frío y la humedad excesiva» (Hollandus [2], p. 365).

326. «Ellos caen en la locura y no en el entendimiento» (Berthelot [2], II, IV, 46, p. 97).



un loco vestido de harapos<sup>327</sup>. En otro lugar Olimpiodoro habla del «maldito de Dios» (θεοκατάρατος), que vive oculto en la «tierra negra». Ese maldito es el *topo*, que, tal como cuenta Olimpiodoro a partir de un libro hermético, fue un hombre que por divulgar los misterios del Sol fue maldito y cegado por Dios. Él habría «conocido la figura del Sol tal como era»<sup>328</sup>.

178 No es difícil reconocer en estas alusiones de los alquimistas cierto peligro ligado a lo inconsciente, sea real o imaginario. Lo inconsciente se ha granjeado al respecto una mala reputación, no porque sea en sí incondicionadamente peligroso, sino porque existen casos de psicosis latente que sólo precisan un empuje para que irrumpa la catástrofe manifiesta. Puede bastar la captación de un *status praesens* [situación presente] o que se toque un complejo. Pero lo inconsciente es igualmente temido por aquellos cuya actitud consciente está en contradicción con su propia naturaleza. Naturalmente, en este caso los sueños adquieren a menudo una figura desagradable y amenazadora, pues la naturaleza violada puede vengarse. Lo inconsciente es en sí indiferente y funciona normalmente como compensación a la consciencia. En lo inconsciente dormitan los opuestos unos junto a otros; sólo son desgarrados por la consciencia, y cuanto más unilateral y crispado sea el punto de vista de ésta, tanto más penosa y peligrosa será la reacción de lo inconsciente. Para una vida consciente sólidamente fundada no existe peligro alguno por parte de lo inconsciente. Pero donde no sólo se da una unilateralidad crispada y obstinada, sino también una cierta debilidad de juicio, entonces la aproximación y la irrupción de lo inconsciente pueden provocar una peligrosa inflación, confusión y pánico, pues uno de los peligros más cercanos es la identificación con las figuras de lo inconsciente. En caso de disposición lábil puede significar una psicosis.

179 La locura furiosa del hijo infectado es «calmada con caricias» (ése es el significado del término *mulcere* aquí utilizado) por las palomas de Diana. Las *binæ columbae* son una pareja, y en concreto una pareja amorosa. Las palomas son, en efecto, los pájaros de Asarté<sup>329</sup>. Representan en la alquimia, en cuanto seres alados, *spiritus*

327. Wu y Davis, p. 237, y en la p. 238 describe la enfermedad mental que ataca los adeptos. [Cf. Jung, «El árbol filosófico» (OC 13), § 432 ss.]

328. Berthelot (2), II, IV, p. 101. Un alquimista diría que él ha conocido el secreto del oro. Psicológicamente significaría que ha conocido la transformación de la consciencia, pero le ha salido mal, y en vez de ir a la luz ha caído en una oscuridad más profunda.

329. «En la sublimación filosófica del mercurio le incumbe al operante el primer trabajo de Hércules... el umbral está en efecto custodiado por bestias cornúpetas... cuya ferocidad sólo las insignias de Diana y las palomas de Venus aplacan, si el destino te llama» (D'Espagnet, XLII, p. 653). Las palomas mismas son originariamente *corvorum pulli* (crías de cuervos, l.c., LXIX, p. 655). Las sacerdotisas de Ishtar son «palomas» (Wirtkindt,

o *animae*, o bien, en el lenguaje técnico, *aqua*, esto es, la substancia de transformación extraída<sup>330</sup>. La aparición de la parejita de palomas indica las próximas nupcias del *filius regius* y la superación de los opuestos en la unión. El *filius* está simplemente infectado por el mal, mientras que el perro rabioso es sublimado y transformado en águila en el plenilunio. En el tratado de Abraham Eleazar aparece el *lapis* en lugar del perro como su figura oscura, femenina, y es comparado con la Sulamita del Cantar de los cantares. La piedra dice: «Pero yo he de ser como una *iona* (es decir, paloma)»<sup>331</sup>.

180 En el tratado *Introitus apertus ad oclusum Regis palatium*<sup>332</sup> se encuentra aún otro pasaje perteneciente a este contexto:

Si logras regar esta tierra seca con su propia agua los poros de la tierra se ensancharán y ese ladrón exterior (*externus*) será expulsado con los malhechores, entonces el agua, mediante una adición de verdadero azufre, será purificada de su suciedad leprosa (*sorde leprosa*) y de la humedad hidrópica superflua, y así tendrás en potencia la fuentecilla del conde de Trevis, cuyas aguas están con justicia consagradas a la virgen Diana. Este ladrón es un malvado armado con malignidad arsénica —venenosa—, a quien teme el joven alado y del que huye. Su novia es efectivamente la *aqua centralis*, pero él no se atreve a mostrarle su ardiente amor a causa de las acechanzas de los ladrones, cuyas maquinaciones son verdaderamente inevitables. Que Diana te sea entonces propicia, pues sabe amansar a las fieras salvajes y su pareja de palomas atemperarán con sus alas la malignidad del aire, para que el aire penetre fácilmente por los poros y el joven (*adolescens*) sacuda inmediatamente los fundamentos de la tierra<sup>333</sup>, y produzca una nube tenebrosa; <pero> tú elevarás las aguas hasta el fulgor de la Luna, y así las tinieblas que se hallaban sobre la faz del abismo serán disipadas por el espíritu que se mueve en las aguas. Entonces por decreto de Dios aparecerá la luz.

181 Evidentemente, este pasaje es una variación del mismo tema que encontramos en el texto anterior. Al hermafrodita le corresponde aquí el «joven alado», cuya novia es la fuente de Diana (es decir,

p. 12), también las sacerdotisas de la diosa de Asia Menor son llamadas *πελειῶδες*, palomas salvajes (Eisler [2], p. 158). La paloma es también el atributo de la diosa madre hitita representada de manera obscena (Wittekindt, pp. 50-51).

330. Eleazar, I, p. 34.

331. *Ibid.*, II, p. 52.

332. Filaleto, cap. VI, p. 657.

333. El texto está aquí corrompido, «concutit statim pero ledos». Yo leo «terrae sedes». Se trata aquí de la resurrección del *lapis* saliendo de la tierra en la que había penetrado como *aer sophorum* —iuna de las numerosas alusiones a la *coniunctio*!—. El nacimiento del *lapis* es un paralelismo de la resurrección de Cristo. De ello forma parte el terremoto (Mt 28, 2: «de pronto se produjo un gran terremoto»).

la Luna como ninfa de la fuente). El paralelo al «perro rabioso» es aquí el ladrón o malvado, que posee una malignidad venenosa (*arsenicalis malignitas*). Como allí sucedía con la «rabia», también aquí la «malignidad» es aplacada por las alas de las palomas. Las alas del joven indican su naturaleza aérea; es un *pneuma* que penetra en los poros de la tierra vivificándola; con ello no se tiene en mente otra cosa que la unión nupcial del *spiritus vitae* con la «árida tierra virgen», o el matrimonio del soplo del viento con el agua consagrada a la *virgo* Diana. El joven alado es descrito ciertamente como «espíritu que se mueve en el agua», con lo cual se alude al ángel que agita las aguas de Betesda<sup>334</sup>. Su enemigo, el ladrón que le acecha, es, como nos deja entrever el texto precedente, el azufre que quema, por lo tanto, como vimos en el capítulo sobre el *sulphur*, *sulphur vulgi*, dotado con el espíritu maligno, el Diablo, o al menos mantenido prisionero por él en el infierno<sup>335</sup>, lo que corresponde al perro casi ahogado en el agua. Que el perro y el ladrón sean idénticos entre sí se desprende también de la observación de que Diana sabe «amansar a las fieras salvajes». Las *binae columbae* se revelan aquí de hecho como la supuesta pareja amorosa con la que se alude a las relaciones amorosas de Diana con el pastor Endimión. Esta leyenda hablaba originariamente de Selene.

182

Con la aparición de Diana viene también inevitablemente su animal de caza, el perro, que representa justamente su lado oscuro. Su oscuridad se muestra en que también es una diosa de la destrucción y de la muerte que dispara flechas infalibles. Al cazador Acteón, por ejemplo, que secretamente la había admirado en el baño, le transformó en un ciervo, de manera que sus propios perros no le reconocieron, desgarrándolo en pedazos. De este mito procede sin duda, en primer lugar, la designación del *lapis* como «ciervo (*cervus*) fugitivo»<sup>336</sup>, en segundo lugar, el «perro rabioso», que no repre-

334. Jn 5, 2 ss.

335. «... tiene las llaves de las cárceles infernales, donde yace atado el azufre» (Sendivogius [2], p. 623).

336. Más frecuente es *servus fugitivus*. *Cervus* aparece en Agrippa von Nettesheim (cap. XC, p. 423): «... estúpidos misterios y vanos enigmas sobre el león verde, sobre el ciervo fugitivo...». Hay una representación de Diana y Acteón en la figura IV de la portada del MH (reproducida en Bernoulli). En la tabla de figuras de Manget (BQC II, tab. IX, fig. XIII) aparece el ciervo como emblema de Mahomet *philosophus*. Es un símbolo del autorrejuvenecimiento en Honorio de Autún (Migne, PL CLXXII, col. 847), donde se dice que el ciervo, cuando se ha tragado una culebra venenosa, bebe agua para librarse del veneno, cayéndosele entonces los cuernos y el pelo; de igual modo también nosotros deberíamos «deponer los cuernos de la soberbia y el pelo de la superfluidad mundana...». En la leyenda del Grial se dice que Cristo se aparece a sus discípulos de vez en cuando como ciervo blanco con cuatro leones (= cuatro evangelistas). También aquí se hace mención de

senta sino el lado vengativo y pérfido de Luna nueva de Diana. La parábola de la que se habló en el capítulo sobre el *sulphur* contiene igualmente el motivo de la «sorpresa en el baño». Pero allí era Helios mismo ligeramente velado, y la relación la de un incesto hermano-hermana que acaba con la muerte de ambos, ahogados. Esta catástrofe forma parte del incesto, y por ella se alcanza la pareja real, una vez que los animales han sido matados o se han matado entre ellos<sup>337</sup>. Los animales (dragón, serpiente, león, etc.) representan las pasiones malas, que finalmente salen a la luz como incesto. Perecen propiamente por su naturaleza furiosa, como el Sol y la Luna, cuyo máximo deseo llega a su cumbre en el incesto. Puesto que todo lo perecedero es también una alegoría, el incesto, como ya se mencionó, significa el nivel inmediatamente anterior a la *unio oppositorum*<sup>338</sup>. Del caos, las tinieblas y la maldad se eleva finalmente una nueva luz una vez que la muerte ha expiado las «maquinaciones inevitables» (*techmae inevitabiles*) del maligno.

### C. Allegoria alchymica

- 183 A quien no esté iniciado en el ámbito de la psicología de lo inconsciente, estos dos textos sobre el perro y el ladrón le parecerán realmente rudos y extravagantes. Pero no lo son más que los sueños que encuentra diariamente el psicoterapeuta; y lo mismo que los sueños, también esos textos permiten su traducción a un lenguaje racional. Si para interpretar los sueños necesitamos algún conocimiento de

que Él puede rejuvenecerse (*Le Saint Graal*, ed. Hucher, pp. 219 y 224). Ruland (p. 138) cita sólo un *cerviculae spiritus* que proviene de un hueso en el corazón del ciervo. Dom Pernety ([1], p. 103) dice del «Cerveau ou Coeur de cerf» [cerebro o corazón del ciervo]: «C'est la matière des philosophes» [es la materia de los filósofos]. El *Livre des secrez de nature* cuenta del ciervo lo siguiente: «Le serf est une beste bien cogneue lequell se renouvelle quant il se sent foible et vieil. Il va a un fremier et cave tant au pié qu'il en trait une serpent et la derompt am le pié, apréz la meniue et adonc il enfle et ainsy se renouvelle et pour ce il vit IX C ans selon ce que l'on treuve en l'escripture et il a maintes nobles vertus... Les os du cuer du serf vault moult pour conforter le cuer humain» [El ciervo es una bestia bien conocida que se renueva cuando se siente débil y viejo. Va a un hormiguero y cava con el pie hasta sacar una serpiente que aplasta con el pie, después se la come y entonces se hincha y así se renueva y por eso vive novecientos años, según se encuentra escrito, y posee numerosas virtudes nobles... los huesos del corazón del ciervo sirven mucho para confortar el corazón humano] (Delatte, p. 346).

337. Dado que aquí se trata de una transformación anímica, quizá podría traerse a colación también el pasaje oscuro del himno de los naasenos (Hipólito, V, 10, 2, p. 63), donde se menciona la mortificación del alma: «el alma... envuelta en la forma de ciervo, sufre dominada por la meditación de la muerte». Pero el texto es tan inseguro que apenas posee valor documental.

338. Véase sobre esto Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16], § 419 ss.

los antecedentes personales del soñante, para entender las parábolas alquímicas debemos conocer los antecedentes simbólicos de la alquimia. Amplificamos en el primer caso con la historia de la vida personal, en el segundo con las afirmaciones de los textos alquímicos. Pertrechados con tales conocimientos, no es en uno y otro caso demasiado difícil reconocer un sentido suficiente para nuestras exigencias. Una interpretación puede, en un caso particular, demostrarse apenas convincente. Generalmente sólo llegan a probarse correctas cuando se acreditan como hipótesis heurísticas. Por consiguiente quisiera, para terminar, traducir el texto de Filaleto<sup>339</sup>, algo más claro, como lo haría nuestra psicología médica con un sueño:

Texto:

Si logras regar esta tierra seca con  
su propia agua, los poros de la  
tierra se ensancharán

*Tu si aridam hanc Terram, aqua  
sui generis rigare sciveris, poros  
Terra laxabis,*

Interpretación:

- 184 Si consideras (= «dejas preñada»\*) tu falta de fantasía, de ideas y vitalidad interior, que sientes como estancamiento y yermo estéril, con el interés propio de la alarma que sigue a la muerte interior y como llamada del desierto (no rara vez una *call of the wild* [llamada de la selva]), se producirá algo, pues el vacío interior esconde una plenitud igual de grande con tal de dejarte simplemente penetrar por ella. Cuando te muestres accesible a la llamada del desierto el anhelo de plenitud vivificará el yermo vacío de tu alma como la lluvia la tierra seca. (Así habla el alma al laborante [al alquimista], que tiene la vista clavada fijamente en su horno y se rasca tras las orejas porque ya no se le ocurre nada.)

y ese ladrón exterior será expulsado con los malhechores,

*et externus hic fur cum Operato-  
ribus nequitiae foras projicietur,*

- 185 Eres tan estéril porque, sin saberlo, algo así como un espíritu maligno obstruye el manantial de tu fantasía, la fuente de tu alma. El enemigo es tu azufre bruto que te quema con el fuego infernal de la codicia, de la *concupiscentia*. Querrías hacer oro porque piensas que «no hay mayor plaga que la pobreza, la riqueza es la suma dicha»<sup>340</sup>. Querrías resultados que adulen tu *superbia*, en una pala-

339. Filaleto, p. 657.

\* Aquí hace Jung una asimilación lingüística, que no recoge el español, entre *betrachtest* (consideres, reflexiones, examines) y *trächtig machst* (dejes preñada). [N.T.]

340. Goethe, *El desenterrador de tesoros*. «Baladas», en O.C. I, p. 847.

bra, quieres y esperas algo de tu conveniencia, pero presientes con espanto que de eso no hay nada. Por eso no *quieres* ser fructífero, pues entonces lo serías simplemente por Dios y no desgraciadamente por ti.

entonces el agua, mediante una adición de verdadero azufre, será purificada de su suciedad leprosa y de la humedad hidrópica superflua

*purgabitur aqua per additamentum Sulphuris veri a sorde leprosa, et ab humore hydropico superfluo*

- 186 Expulsa por lo tanto esa codicia bruta y vulgar que de manera tan infantil como miope sólo se fija metas situadas dentro de tu horizonte. Es cierto, lo concedo, que el azufre es un *spiritus vitalis*; si bien es un *Jezer Horra*<sup>341</sup>, un espíritu maligno de la pasión, no obstante, igual que éste, es un elemento activo; pero su maldad, útil en ciertas circunstancias, es como un obstáculo entre ti y tu meta. El agua de tu interés no es pura, está envenenada con la lepra común a toda vulgar codicia. De esa enfermedad colectiva también tú estás infectado. En consecuencia, por favor, reflexiona por una vez, «haz salir el pensamiento», ¿qué se esconde tras esa codicia? «Un hambriento de infinito», como ves, no satisfecho con lo mejor, pues es «por Hades» por lo que «enloquece y celebra bacanales» toda codicia\*. Cuanto más dependas de lo que todo el mundo quiere, tanto más serás un hombre cualquiera, alguien que en todo caso aún no se ha descubierto a sí mismo y por ello va tropezando como un ciego por el mundo y, como un guía de inválidos, con la seguridad de un sonámbulo se dirige al vacío adonde le siguen todos los paralíticos. Un «hombre cualquiera» es en efecto siempre muchos. Purifica tu interés de todo azufre colectivo, que se pega a todos como una lepra. El deseo arde únicamente para consumirse, y en ese fuego y a partir de él surge el verdadero espíritu vital que produce una vida según sus propias leyes, no deformada por la miopía de nuestro propósito ni por la grosera arrogancia de la superstición en nuestra voluntad.

y así tendrás en potencia la fuente del conde de Trevis, cuyas aguas están con justicia consagradas a la virgen Diana.

*habebisque in posse Comitum a Trevis Fontinam, cujus Aquae sunt proprie Dianae Virgini dicatae.*

341. Así llamado en el conocido poema de Rückert. *Jezer ha-ra* significa «impulso del mal».

\* Véase Heráclito, Diels 22 B 15. [N.T.]

«... pero al que ansía consumirse / en la llama, yo lo alabo»<sup>342</sup>, es decir, quemarse en el fuego propio sin tener la sensación de ser una especie de corneta o de faro peregrino que indica a los otros el camino «correcto» que él mismo desconoce. Lo inconsciente desea que se interesen en él y por él y exige primero ser aceptado como es. Cuando la existencia de eso que está enfrente al fin se constata, el yo no sólo puede sino que debe confrontarse con la exigencia que se le plantea. Sin el reconocimiento del contenido presentado por lo inconsciente no sólo es imposible su acción compensatoria<sup>343</sup>, se vuelve incluso lo contrario, porque entonces busca literalmente imponerse. La *fontina* de Bernardo Trevisano es el baño de renovación ya mencionado anteriormente. Fluyendo constantemente, la fuente expresa un fluir asimismo constante del interés hacia lo inconsciente, es decir, una especie de atención continua o *religio* que también puede denominarse *devoción*. Con ello, el paso de contenidos inconscientes a la consciencia se facilita considerablemente. Esto, a la larga, sólo puede ser provechoso para el equilibrio anímico. Diana, en cuanto numen y ninfa de esta fuente, es una acertada formulación de la figura que denominamos ánima. En efecto, cuando se dirige la atención hacia lo inconsciente éste ofrece sus contenidos, que entonces fertilizan la consciencia como un manantial de agua viva; la consciencia es tan *terra arida* como lo inconsciente si ambas mitades de la vida anímica están separadas entre sí.

Este ladrón es un malvado armado con malignidad arsénica, al que teme el joven alado y del que huye.

*Hic fur est nequam arsenicali malignitate armatus, quem juvenis alatus horret et fugit.*

187 Es evidentemente una cosa difícil, más aún, como dice D'Espagnet<sup>344</sup>, un «trabajo de Hércules» esta «limpieza de la suciedad». Por eso el texto retorna de nuevo al «ladrón». Hemos visto ya que el ladrón personifica una especie de robo a sí mismo que, según parece, no es fácil de sacudirse; se basa en un hábito de pensamiento amparado por la tradición o el entorno: lo que de alguna manera no se puede explotar no es interesante, de ahí la infravaloración del alma. Otra razón es la depreciación habitual de todas las cosas que no pueden tocarse y que no se comprenden, y, en un sentido más amplio, no puede absolverse a la educación vigente hasta aho-

342. Goethe, *Diván de Occidente y Oriente*: «Libro del Cantor», «Dichosa nostalgia», O.C. II, p. 107.

343. Esto vale, naturalmente, sólo dentro del proceso de confrontación.

344. D'Espagnet, XLII, p. 28.

ra —por muy necesaria que haya sido— de una culpa inevitable por haber contribuido a que el alma empírica tenga tan mala reputación. Recientemente se suma a este error tradicional una visión supuestamente biológica o materialista que hasta ahora no ha visto en el hombre más que un animal gregario, cuyas motivaciones no superan las categorías del hambre y de los impulsos de poder y sexual. Se piensa en términos de cientos de miles y millones de ejemplares, y, naturalmente, ninguna otra cuestión es más importante que la de saber a quién pertenece el rebaño, dónde pasta, si nacerán suficientes terneros y si se producirá la correspondiente cantidad de leche y carne. Ante números tan enormes palidece todo pensamiento sobre la individualidad, pues la estadística diluye toda unicidad. Ante tal poder y miseria el individuo se siente molesto simplemente de existir. Sin embargo, el verdadero portador de la vida es el individuo. Únicamente él siente la felicidad, sólo él puede poseer virtud, responsabilidad y ética. La masa y el Estado no poseen nada parecido. Únicamente el hombre en cuanto ser individual vive, el Estado por el contrario es un sistema, una mera máquina para clasificar y ordenar la masa. En consecuencia, aquel que piensa en las cosas humanas pero no en los hombres sino, por el contrario, en grandes números se atomiza a sí mismo, se convierte en un ladrón y bandido de sí mismo. Ha compartido la lepra del pensamiento colectivo convirtiéndose en un habitante de ese insalubre establo para cría que se llama «Estado totalitario». Nuestra época contiene y produce suficiente «azufre bruto» que, con *arsenicalis malignitas*, impide a los hombres llegar a su propio ser.

188

He vertido *arsenicalis* por «venenoso». Esta traducción es un poco demasiado moderna. En efecto, no todo lo que la alquimia califica como «arsénico» es realmente As\*. «Arsénico»\*\* significa originariamente lo «masculino» (ἄρσεν) y es esencialmente un arcano, como aún lo muestra Ruland en su *Lexicon* de 1612. Allí el *arsenicum* es un «hermafrodita, por medio / del cual el azufre y el mercurio se unen entre sí; / tiene relación con ambas naturalezas / por eso es llamado Sol y Luna». O bien el *arsenicum* es «la Luna, nuestra Venus, el compañero del azufre» y el «alma»<sup>345</sup>. Aquí el arsénico ya no es el aspecto masculino de la substancia arcana, sino el hermafrodita, incluso lo femenino. Con ello el arsénico se aproxima sospechosamente a la Luna y al azufre bruto y pierde su parentesco con el Sol. En cuanto «compañero del azufre» es sin duda veneno-

\* «As» en cuanto símbolo químico. [N.T.]

\*\* *Arsen* en alemán. [N.T.]

345. Ruland, p. 71.



so, arde como aquél. Dado que la substancia arcana alude siempre al contenido principal de lo inconsciente, su constitución muestra qué relación guarda el contenido con la consciencia. Si la consciencia lo acepta, tiene una forma positiva, si no, negativa. Por el contrario, si la substancia arcana está dividida, es decir, existe en dos figuras, el contenido es en parte aceptado y en parte rechazado: se verá bajo dos aspectos diferentes e incompatibles entre sí y será considerado dos cosas diferentes.

189 En nuestro texto es esto lo que sucede: al ladrón se le contrapone el *sponsus* alado como representante de otra visión o como la personificación del *sulphur verum*, aquel espíritu de verdad interior que no mide al hombre en relación con la masa sino con el misterio del alma. Ese joven alado (el espíritu Mercurius) es claramente consciente de su debilidad y «se horroriza» (*horret*) ante el *sulphur vulgi*. El punto de vista del hombre interior está amenazado en la medida en que predomine el exterior. A veces sólo le salva su invisibilidad. Es tan poca cosa que nadie lo echaría de menos si no fuera la *conditio sine qua non* de la paz interior y de la felicidad<sup>346</sup>. Al final no es un «pueblo de ochenta millones» ni el Estado sino el individuo quien siente felicidad y contento. Nunca se podrá eludir la sencilla cuenta aritmética de que la mayor suma posible de ceros tampoco da como resultado un uno, ni el más alto parloteo barrerá del mundo la sencilla verdad psicológica de que cuanto mayor sea la muchedumbre tanto más anulado estará el individuo.

190 El tímido y tierno joven representa todo lo que tiene alas en el alma, o aquello a lo que podrían crecerle alas. Pero muere a causa del veneno del pensar colectivo en masa-estadística-organización, y el individuo sucumbe ante la catastrófica locura que más tarde o más temprano toma posesión de toda masa, a saber, la exaltación mortal de los lemmings\*. En el ámbito humano eso significa guerra.

Su novia es efectivamente el agua central, pero él no se atreve a mostrarle su ardiente amor a causa de las acechanzas de los ladrones, cuyas maquinaciones son verdaderamente inevitables.

*Et licet Aqua centralis sit hujus Sponsa, tamen Amorem suum erga illam ardentissimum non audet exerere, ob latronis insidias, cujus technae sunt vere inevitabiles.*

346. «En la multiplicidad no encuentras lo uno; / tu ojo, apartado de todo, ha de dirigirse hacia el interior; / y puedes también olvidarte de ti mismo y perderte, / así sentirás pronto a Dios en ti, al verdadero uno» (Tersteegen, p. 24). «Dios me ha hecho siempre el bien, lo busco fuera de mí: / No mires alrededor de ti, tu salud no está en otra parte que en ti» (von Czepko, *Sexcenta monodistica Sapientum*, citado en Held (ed.), I, p. 179).

\* Conejo de Noruega conocido por su suicidio en masa por presión poblacional [EGS].

- 191 El objetivo del joven alado es una realización más elevada que los ideales de la organización colectiva, sólo condiciones y recursos necesarios para la nuda existencia, fundamento absoluto del que nadie negará su importancia pero que no representan en modo alguno el aire vital que el hombre necesita para vivir. Y cuando su alma no vive nada puede salvarle del embrutecimiento. Su existencia es el suelo nutricio sobre el cual su alma quiere y debe desarrollarse. Frente al predominio y brutalidad de las convicciones colectivas nada puede oponer excepto el misterio de su alma viva.
- 192 Ése es el viejo drama de los opuestos, o como quiera llamársele, que ha de enfrentar toda vida humana. En nuestro texto es claramente la lucha del espíritu bueno contra el malo, expresado en el lenguaje alquímico, igual que hoy se formula en el lenguaje político. Nuestro texto se acerca ya al lenguaje místico del barroco, al lenguaje de un Jacob Böhme (1575-1624), de un Abraham von Franckenberg (1593-1652) y de un Angelus Silesius (1624-1677).
- 193 Nos enteramos de que el *iuvēnis alatus* es el prometido del *aqua centralis*. Ese manantial es la fuente del alma, la «fuente de la sabiduría»<sup>347</sup>, de la que brota la vida interior. La ninfa del manantial es en último término la Luna, la madre-amante, de donde se desprende evidentemente que él es *Sol, filius solis, lapis, aurum philosophicum, lumen luninum, medicina catholica, una salus*, etc. Es lo mejor, lo supremo y más valioso *in potentia*. Pero sólo llega a ser real cuando puede unirse a la Luna, «madre de los cuerpos mortales». En caso contrario le amenaza el destino del *puer aeternus* de Fausto, que tres veces se desvanece por así decir en humo<sup>348</sup>. El adepto, por lo tanto, debe estar siempre atento a sellar bien el vaso hermético para impedir al que está allí que salga volando. El contenido se «fija» mediante el misterio de la *coniunctio*, donde los extremos opuestos se unen, cuando el día se casa con la noche, «cuando dos son uno, y cuando lo exterior es como lo interior, y cuando lo masculino se junta con lo femenino y ya no es ni masculino ni femenino»<sup>349</sup>. Este apócrifo λόγιον Ἰησοῦ (dicho de Jesús), de principios del siglo II es de hecho también un paradigma de la unión alquímica de los opuestos. Evidentemente se trata de un problema escatológico, pero no por ello abstruso (si hacemos abstracción del lenguaje rudo, condicionado por la época), pues tiene validez universal, desde el Tao de Lao-Tsé hasta la *coincidentia oppositorum* del Cusano. Esta idea pe-

347. «... Fuente de la sabiduría; todos los sedientos beben de ella» (Henoc 48, 1, en Kautzsch, p. 264).

348. Segunda parte: muchacho conductor, *homunculus y euphorion*.

349. Clemente de Roma (2), cap. XII, en Migne, PG I, col. 345.

netró incluso en el mundo cristiano de representaciones como las bodas apocalípticas del Cordero (Ap 19, 9), y rara vez hay un momento culminante del sentimiento religioso en el que no aparezca esta imagen eterna de las nupcias reales.

194 Yo no puedo más que constatar la existencia de esta imagen y su fenomenología. Pero qué signifique la unión de los opuestos excede la imaginación humana. Por eso el punto de vista prudente elimina sin más tal «fantasía» del orden del día, pues está claro: *tertium non datur*. Efectivamente con ello no se consigue nada, pues se trata de una imagen «eterna», de un arquetipo del que la mente del hombre puede desviarse por algún tiempo pero nunca a la larga<sup>350</sup>. Cuando esa imagen está oscurecida la vida humana pierde su sentido propio y con ello su equilibrio. Mientras uno se sepa portador de la vida y que por eso es importante vivir, también vivirá el misterio de su alma, da igual que sea consciente o inconscientemente. Pero quien no ve el sentido de su vida en su mera realización ni cree que el hombre tiene derecho eterno a la libertad de realizarla ha traicionado y perdido su alma reemplazándola por una locura que conduce a la ruina, como nuestra época ha demostrado con claridad.

195 Las «maquinaciones del ladrón» (*technae latronis*) son, como nuestro texto dice, *inevitabiles*. Forman parte del drama de los opuestos, como la sombra de la luz. Es cierto que la razón no puede deducir de ello una receta cómoda, pues la inevitabilidad no aminora nada la culpa del mal, tampoco el mérito del bien. Menos sigue siendo menos y, como siempre, toda culpa se paga. «De la injusticia se sigue el mal», como dice el capuchino en el campamento militar de *Wallenstein*, una verdad banal que siempre se quiere de buen grado olvidar, y por eso el *iuvenis alatus* no puede llevar a su novia a casa. El mal no puede ser eliminado definitivamente; es un componente inevitable de la vida que no deja de tener consecuencias que deben pagarse directa o indirectamente. El ladrón al que la policía no pesca siempre se roba sin embargo a sí mismo, el asesino se ajusticia a sí mismo.

196 Nuestro texto atribuye al ladrón todo lo malo; pero en realidad se trata de un yo con su sombra, que anuncia los abismos de la natu-

350. Esto lo ha vuelto a demostrar en nuestros días la acaecida *Declaratio solemnis* del dogma de la Asunción de la Virgen. Un autor católico ha hecho la siguiente observación pertinente al respecto: «There seems to be some strange rightness in the portrayal of this reunion in splendor of Son and Mother, Father and Daughter, Spirit and Matter» [Parece haber una rara precisión en el retrato de esta reunión, en el esplendor del Hijo y la Madre, del Padre y la Hija, del Espíritu y la Materia] (White, p. 199). Para completar esto, recordemos las palabras de la Constitución apostólica [bula] *Munificentissimus Deus*: «En este día la Virgen Madre es asunta al tálamo celeste». (San Antonio de Padua, «Sermo in Assumptione S. Mariae Virginis», en A. de Padua, III, p. 730.)

raleza humana. Una comprensión psicológica creciente impide cada vez más la proyección de la sombra, y el aumento del conocimiento conduce lógicamente al problema de la unión de los opuestos, pues en primer lugar se ha comprendido que no se puede proyectar sobre otros la propia sombra, y a partir de ahí que no constituye ninguna ventaja insistir en la culpabilidad del otro, dado que es mucho más importante conocer y tomar posesión de la propia culpa, pues es una parte del propio sí-mismo y una condición sin la cual nada puede realizarse en este mundo sublunar. Aunque nada se diga de que la Luna personifica lo oscuro, la Luna nueva es muy sospechosa, como hemos visto suficientemente. Pero el joven alado ama a su novia-Luna y con ella a la noche a la que pertenece, pues los opuestos no sólo no huyen el uno del otro, también se atraen. Es sabido que el mal se muestra muy atractivo, especialmente si uno no se da cuenta claramente de él, y sobre todo cuando se presenta bajo un disfraz idealista. Aparentemente es el malvado quien impide al *iuvenis alatus* su amor por la *casta Diana*, pero en realidad ya está dentro del joven ideal y de la oscuridad del novilunio, y el temor del joven consiste principalmente en descubrirse al final en el papel del *sulphur* vulgar. Este papel es tan abominable que el noble no puede reconocerse, excusándose tras las maquinaciones del enemigo. Es como si por no estar suficientemente maduro no lograra avenirse con que debe estar agradecido si encuentra inesperadamente una manzana sin gusano y una sopa sin un pelo.

- 197 Con estos presupuestos no es difícil comprender la siguiente frase de nuestro texto:

Que Diana te sea entonces propicia,  
pues sabe amansar a las fieras salvajes

*Esto hic tibi Diana propitia, quae  
feras domare novit*

- 198 Lo oscuro que se opone a lo luminoso es la impulsividad desenfrenada de la naturaleza, impuesta sin la consciencia y contra ella. En consecuencia, a quien quiera unir opuestos, que Diana, la señora de las bestias salvajes, le sea propicia, pues entra en juego como novia, y aún queda por ver qué clase de fieras salvajes nos trae. Ante eso quizá el ladrón ofrece una figura lastimosa.

y su pareja de palomas atemperarán  
con sus alas la malignidad del aire,

*binae columbae pennis suis aeris  
malignitatem temperabunt,*

- 199 Ciertamente le acompaña la tierna pareja de palomas, un aspecto claramente inofensivo, que lo mismo puede encubrir gran canti-

dad de pecados, pues el símbolo teriomorfo es susceptible en sí de una «interpretación hacia abajo». Sin embargo, no hay que interpretar aquí el símbolo en este sentido por la sencilla razón de que el aspecto de la animalidad no domada y de la malignidad está representada en un caso por el perro rabioso y en otro por el ladrón y los bandidos. En contraposición a esto, las palomas son un emblema de la inocencia y del amor conyugal, así como del *Spiritus sanctus* y de la *Sapientia* de Cristo y de la Madre virgen<sup>351</sup>. Este «contexto» de la paloma revela la intención que representa: la exacta contrapartida a la *malignitas* del enemigo. Ambos conjuntamente representan por así decir el asalto y ataque de un ser contradictorio a la estrecha consciencia del hombre. El objetivo y el resultado de este ataque es la ampliación de consciencia, que aparentemente ocurre siempre conforme al modelo de Gén 3, 4-5: «¡Olvida la pena de muerte! Lo que pasa es que sabe Dios que en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal».

200

Es evidentemente un momento de supremas posibilidades hacia «arriba» y hacia «abajo». Generalmente es en primer lugar algo sucesivo: un bueno cae en el mal y un malo se convierte al bien, y así el asunto queda resuelto para una concepción ingenua. Una sensibilidad moral más fina o una comprensión más profunda no puede negar que este aparente *uno-tras-otro* es en realidad un *uno-junto-al-otro*, lo que quizás nadie haya sentido más nítidamente que Pablo; él sabía que llevaba un aguijón en la carne, y un ángel de Satanás le abofeteaba en la cara para que no se engreñera<sup>352</sup>. *Uno-tras-otro* es un estadio previo y soportable hacia el conocimiento más hondo del *uno-junto-al-otro*, que tiene la desventaja de ser un problema incomparablemente más difícil que el primero. Es más fácil soportar la idea de que bien y mal, aun siendo potencias espirituales, son sin embargo potencias exteriores, en cuya lucha el hombre se encuentra implicado; más difícil es, por el contrario, la comprensión de que los opuestos son condiciones tan inextirpables e indispensables de nuestra vida anímica general que precisamente existencia y vida significan en sí ya culpa. Incluso una vida consagrada a Dios es vi-

351. También son un emblema de la dulzura, de la mansedumbre, de la disponibilidad para la paz (la paloma de Noé), de la simplicidad (Mt 10, 16). También Cristo es designado como paloma: «Una paloma fue nuestro Señor Jesús... que dijo: la paz sea con vosotros... Ésa es la paloma, ved la rama verde de olivo en su pico...» (Benedictus Fernandius, citado en Picinellus, cap. XX, p. 283). Picinellus llama a la Virgen María *columba purissima* [paloma purísima] (l.c.). El *Aureum vellus* de Mennens (p. 311) interpreta la «paloma» de la siguiente manera: «Por eso el profeta exclama: quién me dará plumas como las de la paloma —Sal 54, 7—, esto es, pensamientos y contemplaciones inmaculados y simples».

352. 2 Cor 12, 7.

vida no obstante siempre por un yo que, frente a Dios, habla de un yo y afirma a un yo que no cae en seguida en la divinidad, sino que se reserva una libertad y una voluntad que le sitúan en cierta manera fuera de la divinidad. ¿Cómo enfrentarse a la superioridad de Dios? Únicamente mediante la autoafirmación, que se asegura su libre elección, igual que Lucifer. Todo ser-diferente de Dios es alejamiento, extrañamiento, caída. El pecado original era inevitable ya en el Paraíso. Si Cristo es *sine macula peccati*, es porque representa la divinidad entera y no está separado de ella por su humanidad<sup>353</sup>. Pero la humanidad de aquí abajo está marcada a fuego con la *macula* de la separación de Dios. Este *status* sería insoportable si frente al mal no hubiera otra cosa que la ley y el precepto moral, como era el caso en el judaísmo precristiano. A este judaísmo el reformador y rabino Jesús trató de aportar la visión más avanzada y psicológicamente más correcta de que no era la fidelidad a la ley sino más bien el amor y el bien lo que se contraponía a la esencia del mal: las alas de la paloma atemperan la *malignitas aeris*, la malignidad del espíritu del aire (*princeps potestatis aeris huius*, Ef 2, 2), y son las únicas en producir ese efecto.

para que el joven\* penetre fácilmente por los poros y sacuda inmediatamente los fundamentos de la tierra, y produzca una nube tenebrosa.

*quod per poros facile ingreditur adolescens, concutit statim terrae sedes*<sup>354</sup>, *nubemque tetricam suscitatur*.

- 201 Si la malignidad es atemperada, también lo es la culpabilidad o sus malas consecuencias, y aquello que tiene alas puede abrazar la tierra... pues se trata del cumplimiento del *hierosgamos*, de la transformación del espíritu en tierra y de la tierra en espíritu, de una *unio oppositorum*, de una reconciliación de los separados (Ef 2, 14)<sup>355</sup>, en una palabra: se trata del anhelado acto de salvación, donde la culpabilidad de la existencia, la división originaria, vuelve a ser suprimida

353. Esto es, sin embargo, una paradoja, como la doctrina de la *kénosis*, frente a la cual la razón contiene el aliento.

\* En la transcripción del texto que tuvo lugar en el § 180 no se decía «joven» sino «aire». [N.T.]

354. Mi conjetura [cf. § 180<sup>333</sup>].

355. Una idea que tiene su papel en el dogma de la Asunción, especialmente resaltada en la incorruptibilidad del cuerpo, comparado en cuanto vaso terreno al Arca de la Alianza. La bula *Munificentissimus Deus* dice: «Arca de la Alianza, construida con madera incorruptible... que imaginan como el cuerpo purísimo de la Virgen María, inmune a toda corrupción del sepulcro». En los términos de la *Definitio*: «fue asunto en cuerpo y alma», está expresada de manera no ambigua la coexistencia celeste del cuerpo terreno real con el alma.

en Dios. El terremoto que se le asocia es, por una parte, una alusión al descenso a los infiernos y a la resurrección de Cristo, y por otra también una «sacudida» de la existencia banal (terrena) del hombre, en cuya vida y alma ha penetrado algo importante que a la vez le amenaza y eleva.

202 Es siempre una vivencia intuitiva y una realidad posible. Es la prefiguración y la anticipación de un estado, todavía futuro, el presentimiento de una unión silenciosa y por así decir inconsciente del yo y del no-yo. Llamada con razón *unio mystica*, constituye la vivencia fundamental de toda religión algo viva que no se haya superficializado todavía convirtiéndose en un confesionalismo y que aún posea el misterio del cual las otras sólo conocen el rito por él engendrado, conservando al menos la bolsa vacía donde una vez estuvo el oro que salió volando hace ya mucho tiempo.

203 La sacudida produce el oscurecimiento, la nube, de la consciencia, que a raíz de la sacudida del punto de vista vigente hasta entonces cae en las tinieblas, como la Tierra cuando murió Cristo, a lo que seguirá la resurrección. Esta imagen significa que la ampliación de consciencia conlleva primero una sacudida y un oscurecimiento, pero después una ampliación hacia el hombre entero, hacia el hombre sin más, lo cual, por su indescriptibilidad, debe calificarse de experiencia «mística», es decir, intuitiva; por eso le conviene también el nombre de *Ánthropos*, para mostrar la continuidad de la idea a lo largo de siglos.

tú elevarás las aguas hasta el fulgor de la Luna,

*tu undas superinduces ad Lunae usque candorem,*

204 Como se ha mostrado anteriormente, el agua tiene el significado de «interés fructífero», y su elevación revela que ahora se dirige hacia el plenilunio, hacia el gracioso y apacible opuesto de la tenebrosa Luna nueva y sus peligros.

y así las tinieblas que se hallaban sobre la faz del abismo serán disipadas por el espíritu que se mueve en las aguas. Entonces por decreto de Dios aparecerá la luz.

*atque ita Tenebrae, quae supra abyssi faciem erant, per spiritum se in aquis moventem discutientur. Sic iubente Deo Lux apparebit.*

205 El ojo, dirigido hasta ahora a los oscuros peligros del mal, se vuelve hacia el círculo de la Luna, donde comienza el éter eterno de los inmortales, y la profundidad tenebrosa puede quedar abandonada a sí misma porque el espíritu la mueve, sacude y transforma desde el interior. Cuando la consciencia se acerca a lo inconsciente no re-

cibe solamente la sacudida del choque, sino que introduce también algo de su luz en la «tiniebla» de lo inconsciente. La consecuencia es que éste ya no está tan lejos, no resulta tan extraño ni provoca tanta angustia, preparándose así la unión final. Naturalmente, con esta «iluminación» de lo inconsciente no se quiere decir que a partir de entonces lo inconsciente sea menos inconsciente. De ninguna manera. Lo que sucede es que los contenidos inconscientes pasan a la consciencia de un modo más fácil que hasta ahora. La luz que finalmente aparece es la *lux moderna* de los alquimistas, la reiterada ampliación de consciencia, un paso más en la realización del *ánthropos*, y en cada paso un renovado nacimiento de Dios.

Con esto concluimos nuestra consideración del texto.

#### D. La naturaleza de la Luna

206 Ahora bien, ¿albergaron de hecho los alquimistas pensamientos de esa índole y los ocultaron en su metafórica llena de arabescos? En otras palabras: ¿ha pensado Filaeto, el autor pseudónimo de nuestro texto, algo similar o parecido a lo aportado en mi interpretación? Lo considero imposible, aunque pienso que estos autores dijeron en cada caso sobre su asunto lo mejor, más pertinente y más claro que pudieron idear. Para nuestro gusto y nuestras exigencias intelectuales esta altísima realización resulta sin embargo aún tan insatisfactoria que nos sentimos impulsados a intentar decir de nuevo lo mismo en términos más claros. En esto se nos hace patente que lo que pensamos sobre el tema nunca lo pensaron los alquimistas, en caso contrario hubiera visto sin duda la luz hace ya mucho tiempo. Los «filósofos» hicieron el máximo esfuerzo concebible para adivinar y desvelar el secreto de la piedra, reprochando también a los antiguos que escribieran igual de oscuramente y escondieran demasiadas cosas. Cuando escribían, según sus propios términos, *typice*, *symbolice* o *metaphorice*, era en todo caso aquello que sabían decir mejor, y gracias a ese esfuerzo estamos hoy después de todo en condiciones de entender algo de los secretos de la alquimia.

207 Toda comprensión que no sea de naturaleza directamente matemática (que no comprende nada, formula) cae bajo la categoría de lo condicionado por la época. La alquimia se basa en un auténtico y verdadero misterio que a partir del siglo XVII fue entendido inequívocamente como anímico. Nosotros, hombres modernos, tampoco podemos imaginar que sea otra cosa que producto psíquico, al que puede arrancársele un sentido por medio del método y las experiencias de la psicología médica del siglo XX. Aunque no creo que la in-



terpretación psicológica de un misterio deba ser necesariamente la última palabra. Si es un misterio tendrá aún otros aspectos. Ciertamente opino que la psicología puede despojar a la alquimia de su misterio, pero no descifrar el misterio del misterio. Por eso es de esperar que en un futuro se vea nuestro intento igual de metafórico y simbólico, tal y como ha ocurrido con la alquimia, y entonces el misterio de la piedra o del sí-mismo desarrollará un aspecto por ahora inconsciente para nosotros pero ya insinuado en nuestras formulaciones, precisamente de una manera tan velada que el futuro investigador se preguntará igualmente si sabíamos qué decíamos con nuestras palabras.

208 Del aspecto arriesgado y peligroso de la Luna nueva ya hemos tratado antes profusamente. En la Luna nueva se alcanza en efecto el apogeo de la mengua lunar, que la superstición popular siempre considera no favorable. La Luna nueva pone en peligro nacimientos y bodas. Si el padre muere en la Luna menguante los hijos serán desgraciados. Hay que reverenciar a la Luna nueva (es decir, al fino creciente tras la Luna nueva), pues en caso contrario trae desgracia. También la luz de la Luna es peligrosa. Puede causar sonambulismo\*, procedente del «lobo de la Luna»\*\*. El tálamo nupcial, las mujeres embarazadas y los niños pequeños deben ser protegidos de la luz de la Luna. Quien se pone a coser a la luz de la Luna está cosiendo su sudario, etcétera<sup>356</sup>.

209 El pasaje de Paracelso (*De Pestilente*, III, 95) sobre la Luna reproduce de manera acertada el estado de ánimo que exhala la pálida luz de la Luna:

Observad ahora al hombre acobardado y temeroso, cuya imaginación origina e imprime en él un gran temor por medio de la Luna, *corpus* en el cielo con ayuda de sus estrellas. Cuando un hombre temeroso y acobardado contempla la Luna con toda su imaginación mira el *speculum venenosum magnum naturae* —gran espejo venenoso de la naturaleza— y por eso el espíritu sideral y el *mag-nes hominis* son envenenados por las estrellas y la Luna. Pero debemos explicároslo de una manera más precisa. El hombre acobardado por su imaginación tiene sus ojos como los del basilisco, e infecta al espejo, a la Luna y las estrellas, primero en sí mismo, y después a la Luna, infectada así por el hombre imaginativo, algo muy fácil y rápido por la fuerza magnética que ejercen el cuerpo y el espíritu siderales sobre los astros, la Luna y las estrellas del ma-

\* En alemán «luna» se dice *Mond*, y «sonambulismo», *Mondsucht*, algo así como «buscador de Luna». [N.T.]

\*\* *Mondwolf*, en alemán. [N.T.]

356. Bächtold-Stäubli, VI, s.v. «Mond».

crococosmos. Entonces de nuevo se envenena el hombre al mirar ese espejo de la Luna y las estrellas, y eso es natural que suceda, como cuando una mujer embarazada, en el momento de su menstruación, ensucia y corrompe el espejo con su rostro; pues durante ese tiempo es venenosa y tiene ojos de basilisco *ex causa menstrui et venenosi sanguinis* —a causa de la sangre menstrual y venenosa— escondida en su cuerpo y más fuerte en los ojos que en ningún otro sitio; pues ahí el espíritu sideral del cuerpo manchado está abierto y desnudo ante el imán sideral. *Quia ex menstruo et venenoso sanguine mulieris causatur et nascitur basiliscus, ita luna in coelo est oculus basilisci coeli* —Así como la sangre menstrual y venenosa de las mujeres causa y da nacimiento al basilisco, así la Luna en el cielo es el ojo del basilisco del cielo—. Y así como la mujer mancha el espejo, así también mancha a su vez la Luna los ojos y el espíritu sideral y el cuerpo del hombre. Porque en ese momento los ojos del acobardado hombre imaginativo son débiles y estúpidos y el espíritu y el cuerpo siderales atraen hacia ellos el veneno del espejo de la Luna que mira. Y no es que sólo el hombre tenga el poder de envenenar la Luna con su rostro, no; yo digo que son sobre todo las mujeres en menstruación las que envenenan la Luna y las estrellas mucho antes y mucho más que cualquier hombre, y muy fácilmente. Pues, como veis, envenenan y ensucian el espejo corpóreo metálico y, lo que es más, el vidrio del espejo, y mucho más y más rápido emponzoñan a la Luna y las estrellas durante ese tiempo. Y si durante ese tiempo la Luna brilla en el agua y la mujer mira al agua, la Luna se envenena, y también por otros muchos caminos que no sería bueno explicar tan claramente. Y semejante envenenamiento de la Luna ocurre por la razón siguiente: ella es también el ojo desnudo del espíritu y del cuerpo siderales; y, como veis, a menudo nueva y joven. Por eso, si un niño mira un espejo donde anteriormente haya mirado una mujer menstruante se vuelve hipermetrope y bizco y sus ojos también son envenenados, manchados y corrompidos; así como el espejo es manchado por la mujer menstruante, así son también envenenados la Luna y el hombre. Y cómo la Luna nueva y joven es de naturaleza venenosa lo notaréis de dos maneras, en el elemento agua y en el lodo, también en la madera, etc. Si ésta se corta en un tiempo inadecuado, no quema bien, tiene carcoma, es venenosa, mala y está podrida. Porque también es la Luna y por eso se envenena tan fácilmente por la mera mirada, y (la) Luna, con su resplandor, es el *humidum ignis*, de naturaleza fría, y por eso tan apta para recibir fácilmente el veneno<sup>357</sup>.

210 En la tabla de atributos y correspondencias de Penot<sup>358</sup> pertenecen a la Luna: la serpiente, el tigre, los manes, los lemures, y final-

357. Sudhoff (ed.) XIV, pp. 651-652.

358. Oculto bajo el pseudónimo de B. a Portu Aquitano, Penot (2), p. 123.

mente los *dii infernales*. Estos atributos muestran claramente la naturaleza inframundana de la Luna, que ya llamó la atención del alquimista<sup>359</sup>. Su empirismo «herético» le condujo, más allá del uso lingüístico de la patristica, al reconocimiento del lado oscuro de la Luna, un aspecto que no se presta tanto a la alegoría de la graciosa *sponsa Christi*. Y así como en la alegoría eclesiástica de la Luna se olvida la perra, también el juicio masculino suele olvidarla cuando sobrevalora a una mujer. No debe uno confundirse: los ladridos de Hécate pueden resonar cerca o lejos, pero siempre están ahí, como un reverso siniestro para un anverso sin duda recomendable. Eso vale para todo lo femenino, y no menos también para el ánimo del hombre. La mitología de la Luna es una lección de intuiciones sobre la psicología femenina<sup>360</sup>.

- 211 La Luna, con su naturaleza contradictoria, es en cierto sentido un prototipo de la individuación, una prefiguración del sí-mismo: «... Madre y esposa del Sol, que lleva el feto espagírico concebido del Sol en su vientre y en el útero donde el viento gesta el aire»<sup>361</sup>. Esta imagen concuerda con el frecuente psicologema del ánimo embarazada, cuyo hijo corresponde al sí-mismo, caracterizado al respecto con los atributos propios del niño héroe. Igual que el ánimo representa y personifica lo inconsciente colectivo, así la Luna representa los seis planetas o los espíritus de los metales, los *metalla spiritalia*. Dice Dorn:

De Saturno, Mercurio, Júpiter, Marte, Venus no puede surgir nada y ningún otro metal salvo la Luna (es decir, la plata)... Pues la Luna consta de seis metales espirituales y de sus virtudes, de las cuales cada uno tiene dos... Del planeta Mercurio, en Acuario y Géminis o Acuario y Piscis, tiene la Luna la licuación y el blanco resplandor... de Júpiter, en Sagitario y Tauro, el color blanco y su gran resistencia al fuego... de Marte, en Cáncer y Aries, la dureza y su buen sonido... de Venus, en Géminis y Libra, la medida de su coagulación y la maleabilidad... del Sol, en Leo y Virgo, verdadera pureza y gran resistencia contra las virtudes del fuego... de Saturno,

359. La Luna guarda también relación con Saturno, el *maleficus* desde el punto de vista astrológico. En los *Dicta Belini* Saturno es en cierta medida «madre-padre» de la Luna: «Yo soy», dice el *lapis*, «el que ilumina todo lo mío y hago aparecer la Luna de manera patente desde el interior de mi padre Saturno, y también de mi madre reinante, que es mi enemiga». Saturno juega frente a la piedra el papel de Tifón. ¡Despedazamiento! (TFa2, p. 97).

360. Esther Harding ha expuesto la psicología de la Luna en un libro meritorio y útil para el médico psicólogo: Harding, 1935 (especialmente el cap. VI: «El sentido profundo del ciclo lunar»).

361. Dorn ([3], p. 424. (Alusión a la *Tabla de esmeralda*: «El viento la llevaba en su seno» [TE, p. 453].)

en Virgo y Escorpio o Capricornio, el cuerpo homogéneo, la pura elegancia y la constancia frente al poder del fuego<sup>362</sup>.

212 De este modo, la Luna es, por así decir, suma y conjunto de las naturalezas de los metales, acogidas todas ellas en su resplandeciente blancura. Representa a los muchos metales, mientras que el Sol es en sí de una naturaleza excepcional como «séptimo de los seis metales espirituales». Él es «en sí mismo no otra cosa... que puro fuego»<sup>363</sup>. El papel de la Luna corresponde también al ánimo, que personifica la pluralidad de los arquetipos, y también a la Iglesia y a la *Beata Virgo*, ambas de naturaleza lunar, que reúnen a muchos bajo su protección y los representan ante el *Sol iustitiae*. La Luna es el «receptáculo universal de todo», la «primera puerta en el cielo»<sup>364</sup>, y Wilhelm Mennens<sup>365</sup> dice de ella que reúne en sí las virtudes de todos los astros como en un seno materno, para después distribuirlos entre los seres sublunares<sup>366</sup>. Desde esa propiedad parece explicarse su pretendido efecto en el *opus ad Lunam*, pues transmite a la tintura el carácter y las virtudes de todos los astros. Y así dice el «Fragmento de los filósofos persas»<sup>367</sup>: «Con esta tintura todos los muertos son vivificados para que vivan eternamente, y éste es el primer fermento creado»<sup>368</sup>, a saber, el fermento *ad Lunam*<sup>369</sup> y, con ello, la luz de todas las luces y sangre y fruto de todas las luces<sup>370</sup>, que ilumina todo», etcétera<sup>371</sup>.

213 Esta alabanza casi himnica que se tributa a la *materia lapidis* o a la *tinctura* se refiere sobre todo a la Luna, pues en su obra de blancura acaece la *illuminatio*. Ella es «la madre en este arte». En su agua está «escondido el Sol igual que un fuego»<sup>372</sup>, lo cual corre en paralelo con la concepción de Selene como μήτηρ τοῦ κόσμου (madre del mundo) en Plutarco. Cada primero del mes de Phamenóth Osiris entra en Selene, lo que equivale claramente al sínodo primaveral, «situando el poder (δύναμιν) de Osiris en la Luna»<sup>373</sup>. Selene es de-

362. Dorn (9), pp. 641-642.

363. *Ibid.*, p. 642.

364. Penot (1), p. 681.

365. Mennens, p. 321.

366. Figura paralela a María como dispensadora de gracia, *mediatrix* [mediadora] de la Iglesia.

367. RP, pp. 397 ss. [cita en p. 398].

368. Posiblemente el éter como *quinta essentia*.

369. El *opus ad Lunam* es la blancura (*albedo*), que se compara con el *ortus Solis*.

370. Es decir, de todos los *luminaria*.

371. Mennens, p. 398.

372. «El agua destilada primero se considera la Luna; el Sol, como fuego, se oculta en ella» (GM, p. 105).

373. IO, cap. 43, p. 143.

signada como femenina y masculina, fecundada por Helios y repleta de él. Menciono esas afirmaciones porque demuestran que la Luna posee una doble luz, por fuera una femenina, pero por dentro una masculina, escondida en ella como un fuego. La Luna es propiamente la madre del Sol, o traducido a un psicologema: lo inconsciente está preñado de consciencia y la da a luz. Lo inconsciente es la noche y es más anciano que el día:

Una parte de las tinieblas parió la luz,  
la orgullosa luz que ahora a la madre noche  
le disputa el antiguo rango, el espacio<sup>374</sup>.

214 De la oscuridad de lo inconsciente surge la luz por la iluminación del *albedo*. En lo inconsciente los opuestos están contenidos *in potentia*, de ahí proviene su hermafroditismo, que explica la capacidad de procrear de manera espontánea y autóctona. Esta idea se vuelve a encontrar en el concepto gnóstico del «padre-madre»<sup>375</sup>, igual que en la ingenua visión del Hermano Klaus<sup>376</sup>, y también en la moderna visión de Maitland<sup>377</sup>, el biógrafo de Anna Kingsford.

215 Para finalizar he de decir algunas palabras sobre la psicología de la Luna, nada simple. Ciertamente los textos alquímicos fueron redactados casi exclusivamente por varones; en consecuencia, las afirmaciones sobre la Luna proceden de la psicología masculina. No obstante, las mujeres desempeñan en la alquimia, como ya se ha indicado repetidas veces, un determinado papel que permite pensar que la *symbolizatio* experimentó eventualmente una influencia femenina. En general, tanto la proximidad como la lejanía de la mujer tienen un efecto constelador específico en lo inconsciente del varón. Lo demasiado o demasiado poco es completado por lo inconsciente de forma compensatoria. Cuando la mujer está lejos o es inalcanzable, lo inconsciente crea en el hombre una feminidad que se introduce por todas partes y en todas las formas imaginables, surgiendo entonces los correspondientes conflictos. Cuanto más unilateral sea la actitud consciente masculino-espiritual tanto más baja, banal, vulgar y biológica será la feminidad compensatoria de lo inconsciente. Esta manifestación oscura no se hará quizá consciente porque está desde hace tiempo tan cubierta de sentimentalidad y de dulzura em-

374. *Fausto*, primera parte, «En el estudio»; habla Mefistófeles.

375. Por ejemplo en Markos.

376. Lavaud, p. 94. También, Jung, OC 11,6.

377. Maitland, p. 130. He tratado detalladamente esta notable visión en mi comentario a *El secreto de la Flor de Oro*, el texto taoísta-alquímico editado por Richard Wilhelm [en OC 13], § 40.

palagosa para proteger a la consciencia y la autoestima que no sólo se cree uno mismo la patraña, también se deja con placer caer en ella a otros. Una posición deliberadamente biológica o incluso vulgar frente a la mujer engendra en lo inconsciente una valoración sobredimensionadamente elevada de la feminidad, donde toma gustosamente la forma de *Sophía* (*Sapientia*) o de Madre de Dios. A menudo queda sin embargo desfigurada por todas las invenciones posibles de la misoginia con la que la consciencia masculina se protege del influjo femenino, abandonándose a humores imprevisibles y a resentimientos irracionales.

216 Las aseveraciones masculinas sobre la psicología femenina adolecen principalmente de mayor proyección de la feminidad inconsciente allí donde más se necesita un juicio crítico, esto es, allí donde el varón está implicado emocionalmente. La Luna, como la describe metafóricamente la alquimia, es en primer lugar una imagen especular de la feminidad inconsciente del hombre; pero también es un principio de la psique femenina en el mismo sentido que el Sol lo es de la masculina. Esta caracterización es especialmente patente en la concepción astrológica del Sol y de la Luna, sin hablar del presupuesto mitológico eternamente presente. No cabe pensar correctamente la alquimia sin el influjo de su hermana mayor, la astrología. En el enjuiciamiento psicológico de los luminares deben tomarse en consideración las afirmaciones de esos tres ámbitos. Ahora bien, si la Luna caracteriza la psique femenina como el Sol la masculina, la consciencia en cuanto Sol sería un asunto exclusivamente masculino, lo que evidentemente es imposible, pues la mujer también posee una consciencia. Dado que hasta ahora hemos identificado el Sol con la consciencia y la Luna con lo inconsciente, nos veríamos forzados aquí a concluir que la mujer no puede tener ninguna consciencia.

217 El defecto de nuestra formulación está primero en que hemos identificado a la Luna sin más con lo inconsciente, algo que vale principalmente para lo inconsciente del varón, y en segundo lugar hemos pasado enteramente por alto que la Luna no sólo es oscura, sino igualmente dispensadora de luz, es decir, también puede representar una consciencia. Esto es lo que ocurre en la mujer: la consciencia femenina tiene en cierto sentido un carácter más lunar que solar. Su «luz» es la suave luz de la Luna, que une más que diferencia. Al contrario de la luz diurna, dura y deslumbrante, no resalta los objetos del mundo, inconfundibles entre sí, en su implacable diversidad y separación, sino que une en una claridad engañosa lo cercano y lo lejano, transforma con artes mágicas lo pequeño en grande y lo alto en bajo, apaga los colores en un crepúsculo azulado y recoge el paisaje nocturno en una unidad insospechada.

218 Partiendo de consideraciones puramente psicológicas intenté en otro lugar caracterizar a la consciencia masculina con el concepto de *logos* y a la femenina con el de *eros*. Por *logos* entendía la capacidad de diferenciar, juzgar y conocer, y por *eros* la de poner-en-relación. Ambos conceptos tenían para mí el valor de visiones intuitivas que no podían ser definidas de manera exacta o exhaustiva, algo sin duda deplorable desde el punto de vista científico, pero más bien valioso desde el punto de vista práctico, pues ambos conceptos caracterizaban en cierta medida un ámbito de experiencia igualmente difícil de definir.

219 Ya que apenas se puede formular una proposición psicológica a la que no hubiera que darle pronto la vuelta, nos salta en seguida a la vista también aquí el contraejemplo: hombres a los que no les importa en modo alguno el juicio y el conocimiento y mujeres que manifiestan de una manera casi exagerada una capacidad masculina de diferenciación y juicio. Consideraría tales casos como *excepciones normales*. Demuestran, en mi opinión, el hecho frecuente de una *sexualidad opuesta* a la psicológicamente *predominante*. Allí donde se da este caso siempre se trata de un avance de lo inconsciente y de la correspondiente retirada de la consciencia específica, con un predominio de la sombra y la contraparte sexual y, en cierta medida, incluso presentándose síntomas de posesión (por esto se ha de entender trabas de cualquier especie, como fenómenos de compulsión, fobias, obsesiones, automatismos, afectos, etc.). Esta inversión es probablemente la fuente psicológica principal para la visión alquímica del hermafrodita. En el varón el ánima lunar, en la mujer el ánimus solar influyen grandemente sobre la consciencia. Incluso a menudo cuanto menos claro ve el varón que está poseído por el ánima tanto más nítida y fácilmente tiene la impresión de que su mujer sufre de posesión por el ánimus, y viceversa.

220 *Logos* y *eros* son correspondencias intuitivo-intelectuales de las visiones arquetípicas del Sol y la Luna. Considero a los dos luminares de una claridad tan insuperable que me inclino a preferirles a las expresiones, más estrechas, de *logos* y *eros*, si bien caracterizan una cierta propiedad psicológica de manera más acertada y aprehensible que las expresiones, más indeterminadas, de Sol y Luna. El uso de estos conceptos exige en efecto una fantasía constantemente despierta y viva que no les va a quienes prefieren por temperamento conceptos puramente intelectuales. Éstos presentan verdaderamente algo concluido y delimitado, mientras que una imagen arquetípica no tiene más que su desnuda plenitud, que aparece al intelecto como «inaprehensible» («¿Dónde aprehenderte, naturaleza

infinita?»<sup>378</sup>). Los primeros representan un valor acuñado y negociable, los segundos, por el contrario, vida.

- 221 Si la fórmula de la naturaleza lunar de la consciencia femenina es correcta —ante el *consensus omnium* al respecto mal puede verse cómo no habría de serlo—, de ahí se tendría que concluir que tal consciencia tiene una constitución más oscura y por así decir nocturna, y en virtud de esta exigua iluminación puede que no repare en las distinciones con las que la consciencia masculina lo máximo que hace es tropezar. Se precisa presumiblemente una consciencia lunar para unir, por encima de todo lo que separa, por ejemplo a una gran familia, y hablar y actuar de manera que la relación armónica entre las partes con el todo no sólo no se vea estorbada sino incluso favorecida. Cuando un foso es demasiado hondo, un rayo de Luna engaña haciéndolo desaparecer. Un ejemplo imperecedero es santa Catalina de Alejandría en Anatole France (*L'Île des pingouins*) y su intento de reconciliación cuando el sínodo celeste se metió en un callejón sin salida relativo al bautismo, al haber sido bautizados los pingüinos, siendo animales, por san Maël; rezó entonces al amado Dios: «C'est pourquoi je vous supplie, Seigneur, de donner aux pingouins du vieillard Maël une tête et un buste humains, afin qu'ils puissent vous louer dignement, et de leur accorder une âme immortelle, mais petite»<sup>379</sup>.

- 222 Esa insuperable lógica lunar puede llevar al *furor rationalis* hasta el rojo blanco. Felizmente la mayor parte de las veces transcurre en la oscuridad o queda disimulada bajo la tenue luz de la inocencia. La naturaleza lunar es su propia y mejor protección, y esto se vuelve inmediatamente claro cuando la masculinidad inconsciente irrumpe en una consciencia femenina dejando a un lado a *eros*. Acaba entonces generalmente el encanto y la penumbra conciliadora; en vez de eso se adopta un punto de vista y se defiende tener siempre razón, con lo que todo golpe da en su propia carne y con brutal miopía se pone en cuestión todo lo que sería el objetivo máspreciado de la feminidad. Y por razones insondables —simplemente porque ya ha llegado el tiempo— se cambia el cuadro de nuevo: la Luna nueva es una vez más sobrepasada.

- 223 El Sol que personifica lo inconsciente femenino no es el Sol diurno, sino algo que se corresponde con el *Sol niger*. No es propiamente el *Sol niger* de la psicología masculina, aquel *alter ego*, aquel

378. *Fausto*, primera parte, «Noche»; habla Fausto.

379. [Página 39: Por eso os suplico, Señor, que dotéis a los pingüinos del viejo Maël de una cabeza y un busto humanos, a fin de que puedan alabaros dignamente, y concededles un alma inmortal, pero pequeña.]



Hermano Medardus del *Elixir del diablo* de E. T. A. Hoffmann, o la crasa identidad de opuestos Dr. Jekyll y Mr. Hyde<sup>380</sup>. El Sol inconsciente de la mujer es ciertamente oscuro, pero no ἄθρακώδης (negro carbón), según se dice de la Luna, sino más como un eclipse de Sol crónico muy rara vez total. La consciencia femenina proporciona normalmente tanta oscuridad como luz, por lo que no puede ser enteramente luminosa, ni lo inconsciente completamente oscuro. Efectivamente, allí donde a causa de un influjo solar demasiado fuerte se suprimen las fases lunares, la consciencia femenina adquiere un carácter excesivamente luminoso, solar, y lo inconsciente se hace cada vez más negro —*nigrum nigrius nigro*—, ambas cosas insoportables a la larga.

224 Tan celestialmente pacífica y tan mágicamente conciliadora luce la luz de la Luna como carente de brillo y de encanto es el Sol oscuro. Él promete con todo detalle ser una luz, porque no lo es, y una gran verdad, porque no acierta constantemente, y una autoridad considerable que siempre está equivocada, o que sólo tiene razón como aquel gato ciego que trataba de cazar durante el día murciélagos que alucinaba y que al atrapar una vez inesperadamente uno real se volvió desde entonces enteramente incorregible. No quiero ser injusto: algo así es el Sol femenino cuando se hace demasiado patente. (¡Y ha de hacerse justamente un poco patente para que el hombre lo entienda!)

225 Así como el hombre normalmente llega a conocer su ánima sólo en una forma proyectada, así también la mujer su Sol oscuro. Si su *eros* está en orden su Sol no será muy oscuro, y quizá el correspondiente portador de la proyección representará incluso una útil compensación. Si por el contrario no armoniza con su *eros* (infidel al amor mismo!), la oscuridad de su Sol corresponderá a una persona masculina poseída por el ánima y desprenderá un espíritu inferior que, como se sabe, es tan embriagador como un fuerte alcohol.

226 El Sol oscuro de la psicología femenina tiene que ver con la *imago* paterna, por ser el padre el primer portador de la imagen del ánimos. Él da a esta imagen virtual un contenido y una forma, pues él es, en virtud de su *logos*, el manantial del «espíritu» para la hija. Desgraciadamente este manantial a menudo corre también de manera turbia allí donde uno debería suponer agua clara. El espíritu provechoso para la mujer no es precisamente el mero intelecto, sino algo más: una actitud, a saber, *un espíritu en el que se vive*. Tampoco un espíritu por así decir «ideal» es siempre lo mejor si al tiempo

380. Stevenson, 1886.

no sabe también cómo habérselas adecuadamente con la naturaleza, esto es, con el hombre animal, algo que sería por cierto verdaderamente ideal. Un padre, por lo tanto, tiene bajo todos los puntos de vista la posibilidad de echar a perder no poco el ser de la hija, con cuyas consecuencias después tendrá que vérselas el educador, el marido y, en caso de neurosis, el médico. Pues «lo echado a perder por el padre»<sup>381</sup> sólo puede ser restaurado por un padre, y «lo echado a perder por la madre» únicamente puede serlo por una madre. Lo que observamos en este ámbito puede ser denominado un pecado original\* psicológico o una maldición de los Atridas actuando a través de generaciones. Al enjuiciarlo no se está seguro ni del bien ni del mal. Ambos se contrapesan. Pero para el optimista cultural debería comenzar a estar claro en nuestra época que las fuerzas del bien no bastan ni para un orden razonable del mundo ni para un comportamiento éticamente intachable del individuo; mientras las fuerzas del mal sean tan poderosas como para poner enteramente en cuestión el orden y meter a los individuos en un sistema diabólico de espantosos crímenes, también un hombre de buena índole ética debe olvidar finalmente su responsabilidad moral para poder simplemente existir. La *malignitas* del hombre colectivo se ha manifestado en nuestra época de una manera espantosa, más que nunca en la historia, y con esta medida objetiva deben medirse los pecados mayores y menores. Necesitamos más finura casuística, porque desde hace tiempo no se trata ya de aniquilar el mal, sino del difícil arte de *sustituir un mal mayor por uno menor*. Ha pasado el tiempo de las *sweeping statements* [afirmaciones categóricas] tan caras al moralista, que habitualmente le hacían fácil y agradable su prédica. Tampoco se evita el conflicto negando los valores morales. Tal pensamiento es ya de por sí extraño al instinto y contrario a la naturaleza. Todo grupo humano que no esté encarcelado en una prisión caminará, según la medida de su libertad, por el sendero al que está acostumbrado desde antiguo. Sea cual sea la definición y el enjuiciamiento intelectual del bien y del mal, nunca se podrá erradicar esta oposición fuera del mundo, pues nadie puede olvidarla. Incluso el cristiano, que se siente liberado del mal, recordará, cuando se le pase el entusiasmo, que tampoco Pablo podía desembarazarse «del aguijón en la carne».

227 Estas indicaciones pueden bastar para mostrar más o menos la especificidad del espíritu que necesita la hija: son las verdades que

381. *I Ching*, Hexagrama 18, Ku: «El trabajo en lo echado a perder» (ed. Wilhelm, I, pp. 154 ss.).

\* En alemán se dice *Erbsünde*: «pecado heredado». [N.T.]

hablan al alma; cosas que nunca suenan alto ni con insistencia, sino que alcanzan al individuo en silencio, al individuo que da sentido del mundo. Tal saber necesita la hija para poder dárselo a su vez a su hijo.

## 5. SAL

## A. La sal como substancia arcana

228 En este capítulo no sólo trato de la sal, también hablo de una serie de simbolismos relacionados estrechamente con ella, por ejemplo el «amargor» del mar, el agua del mar y su propiedad «bautismal», ligada a su vez al «Mar Rojo». Incluyo a éste en el círculo de mis consideraciones, pero no el símbolo del mar en sí y por sí. Dado que la Luna simboliza lo inconsciente, la sal, uno de sus atributos, es una especificación del simbolismo lunar. Esto explica la amplitud de este capítulo: se han necesitado algunas extensas digresiones para hacer justicia a los aspectos de lo inconsciente expresados por la sal y dilucidar a la vez su significado psicológico.

229 En virtud de la doctrina de la *correspondentia*, que al Medievo le pareció axiomática, los principios de los cuatro mundos, inteligible o divino, celestial, terrenal e infernal, se corresponden entre sí<sup>382</sup>. Era habitual, en efecto, la división en tres mundos conforme al principio de la Trinidad, a saber, cielo, tierra, infierno<sup>383</sup>. También en la alquimia fue corriente la tríada. Desde Paracelso apareció principalmente la tríada *sulphur-Mercurius-sal*, concebida en correspondencia con la Trinidad. Georg von Welling, imitador de Johann Rudolf Glauber, aún en 1735 tenía el convencimiento de que su tríada fuego-Sol-sal<sup>384</sup> es «en la raíz enteramente lo mismo»<sup>385</sup>. El uso de la fórmula trinitaria en la alquimia es tan frecuente que sobran más pruebas. Un matiz particular de nuestra fórmula *sulphur-Mercurius-sal* es que la figura intermedia, *Mercurius*, es de naturaleza andrógina y participa por un lado del azufre rojo masculino y por otro de la sal

382. Vigénère, p. 51, habla de *tres mundi*. El fuego sobre la tierra corresponde al Sol en el cielo, y éste al Espíritu Santo «en el mundo inteligible»; pero en la p. 62 de pronto se acuerda del cuarto mundo olvidado: «el cuarto es el infernal, opuesto al inteligible, mundo de ardores y de incendios y sin luz alguna». Conforme a esto, el autor distingue también cuatro especies de fuego.

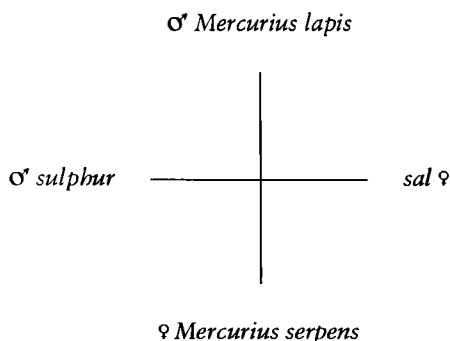
383. Cielo-tierra-infierno es, como *sulphur-Mercurius-sal*, una tríada aparente: la tierra es doble, por una parte un mundo de luz en su superficie, por otra un mundo subterráneo de oscuridad.

384. Fuego = *sulphur*; Sol = *Mercurius* (en cuanto madre e hijo del Sol).

385. Welling, p. 30.

lunar<sup>386</sup>. La pertinente correspondencia en las *coelestia* es el par de planetas Sol y Luna, pero en el mundo espiritual (*in intelligibilibus*) es Cristo en su androginia mística o en cuanto «el hombre rodeado por la mujer»<sup>387</sup>, es decir, como *sponsus* y *sponsa* (*ecclesia*). Como la Trinidad, así también la «trinidad» alquímica es una cuaternidad encubierta, dada la duplicidad de la figura intermedia: por una parte *Mercurius* se descompone en una mitad masculina y otra femenina, por otra es también el dragón venenoso y el *lapis* celeste. Ahí queda enteramente claro que el dragón es análogo al Diablo y el *lapis* a Cristo, según la concepción eclesiástica del Diablo como adversario autónomo de Cristo. No sólo el dragón es idéntico al Diablo, se suma a eso además el aspecto negativo del *sulphur*, a saber, el *sulphur comburens*, como dice Glauber refiriéndose al *sulphur*: «sí, es el verdadero Diablo negro del infierno, que no puede ser superado por ningún elemento, únicamente por la sal»<sup>388</sup>. Consecuentemente, la sal es una substancia «luminosa», similar al *lapis*, como veremos.

230 De todo esto se sigue el siguiente esquema:



386. En una cita de Hermes, en RF, p. 72, se menciona la «sal de nuestra lunaria». «Nuestra sal se encuentra en cierta sal preciosa y en todas las cosas; por eso, los antiguos filósofos la llamaron Luna común» (GM, p. 31). La sal del mar polar es lunar y femenina, la de la mar ecuatorial, solar y masculina (Welling, l.c., p. 17). Glauber llama a la sal femenina y la pone en paralelo con Eva (Glauber [2], p. 12).

387. Gregorio (2), I, I, 1, en Migne, PL LXXIX, col. 23. Esta idea se encuentra de una forma textual en el tantrismo tibetano, así como en el bengalí, como Siva y Sakti, la engendradora de *maya*. Pero también en la alquimia nos topamos con una idea semejante: Dios tiene «alrededor de sí el amor. Otros le consideran como un espíritu inteligible, de naturaleza ígnea, sin forma, que se transforma en lo que quiere y se hace igual a todas las cosas... Por eso, con razón y gracias a una cierta semejanza con el alma de la naturaleza, llamamos a Dios, o a la virtud de Dios que sostiene todas las cosas, alma mediana o alma del mundo» (Mylius, pp. 8 y 9). Esta última frase es una cita del AI, p. 591.

388. L.c., p. 43.



el Concilio de Éfeso del 431 hizo saber su imperiosa reivindicación del título de *Theotokos*, en oposición al racionalismo nestoriano de una mera *anthropotokos*.

232 La Asunción *corporal* ha sido desde siempre puesta de relieve como un suceso histórico y material, por eso también los alquimistas se sirvieron de representaciones de la Asunción para describir la glorificación de la materia en su *opus*. La figura de este proceso en *Pandora*<sup>391</sup> contiene, debajo de la escena de la coronación, una especie de escudo de armas situado entre los símbolos de Mateo y Lucas que representa la extracción de Mercurius a partir de la *prima materia*. El *spiritus* extraído aparece como una figura monstruosa: la cabeza está rodeada por un halo y recuerda a la cabeza tradicional de Cristo; los brazos son serpientes, y la mitad inferior del cuerpo se asemeja a una cola estilizada de pez<sup>392</sup>. Éste es sin duda el *anima mundi* liberada de las cadenas de la materia, o *filius macrocosmi*, *Mercurius-Ánthropos*, que, en virtud de su doble naturaleza, no sólo espiritual y física, también moral, une en su naturaleza lo más alto y lo más bajo<sup>393</sup>. La imagen de *Pandora* hace alusión al gran arcano que los alquimistas sentían, algo confusamente, como implícito a la Asunción. A la oscuridad proverbial de la materia sublunar está desde siempre ligado también el «Señor de este mundo», a saber, el Diablo. Es la figura metafísica que se mueve fuera de la Trinidad, pero en cuanto adversario de Cristo representa una *conditio sine qua non* del drama de la redención<sup>394</sup>. En la alquimia corresponde al lado oscuro de *Mercurius duplex* y al azufre activo, según vimos. También se esconde en el dragón venenoso, que constituye el estadio ctónico previo al *lapis aethereus*. Para los filósofos naturalistas medievales, en especial Gérard Dorn (finales del siglo XVI), resultaba completamente claro que a la tríada le correspondía un cuarto miembro, pues el *lapis* es

need, and which finds other similar expression in countless myths and rituals, poems and pictures, practices and even philosophies, all over the globe» [Ni siquiera parece ser que el motivo subyacente sea específicamente cristiano; más bien parece ser simplemente una expresión de un modelo arquetípico universal, que de alguna manera responde a cierta necesidad humana, profunda y ampliamente extendida, y que encuentra otras expresiones similares en incontables mitos y ritos, poemas y pinturas, prácticas e incluso filosofías, por todo el globo terrestre] (White, p. 200).

391. Ed. Reusner, p. 253. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 232.

392. Véase sobre esto la representación de un hombre con cola de pez en un mosaico del suelo de la catedral de Pesaro del siglo VI con la inscripción «No totalmente hombre, sólo hasta la mitad, que por abajo es pez» (Becker, p. 127).

393. Más sobre esto en Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 267 ss. Véase también la doctrina arcana de Paracelso en Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 159 ss.

394. Véase Jung, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11], § 248-249, 252 ss.

desde siempre una cuaternidad de elementos. Los antiguos no se escandalizaron con las implicaciones del espíritu maligno. Al contrario, el despedazamiento del dragón y su autodevoración debió parecerles una obra más bien meritoria. Dorn, sin embargo, reconoció en la cuaternidad un opuesto en principio de la Trinidad: su feminidad, que le parecía como *ex parte diaboli*, de ahí que llamara al Diablo *serpens quadricornutus*. Con su conocimiento supo ver hasta el fondo del problema<sup>395</sup>. En su refutación identifica la feminidad con el Diablo en virtud de la dualidad (femenina) propia de ambos. El Diablo es, como Dorn piensa, el *binarius* mismo, por haber sido creado el lunes de la creación, en el *dies lunae*, del que Dios no expresó su satisfacción, es decir, el día de la «duda» y de la separación<sup>396</sup>. Dorn expresa lo que la imagen de *Pandora* da a entender *sub rosa*.

233 Cuando comparamos esa corriente de pensamiento de la alquimia con la cuaternidad cristiana que el nuevo dogma establece prácticamente (isin definirla como tal!), se vuelve claro sin más que se trata del *quaternio* «superior» situado por encima de la totalidad humana, psicológicamente comparable con el *quaternio* gnóstico de Moisés<sup>397</sup>. El hombre y el abismo oscuro del mundo o del *deus absconditus* todavía no están recogidos. Pero el alquimista es el heraldo de una tendencia aún inconsciente hacia una máxima integración, aparentemente reservada para un futuro lejano, aunque comenzó en la duda de Orígenes sobre el destino final del Diablo.

234 En la alquimia filosófica a la sal le corresponde el significado de un principio cósmico. Por su posición en la cuaternidad acompaña al lado femenino (lunar) y a la parte superior (luminosa). Por lo tanto no es sorprendente que «sal» sea uno de los muchos nombres de la *substantia arcana*. Este significado de la sal parece que se desarrolló en la alta Edad Media bajo el influjo árabe. Sus huellas más antiguas se encuentran en la *Turba philosophorum*, donde el agua salada y el agua de mar ya son sinónimos del *aqua permanens*<sup>398</sup>, y en Senior, que dice que Mercurius procede de la sal<sup>399</sup>. Su tratado figura entre las autoridades más antiguas de la alquimia latina. En él también la «sal álcali» desempeña ya el papel de *substantia arcana*, y el autor menciona que la *dealbatio* es llamada *salsatura*<sup>400</sup>. En las

395. Más sobre esto en Jung, *Psicología y religión* [OC 11], § 104 ss.

396. Dorn (7), p. 527. (Véase también *Psicología y religión* [OC 11], § 104<sup>4\*</sup>, 120<sup>11</sup>.)

397. Más sobre esto en Jung, *Aion* [OC 9/2], § 359 ss.

398. Ed. Ruska, p. 283.

399. «Primeramente fue la ceniza, después la sal, y de esa sal por diversas operaciones el mercurio de los filósofos». Citado en AC (2), p. 210, y en CB, p. 488. Una cita de Hermes (RF, p. 72) habla de la «sal de nuestra lunaria».

400. Senior (2), p. 231.

*Allegoriae sapientum*, también bastante antiguas, el *lapis* es llamado *salsus*<sup>401</sup>. Arnau de Vilanova (1235?-1313) dice que quien «posee la sal fundible y el aceite incombustible puede alabar a Dios». Con ello se ve claramente la substancia arcana de la sal<sup>402</sup>. El *Rosario de los filósofos*, que se apoya muy especialmente en las antiguas fuentes latinas, observa que «todo el secreto está escondido en la sal común preparada»<sup>403</sup> y que «la raíz del arte es el *sapo sapientum*» (juego de palabras: jabón de los sabios), que también constituye la base (*minera*) de toda sal y al que se llama *sal amarum*<sup>404</sup>. Quien conoce la sal también conoce el secreto de todos los sabios antiguos<sup>405</sup>. Las sales y los alumbres son los ayudantes de la piedra, como se dice en otro pasaje<sup>406</sup>. Isaac el Holandés designa a la sal como un médium entre la *terra sulphurea* y el agua. A éstas les echó Dios una cierta sal «a fin de unir las (*copulanda*), y los antiguos llamaron a esta sal la *sal sapientum*»<sup>407</sup>.

235 En autores más recientes la sal aparece como una substancia arcana de una manera aún más nítida. En Mylius (1622) es sinónimo de *tinadura*<sup>408</sup>, es el dragón de la tierra que devora su propia cola, y la «ceniza», la «diadema de tu corazón»<sup>409</sup>. La «sal de los metales» es el *lapis*<sup>410</sup>. Basilio Valentín habla de una *sal spirituale*<sup>411</sup>. Es el asiento de aquella virtud que hace posible el «arte»<sup>412</sup>, el «nobilísimo tesoro»<sup>413</sup>, la «buena y noble sal», que si bien «no tiene desde el principio la forma de la sal, sin embargo es llamada sal»; se vuelve «por sí misma impura y pura, se disuelve y se coagula, ella misma se abre y se cierra», etc.<sup>414</sup>, más aún, es «la quinta essentia por encima

401. En TFa2, p. 77. Sobre *salsatura* véase AC (2), p. 205.

402. Citado en RF, p. 72.

403. *Ibid.*

404. *Ibid.*, p. 42; además p. 45, donde, por lo demás, la sal es llamada también «pequeña llave que cierra y que abre». En la parábola VII de AC (1), p. 74, se designa a la esposa como «llave».

405. RF, p. 72.

406. *Ibid.*, p. 110. El texto añade: «Quien no ha gustado del sabor de la sal, nunca llegará al deseado fermento de los fermentos».

407. Holandés (2), p. 411.

408. Mylius, p. 189.

409. *Ibid.*, p. 195.

410. *Ibid.*, p. 222. Por lo demás, también en RF, p. 21, e igualmente en Khunrath (1), p. 194, y TA3, p. 20.

411. Citado en TA3, p. 31. Los escritos de Basilio Valentín no se remontan al siglo xv, son una falsificación del siglo xvii.

412. «Alejandro Magno, Rey de Macedonia, nos dijo en su filosofía: Bendito sea Dios en el cielo, que ha creado el arte en la sal» (GM, p. 31).

413. *Ibid.*, p. 32.

414. *Ibid.*, p. 30.



de todas las cosas y en todas las criaturas»<sup>415</sup>. «Todo el secreto se halla en la sal y en su disolución»<sup>416</sup>. El «húmedo radical permanente» perdura en la sal<sup>417</sup>. Es sinónimo de *oleum incombustibile*<sup>418</sup>, y es sobre todo un misterio a esconder<sup>419</sup>.

236 En la medida, pues, en que la sal es la substancia arcana, se identifica también con ciertos sinónimos suyos. En primera línea representa un ente central (*ens centrale*). En Khunrath la sal es el «centro físico de la tierra»<sup>420</sup>. En Vigénère la sal es al menos un componente de «esta tierra pura y original recluida en el centro de todos los compuestos *elementaria*, o en lo más profundo de éstos»<sup>421</sup>. Glauber llama a la sal «centro concentrado de los elementos»<sup>422</sup>.

237 Aunque la substancia arcana se identifica la mayoría de las veces con Mercurius, muy raras veces se indica sin embargo una relación de la sal con él. Senior, por ejemplo, afirma que *per diversas operationes* se forma Mercurius a partir de la sal<sup>423</sup>, y Khunrath identifica a este último con la *sal commune*<sup>424</sup>. Justamente porque mediante la *sal sapientiae* se daría propiamente la relación con Mercurius, sorprende la rareza de tales identificaciones. Únicamente puedo explicármelo suponiendo que la sal logró un significado esencial sólo en época tardía, y que enseguida se presentó como una figura autónoma en la tríada *sulphur-Mercurius-sal*.

238 Relación manifiesta es la de la sal con la *tierra*, no ciertamente con la tierra en general, sino más bien con la *terra nostra*, con lo cual se ha de entender naturalmente la substancia arcana<sup>425</sup>. Esto se desprende claramente de la identificación, anteriormente citada, de la sal con el dragón de la tierra. El pasaje en Mylius reza así: «Lo que queda en el alambique es nuestra sal, es decir, nuestra tierra, y es de color negro, un dragón que devora su cola. Pues el dragón es la materia que queda después de la destilación de su agua, y aquella agua es llamada cola de dragón, y el dragón es su negrura, y el dragón se

415. *Ibid.*, p. 31. También como «bálsamo de la naturaleza» (Khunrath [2], p. 258) y (en cuanto mar) «quinto elemento» (Vigénère, p. 200).

416. Khunrath (2), p. 256.

417. *Ibid.*, p. 257.

418. *Ibid.*, p. 260.

419. Khunrath (1), p. 194.

420. Khunrath (2), p. 257.

421. Vigénère, p. 44.

422. Glauber (1), p. 44. A esto añade Glauber el verso «En la sal y en el fuego, / está escondida la sal tan preciosa».

423. AC (2), p. 210. Igualmente, como ya se ha mencionado, en la *Turba* la sal y el agua de mar son sinónimos del Mercurius.

424. Khunrath (2), p. 257.

425. «... es nuestra sal, esto es, nuestra tierra» (TA3, p. 20). Además CB, p. 488, y EF, p. 107.

empapa en su agua y se coagula y así devora su cola»<sup>426</sup>. Es notable la relación, por lo demás muy rara, de la sal con la negrura<sup>427</sup>, pues a causa de su proverbial blancura está invariablemente asociada con la *albedo*. Por el contrario, es de esperar sin más la estrecha relación entre la *sal* y el *aqua*, dada intuitivamente en el *agua del mar*. La *aqua maris* o *pontica*, en cuanto sinónimo de *aqua permanens*, desempeña un papel significativo, igual que el concepto de *mare*. Que la sal sea un componente importante, igual que la Luna, se desprende de las palabras de Vigénère: «No hay nada en efecto en lo que la humedad sea más persistente, o que fuera más húmedo que la sal, de la que está hecho el mar en gran parte. No hay nada tampoco en lo que la Luna muestre su movimiento más claramente que en el mar, como puede verse... en su pleamar y bajamar». La sal tiene *humiditatem inextiminabilem*: «Esta es la causa de por qué el mar no se seca»<sup>428</sup>. Khunrath identifica la conocida *femina alba* o *candida* con la «sal cristalina», y a ésta con el agua blanca<sup>429</sup>. «Nuestra agua» no puede ser hecha en modo alguno sin sal<sup>430</sup>, y sin sal no es posible éxito alguno del *opus*<sup>431</sup>. Según la opinión de Juan de Rupescissa (hacia 1350), la sal es «agua que la sequedad del fuego ha coagulado»<sup>432</sup>.

### B. El amargor

- 239 Inseparable de la sal y el mar es la propiedad de la *amaritudo* (amargor). Durante toda la Edad Media fue válida la etimología de Isidoro de Sevilla: «Mare ab amaro»<sup>433</sup>. En los alquimistas la *amaritudo* se convirtió en un concepto en cierta manera técnico. Así, en el tratado *Rosinus ad Euthiciam*<sup>434</sup> se da el siguiente diálogo entre Zósimo y Teosebia: (Zósimo:) «Es la piedra la que posee en sí la magnificencia y el color. Y ella: ¿De dónde viene su color? Él respondió: De su fortísimo amargor. Y ella: ¿De dónde viene su amargor e intensidad? Él respondió: De la impureza de su metal». En el tratado *Rosinus ad Sarratantam Episcopum*<sup>435</sup> se dice: «Toma la piedra, que es negra, blanca, roja, amarilla y un maravilloso pájaro que vuela sin

426. Mylius, p. 195.

427. Un pasaje en GM, p. 30 dice: «... al inicio la sal es más bien negra y fétida».

428. Vigénère, p. 160.

429. Khunrath (2), pp. 197-198.

430. *Ibid.*, p. 229.

431. *Ibid.*, p. 254.

432. Rupescissa (2), p. 199.

433. Isidoro (2), XIII, 14, p. 145.

434. Un «Zósimo a Teosebia», mutilado en su transmisión árabe-latina. En RE, p. 264.

435. RS, pp. 316 ss. Además RF, p. 95; Mylius, p. 249; TAI, pp. 11-12.

alas en la negrura de la noche y en la claridad del día: del amargor que hay en su garganta se obtiene el color», etc. Ripley dice: «... todas las cosas en su primera materia —son— corruptas y amargas». El amargor es un veneno que tiñe<sup>436</sup>. Mylius dice: «Nuestra piedra es en efecto un espíritu fortísimo, amargo y de bronce (*aeneus*)»<sup>437</sup>, y el *Rosario de los filósofos* menciona que la sal es amarga porque provendría del «mineral del mar»<sup>438</sup>. El *Liber Alze*<sup>439</sup> dice: «Oh naturaleza de esta cosa (*rei*) que transforma el cuerpo en espíritu... que viene y aparece sola, vence a toda cosa (*res*) y es excelente, un vinagre amargo y acre que convierte al oro en espíritu puro»<sup>440</sup>.

240

De esta recopilación se desprende la alusión manifiesta al gusto amargo de la sal y del mar. Calificar al gusto precisamente como amargo y no simplemente como salado se basa quizá en primer lugar en una cierta imprecisión del lenguaje, ya que *amarus* significa acre, mordiente, áspero, por lo que también se aplica en sentido figurado a los discursos ofensivos y a las bromas hirientes. Es importante la influencia del lenguaje de la Vulgata, que representa en general una de las fuentes principales para el latín posterior. El uso enteramente moral que hace la Vulgata de *amarus* y de *amaritudo* da también al uso alquímico de este término un significado secundario que no debe pasarse por alto. Se infiere claramente por ejemplo de las palabras del canónigo Ripley: «Todas las cosas en su primera materia son corruptas y amargas». La recopilación de estos atributos señala la conexión interna de ambos: corrupción e impureza están en un mismo plano; designan el estado de los cuerpos imperfectos, es decir, el estado inicial, la *materia prima*. Entre los más conocidos sinónimos de esta última figuran «caos» y «mar», y precisamente con su significado clásico, mitológico, de estado inicial del mundo, y especialmente el mar en cuanto *παμμήτηρ* como *matrix* de todas las criaturas<sup>441</sup>. Y así, como acabamos de mencionar, la *conditio sine qua non* del proceso se llama *aqua pontica*. Por lo que se refiere a la sal que «procede del mineral del mar» es amarga por su origen; pero el amargor proviene también de la impureza del cuerpo imperfecto. Esta aparente contradicción es allanada por la noticia que da Plutarco de que los egipcios tenían al mar por algo impuro y traicionero (μηδὲ σύμφυλον αὐτῆς) y por la morada de Tifón, «y llaman a

436. Ripley (3), p. 100.

437. Mylius, p. 244; además RF, p. 81.

438. RF, p. 42.

439. LA, p. 328.

440. Una cita de la *Turba* tomada del «Discurso XV» de Flritis (o Fictes = Sócrates). Véase Ruska, *Turba*, pp. 124-125.

441. Madre naturaleza, seno materno. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 56-57 y 476.

la sal «espuma de Tifón»<sup>442</sup>. En su *Philosophia reformata* de 1622 Mylius menciona la «espuma del mar» y el mar «purgado o purificado» junto con *acetum*, sal gema, pájaro y Luna como sinónimos equivalentes del *lapis occultus*<sup>443</sup>. La impureza del mar se comprueba aquí indirectamente en los adjetivos «purgado» y «purificado». La espuma del mar aparece en el mismo plano que la sal y —lo cual tiene especial interés— el pájaro, naturalmente el *avis Hermetis*, y así se entiende de golpe el pasaje citado anteriormente del *Rosinus* sobre el pájaro en cuya garganta residía el amargor. El pájaro mantiene por lo tanto un paralelismo con la sal, porque ésta es un *spiritus*<sup>444</sup>, un volátil, que los alquimistas acostumbraban a representar como pájaro.

- 241 Como la extracción del espíritu se opera mediante los diversos modos de cremación (*combustio*, *adustio*, *calcinatio*, *assatio*, *sublimatio*, *incineratio*, etc.), se está a un paso de llamar al producto final ceniza (*cinis*), y eso nuevamente en un doble sentido, a veces como *scoria*, *faex*, etc., otras como *spiritus* o en su caso *avis Hermetis*. Así dice el *Rosario de los filósofos*: «Sublima con fuego hasta que de ella —de la materia— salga el espíritu que encontrarás en ella, y que se llama *avis* o *cinis Hermetis*. Por eso dice también Morieno: No desprecies la ceniza, pues ella es la diadema de tu corazón y la ceniza de todas las cosas permanentes»<sup>445</sup>, que es como decir: el espíritu que habita en un cuerpo glorificado.

- 242 Este pájaro o espíritu aparece ligado a los colores. El pájaro es primero negro, después le crecen plumas blancas, y finalmente toman color<sup>446</sup>. De manera parecida se muda el primo chino del *avis Hermetis*, el «pájaro escarlata»<sup>447</sup>. De éste se dice en el tratado de Wei Po-Yang: *The fluttering Chu-Niao (scarlet bird) flies the five colours*<sup>448</sup>, ordenados de la siguiente manera:

442. IO, 32, pp. 121-122.

443. El texto es un poema que Mylius cita de una fuente más antigua. El pasaje principal reza así: «Hay una piedra oculta, y sepultada en el fondo de la fuente, / vil y deshechada, cubierta de cieno y estiércol... / Y esta piedra es un pájaro, y aquí no hay ni piedra ni pájaro... / ... ahora espuma de mar o vinagre, / ... ahora también sal gema, Almisadir, sal universal / ... Ahora mar purgada con azufre purificado» (p. 305). «Gema» tenía en aquel entonces el simple significado de «piedra». (Véase Ruland, s.v. «gemma», pp. 241-242.)

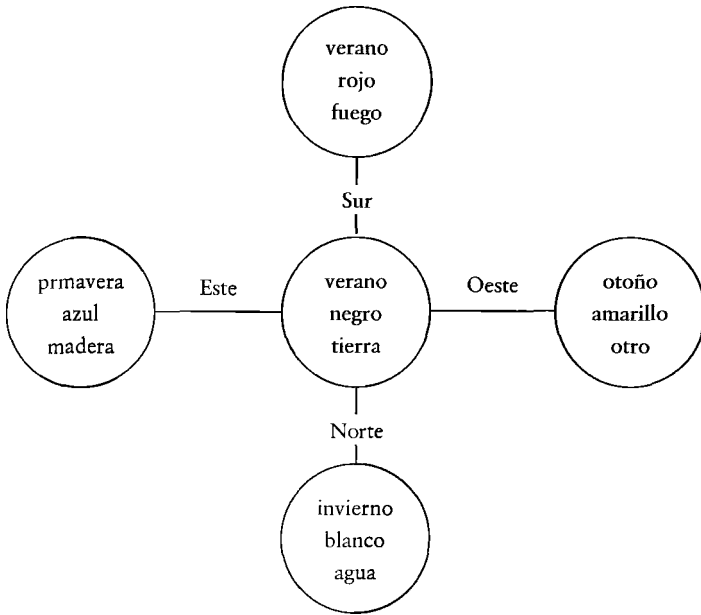
444. Véase más arriba: «piedra de un espíritu fortísimo».

445. En RF, p. 133.

446. Cf. Rosencreutz, pp. 102 ss.

447. El Fénix, que corresponde a este pájaro maravilloso, es también descrito por Maier como muy coloreado: «Las plumas envolvían su cuello de un fulgor áureo, y el resto del cuerpo de un color purpúreo» (Maier [5], p. 598).

448. Wu y Davis, pp. 218, 258 [Revoloteante, *Chu-Niao* (el pájaro escarlata) vuela por los cinco colores].



243 La tierra ocupa el puesto central en cuanto *quintum elementum*, pero no es la *quinta essentia* ni la meta del *opus*, sino su base, lo que corresponde también al papel de la *terra* como materia arcana en la alquimia occidental<sup>449</sup>.

244 Para la derivación y sinonimia del *avis Hermetis* quisiera aún añadir que Eliano informa que Ibis es amigo de Hermes, el padre de los λόγοι, puesto que en su forma (εἶδος) se asemeja a la naturaleza del *logos*: se podría comparar, en efecto, lo negro y el vuelo rápido al *logos* silencioso e introvertido (ἐνδον ἐπιστρεφόμενον), y lo blanco a la palabra exteriorizada y ya escuchada, sirviente y mensajera de la (palabra) interior<sup>450</sup>.

245 No resulta fácil al entendimiento moderno representarse precisamente la sal, esa substancia húmeda-fría, lunar-terrestre, como pájaro y espíritu. El espíritu es —formulado en chino— *yang*, es decir, ígneo y seco, en concordancia tanto con las concepciones de Heráclito como con las cristianas de las lenguas de fuego del Espíritu Santo. La Luna tiene en efecto, como vimos anteriormente, indu-

449. Resulta extraño que los editores de Wei Po-Yang opinen que no hay ninguna analogía fundamental entre la alquimia china y la occidental. Al contrario, la similitud salta a la vista.

450. Eliano, X, 29 [ed. Hercher, I, p. 257].

dables relaciones con *mens*, *manas*, *mind*, entendimiento, etc. Pero éstos son en parte de naturaleza ambigua. La tierra puede preciarse ciertamente de tener un especial espíritu de la tierra y otros demonios de su dominio, que son ciertamente «espíritus» pero no el «espíritu». El lado «frío» de la naturaleza no carece de espíritu, pero es un espíritu de una especie particular, tenido por demoniaco en la era cristiana y por eso no reconocido en ninguna parte excepto en el ámbito de las ciencias y artes nocturnas. Este espíritu es el *noûs* en forma de serpiente o *Agathodaimon*, que se confunde con Hermes en el sincretismo helenístico. También la alegoría y la iconografía cristianas se lo han apropiado basándose en Jn 3, 14: «Como levantó Moisés la serpiente en el desierto, así será levantado el Hijo del hombre». La *serpens mercurialis*, el «espíritu *Mercurius*», es la personificación y la continuación viva de aquel espíritu que en la oración titulada Στήλη ἀπόκρυφος (inscripción secreta) del *Gran Papiro mágico de París* era invocado de la siguiente manera:

Te saludo, lazo de unión total del espíritu aéreo. Te saludo, espíritu, que alcanzas del cielo a la tierra y desde la tierra que está en el hueco central del cosmos hasta los límites del abismo. Te saludo, espíritu que te acercas a mí y me rodeas. Te saludo, principio y fin de la naturaleza inmóvil. Te saludo, torbellino de incansable servicio a los elementos; te saludo, servidor de los rayos del Sol, iluminación del mundo; te saludo, inigualable círculo de la Luna (ἀνισολαμπής) que brilla en la noche; os saludo, espíritus todos de las aéreas formas... Oh grande, muy grande, de forma circular, incomprensible forma del cosmos... etéreo... acuímorfo, geomorfo, ignimorfo, anenomorfo, fotomorfo, con forma de sombra, resplandeciente como una estrella, espíritu húmedo, ardiente y frío (ὕδροπορινοψυχρὸν πνεῦμα)...<sup>451</sup>.

- 246 Aquí se describe grandiosamente un espíritu que está en contraposición, aparentemente la más radical, con el *pneuma* de la doctrina cristiana. Esta antigua intuición es el espíritu de la alquimia, que hoy puede concebirse como lo inconsciente proyectado en el espacio y en las cosas. Si bien el cristianismo antiguo lo llamó Diabolo, no es sin embargo enteramente idéntico al mal, sino que tiene simplemente la desagradable característica de estar más allá del bien y del mal, y a aquel que se identifica con él le concede el peligroso regalo de esta característica, de lo cual es un elocuente ejemplo el caso de Nietzsche y la epidemia que le siguió. Esto que está «Más allá del bien y del mal» no se sitúa por cierto a aquellos «seis mil pies» de

451. PMG, Pap. IV, líneas 1115-1166, pp. 130-131.

altura, sino más bien a esa misma distancia por abajo, o mejor dicho por debajo. Es aquel espíritu de las caóticas aguas primigenias anteriores al segundo día de la creación, esto es, anterior a la separación de los opuestos, y por lo tanto anterior a la consciencia. Por eso conduce a quien *cae* en sus manos no hacia arriba o hacia fuera, sino hacia atrás, hacia el caos del mundo primigenio. Este espíritu corresponde a la porción de la psique no asimilada aún por el hombre consciente, y cuya transformación e integración fue para el alquimista el deseo de un largo y penoso *opus*. El *artifex* de esta empresa era a su modo bien consciente de los peligros de su obra, y por eso sus operaciones constan en gran parte de precauciones que corresponden a los ritos eclesiásticos.

247 Los alquimistas entienden el retorno al caos como parte del *opus*. Es el estadio de *nigredo* y *mortificatio*, seguidas del *ignis purgatorii* y de la *albedo*. El espíritu del caos es indispensable para la obra, y no puede ser diferenciado en modo alguno del Espíritu Santo («ars donum Spiritus Sancti», el arte es un don del Espíritu Santo), igual que el Satán del Antiguo Testamento representa un aspecto de Yahvé. Lo inconsciente es bueno y malo, y ni bueno ni malo. Es la madre de todas las posibilidades.

248 Después de estas observaciones, que me parecían necesarias, sobre el «espíritu de la sal» (Khunrath), volvamos de nuevo al problema de la *amaritudo*. Puesto que la sal amarga procede de la mar impura es comprensible que en *La gloria del mundo* se la designe *ab initio* como «más bien negra y fétida»<sup>452</sup>. La negrura, así como el mal olor, que los alquimistas calificaron de «olor de sepulcros», pertenecen al inframundo, y con ello a la esfera de las tinieblas morales. Este carácter de impureza lo comparte también la *corruptio*, que, como se dijo, Ripley utiliza como algo paralelo a la «amargura». Vigénère caracteriza a la sal como *corruptibile*, precisamente en el sentido del carácter efímero y corruptible del cuerpo en oposición a la naturaleza ígnea e «incorruptible» del espíritu<sup>453</sup>.

249 El uso, ya claramente moral, de las propiedades originariamente físicas está, justamente en un clérigo como Ripley, en manifiesta dependencia del lenguaje eclesiástico. En este punto puedo ser breve, al poder apoyarme en la preciosa investigación de Hugo Rahner «*Antenna Crucis*, II: Das Meer der Welt»<sup>454</sup>. En este escrito se encuentra recopilado todo lo que en la alegoría patrística es perti-

452. GM, p. 30.

453. «A éste <el cuerpo>, espiritual incorruptible, se refiere el fuego, a aquél, al <cuerpo> animal corruptible, la sal» (Vigénère, p. 12).

454. Z. f. kath. Theol. LXVI (1942), pp. 89 ss.

nente para la comprensión del simbolismo alquímico. El uso patristico de *mare* está caracterizado por la frase de Agustín: «El mar es el siglo»<sup>455</sup>. Es el «compendio del mundo en cuanto elemento caído... en manos del Diablo». Así dice Hilario: «Por profundidad del mar entendemos la sede del infierno»<sup>456</sup>. El mar es el *tristis abyssus*, un resto que ha quedado del abismo primigenio<sup>457</sup>, a consecuencia del caos que cubría la tierra. Este abismo representa para Agustín el «dominio de poder dejado al Diablo y a los demonios después de su caída»<sup>458</sup>. El abismo es, por una parte, la «profundidad impenetrable de las aguas»<sup>459</sup>, por otra, la «profundidad de los pecados»<sup>460</sup>. En Gregorio Magno, el mar es «la profundidad de la muerte eterna»<sup>461</sup>. Ya desde tiempos antiguos es la morada de los demonios, de los demonios del agua<sup>462</sup>. Alberga al Leviatán (Job 3, 8)<sup>463</sup>, que en el lenguaje de los Padres [de la Iglesia] es un sinónimo del Diablo. Rahner confirma las identidades patristicas: *diabolus* = *draco* = *leviathan* = *cetus magnus* = *aspis*<sup>464</sup>. Jerónimo dice: «... el Diablo circunda los mares por todos los lados, y por todas partes la inmensidad del mar»<sup>465</sup>. También el amargor del agua salada está dentro de este contexto. Es ciertamente una de las características del infierno y de la condenación que quien toma parte en los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola debe degustar a fondo. El punto cuarto del ejercicio V dice: «... gustar con el gusto —de la imaginación— cosas amargas, como lágrimas, tristeza y el verme de la conciencia»<sup>466</sup>. Con más color aún se expresa la *Praxis exercitiorum spiritualium* de Sebastián Izquierdo, S.J. (1695): «El gusto será atormentado por un hambre perpetua y por una sed rabiosa, y para calmarlos se les dará a los miserables condenados ajeno como comida y agua de hiel como bebida»<sup>467</sup>.

455. Agustín (6) 92, 7, citado en Rahner, l.c., p. 90.

456. Hilario (2), 68, 28, l.c. [Migne, PL IX, col. 487].

457. Rahner, l.c., p. 105.

458. L.c., p. 106.

459. Agustín (6) 41, 13, l.c., p. 106.

460. Agustín (6) 35, 10, l.c.

461. G. Magno (1), 11, 4, l.c.

462. Abt, p. 183 n. 4, citado por Rahner, p. 102.

463. Ya Los Setenta pusieron para Leviatán μέγα κῆτος (gran cetáceo).

464. L.c., p. 108.

465. Jerónimo, p. 12, l.c., p. 112.

466. *Versio literalis*, p. 14.

467. L.c., p. 77. La última frase corresponde a Jer 23, 15: «Les voy a dar de comer ajeno y les voy a dar de beber agua emponzoñada».



## C. El Mar Rojo

250 Opuesto al sentido anterior del mar, una oposición que recuerda a las paradojas alquímicas, el Mar Rojo significa el *agua bautismal* que cura y transforma<sup>468</sup>, en total correspondencia con el *agua pontica* de los alquimistas. Agustín dice: el Mar Rojo significa el bautismo<sup>469</sup>. Honorio de Autún dice: «el Mar Rojo es el bautismo, rojo por la sangre de Cristo, donde se sumergen los enemigos, es decir, los pecados»<sup>470</sup>.

251 Aquí debe mencionarse también la concepción perática del Mar Rojo: el Mar Rojo se tragó a los egipcios. Los egipcios son los ignorantes (οἱ ἄγνοοῦντες). La salida de Egipto significa la salida del cuerpo, un pequeño Egipto (justamente un compendio del estado de pecado), y cruzar (περᾶσαι<sup>471</sup>) el Mar Rojo es cruzar las aguas de la corrupción, Crono. La otra orilla del Mar Rojo es un más allá de la creación. Llegar al desierto es «rebasar la creación» (ἔξω γενέσεως γενέσθαι). Allí se encuentran reunidos todos los «dioses de la perdición» (οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας) y «el Dios de la salvación»<sup>472</sup>. El Mar Rojo significa un agua de muerte para los «inconscientes», para los «conscientes», por el contrario, agua bautismal de renacimiento y «tránsito». Por inconscientes hay que entender a quienes carecen de gnosis, es decir, iluminación sobre la esencia y el destino del hombre en el marco cósmico. Expresado de una manera moderna, quienes desconocen los contenidos de lo inconsciente personal y de lo inconsciente colectivo<sup>473</sup>. El primero corresponde a la «sombra» y a la llamada «función inferior»<sup>474</sup>; en lenguaje gnóstico-cristiano, la pecaminosidad y la *impuritas* que debe lavarse en el bautismo. Lo inconsciente colectivo encuentra su expresión en las doctrinas mitológicas propias de la mayoría de los misterios, doctrinas que por una parte revelan el saber secreto del origen de todas las cosas y por otra señalan el camino de salvación. Los inconscientes, que quieren cruzar el mar de manera impura y sin guía esclarecida, se ahogan, es decir, se sumergen en lo inconsciente y quedan a merced de la muer-

468. Dölger (1), II, pp. 63 ss., citado en Rahner, l.c., p. 111.

469. Agustín (10), XLV, cap. 9, col. 2132 a.

470. H. de Autún (7) en Migne, PL CLXXII, col. 921.

471. De ahí viene el nombre de «peratas», los «transcendentes».

472. Hipólito, V, 16, 4 ss., p. 76.

473. Hay un nivel de umbral de consciencia característico de una determinada época o capa social. Podría compararse a un nivel de agua. Lo inconsciente ocupa todas las partes de donde la consciencia se retrae, y viceversa. Lo que no queda en el campo de visión permanece invisible y forma el contenido de lo inconsciente.

474. O función rezagada. Cf. Jung, *Tipos psicológicos* [OC 6], § 811.

te espiritual, pues en su parcialidad no pueden seguir evolucionando más. Para avanzar y cruzar a la otra orilla deben hacer consciente lo que hasta ahora les fue inconsciente a ellos y a su época, en primer lugar la oposición interior, a saber, todo contenido de alguna manera opuesto a la mentalidad dominante. En su momento llamé a la continua confrontación con la correspondiente posición opuesta de lo inconsciente «función transcendente»<sup>475</sup>, dado que la confrontación entre datos conscientes (racionales) y datos hasta entonces inconscientes (irracionales) daba por resultado necesariamente una modificación del punto de vista. Pero tal modificación sólo es posible si a lo «otro» se le permite entrar, o por lo menos se tiene conciencia de ello. Así, por ejemplo, un cristiano de hoy debería dejar de obstinarse en una profesión de fe unilateral y ser consciente de que la cristiandad se encuentra desde hace cuatro siglos en una situación de cisma; en consecuencia, cada cristiano tiene el alma dividida. Esa herida, naturalmente, no se trata ni cura persistiendo cada cual en su punto de vista. Detrás de sus muros puede uno regocijarse ciertamente en su convencimiento absoluto y uniforme, creyendo erróneamente estar exonerado del conflicto, pero hacia el exterior mantiene el conflicto justamente con su intransigencia, quejándose incluso de la testarudez y obstinación del *otro*. Aparentemente el cristianismo ha sido de siempre la religión de los amigos de discutir, e incluso ahora se esfuerzan por no dejar nunca que ceda la disputa. Sorprendentemente anuncian incansables el Evangelio del amor al prójimo.

- 252 Se avanzaría considerablemente si se supiera que *aquello que en los otros es mayoría es minoría en uno mismo*. Con semejante esclarecimiento psicológico, que hoy ya no tiene el carácter de una revelación, pues basta el *common sense*, puede andarse el camino hacia la unión de opuestos, con lo cual, según la doctrina de los peratas, se llega justamente al lugar donde «los dioses de la perdición se encuentran con el Dios de la salvación», en clara referencia a las fuerzas destructivas y constructivas de lo inconsciente. Esta *coincidentia oppositorum* es análoga a la descripción del estado de completud mesiánica en Is 35, 5 ss. y 11, 6 ss., con una importante reserva: el lugar donde se «rebase la creación» (probablemente de un *opus contra naturam*) no es aquí el paraíso, sino ἡ ἔρημος, el abandono y la soledad. En efecto, quien se adueña de lo inconsciente, aunque sólo sea de la parte que hace consciente, abandona su tiempo y su capa social εἰς τὴν ἔρημον, como observa nuestro texto. Sólo allí se da la posibilidad de encontrarse con el «Dios de la salvación». Pues la luz

475. L.c., § 813. Cf. también Jung, «La función transcendente» [OC 8,2].

se manifiesta en las tinieblas y lo que salva en el peligro. En su sermón sobre Lc 19, 12, el Maestro Eckhart dice:

¿Quién es, pues, más noble que aquel que nació, por una parte, de lo más elevado y lo mejor que poseen las creaturas y, por otra parte, del fondo más entrañable de la naturaleza divina y su desierto? «¡Yo», dice Nuestro Señor en el profeta Oseas, «quiero llevar al alma noble a un desierto y allí hablaré en su corazón!». Uno con uno, uno de uno, uno en uno y en uno uno eternamente<sup>476</sup>.

253 Me he extendido algo más pormenorizadamente en el texto de Hipólito porque el Mar Rojo significa algo especial para el alquimista. Ya la *Turba* menciona en el Discurso LXII el «color tirio», «extraído de nuestro purísimo Mar Rojo». Guarda un paralelismo con la *tinctura philosophorum*, llamada *negra*, y que se extrae «del mar» (*a pelago*)<sup>477</sup>. También el antiguo tratado *Rosinus ad Euthiciam* menciona el Mar Rojo: «Y sábetes», dice, «que nuestro Mar Rojo tiñe más que todos los otros mares, y que el veneno<sup>478</sup>, cuando se cuece, pudre y colorea, penetra en cualquier cuerpo»<sup>479</sup>. La tintura es el colorante y el agua bautismal de los alquimistas, descrita aquí como procedente del Mar Rojo. Esta idea es comprensible a partir de la interpretación patrística y gnóstica del Mar Rojo. Se trata de la sangre de Cristo, en la cual somos bautizados; de ahí se piensa el paralelismo de la tintura, de la sal y del *aqua pontica* con *sanguis* y *cruor*<sup>480</sup>.

254 Muy especialmente aparece el Mar Rojo en el antiguo tratado de Aristóteles Alquimista *Ad Alexandrum Magnum de Lapide philosophico*, etc.<sup>481</sup>. Allí se ofrece una «receta»:

Coge la serpiente y ponla sobre el carro de cuatro ruedas, y déjala que se vuelva a menudo hacia la tierra hasta que se sumerja en la profundidad del mar y ya no se vea otra cosa que el negrísimo mar muerto. Y que permanezca allí el carro con las ruedas hasta que asciendan de la serpiente tantos vapores que toda la superficie (*planicies*) se seque y se vuelva, por la desecación, arenosa y negra. Y eso es la tierra que no es ninguna tierra, sino una piedra a la que le falta todo peso... Pero cuando los vapores caigan en forma de lluvia,

476. «Del hombre noble», pp. 123-124. Este pasaje se refiere a Os 13, 5 (Vulgata): «Te conocí en el desierto, en la tierra de la soledad»; (Biblia de Zúrich): «Te he elegido en el desierto, te he apacentado en la tierra ardiente».

477. *Turba*, ed. Ruska, p. 164.

478. *Venenum* o θάρμακον es un sinónimo de «tintura».

479. RE, p. 272.

480. GM, p. 30. «la sal, en el curso del trabajo, se hace como sangre».

481. El título continúa así: (tratado) compuesto en otro tiempo y recogido por un cierto filósofo cristiano. En ArAl, pp. 880 ss. [cita en pp. 885-886].

conduce el carro desde el agua a lo seco y carga las cuatro ruedas sobre el carro, y lograrás el resultado (*effectum*) si sigues avanzando hacia el Mar Rojo, corriendo sin carrera, moviéndote sin movimiento (*currens sine cursu, movens sine motu*).

255 Este extraño texto precisa alguna aclaración: La serpiente es la *prima materia*, llamada *serpens Hermetis*, «que él —Hermes— envió al Rey Antíoco, para combatirte a ti —Alejandro— y a tu ejército»<sup>482</sup>. La serpiente es «conducida afuera en el carro de su vaso mediante un cuádruple giro de las naturalezas, pero ha de estar bien encerrada», etc. Las ruedas son las «ruedas de los elementos». El vaso, o en su caso el carro, es el «sepulcro esférico» de la serpiente<sup>483</sup>. El giro cuádruple de las naturalezas corresponde a la antigua tetramería (división en cuatro partes) del *opus*, a saber, la transformación de la tierra en fuego a través de los cuatro elementos. El simbolismo de estas ejecuciones describe brevemente lo esencial del *opus*: la serpiente de Hermes y Agathodemon, el *noûs* del lado frío de la naturaleza, en otras palabras, lo inconsciente, es encerrado en el vaso esférico, hecho con un vidrio diáfano (según la concepción alquímica) y que significa tanto el mundo como el alma<sup>484</sup>. La concepción psicológica reconoce ahí esa correspondencia psíquica del mundo que es la *consciencia* del mundo y del alma<sup>485</sup>. La transformación corresponde al proceso psíquico de asimilación y de integración, la función transcendente<sup>486</sup>. Esta función une los pares de opuestos que, como muestra la alquimia, se ordenan después en un *quaternio* cuando se trata de una totalidad. La cuaternidad de una totalidad aparece naturalmente sólo cuando no es simplemente una totalidad fáctica («inconsciente») sino una totalidad consciente y discriminada, por ejemplo, cuando el horizonte no es concebido meramente como un círculo divisible de cualquier modo, sino constituido por cuatro puntos bien definidos. Según esto, la personalidad fáctica puede ser representada por medio de un círculo conti-

482. Aquí el autor añade [p. 886] aún la sentencia: «... mejor es gozarse en la obra que alegrarse en las riquezas o en el trabajo virtuoso (*virtuoso labore*)». El poco frecuente *virtuosus* corresponde al griego ἐνάπετος.

483. L.c., p. 886.

484. En la predicación sobre «Cómo tenéis que vivir» (Eccl. I, 10) dice el Maestro Eckhart: «He pronunciado una palabrita en latín que... puede referirse tanto a san Agustín como a cualquier alma buena: ellos se asemejan a un vaso de oro firme y estable, que contiene en sí mismo la nobleza de todas las piedras preciosas» (Pfeiffer, II, p. 67 [p. 61]).

485. No sólo el vaso debe ser redondo, también el *fimarium*, donde se pone el vaso para calentarlo (l.c., p. 887). El *fimarium* está compuesto de *finus equinus* (estiércol de caballo).

486. Véase *Tipos psicológicos*, Definiciones, s.v. «Individuación» y «Función transcendente».

nuo; pero en cuanto personalidad consciente tendría que describirse como un círculo caracterizado por una división determinada, que en breve acaba en cuaternidad. La cuaternidad de las funciones fundamentales de la consciencia corresponde a esa exigencia. Por consiguiente —podría decirse— nada es más natural que el carro de Aristóteles tenga cuatro ruedas<sup>487</sup>, correspondientes a los cuatro elementos o naturalezas. El carro, en cuanto vaso esférico y en cuanto consciencia, reposa sobre los elementos, es decir, sobre las funciones básicas<sup>488</sup>, como la isla natal de Apolo, Delos, flotante al principio, reposaba sobre cuatro pilares que le hizo Posidón. Las ruedas están, naturalmente, en el exterior del carro y son sus órganos motores, exactamente igual que las funciones de la consciencia, que hacen posible la relación de la psique con el entorno. En este contexto debe ponerse de relieve sin embargo que nuestro actual modelo funcional está arquetípicamente prefigurado precisamente en uno de los más antiguos esquemas de ordenación que conoce la historia, la cuaternidad, que siempre representa una totalidad reflexionada, esto es, diferenciada. Independientemente de su difusión por así decir universal, aparece también espontáneamente en los sueños, donde expresa la mayor parte de las veces la totalidad de la personalidad o la psique. El «carro de Aristóteles» puede ser entendido en este sentido como un símbolo del sí-mismo.

256

La receta dice entonces que este vehículo simbólico debe ser sumergido en el mar de lo inconsciente para calentarlo e incubarlo<sup>489</sup>; es un estado de *tapas*<sup>490</sup>, es decir, una incubación por medio del «autocalentamiento». Con ello se está pensando claramente en un estado de introversión en el cual incubar y digerir el contenido inconsciente capturado en la consciencia. Con esta operación se rompen las relaciones con el mundo exterior, se recogen las antenas de la percepción y el presentir, del diferenciar y el valorar, esto es, las cuatro ruedas son «cargadas en el carro», es decir: por fuera todo queda quieto, sólo en el interior del alma se mueven las ruedas y los procesos cíclicos que aproximan a la consciencia el mándala de la personalidad total<sup>491</sup>, la imagen primigenia del sí-mismo. Pero mien-

487. Cf. sobre esto *Psicología y alquimia*, OC 12, § 469.

488. Véase mi exposición en *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7], § 367.

489. Cf. el calentamiento y la incubación sobre el fondo del mar en la triple casa de vidrio de la visión de Arisleo. La traducción alemana de Ruska (1930), pp. 22 ss.

490. *Tapas* es la expresión técnica que designa la autoincubación en el estado de *dhyana*.

491. Para la representación y la psicología del mándala véase Wilhelm y Jung, *El secreto de la Flor de Oro* [comentario OC 13, § 31 ss.]; *Psicología y alquimia* [OC 12], § 122 ss.; «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11]; «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12]; *Aion* [OC 9/2], § 405-406.

tras la consciencia no termine el proceso de integración está cubierta como por el «mar más negro», es decir, está envuelta y oscurecida por la inconsciencia y en ardiente apuro, como el héroe en el vientre de la ballena durante la navegación nocturna por el mar<sup>492</sup>. Mediante la incubación el contenido en forma de serpiente se convierte en vapor, por lo tanto es literalmente «sublimado», lo que significa reconocido y hecho objeto de consideración consciente.

257 Con la *evaporatio* se da la «dsecación de una superficie de la tierra», arenosa y negra a la luz del día. Es manifiesto que aquí la imagen cambia, jugándose con la representación del diluvio que se retira, lo que en términos psicológicos significaría que se retira la cubierta negra de la inconsciencia que cubre el símbolo en elaboración. La «arena» es tomada como el «cuerpo puro de la piedra»<sup>493</sup>, por eso nuestro texto considera la tierra recientemente aparecida como «piedra enteramente carente de peso». Por qué carece de peso no se explica en el texto. Es evidente que no queda ya nada material, lo único que tiene peso, sino sólo el contenido psíquico de la proyección.

258 El *opus*, ciertamente, no ha llegado con este paso a su final, puesto que aún domina la *nigredo* (*terra nigra*), y el cuerpo de la piedra es aún negro. Por eso es necesario que las *evaporationes* descendan para lavar la negrura, «por las que toda la tierra se blanqueará». La lluvia cae ahora tan abundantemente que la tierra amenaza convertirse en mar. De ahí la advertencia: illévese el carro a lo seco! Aquí de nuevo entra en juego evidentemente la idea del *arca de Noé* y del *diluvio*<sup>494</sup>. Con la irrupción del diluvio se restablece el estado precedente, y el resultado hasta entonces del *opus* es nuevamente tragado por lo inconsciente. Este tema aparece también en el dragón que persigue a Leto y a la mujer [coronada] de las estrellas (Ap 12).

259 Que el carro esté nuevamente en lo seco quiere decir claramente que entonces se torna visible, es decir, consciente, «y entonces», dice el texto, «has puesto las ruedas sobre el carro» (*imposuisti in plaustrum*)<sup>495</sup>. Con ello, las «cuatro naturalezas» o «elementos» son reunidos y contenidos en el vaso esférico, es decir, los cuatro aspec-

492. Véase sobre esto Jung, *Símbolos de transformación* [OC 5], § 308 ss., y la visión de Arisleo, que parece ser el modelo para el tema del rey sudando en el baño.

493. Ruland, s.v. «arena», p. 53.

494. Curiosamente en una representación del carro de cuatro ruedas (véase más adelante [§ 278]) se encuentra la inscripción «a partir del arca, por la cruz de Cristo, se erigió un altar...» (siglo XII).

495. *Plaustrum* designa también al carro en el cielo, la Osa mayor. Esta constelación caracteriza al polo norte del cielo, que, como vimos, es un lugar de gran significado en la historia de los símbolos: es un modelo de la estructura del sí-mismo.

tos o funciones son integrados en la consciencia, con lo cual el estado de totalidad está listo o casi ha sido alcanzado. Si fuera efectivamente alcanzado se cumpliría el *opus*. Pero sólo se logra el *effectus* si se «avanza» (*progredi*). Con este *effectus* se piensa por lo tanto en algo aún más importante que la integración de las cuatro naturalezas. Si se interpreta cargar las cuatro ruedas sobre el carro como conscienciar las cuatro funciones, se alcanza de hecho por primera vez la posibilidad de mantener en la consciencia todo el material presente, a saber, los aspectos principales del alma. Se plantea entonces la cuestión de cómo comportarse ante esta abundancia de factores divergentes antes separados por incompatibilidades aparentemente insuperables, es decir, cómo puede el yo hacerse con todo ello.

260 La imagen singular de la serpiente-*noûs* ocupando el trono sobre un carro recuerda a los dioses en forma de serpiente del sur de la India que viajan en carro, por ejemplo el inmenso edificio de la pagoda negra de Puri, un carro de piedra. No pretendo, ciertamente, conectar nuestro texto con ninguna influencia directa hindú, pues hay otro modelo inmediato, la visión de Ez 1 de los cuatro entes con caras de hombre, león, toro y águila. A estas cuatro figuras están asociadas cuatro ruedas, «y estaban trabajadas como si cada rueda estuviera en medio de otra. Podían ir hacia los cuatro lados sin girarse en su marcha»<sup>496</sup>. El conjunto conformaba el trono móvil de una «figura semejante a un hombre». En la Cábala este «carro» juega un papel considerable como vehículo donde los piadosos viajan hacia Dios, o bien donde el alma humana puede unirse con el alma del mundo.

261 Una fuente aún más cercana podría ser Honorio de Autún. En su comentario al Cantar de los cantares explica [el versículo] 6, 11, «mi alma me conturbó a causa de los carros (*quadriga*) de Aminadab», diciendo que su «vida animal» le ha turbado porque la *quadriga* significa los cuatro evangelistas. De este carro tirarían los apóstoles y sus discípulos a través del mundo. En los Evangelios Cristo dijo: «Si no hacéis penitencia todos pereceréis e iréis al fuego eter-

496. Ez 1, 16-17 y 26 (Biblia de Zúrich). La Vulgata, la primera a considerar, pone aquí (1, 16): «Y el aspecto de las ruedas y su factura eran como la visión del mar, y las cuatro tenían una misma apariencia, y su aspecto y factura era como una rueda en medio de la rueda». Una visión semejante en lo fundamental se encuentra también en Zac 6, 1: «Y he aquí que cuatro cuadrigas surgieron en medio de dos montañas». Había caballos enganchados a los carros. En tres de ellos los colores de los caballos eran rojo, blanco y negro, en el cuarto, pío (Vulgata 6, 3 *equi varii fortes*). Los caballos se mueven en dirección de los cuatro puntos cardinales. Una visión paralela notable se encuentra en un amerindio: cf. Neidhardt, pp. 26-27. En la visión de Alce Negro hay doce caballos negros al Oeste, doce blancos al Norte, al Este doce alazanes y al Sur doce bayos.

no» (Lc 13, 3). Y es a él (Honorio) al que se le habla cuando se dice: «Vuelve, vuelve, Sulamita» (Cant 6, 12)<sup>497</sup>.

262 La visión de Ezequiel corresponde psicológicamente al símbolo del sí-mismo, compuesto de cuatro entes individuales y cuatro ruedas, es decir, las diferentes funciones. De ellas, tres están representadas teriomórficamente y sólo una antropomórficamente, lo cual posiblemente significa que sólo una función ha alcanzado el nivel humano, mientras que tres aún se encuentran en un estado inconsciente (animal). El problema del tres y del cuatro (trinidad y cuaternidad) desempeña un gran papel en la alquimia como *Axioma de María*<sup>498</sup> y tiene que ver con la imagen de Dios en la visión de Ezequiel. Los símbolos del sí-mismo son por lo general símbolos de totalidad; las imágenes de Dios, por el contrario, sólo lo son ocasionalmente. En el primer caso predominan el círculo y la cuaternidad, en el segundo, la trinidad y el círculo, y esto sólo en el caso de la representación abstracta, que, como es sabido, no es la única que aparece.

263 Basten estas indicaciones para aclarar en alguna medida la extraña idea del carro de la serpiente. Es el símbolo de la substancia arcana y de la quintaesencia, del éter, que contiene los cuatro elementos y es a la vez una imagen de Dios, o quizás más exactamente una imagen del *anima mundi*, hacia la que señala el *serpens mercurialis*, captada nuevamente a su vez por los alquimistas como el «espíritu de la vida» que «estaba en las ruedas»<sup>499</sup>. En este contexto es preciso aún mencionar que, según Ez 1, 18, las ruedas que giraban unas dentro de otras estaban llenas de ojos<sup>500</sup>. Por eso para representar esta visión las antiguas ilustraciones reproducían algo así como un astrolabio. Con la imagen de las ruedas está naturalmente ligado el movimiento hacia todos los lados, pues los *oculi Domini* lo penetran todo, como se dice en Zac 4, 10: «Estos siete son los ojos del Señor, que recorren toda la tierra»<sup>501</sup>. Y eso también (6, 7) se dice de los caballos: «Y se esforzaban hacia adelante para recorrer toda la tierra»<sup>502</sup>. Los ojos son igualmente redondos, y se les compara con

497. Esta frase no aparece en la Biblia de Zúrich, Cant 7, 1. Naturalmente, Honorio lo toma en sentido moral. Véase H. de Autún (2) en Migne, PL CLXXII, col. 462.

498. Los alquimistas mencionan también en este contexto a los tres hombres en el horno (Dn 3, 20 ss.).

499. «Porque el espíritu de la vida estaba en las ruedas» (Ez 1, 21). Cf. sobre esto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 471.

500. (Biblia de Zúrich). La Vulgata pone: «... las ruedas tenían también una extensión, una altura y un aspecto horrible; y todo el cuerpo de las cuatro estaba lleno de ojos alrededor».

501. Biblia de Zúrich.

502. Biblia de Zúrich.



ruedas, por ejemplo [en la expresión] «ojos como ruedas de arado». Igualmente parecen un símbolo característico para lo que denomino luminosidades múltiples de lo inconsciente. Por ello entiendo la aparente posibilidad que tienen los complejos en general de poseer una cierta consciencia, una luminosidad propia, que se expresa, creo, en el símbolo de la o las centellas del alma, de los ojos (polioftalmía) y del cielo estrellado<sup>503</sup>.

264 Por su naturaleza «solar» el ojo es símbolo de la consciencia, y muchos ojos significan en consecuencia una pluralidad de centros de consciencia, recogidos en la unidad de un ojo compuesto como el del insecto. En cuanto a que la visión de Ezequiel ha de comprenderse psicológicamente como un símbolo del sí-mismo, puede mencionarse en este contexto la definición hindú del sí-mismo, en este caso del *hiranya-garbha*, como «collective aggregate of all individual souls» [agregado colectivo de todas las almas individuales]<sup>504</sup>.

265 La visión de Ezequiel es importante psicológicamente porque la cuaternidad representada significa el vehículo, el carro de aquel que parece un hombre. La cuaternidad, junto con el *spiritus vivus* que se halla en las ruedas, representa al sí-mismo empírico, esto es, la totalidad de las cuatro funciones. Éstas son empíricamente conscientes sólo en parte. Las funciones auxiliares, parcialmente, y las funciones «rezagadas», inferiores o subliminales<sup>505</sup>, son autónomas, es decir, se sustraen al uso consciente, y llegan a la consciencia únicamente de manera indirecta, mediante sus efectos, la mayoría de las veces perturbadores, como un *fait accompli*. Su energía específica se añade a la energía normal de lo inconsciente dándole el impulso que le capacita para irrumpir de manera espontánea en la consciencia. Como es sabido, tales irrupciones pueden observarse regularmente en los experimentos de asociación<sup>506</sup>.

266 La cuaternidad del sí-mismo aparece en la visión de Ezequiel como el fundamento psicológico de la representación de Dios. Dios se sirve de ella como vehículo. La psicología puede constatar la estructura de este fundamento. Más allá la teología tiene la palabra. Para aclarar los muchos malentendidos, precisamente del lado teológico, quisiera aquí subrayar nuevamente que a una ciencia no le corresponde sacar conclusiones que vayan más allá del ámbito del conocimiento posible. No siento la más mínima necesidad de poner

503. Véase Jung, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» [OC 8], § 395-396.

504. Comentario de Ramanuja a los sutras del Vedanta en *Sacred Books of the East* XLVIII, p. 578.

505. Véase *Tipos psicológicos*, definiciones, s.v. «Función inferior».

506. «Análisis de las asociaciones de un epiléptico» [OC 2,2].

el «sí-mismo» en el lugar de Dios, como me han reprochado a menudo críticos miopes. Cuando los filósofos de la India hacen coincidir el *atman* con el concepto de Dios, y cuando muchos occidentales hacen lo mismo o parecido, se trata en primer lugar de una opinión subjetiva, no de una ciencia. Un *consensus generalis* al respecto sería en sí efectivamente a su vez un *factum* que caería bajo la consideración de una psicología empírica, igual que la notable opinión de muchos teólogos de que las afirmaciones religiosas no tendrían nada que ver con la psique. También es característico de la psicología mística de los alquimistas que sobre su carro siente su trono la *serpens mercurialis*. Esta es un espíritu de vida que utiliza como carro el cuerpo compuesto de los cuatro elementos. En este sentido, el carro es también el símbolo de la vida terrena. Un verso al final de un cuento georgiano dice<sup>507</sup>:

He remolcado un carro montaña arriba,  
se ha hecho como una montaña;  
llámame fuera de esta vida,  
hacia allá en lo eterno.

267      Antes he señalado que con la producción del símbolo de la cuaternidad no se ha cumplimentado aún en modo alguno el proceso de transformación. La continuación ulterior del *opus* conduce más bien al peligroso cruce del Mar Rojo, que significa muerte y renacer. Pero es muy notable que nuestro autor, como el texto de Hipólito, represente justamente en este lugar una coincidencia de opuestos mediante la paradoja *currens sine cursu, movens sine motu*, que indica el encuentro de los «dioses de la perdición» con el «Dios de la salvación». La cuaternidad en cuestión significa, como hemos visto, una cuaternidad de opuestos, una síntesis de cuatro funciones que en su origen tendían a separarse. La composición se logra de una manera ciertamente figurada, pero en la realidad anímica surge una situación extraordinariamente problemática por haberse hecho consciente la totalidad de la psique<sup>508</sup>. Puede caracterizarse en toda su amplitud con una única pregunta: ¿qué hacer con lo inconsciente?

268      Para esto no hay desgraciadamente ninguna receta o regla general. He tratado de exponer lo que en principio puede al menos observarse en este proceso lento y demasiado conocido para el psicoterapeuta en mi escrito *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*.

507. «El cuidador de ocas calvo», en Dirr, n.º 11.

508. «Totalidad» está aquí pensada naturalmente de una manera relativa. Se trata en realidad simplemente de los aspectos principales de la psique individual y de lo inconsciente colectivo.

Para los profanos, las experiencias en este terreno son enteramente una *terra incognita* que no puede hacerse accesible con fórmulas generales. Incluso la fantasía, por lo demás tan fructífera, de los alquimistas fracasa aquí completamente. Sólo una investigación a fondo de los textos, que supone una larga tarea, podría arrojar algo de luz. La misma tarea aguarda a nuestro esfuerzo en el terreno psicoterapéutico. También aquí existen miles de imágenes simbólicas, sueños, fantasías y visiones que esperan un trabajo comparativo. Por ahora sólo puede decirse con alguna seguridad que se trata de un proceso progresivo de asimilación en el cual ambas posiciones, la consciencia y lo inconsciente, se modifican. Las diferencias individuales son muy grandes, como también lo son por lo demás en los alquimistas.

#### D. El cuarto de los tres

- 269 En su peregrinación (*peregrinatio*) mística<sup>509</sup> Michael Maier (1568-1622) llega al Mar Rojo. Viaja, siguiendo los cuatro puntos cardinales, hacia el Norte = Europa, hacia el Oeste = América y hacia el Este = Asia<sup>510</sup>. Abandona Asia dirigiéndose hacia el Sur = África y encuentra una estatua de plata de Mercurio con la cabeza de oro. Ésta señala hacia el paraíso, que ve a lo lejos. El jardín del Edén, con sus cuatro corrientes y morada del hombre primigenio (Adán), originariamente andrógino, es un mándala apreciado en la iconología cristiana, un símbolo de la totalidad y por lo tanto del sí-mismo (desde el punto de vista psicológico). Si ahora se consideran los cuatro puntos cardinales y los cuatro elementos como equivalentes simbólicos de las cuatro funciones básicas de la consciencia, concluiríamos que el autor ha hecho conscientes tres de ellas al llegar a Asia. Queda entonces la cuarta y última, que según una analogía psicológica es la «inferior», es decir, la más oscura de todas e inconsciente en su mayor parte. África no se acomoda mal a este significado. Atendiendo a esa cuarta función tiene repentinamente la visión del paraíso como prototipo de la totalidad, que indica de alguna manera que la meta de su viaje consiste precisamente en lograr la totalidad. Respecto al momento de su llegada a África, señala que el Sol entra en su *domicilium Leonis* y la Luna está en Cáncer («la Luna ocupa Cáncer, el techo de su casa»). La vecindad de ambas casas

509. Maier (5), pp. 568 ss. [especialmente pp. 594 ss.].

510. Maier establece las siguientes ecuaciones: Europa = *terra*, América = *aqua*, Asia = *aer*, África = *ignis*.

indica la *coniunctio Solis et Lunae*, por lo tanto la unión de los supremos opuestos, la coronación del *opus* y la meta de la *peregrinatio*. Por eso añade: «lo que me dio gran esperanza en los mejores augurios».

270

Las cuatro funciones tienen su asiento en lo inconsciente, caracterizado mitológicamente con gusto como un gran animal, por ejemplo Leviatán, ballena, lobo y dragón. Por el mito del héroe solar sabemos que en el vientre de la ballena hace tanto *calor* que el héroe pierde el cabello<sup>511</sup>. También Arisleo y sus compañeros sufrieron un gran calor en la prisión marina<sup>512</sup>. Los alquimistas comparan gustosamente su fuego con el «fuego del infierno» o con las llamas del purgatorio. Maier ofrece de África una descripción que recuerda al infierno: «sin cultivar, abrasada, sedienta (*sitibunda*)<sup>513</sup>, estéril y vacía»<sup>514</sup>. Hay tan pocas fuentes que animales de las más diversas especies se juntan y mezclan en su cercanía, «naciendo una nueva prole y animales con un aspecto nuevo», y por eso dice también que «África [ofrece] siempre algo nuevo». Allí habitan también Panes, sátiros, cinocéfalos (*cynocephali*) y semihombres, «junto con incontables especies de animales salvajes»; una descripción de lo inconsciente apenas superada por ciertas concepciones modernas. Maier informa además de que en la región del Mar Rojo existe un animal llamado *ortus* (orto del Sol o la Luna). Su cabeza es roja con líneas doradas que llegan al cuello, sus ojos negros, blanco el rostro, blancas sus patas delanteras y negras las traseras. Toma la idea de este animal de la observación de Avicena: «aquellos cuya cabeza es roja, los ojos negros y las patas blancas es el magisterio»<sup>515</sup>. Está convencido de que el animal al que se refiere es el Fénix, que anda también por esos parajes. Mientras busca esforzadamente al Fénix, ha «sabido por un rumor» que una profetisa, que llaman Sibila Eritrea, vive en una caverna no lejos de ahí. Es la misma sibila que según dicen predijo el advenimiento de Cristo. Maier no se refiere aquí por cierto al libro VIII de las *Sibilas*, donde veintisiete versos, a partir del 217, comienzan con las siguientes palabras: *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ*, sino al relato de Agustín, conocido sobradamente en la

511. Frobenius, pp. 82 y 415-416.

512. «... en intenso calor de verano» (TFa1, p. 148).

513. *Sitibundus* designa al que se muere de sed en el mar (*sitibundi in medio oceani gurgite*).

514. L.c. p. 594. Maier completa la imagen del infierno por medio de la leyenda del Oryx: «Allí Oryx, muriéndose de sed en el calor sumo, con aparentes lágrimas y repetidos gemidos, maldice el ardor del Sol».

515. L.c., p. 199. Del *Liber de anima artis*, que desgraciadamente no me ha sido accesible. Mencionado como «Aenigma» en el capítulo X del *Rosarium* de Arnau de Vilanova, p. 42, en Gratarolus, II [p. 34, ed. esp. de Vilanova].

Edad Media<sup>516</sup>, y cita también el pasaje sobre la sibila que se encuentra en la historia de la Iglesia de Eusebio. Recalca que la predicción de la sibila se refiere al «advenimiento de Cristo en carne».

271 Vimos anteriormente que el mar Eritreo es un lugar misterioso. Pero aquí nos enteraremos de sus notables peculiaridades. En primer lugar, nuestro autor llega a este mar concluido ya el viaje por los tres (continentes) y se dispone a entrar en la crítica cuarta esfera. Gracias al *Axioma de María* podemos enterarnos, y también leyendo *Fausto*, del importante contenido de la pregunta, aparentemente inocente, que se encuentra al principio del *Timeo*:

SÓCRATES: Uno, dos, tres..., por cierto, querido Timeo, ¿dónde está el cuarto de los que ayer fueron huéspedes míos y hoy son los anfitriones?

TIMEO: Le sobrevino un cierto malestar, Sócrates, pues no habría faltado voluntariamente a esta reunión<sup>517</sup>.

272 El paso del tres al cuatro es un problema<sup>518</sup> que tampoco aclara la ambigua fórmula de María<sup>519</sup>. Uno se encuentra a menudo de diferentes maneras con el dilema del tres y el cuatro, y también en los *Symbola* de Maier el paso del tres al cuatro se presenta como una importante evolución que viene anunciada por la visión del paraíso. A la región proverbialmente calurosa del Mar Rojo llega nuestro autor además a finales de julio, en el «intenso calor del verano». Eso sin duda quiere decir que a partir de ahora «hace calor», más de lo habitual, un poco como en el infierno, pues se está aproximando a esa esfera de su psique de la que se afirma, no sin alguna razón, que está habitada por «Panes, sátiros, cinocéfalos y semihombres». No es difícil ver que se trata del alma animal del hombre. En efecto, así como el hombre tiene un cuerpo no diferente en principio al cuerpo animal, también su psicología tiene en cierta medida pisos bajos donde aún viven espíritus de épocas pasadas de la humanidad y las almas animales del tiempo del pitecántropo, la «psique» del saurio

516. [La Cruz de Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador] Agustín (1), XVIII, 23. Cf. sobre esto Kurfess, pp. 170/172.

517. Platón, *Timeo*, en *Diálogos*, VI, p. 155.

518. Hay dos leyendas armenias de Alejandro, de las cuales la primera dice así: «Nada más llegar al mundo, Alejandro de Macedonia se puso a correr inmediatamente alrededor de la habitación. Pero al llegar a la cuarta esquina le golpeó un ángel, dándole así a entender que únicamente conquistaría tres partes del mundo». En la segunda leyenda Alejandro conquista tres partes del mundo, pero no la cuarta, llamada la de los «justos-pobres». Un mar la rodea separándola de las otras partes de la tierra (Dirr, n.º 71 y 73).

519. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 209. Para el problema en el *Timeo* véase Jung, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad» [OC 11], § 181 ss.

de sangre fría más allá y, en lo más profundo, la transcendente incomprendibilidad y paradoja de los procesos psicoides del simpático y del parasimpático.

273 No es de extrañar que a nuestro trotamundos le parezca haber llegado al lugar más tórrido —se encuentra en la *Arabia felix*— en el momento de mayor calor del verano. Se le hace consciente de la manera más penosa que peligra su piel: «Es asunto *tuyo* cuando se quema el muro vecino»<sup>520</sup>. El será anfitrión y huésped, él mismo comensal y comida.

274 Las «innumerables especies de bestias salvajes» de África se anuncian ya en el Mar Rojo, precisamente con el fabuloso cuadrúpedo *ortus*, que reúne en sí los cuatro colores alquímicos, negro, blanco, rojo y algunos trazos dorados<sup>521</sup> en cabeza y cuello. Maier no duda en identificar al *ortus* con el Fénix, otro habitante legendario de la *Arabia felix*<sup>522</sup>, posiblemente menos por su apariencia que por su nombre, pues el Fénix, tras la incineración a la que él mismo se somete en Egipto, comienza y sale de nuevo, como el renovado Sol de Heliópolis.

275 El *ortus* es el *animal* que representa para los alquimistas la cuaternidad viva en su primera síntesis. Para llegar a ser el ave espiritual eternamente viva necesita el fuego transformador que se encuentra precisamente en África, es decir, la colisión —y exploración— con la cuarta función y el alma animal, alma animal que nos sale al encuentro en el animal *ortus*. Maier lo interpreta como Fénix, con una modificación de sentido que llega muy lejos, como lo constataremos enseguida. En efecto, junto a su alma animal nuestro autor descubre, por así decir en las cercanías, un alma humana femenina, una *virgo* a quien en un primer momento resulta un huésped inoportuno<sup>523</sup>, precisamente la sibila que anunció el *adventus Christi*. A orillas del Mar Rojo encontró por lo tanto al alma animal en forma de monstruo de la cuaternidad, que representa por así decir la *prima materia* del sí-mismo que en cuanto Fénix se convierte en símbolo del renacer. Se indica aquí claramente el misterio del contacto con el alma animal, pero no sólo con ella, pues también —podría decirse que al tiempo y en el mismo lugar— se produce el encuentro con

520. Horacio, *Epístolas*, I, XVIII, 84.

521. Correspondiente a la ξάνθεις, *citrinitas*, amarillo.

522. Isidoro de Sevilla (2), XII, capítulo 7, 22: «El Fénix es un ave de Arabia, así llamada por tener un color purpúreo; o tal vez porque es el ave más singular, única de cuantas existen en el mundo».

523. «¿A quién buscas, peregrino?, preguntó. No es lícito que un hombre se acerque a una virgen». Pero la sibila le perdona, puesto que él está «muy deseoso de aprender» (l.c., p. 597).

el *ánima*, psicopompo femenino que mostrará al autor el camino a Mercurius y le llevará hasta el Fénix<sup>524</sup>.

276 Es interesante que el animal sea el portador simbólico del sí-mismo. Esta indicación de Maier se encuentra también en hombres modernos sin ninguna noción de alquimia<sup>525</sup>. Con ello se expresa sin duda que la estructura de la totalidad está siempre presente, aunque enterrada en un inconsciente más profundo donde siempre puede volver a encontrársela, presuponiendo que alguien asuma el riesgo de alcanzar la mayor amplitud de consciencia mediante el mayor autoconocimiento posible —«una bebida áspera y amarga» habitualmente reservada al infierno—. El trono de Dios no parece ser un premio menor de tal esfuerzo. El autoconocimiento —en el sentido completo de la palabra— no es en efecto un pasatiempo unilateralmente intelectual, sino un viaje por los cuatro continentes, exponiéndose a todos los peligros por tierra, agua, aire y fuego. Un acto de conocimiento total que merezca este nombre comprende los cuatro o los trescientos sesenta aspectos del ser sin dejar nada a un lado. Cuando Ignacio de Loyola aconseja al ejercitante la imaginación mediante los cinco sentidos<sup>526</sup>, la imitación de Cristo «en el uso de sus sentidos»<sup>527</sup>, es para alcanzar la «realización» más completa posible del objeto de contemplación. Aparte de los efectos morales u otros de tales meditaciones, su efecto principal es un entrenamiento de la consciencia, de la capacidad de concentración, de la atención y de la claridad de la representación. El mismo efecto tienen también las correspondientes formas de yoga. En contraposición a las formas tradicionales de realización, que proponen la compenetración con una forma prefijada, el autoconocimiento al que Michael Maier alude procura una compenetración con el sí-mismo tal como aparece empíricamente. En consecuencia no es ese «sí-mismo» que nos imaginamos una vez apartadas cuidadosamente las pasas del pastel, sino el yo empírico concreto, con todo lo que hace y le sucede. De ese odioso quehacer le gustaría verse libre a cualquiera, por eso el yo se considera en Oriente una ilusión y en Occidente se ofrece en sacrificio en la figura de Cristo.

277 La *peregrinatio* mística persigue en cambio captar cada parte del mundo, es decir, toda la extensión posible de la consciencia, como

524. Sobre este papel del ánima véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 73-74.

525. Concretamente en forma de animales simbólicos que aparecen en los sueños como estadio previo del sí-mismo.

526. «Ver con la vista, oír con las orejas, oler con el olfato, gustar con el gusto, tocar con el tacto» (*Ejercicios espirituales*, primera semana, ejercicio V, pp. 13-14 [citado en forma resumida]).

527. «Primer modo de orar, cuarto», p. 40.

si el principio de este afán místico fuera la idea de Carpócrates de que uno no se libra de un pecado que no haya cometido. La tendencia fundamental de la *peregrinatio*<sup>528</sup> no es desviarse del modo de ser empírico, sino la experiencia más completa posible del yo reflejado en «las diez mil cosas». Este propósito se sigue lógicamente del conocimiento psicológico de que incluso Dios no puede ser experimentado si no hay un yo, por muy fútil y ridículo que sea, que ofrezca un modestísimo vaso para recibir la influencia del Todopoderoso y poder llamarle por su nombre. El significado del simbolismo del vaso para los alquimistas muestra lo interesado que está también el *artifex* en tener el vaso adecuado para el contenido correcto, pues «una es la piedra, una la medicina, uno el vaso, uno el procedimiento, y una la disposición»<sup>529</sup>. La *aqua nostra*, la substancia de transformación, es incluso el vaso mismo<sup>530</sup>. De aquí a la declaración paradójica de Angelus Silesius no hay un gran trecho:

Dios es mi centro cuando me encierro en Él;  
y mi circunferencia cuando por amor me fundo en Él<sup>531</sup>.

278 El *quadrupes* eriteo que Maier llama *ortus* corresponde al carro de cuatro ruedas de Aristóteles el Alquimista. El llamado tetramorfo es un producto de la iconografía de la alta Edad Media<sup>532</sup> que reúne los cuatro seres alados de la visión de Ezequiel en un monstruo de cuatro patas. También encontramos en Suger, el maestro de las vidrieras de Saint-Denis (siglo XII), las cuatro ruedas como *quadriga* y vehículo de la divinidad<sup>533</sup>. El carro lleva una inscripción: *Quadriga Aminadab*, referida a Cant 6, 12: «... mi alma me conturbó en los carros de Aminadab»<sup>534</sup>. Encima del carro de cuatro ruedas Dios Padre presenta el crucifijo. Completan la imagen los símbolos de los cuatro evangelistas en las esquinas, una permanencia en el cristianismo de los seres alados de Ezequiel. Así, los cuatro evangelistas constitu-

528. Angelus Silesius (PQ, libro III, n.º 118, p. 99) dice sin embargo: «¡Hombre, entra pues en ti mismo! Porque a esa piedra filosofal no se la encuentra en países lejanos». Mas sin el mundo nadie se ha descubierto todavía.

529. RF, p. 19; Cf. § 167<sup>316</sup> de este volumen.

530. Mylius, pp. 33 y 245.

531. L.c., III, n.º 148, p. 103.

532. Véase *Psicología y alquimia*, figura 53.

533. Mäle, p. 182.

534. El texto está corrompido [cf. § 261]. Textualmente pone: «Mi alma me ha puesto... los carros de Amminadib». Hay muchas interpretaciones y conjeturas diferentes, de las que sólo mencionaré la de Riwwah Schärf: Merkabá puede ser también el carro del Sol en el culto (2 Re 23, 11). 'Amminadbi es el nombre del rey de Ammón, 'Amm, 'Ammi, dioses semitas; ¿posible traslación al carro del Sol?



yen también en cierta medida el podio de la cuaternidad donde está el Redentor.

279

Al interpretar el animal *ortus* como Fénix se establece una conexión con el Cristo predicho por la sibila, pues el Fénix es una conocida alegoría tanto de la *resurrectio Christi* como de la *resurrectio mortuorum* en general<sup>535</sup>. Es un símbolo de transformación *par excellence*. Ante este significado bien conocido del Fénix y de la Sibila Eritrea sorprende que a comienzos del siglo XVII un autor se atreviera a interrogar a la sibila no para que le indicara el camino hacia Cristo, sino más bien para que le dijera idónde encontrar a Mercurius! Este pasaje vuelve a demostrar de manera contundente el paralelismo entre Mercurius y Cristo. Tampoco el Fénix figura aquí en su papel alegórico-cristiano, sino como portador y origen de la medicina universal, del «remedio contra la ira y el dolor»<sup>536</sup>. En consecuencia, así como la sibila anunció el advenimiento del Señor, debería ahora indicar el camino a Mercurius. Cristo es el *ánthropos*, el hombre primigenio: Mercurius tiene el mismo significado; el hombre primigenio representa la totalidad originaria, redonda, cautiva de las potencias de este mundo. Cristo anuncia la victoria total y la entera liberación del hombre primigenio, lo que haría superfluo el intento alquímico. Sólo podemos constatar que los alquimistas tenían claramente otra opinión, buscando su «remedio contra la ira y el dolor» para completar una redención que sentían incompleta.

280

La concepción de Maier se caracteriza en que Mercurius, por lo demás expresamente personificado, no es la figura principal, sino más bien una substancia obtenida gracias al Fénix, el ave del espíritu, una cosa y no un ser vivo, un símbolo de totalidad o complemento de la totalidad, cuyo desiderátum el símbolo de Cristo no parecía conseguir<sup>537</sup>. Al final uno se pregunta involuntariamente si la intensa personificación de las figuras divinas, habitual en el cristianismo y

535. Ambrosio dice: «Esta ave nos enseña con su ejemplo a creer en la resurrección». Epifanio: «¿Por qué pues los inicuos judíos no creyeron en la resurrección de nuestro Señor Jesucristo a los tres días, cuando esa ave se resucita a sí misma en el espacio de tres días?» (ambas citas en Picinellus, IV, lvi, párrafo 576, p. 322b, y párrafo 578, p. 323a).

536. Maier (5), p. 597.

537. Cuando se investigan en este sentido los símbolos iconográficos espontáneamente producidos por el hombre moderno, es relativamente poco frecuente que la figura humana ocupe el lugar central, donde más bien se encuentra un signo material abstracto que expresaría totalidad. Ocasionalmente se encuentra un rostro o cabeza en mayor analogía con la alquimia (cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 530). La expresión más intensa de lo material abstracto en el simbolismo alquímico es sin duda el *lapis*. He señalado en mi libro *Psicología y religión* [OC 11], § 156 ss., esta peculiaridad de las figuras centrales psicológicas.

muy particularmente en el protestantismo<sup>538</sup>, no estará compensada, esto es, suavizada en alguna medida, por lo inconsciente mediante una comprensión más neutra.

### E. Ascenso y descenso

- 281 En su búsqueda de totalidad, el autor, además de conocer tres continentes y tres puntos cardinales, descubre ahora una estatua de Mercurius guía de caminos (ὁδηγός) que señala al paraíso; ha visto de lejos el paraíso, se ha encontrado con el alma animal y con el *anima*-sibila que indica hacia lo alto aconsejándole ahora buscar las siete *ostia Nili*, las bocas del delta del Nilo, donde hallar a Mercurius. Su peregrinación se asemeja al viaje del Fénix desde Arabia, donde vive, a Egipto, donde muere y resucita. Por eso quizá pueda conjeturarse que al autor le sucederá algo parecido. Sin embargo no sabemos si ha cruzado el Mar Rojo, imitando en sentido inverso el milagroso paso del pueblo de Israel. Pronto nos enteraremos de que no obstante tendrá lugar algo así como un misterio de renacimiento, pues Maier compara las siete bocas con los siete planetas. En primer lugar alcanza el *ostium Canopicum*, domicilio de Saturno. De los restantes planetas puede reconocerse con seguridad todavía a Marte; las ciudades de los otros no están claramente descritas. Entre peligros y fatigas varios, el autor recorre las siete regiones sin toparse con Mercurius. Ni siquiera lo encuentra en su propia ciudad. Finalmente debe dar la vuelta y desandar el camino hasta el *ostium* de Saturno, donde encuentra efectivamente a Mercurius. De él aprende toda clase de secretos, pero no llega hasta el Fénix. Sin embargo, más tarde volverá para obtener la panacea. En un *Epigramma ad Phoenicem* pide finalmente al pájaro maravilloso que dé sus plumas al sabio<sup>539</sup>, y en otro epigrama sobre la *medicina Phoeniciae* lo sitúa por encima de todas las riquezas del mundo, más elevado que el entendimiento y el hombre, algo sobrehumano<sup>540</sup>.

- 282 La experiencia típica de la cuarta parte del mundo, la región del fuego y la función «inferior», es presentada por Maier como un ascenso y un descenso a través de las siete esferas de los plane-

538. Con la excepción de la Tercera Persona, el Espíritu Santo, espirado por el Padre y el Hijo (*spiratio activa et passiva*). Como muestra también su habitual representación en forma de paloma, es la figura más desprovista de «personalidad». Ya he aludido a la tendencia de la alquimia hacia la religión del Espíritu Santo en *Aion* [OC 9/2], § 141-142.

539. «... el sabio a quien, te pido, darás sus plumas» (Maier [5], p. 606).

540. «Bienes y riquezas, incluso el oro, valen menos que ella; quien no piense así no es hombre sino animal» (*ibid.*, p. 607).

tas. Si con la *peregrinatio* realizada hasta aquí no pensaba en el *opus alchemicum*, ahora ya no hay duda. El *opus* significa un *transitus*, una *πέρασις* en sentido gnóstico, es decir, un pasaje y una transformación cuyo sujeto y objeto es el muy astuto *versipellis Mercurius*. No quiero extenderme sobre la naturaleza de este *transitus*, tratado aquí sólo someramente, pues supondría exponer todo el *opus*. Un aspecto del *transitus* es, como vemos, el ascenso y el descenso a través de las esferas de los planetas, a lo que dedicaremos aquí unas palabras. Como muestra la *Tabla de esmeralda*, el ascenso y el descenso sirven para reunir las fuerzas de lo inferior con las de lo superior, y viceversa. Es importante observar al respecto que en el *opus* la mayoría de las veces se da un ascenso seguido de un descenso, mientras que el probable prototipo gnóstico-cristiano presenta primero el descenso y después el ascenso. Hay numerosos testimonios que no es necesario aducir. En vez de eso prefiero traer a colación las palabras de uno de los grandes Padres de la Iglesia griega, Basilio. En su explicación de Sal 17, 10: «... Incliné los cielos y descendió, / nubarrones bajo sus pies»<sup>541</sup>, dice: «Esto afirma ahora David: Dios bajó del cielo para ayudarme y para castigar a los enemigos. Profetizó con toda claridad la encarnación (ἐνανθρώπησις) de Cristo al decir: Incliné los cielos y descendió. Pero no rasgó el cielo ni manifestó el misterio, sino que descendió a la tierra en secreto, como la lluvia sobre el pelo»<sup>542</sup>, porque la encarnación fue secreta y desconocida, y oculta la venida en el orden del mundo (ἐν τῇ οἰκονομίᾳ)»<sup>543</sup>. Sobre el versículo 11: «Ascendió sobre los querubines y voló», dice Basilio: «Pues en el ascenso se elevó sobre los querubines, que David llama también alas del viento por su naturaleza alada e impetuosa. Por alas del viento hay que entender también la nube que le acoge»<sup>544</sup>. De una forma lapidaria Ireneo resume el misterio en estas palabras: «Pues Él es quien descendió y ascendió para redimir a los hombres»<sup>545</sup>.

283

Por el contrario, en la alquimia se habla primero del ascenso y después del descenso. Traigo a la memoria el ascenso y el descenso del alma en la serie de figuras del *Rosario de los filósofos*<sup>546</sup>, y sobre todo las frases de la *Tabla de esmeralda*, que marcaron el rumbo de toda la alquimia medieval:

541. En la Biblia de Zúrich, Sal 18, 10.

542. Πόκος = lana, esquila, lat. *vellus* = vellón. El pasaje se refiere a Sal 71, 6: «Es como lluvia que cae sobre la pradera» [Biblia de Zúrich 72, 6], e igualmente a Jue 6, 37: «... pongo este vellón de lana en la era: si sólo hubiera rocío en el vellón...».

543. Pitra, V, pp. 85-86.

544. Se refiere a Hech 1, 9: «Una nube lo acogió (ocultándolo) a sus ojos».

545. Ireneo, III, VI, 2.

546. Reproducida en Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16,12], figuras 7 y 9.

- (4) Su padre es el Sol, su madre la Luna; el viento lo ha llevado en su vientre, su nodriza es la Tierra.
- (6) Su fuerza está entera cuando se dirige a la Tierra.
- (8) Asciende de la tierra al cielo, y vuelve a descender a la Tierra y recibe la fuerza de lo superior y de lo inferior. Así tendrás el dominio del mundo entero<sup>547</sup>.

284 Estas importantes directrices describen (tan pronto en neutro como en masculino) al «hijo del Sol y de la Luna» depositado en la cuna terrenal de los cuatro elementos, de los que claramente consigue toda su fuerza; asciende al cielo, donde recibe las fuerzas de lo superior, para retornar después a la Tierra, lo que aparentemente significa una especie de triunfante completud («dominio del mundo entero»). La alocución «así tendrás» se dirige sin duda al filósofo, el *artifex* del *filius philosophorum*. Lograr la transformación de la substancia arcana significa a la vez también lograr la propia totalidad, que aparece como «dominio del mundo entero». Por eso los maestros antiguos hablaban de la «diadema de tu corazón» o de la «corona de victoria»<sup>548</sup> como de otro símbolo de la totalidad.

285 Es indudable que la substancia arcana, neutra o personificada, asciende de la Tierra, une los opuestos y retorna a la Tierra, lo que significa su propia transformación en *elixir*. «El asciende y descende posándose en el árbol del Sol», hasta que se convierte en *elixir*<sup>549</sup>. Alguien dijo<sup>550</sup>, observa el *Consilium coniugii*:

Igual que he ascendido desnuda al cielo vendré vestida a la Tierra y completaré (*complebo*) todos los minerales (*minerae*)<sup>551</sup>. Y cuando seamos bautizados en la fuente de oro y plata, el espíritu de nuestro cuerpo —es decir, de la substancia arcana— ascenderá con el Padre y el Hijo al cielo y descenderá; entonces nuestras almas revivirán (*reviviscent*) y mi cuerpo animal permanecerá blanco (*candidum*), como —el cuerpo— de la Luna<sup>552</sup>.

286 En este texto la unión de los opuestos consiste en un ascenso al cielo (con el Padre y el Hijo como las otras dos personas) y en un

547. TE, ed. Ruska, p. 2.

548. Puede referirse tanto a 1 Tes 2, 19: «... nuestra esperanza o alegría o corona de gloria», como a Is 28, 5: «El Señor de los ejércitos será una corona de gloria». Por el contrario, Is 61, 3: «... les daré una corona en lugar de cenizas», es importante para la relación alquímica de la ceniza (*cinis*) con la *diadema* y la *corona*. Cf. también Goodenough.

549. CCI, p. 118.

550. Ese alguien es, como se desprende del texto que sigue, la *dicta* del Cantar de los cantares, a saber, la *Luna*. Ella se dirige aquí al Sol.

551. Probable referencia a la *Tabla de esmeralda*.

552. L.c., p. 128, o «en el árbol de oro», p. 211. Existe aquí ciertamente una referencia a Jn 3, 13: «Y nadie ha ascendido al cielo, sino aquel que descendió del cielo».

descenso a la Tierra en el baño de tintura. El efecto terrestre es, en el primer caso, una *completio minerarum* (completud de los minerales), en el segundo una revivificación de las almas y una transfiguración del cuerpo animal, antes manifestamente «oscuro» (*nigrum, fuscum*). Un texto paralelo declara:

De él<sup>553</sup> asciende su alma y se eleva hasta el cielo, es decir, hasta el espíritu, y se vuelve al nacer el Sol roja y al crecer la Luna de naturaleza solar<sup>554</sup>. Y después la lámpara de las dos luces (*lucerna duorum luminum*<sup>555</sup>), a saber, el agua de la vida, retornará a su origen, esto es, la tierra, donde desaparece y es abatida y corrompida y fijada a su amado<sup>556</sup>, el azufre terrestre<sup>557</sup>.

287 Aquí lo que asciende es el alma de la substancia arcana, el azufre incombustible. El *anima*, en cuanto Luna, alcanza en el plenilunio un esplendor semejante al del Sol, para después volver a descender al novilunio y abrazar al azufre terrestre, lo que significa muerte y putrefacción. Es aquí donde tiene su lugar aquella escalofriante representación de la *coniunctio* lunar en el *Scrutinium chymicum* de Maier: la mujer y el dragón yacen entrelazados en la tumba<sup>558</sup>. Dorn ofrece otra descripción en su *Physica Trismegisti*: «Finalmente esta creatura (*foetura*) terrestre, espagírica, se vestirá de naturaleza celeste en el ascenso, y en el descenso recibirá por último la naturaleza del centro de la Tierra visiblemente, y en secreto conservará en no menor medida la naturaleza del centro celeste —esa naturaleza—, que ella —la creatura— adquirió en el ascenso»<sup>559</sup>. Ahora este ser vence «a la enfermedad sutil y espiritual en el espíritu humano y también a todas las imperfecciones corporales internas y externas». El medicamento se confeccionaría a la manera «como ha sido creado el mundo». En otro pasaje Dorn hace notar que el «embrión alquímico» (*foetus spagiricus*) es impulsado por el fuego a subir al cielo, es decir, de la parte baja del vaso de cocción a la parte superior, caracterizada por el filósofo como «cielo» (*caelum*), y desde allí «vuelve a descender» una vez lograda la maduración necesaria,

553. Antes se estaba hablando del *sulphur nostrum*. *Sulphur* = substancia solar activa.

554. «In Luna crescente, in naturam Solarem». Por lo tanto también podría traducirse: «crece en la Luna hacia una naturaleza solar» [l.c., p. 165].

555. La luz del Sol y de la Luna.

556. La edición de 1566 pone aquí [p. 165] «figitur amanti eum», yo leo «eam».

557. CC1, p. 165 (comentario al texto de Senior [2], p. 15). Cf. al respecto el «desplazamiento de las luces» en la Cábala.

558. Emblema L, p. 148: «El dragón mata a la mujer y ésta a él, y ambos quedan empapados en sangre».

559. En Dorn (3), p. 409.

retornando a la Tierra, lo que quiere decir: «Este espíritu vuelve a ser nuevamente corpóreo después de haber pasado antes de cuerpo a espíritu»<sup>560</sup>.

288 En contradicción con el espíritu de la *Tabla de esmeralda*, que aquí defiende Dorn, en otro lugar subraya: «Nadie, en efecto, asciende al cielo que buscáis si quien descende del cielo (que no buscáis) no le ilumina»<sup>561</sup>. Nuestro autor es más o menos el primer alquimista a quien resultan problemáticas algunas declaraciones de su «arte»<sup>562</sup>. Por eso se procura aquí una coartada cristiana para el *foetus spagiricus*, que se comporta demasiado basilídicamente. Aunque también es consciente a la vez de la unidad indisoluble de *opus* y *artifex*<sup>563</sup>. Sus especulaciones, que no deben tomarse a la ligera, a veces revisten el mayor interés psicológico, como por ejemplo la frase «A la vez —se da— el descenso hacia el cuatro y el ascenso a la mónada o unidad». Esto sólo puede entenderse en el sentido de que Dorn concibe el descenso y el ascenso como un proceso simultáneo<sup>564</sup>. Los «cuatro» son los cuatro elementos. La mónada es la unidad originaria que aparece de nuevo en el *denarius* y la meta del *opus*, a saber, la unidad de la personalidad, proyectada en la unidad del *lapis*. El descenso es analítico, una separación (*separatio*) de los cuatro componentes de la totalidad; el ascenso, por el contrario, sintético, una síntesis del *denarius*. Esta especulación concuerda con el hecho psíquico de que la confrontación de la consciencia con lo inconsciente significa por un lado disolución de la personalidad, y por otro y a la vez una composición de la totalidad. Esto se puede observar claramente en los momentos de crisis psíquica, cuando precisamente los símbolos de la unidad, por ejemplo los mándalas, aparecen en sueños. «Mas donde hay peligro crece también lo que

560. L.c., p. 431. El autor añade: «... esto fue en otro tiempo envuelto en un enigma por los filósofos. Convierte lo fijo en volátil, dicen, y lo volátil de nuevo en fijo, y tendrás todo el magisterio».

561. Dorn (I), p. 276. Aquí es aún más clara la mencionada referencia a Jn 3, 13.

562. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 93 y 112.

563. Así, por ejemplo, dice: «Aprende a conocer desde ti mismo lo que hay en el cielo y en la Tierra, para que seas sabio en todas las cosas. ¿Ignoras que primero el cielo y los elementos fueron una sola cosa y un artificio divino los separó para que pudieran generarte a ti y a todas las cosas? Si conoces esto, no se te puede escapar el resto, o careces enteramente de ingenio. En cada generación es necesaria una nueva separación que debes hacer tal y como te he dicho anteriormente antes de aplicar las velas al estudio de la verdadera filosofía. Nunca unirás como quieres otras cosas si no has hecho antes de ti mismo uno» (l.c., p. 276). Los grados del ascenso son: 1.º *studium fidei*, 2.º *cognitio Dei per fidem*, 3.º *amor ex cognitione Dei*, etc. (Dorn [4], p. 449).

564. Sugiere una visión parecida en Dorn (9), p. 589: «Así pues, debe cocerse, asarse y fundirse: asciende y descende, y todas estas operaciones son una única —operación—, realizada sólo por el fuego».

salva» (Hölderlin)<sup>565</sup>. Isaac el Holandés ve el *ascensus* y el *descensus* como una propiedad del «agua clara del paraíso»<sup>566</sup>, indicando aparentemente la oscilación de una y la misma cosa hacia ambos lados. Dorn observa además sobre Mercurius que «recorre las calles y casas de todos los planetas» y en su regeneración recibe en sí la virtud de lo superior y de lo inferior<sup>567</sup>.

289 Mientras los autores más antiguos se atienen estrictamente a la *Tabla de esmeralda*<sup>568</sup>, los más recientes, precedidos por Dorn, tienen cierta inclinación a presentar el proceso a la inversa. Así, por ejemplo, Mylius dice que la tierra no puede subir si previamente no ha descendido el cielo. En todo caso la tierra sólo puede ser sublimada al cielo cuando sea «disuelta en su propio espíritu»<sup>569</sup> y se haga un solo cuerpo con él»<sup>570</sup>. Penot, seguidor de Paracelso, es aún más claro:

Así como —dice hablando de Mercurius— el hijo del hombre (*filius hominis*) es generado (*generatus*) como fruto de la virgen producido (*efficitur*) por el filósofo, así es necesario que (el *filius*) sea elevado (*exaltatur*) desde la tierra, (y) purificado de toda naturaleza terrestre (*terreitate*); asciende entonces como un todo en el aire y se transforma en espíritu. Se cumple así la palabra del filósofo: remonta de la Tierra al cielo, y de ese modo recibe en sí la fuerza de lo superior y de lo inferior, deshaciéndose de su naturaleza terrena e impura...<sup>571</sup>.

Esta completa identificación del *lapis* con el *filius hominis* concluirá naturalmente con una ascensión a los cielos. Esto contradice la concepción, originaria y universal, del *lapis* como *tinctura* o *medicina*, que incluso sólo tiene sentido si retorna a las materias innobles, es decir, a lo inferior. Lo superior no necesita ningún medica-

565. Hölderlin, p. 347.

566. Holandés (1), p. 142: «... el agua clara del paraíso... con cuya —ayuda— frecuentemente asciende al cielo y desciende a la tierra».

567. Dorn (9), p. 578.

568. El *Rosario de los filósofos* formula el ascenso y el descenso de la siguiente manera: «Nuestra piedra se convierte en tierra, la tierra en agua, el agua en aire, el aire en fuego, tal es el orden, pero el descenso es a la inversa» (RF, p. 83).

569. El agua, en la que es disuelta la tierra, es sin embargo su *anima* o *spiritus*, del que Senior dice: «Esta agua divina es el Rey descendiendo del cielo». Pero él estaba anteriormente en la tierra. Cf. RF, p. 134.

570. Mylius, p. 20. Esta concepción procede del tratado AI (p. 612). Aquí el *descensus* es idéntico a la *incarnatio Dei*. Nuestro pasaje viene seguido, en efecto, de este texto: «Te satisfará esta parábola: El Hijo de Dios descendió en la virgen, y allí nació hombre en la figura de la carne, y después nos mostró para nuestra salvación el camino de la verdad, padeció y murió por nosotros, para volver a los cielos después de la resurrección. Con eso la tierra, es decir, la humanidad, ha sido exaltada por encima de todos los círculos del mundo y colocada en el cielo intelectual de la Santísima Trinidad» (Mylius, pp. 20-21).

571. Penot (1), p. 681.

mento, pues de todas maneras ya es incorruptible. Un redentor que parta de la materia y retorne a ella se hizo poco a poco impensable: quien identificaba incondicionalmente la piedra con Cristo dejaba de trabajar en el laboratorio, y quien prefería el trabajo en el laboratorio renunciaba poco a poco al lenguaje místico.

- 290 *Ascensus y descensus*, altura y profundidad, ir hacia arriba y hacia abajo describen una realización emocional de los opuestos, que paulatinamente conduce o ha de conducir a un equilibrio. Por eso este tema aparece también muy a menudo en los sueños como subida-y-bajada-de-la-montaña, subida de escaleras, subir y bajar en ascensor, en globo o en avión, etc.<sup>572</sup>. En este sentido, el tema corresponde a la lucha del dragón alado con el no alado, es decir, el uroboros; Dorn lo llama también *destillatio circulatoria*<sup>573</sup> y «*vas spagiricum*, que debe construirse a semejanza del vaso natural». Con ello se está pensando en la forma esférica. La oscilación-entre-los-opuestos o ser-arrojado-de-aquí-para-allá es, en la interpretación de Dorn, estar-contenido-en-los-opuestos. Los opuestos se convierten en un vaso, donde aquel ser, que antes era tan pronto uno como otro, oscila vibrando, con lo que el penoso estado de suspensión entre opuestos se transforma progresivamente en una actividad bilateral del punto central<sup>574</sup>. Con ello se anuncia la así llamada «liberación de los opuestos», el *nirduandva* de la filosofía hindú, aunque no se trata propiamente de un desarrollo filosófico sino más bien psicológico. El *Aurelia occulta* resume estas ideas en las palabras del dragón: «De uno muchos y de muchos uno; saliendo de una stirpe famosa me elevo desde lo más pequeño hasta lo más alto. La fuerza más ínfima de toda la tierra se une a la más elevada. Soy por tanto lo uno y lo múltiple en mí...»<sup>575</sup>. Con estas palabras el dragón señala que representa el estadio previo (ctónico) del *sí-mismo*.

#### F. El viaje por las casas de los planetas

- 291 Retornamos de nuestro excursus sobre el *ascensus-descensus* a la peregrinación de Michael Maier por las *ostia Nili*, los siete planetas,

572. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 64 ss. y 78-79.

573. Dorn (3), p. 430.

574. Este tema no es raro en los mandálas dibujados por los pacientes donde el centro se representa bien por medio de un pájaro batiendo las alas, un quiste que palpita o un corazón. (En patología se habla de «fibrilación auricular».) Igualmente tiene aquí su lugar la formación concéntrica de ondas (Jung, «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], cuadro 8) o un movimiento de ondas en torno al centro (*ibid.*, cuadro 3 y figura 2).

575. AO, p. 575.



con un conocimiento más profundo del que tuvieron en mente los alquimistas, y por lo tanto también nuestro autor, cuando hablaban de *ascensus* y *descensus*: se trataba de la liberación del alma de las cadenas de la oscuridad, de lo inconsciente, con su ascenso al cielo, su conscienciación, y su posterior retorno a la Tierra, a la dura realidad, concretamente en forma de *tinctura* o bebida curativa provista de las fuerzas de lo superior. Lo que esto significa psicológicamente podría verse fácilmente en la *Hypnerotomachia Poliphili* si su sentido interior no estuviera demasiado inundado por un mar prácticamente inagotable de peculiaridades ornamentales. Por eso es necesario subrayar que la amplísima primera parte de la novela describe el ascenso a un mundo de héroes y dioses, la iniciación al misterio de Venus y la iluminación, la casi deificación de Polifilo y Polia. En la segunda parte, más corta, viene el desencanto y se produce un enfriamiento verdaderamente decepcionante que culmina en el reconocimiento de que todo había sido sólo un sueño. Es un descenso a la tierra, a la realidad de lo cotidiano, sin quedar enteramente claro si el héroe pudo conservar «... en secreto la naturaleza del centro celeste adquirida en el ascenso»<sup>576</sup>. Puede dudarse de ello. Sea como sea, su importante aventura nos ha dejado un monumento psicológico verdaderamente ejemplar para el desarrollo y simbolismo del proceso de individuación. Penetrado no tanto por el lenguaje cuanto por el espíritu de la alquimia ilumina también sus oscuros «enigmas y comparaciones»<sup>577</sup>.

292 El viaje de Maier por las *ostia Nili*, por las siete esferas de los planetas, comienza en Saturno, el planeta más frío, pesado, lejano y maléfico, la morada del mal, el inquietante *senex*, para ascender hacia la proximidad solar del *Mercurius-puer* buscado y anhelado por los adeptos. Es un ascenso desde la lejanía a la cercanía del Sol, de la oscuridad y el frío a la luz y el calor, de la vejez a la juventud y de la muerte al renacimiento. Pero retorna por el mismo camino, y no será cerca del Sol donde encuentre al buscado Mercurius, sino en el punto de donde partió. Eso suena muy psicológico. De hecho la vida nunca avanza más que precisamente allí donde ha llegado al reposo<sup>578</sup>. El Mercurius buscado es el *spiritus vegetativus*, un espíritu de vida que tiene la propiedad de recorrer todas las casas de los planetas, es decir, el zodiaco entero. Se podría decir igualmente: todo el horóscopo, o dado que éste es la correspondencia cronométrica

576. Dorn (3), p. 409.

577. Cf. al respecto el profundo análisis psicológico del texto en Linda Fierz-David, especialmente pp. 57 ss.

578. Una constatación psicológica, como se sabe, sólo es verdadera cuando su inversa también lo es.

(es decir, temporal) del carácter individual, todos los componentes de la personalidad o del carácter. En efecto, la idiosincrasia del individuo es, según la concepción antigua, la maldición o bendición que los dioses del nacimiento ponen al niño en la cuna en forma de aspectos favorables o nefastos. El horóscopo es el *chirographum*, el «manuscrito», del que se dice: «—Cristo— canceló el manuscrito que había contra nosotros, que nos era adverso por sus decretos, quitándolo de en medio y clavándolo en la cruz. Y una vez despojados los principados y las potestades los exhibió públicamente, incorporándolos a su cortejo triunfal»<sup>579</sup>.

- 293 Esta idea, ya entonces muy antigua, de un certificado de deuda, por así decir, al que se refiere la *Epístola a los Colosenses*, es la versión occidental del *karma* prenatal. Son los arcontes, los antiguos Siete Ancianos que imprimen en el alma el destino. Dice también Prisciliano (muerto hacia el 385), que el alma, al descender en el nacimiento, pasa a través de «ciertos círculos» donde cae prisionera de potencias malignas, y según la voluntad del vencedor se ve obligada a entrar en diversos cuerpos, y además se le «asigna un manuscrito» en el que probablemente estén anotadas las influencias de las diversas esferas de los planetas<sup>580</sup>. Este descenso del alma por las casas de los planetas corresponde también a su paso por las puertas de los planetas, como las describe Orígenes: la primera puerta es de plomo y se atribuye a Saturno<sup>581</sup>, en lo que puede verse que Maier sigue claramente una antigua tradición<sup>582</sup>. La *peregrinatio chymica* es en general una repetición del antiguo «viaje del alma al cielo», aparentemente desarrollada de manera particular en Persia.

- 294 No queremos tratar más pormenorizadamente el tema del *transitus* por las casas de los planetas en este contexto<sup>583</sup>, nos basta con saber que Mercurius las recorre, y también el filósofo Michael Maier en su viaje místico<sup>584</sup>. Tiene someramente el carácter del «viaje del héroe», cuyos motivos son visibles al menos en la medida en que se puede reconocer fácilmente el arquetipo: en el lugar crítico («el vado») el autor encuentra al animal *ortus*, con los cuatro colores en su cabeza. Allí donde hay un monstruo no lejos se encuentra

579. Col 2, 14-15.

580. «De ahí —el alma— descende por determinados círculos, es capturada por principados malignos, y según la voluntad del príncipe vencedor se la empuja dentro de diversos cuerpos y se le adscribe un manuscrito» (Orosio, p. 153).

581. Orígenes (1), 22, en Migne, PG IX, col. 1324.

582. La serie parece comenzar por lo general con Saturno (cf. Bousset [3], pp. 229 ss.).

583. Remito al respecto a la exposición de Cumont, I, pp. 36 ss., al tratado anteriormente mencionado de Bousset y a Reitzenstein (2), pp. 33 ss.

584. Cf. «Peregrinación» en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 304-305 y 457 y n. 75. Sobre Mercurius cf. el tema *puer-senex* en Curtius, pp. 149 ss.

una hermosa doncella, pues ambos, como es conocido, tienen algo así como una secreta connivencia, de manera que rara vez aparece el uno sin el otro: la sibila, en cuanto guía de almas, aparece e indica el camino a Mercurius, por quien hay que entender en este caso a Hermes Trimegisto, el mistagogo *par excellence*.

295 Hermas cuenta que se encontró en el camino de Campania con un monstruo igual que un dragón marino κῆτος:

La fiera tenía sobre la cabeza cuatro colores: negro, luego parecido al fuego y sanguinolento, luego oro y luego blanco. Después de haber pasado la fiera y haber avanzado como unos treinta pies, he aquí que me sale al encuentro una doncella adornada como si saliese de la cámara nupcial, toda de blanco y con calzado blanco, cubierta hasta la frente y tocada con una mitra. Sus cabellos eran blancos<sup>585</sup>.

296 La concordancia entre ambas narraciones es tan completa que uno está tentado de suponer que Maier ha leído *El Pastor*. Desgraciadamente no es muy verosímil. Poseía ciertamente una buena formación humanística, pero no he podido descubrir en sus escritos nada que muestre que leyera a los Padres de la Iglesia. Al tratar de Alberto Magno y Tomás de Aquino en sus escritos<sup>586</sup> habría podido escapársele fácilmente una observación en ese sentido. Pero no se encuentra nada, y tampoco es probable que Maier tuviera conocimiento precisamente de los *Apócrifos*.

297 Hermas interpreta a la doncella que le sale al paso como la Iglesia; Maier, mil quinientos años después, como la Sibila Eritrea, confirmandose una vez más que lo más antiguo es lo más nuevo. La «Señora» conduce a Hermas al reino del Dios trino y a Maier al Trimegisto [tres veces grande] y Trisomatos [de tres cuerpos], el Mercurius triádico que le revelará el misterio de la resurrección del Fénix<sup>587</sup>. Sólo puede encontrar a Mercurius practicando el rito de la *ascensio* y la *descensio*, la *destillatio circulatoria*: comienza por el plomo negro, en la oscuridad, el frío y la maldad de astro maléfico, Saturno, remonta presumiblemente en la serie hasta el Sol ígneo, donde el oro arde en el mayor de los fuegos, liberándose de toda impureza, y retorna finalmente a Saturno, donde esta vez sí encuen-

585. PH, IV, 1, 10 - 2, 1 p. 111.

586. En Maier (5), *passim*.

587. Llamo también la atención sobre el paralelismo entre el simbolismo del dragón, la doncella y la tríada en la *Hypnerotomachia*, especialmente el encuentro con el dragón de tres lenguas y con la tríada ctónica, seguido del reino de la reina Eleuterilida (Fierz-David, l.c., pp. 50 ss. y 75 ss.). Sobre la sibila, cf. Curtius, l.c., pp. 153 ss. [«la anciana y la doncella»].

tra a Mercurius, de quien recibe útiles enseñanzas. Saturno ha pasado aquí de ser un astro de la desgracia a ser la casa de la sabiduría, una *domus barbae*, donde enseña el *sapientissimus omnium*, el mismo Hermes tres veces grande<sup>588</sup>. También Hermas comienza por el negro; su Señora se lo explica de la siguiente manera:

El negro es este mundo en que vivís. Lo parecido al fuego y sanguinolento obedece a que este mundo será destruido por la sangre y el fuego. La parte de oro sois vosotros, los que habéis huido de este mundo. En efecto, así como el oro es probado por el fuego y se hace útil, de la misma manera sois probados vosotros, los que convivís con los de este mundo... La parte blanca es el mundo que ha de venir, en el que habitarán los elegidos de Dios, porque immaculados y puros serán los elegidos por Dios para la vida eterna<sup>589</sup>.

298 En la alquimia el fuego purifica tanto como funde en una unidad a los opuestos. Lo que asciende une las fuerzas de lo inferior con las de lo superior y revela toda su potencia cuando retorna a la tierra<sup>590</sup>. Por ello ha de entenderse, por una parte, la panacea o *medicina catholica*, y por otra también un ser vivo, semejante a un hombre, a saber, el *filius philosophorum*, representado a menudo como un joven, un hermafrodita o un niño. Si bien guarda paralelismo con el *ánthropos* gnóstico, aparece sin embargo también como ἀνθρωπάριον, una especie de gnomon que, en calidad de πνεῦμα πάρεδρον, *spiritus familiaris*, asiste al adepto en el *opus* y ayuda al médico a ayudar<sup>591</sup>. Este ser asciende y desciende y reúne lo inferior con lo superior, obteniendo una nueva fuerza que sigue actuando en la vida cotidiana. También la Señora de Hermas le aconseja: «Así pues, tú no dejes de hablar a los oídos de los santos»<sup>592</sup>, es decir, actúa entre tus semejantes propagando el mensaje del Resucitado.

299 Así como Maier encuentra al volver a Mercurius, así a Hermas le sale al encuentro en la siguiente visión el *poimén*, el pastor, «envuelto en una piel blanca de cabra, con un zurrón al hombro y un bastón en la mano». Hermas reconoció que era aquel a quien «fue entregado»<sup>593</sup>, el pastor del cordero que él era. El *pastor bonus* man-

588. «Por eso he sido llamado Hermes Trimegisto, porque poseo las tres partes de la sabiduría de todo el mundo» (TE [ed. Ruská], 12, p. 2). La *domus barbae* procede del árabe *al-birba*, pirámide y tumba en la pirámide donde Hermes habría sido enterrado.

589. PH, IV, 3, 2 - 3, 5, pp. 113-115.

590. «Su fuerza y potencia serán completas si es convertido en tierra» (TE, 6, l.c., p. 2) [cf. nota 547].

591. Representativo de esto son Asclepio y su cabiro Telesforo. Cf. al respecto Kerényi, 1948, pp. 97 y 100; Meier, pp. 46 ss.

592. PH, IV, 3, 6, p. 115.

593. *Ibid.*, V, 1-4, p. 117.

tiene en la iconografía una relación estrechísima con Hermes Crióforo (el portador del cordero). Así estas dos figuras salvadoras se funden ya en la Antigüedad. Mientras que Hermes es entregado a su pastor, Hermes por el contrario entrega su arte y sabiduría a su discípulo Maier y con ello le capacita para hacer algo y actuar por medio del *caduceus* mágico, que en el médico alquimista substituye al bastón de Esculapio, con *una* serpiente. La serpiente de Asclepio quiere significar: el dios cura; por el contrario, el *caduceus*, esto es, Mercurius en forma de *coniunctio* en la retorta, significa: en las manos del médico se halla el remedio mágico enviado por Dios<sup>594</sup>.

300

Las múltiples analogías entre dos textos tan lejanos entre sí permiten concebir psicológicamente las transformaciones indicadas. La sucesión de colores coincide por así decir con la sucesión de planetas. El gris y el negro corresponden a Saturno<sup>595</sup> y al mundo malo; es el comienzo en la oscuridad, la melancolía, la angustia, la maldad y la menesterosidad de este mundo, es decir, la cotidianidad humana. Justamente de Maier procede la frase sobre «un cuerpo noble... que va de señor (*dominus*) a señor, en cuyo inicio está la miseria con vinagre»<sup>596</sup>. Con *dominus* se está pensando en el arconte y señor de la casa de los planetas. Nuestro autor añade: «eso me sucederá también a mí». Esta oscuridad y negrura significa psicológicamente la confusión y el extravío del hombre; ese estado que en la época moderna es el motivo del análisis psicológico del *status praesens*, es decir, la investigación minuciosa de todos aquellos contenidos que son causa o al menos expresión de la situación problemática. Esta actividad, como es conocido, se extiende también a los contenidos irracionales, de los que se presume un origen en lo inconsciente, esto es, fantasías y sueños. El análisis e interpretación de los sueños confronta el punto de vista de la consciencia con las manifestaciones de lo inconsciente, haciendo saltar el marco demasiado estrecho de la consciencia habida hasta ese momento. El aflojamiento de ideas y

594. Sobre la interpretación del caduceo cf. Servius, IV, 242, p. 508: «En efecto, las serpientes tienen sus cabezas vueltas hacia ellas para significar que los embajadores deben hablar entre sí y ponerse de acuerdo... Por eso... los embajadores de la paz se llaman portadores del caduceo... A esos caduceos se le adjuntan dos manzanas, una del Sol y otra de la Luna... Mercurius pone concordia entre esos animales tan feroces, que también nosotros, es cierto, debemos concordar» (VIII, 138 [II, p. 220]). «Otros quieren que Mercurius sea dicho por los latinos como *medicurius* [que corre de aquí para allá], porque corre siempre entre el cielo y el infierno... A él se le asigna el caduceo porque conduce a los enemigos a la amistad mediante la confianza». Un autor medieval, Pierius, dice del caduceo: «... muy fácilmente traerá a la concordia los ánimos discordes, y ligará en una unidad las dos serpientes, esto es, los odios mutuos, mediante el bastón de su doctrina» (citado en Picinellus, lib. III, cap. XI, p. 152b).

595. «Primero reina Saturno en la *nigredo*».

596. L.c., p. 568.

actitudes tensas se corresponde bien con la *solutio* y la *separatio elementorum* por el *aqua permanens* que ya existía anteriormente en el «cuerpo» y que es «extraída» del cuerpo mediante el arte. Esta agua es un *anima* o un *spiritus*, es decir, una «substancia» psíquica que ahora vuelve a aplicarse sobre el material inicial. Esto corresponde al uso del sentido del sueño para explicar los problemas existentes. *Solutio* es definido por Dorn en este sentido<sup>597</sup>.

301 La situación antes oscura se hace paulatinamente clara como una noche tenebrosa cuando sale la Luna. La iluminación procede en cierta medida de lo inconsciente, pues son ante todo los sueños lo que nos pone en la pista de la aclaración. Esa luz naciente corresponde a la *albedo*, el claro de Luna que, según la concepción de otros, anuncia también el *ortus Solis*. La rojez, que ahora es cada vez mayor, corresponde al aumento del calor y de la luz provenientes del Sol, por lo tanto del ámbito de la consciencia. Esto corresponde a la creciente participación o implicación de la consciencia, que comienza a reaccionar también emocionalmente a los contenidos producidos por lo inconsciente. Gracias a esta confrontación con lo inconsciente, confrontación que significa en un primer momento conflicto «ardiente», se abre paso sin embargo la unión o la síntesis de los opuestos. La alquimia expresa esto mediante la *rubedo*, en la cual se llevan a cabo las nupcias del hombre rojo con la mujer blanca, del Sol y de la Luna. Si bien los opuestos huyen unos de otros, se esfuerzan por lograr un equilibrio, ya que un estado de conflicto es demasiado contrario a la vida como para poderse mantener permanentemente. En ello los opuestos se consumen mutuamente: uno devora al otro, como los dos dragones u otros animales feroces del simbolismo alquímico.

302 Expresado en términos astrológicos, este proceso corresponde al ascenso desde el lejano, frío y oscuro Saturno hasta el Sol a través de la serie de planetas. Para los alquimistas resultaba clara la conexión del temperamento individual con la posición de los planetas, pues tales ideas astrológicas elementales eran un bien común de las personas cultas en la Edad Media, como lo fueron en la Antigüedad. El ascenso a través de los círculos planetarios significaba por lo tanto una liquidación de los rasgos caracteriológicos indicados en el horóscopo y una liberación en forma retrógrada del carácter impreso por los arcontes. Un modelo consciente o inconsciente de tal ascenso era el redentor gnóstico que engaña con astucia a los arcontes o neutraliza su poder utilizando la fuerza. A este tema perte-

597. Dorn (1), p. 303: «... así como por la disolución se disuelven los cuerpos, así se resuelven las dudas de los filósofos por el conocimiento».

nece también la cancelación\* del «certificado de deuda». El hombre del fin de la Antigüedad sentía especialmente su situación anímica como una dependencia fatal del poder de los astros, la así llamada *heimarmene*, un sentimiento que puede compararse con la doctrina moderna sobre la herencia biológica y las taras hereditarias, o su uso pesimista. Una desmoralización parecida hace acto de presencia también en muchos casos de neurosis, cuando los pacientes toman los factores psíquicos que dan lugar a los síntomas como hechos inevitables contra los que no hay rebelión alguna. El tránsito por las casas de los planetas, como el paso por las grandes salas en el inframundo egipcio, significa por lo tanto la superación de un obstáculo psíquico, de un «complejo autónomo», representado adecuadamente por un dios o demon astrológico de los planetas. Quien supera todos los círculos planetarios está libre de coacción; logra la *corona victoriae* y con ello la semejanza divina.

303 El lenguaje psicológico de nuestra época se expresa ciertamente de una manera más modesta: el viaje a través de los planetas se reduce a la conscienciación de los rasgos de carácter, buenos y malos, y la apoteosis no significa más que la máxima consciencia posible y la máxima libertad posible de la voluntad. La meta es presentada de manera insuperable con el símbolo alquímico del *μεσουράνισμα ἡλίου* (la posición cenital del Sol) en Zósimo<sup>598</sup>. Ahora bien, en este punto culminante se inicia el descenso. Maier, el peregrino místico, retorna al *ostium* del que partió. Vuelve por lo tanto a hacer en cierta manera aquel *descensus animae* que originariamente dio lugar al *chirographum*. Retorna por las casas de los planetas anteriormente sobrepasados hacia el tenebroso Saturno. Eso quiere decir sin duda que el alma, que en su descenso al nacimiento fue lastrada con un carácter horoscópico, hace frente ahora a los arcontes con la consciencia de ser viva imagen de Dios, trayendo la luz sin velos a las tinieblas del mundo inferior.

304 Tampoco aquí la psicología tiene especiales pretensiones: lo que antes era un lastre enojosamente arrastrado y de cuya existencia se acusaba a toda la familia, ahora, gracias a la mayor comprensión posible (ibien modesta!), se reconoce como patrimonio de la propia personalidad, igual que se entiende (ilo cual no siempre resulta obvio!) que sólo se puede vivir de aquello que se es.

305 Nuestro *peregrinus* encuentra al volver a la casa de Saturno al Mercurius buscado durante tanto tiempo<sup>599</sup>. Curiosamente, Maier

\* Leyendo *Lösung* en vez de *Lesung* como pone el texto. [N.T.]

598. Berthelot (2), II, v bis, pp. 118/126.

599. O más exactamente: antes de llegar a la casa de Saturno, «en alguna de sus bocas» (Maier [5], p. 603).

pasa rápidamente sobre este encuentro tan significativo y sólo menciona «muchas conversaciones mantenidas», de cuyo contenido sin embargo nada comunica. Esto es sorprendente tanto si Mercurius tiene el aspecto personal del gran maestro, como aquí ocurre, como si presenta el carácter de la substancia arcana, ambas posibilidades fuente fértil de posteriores revelaciones. Mercurius significa ciertamente el *noûs* iluminador que conoce el secreto de la transformación y de la inmortalidad.

- 306 Supongamos que no sea mera casualidad que repentinamente Maier se vuelva un hombre callado sino que haya intención y necesidad. Esta suposición no está enteramente injustificada en la medida en que el autor, al ser uno de los cofundadores de la hermandad internacional de los rosacruces<sup>600</sup>, se encontraría sin duda en condiciones de disertar largo y tendido sobre los arcanos herméticos. Lo que sabemos de los llamados secretos de los rosacruces no explica en modo alguno su secretismo. Eso vale también para la mayoría de los «misterios» de este tipo. Es muy significativo que los *mysteria* de la Iglesia antigua se transformaran bien pronto en *sacramenta*. La palabra *mysterium* se convirtió en mera flor retórica, pues en el rito todo estaba a la luz del día. Christian Rosencreutz puso al inicio de sus *Bodas químicas* el siguiente lema: «Los arcanos divulgados pierden su valor; la profanación destruye la gracia. Así pues: no echés perlas a los cerdos, ni prepares a los asnos un lecho de rosas». Podría ser esta actitud la razón del silencio. En muchos casos se ha sabido lo que en ciertos misterios se ocultó y calló bajo los más graves juramentos, y uno se sorprende enormemente de por qué o para qué se mantenía el secreto. Se ha visto en ello voluntad de darse importancia o la búsqueda de prestigio por parte de la clase sacerdotal o de los iniciados a los misterios. Es indudable que también se dio este mal uso. Pero la verdadera razón consiste en la acuciante necesidad de participar en *un*, o quizá *el*, secreto, sin el cual la vida pierde su sentido supremo. El contenido mantenido en secreto no merece ciertamente esconderse, pero la obstinada actitud de secreto revela un motivo psíquico, igual de permanente, para mantener un secreto, y ése es el secreto, el verdadero misterio. En general, resulta extraño, enigmático y «misterioso» hacer gestos de mantener algo secreto; en otras palabras: ¿por qué necesita el hombre el secreto y para qué crea un secreto artificial al que da forma incluso de rito sagrado? Lo ocultado en cada caso es más o menos irrelevante, pues en sí no es más que una imagen o signo que alude a un contenido que no puede definirse con más detalle. Aunque éste no es por

600. *Ibid.*, p. 477. Waite, 1887, cap. 11.



cierto algo indiferente, pues significa en efecto la presencia viva de un arquetipo numinoso. Lo esencial es ante todo el acto de ocultar, el gesto expresivo, un representativo gesto que simboliza un *arrheton* inconsciente y escondido, algo que o no es aún consciente o no quiere o puede hacerse consciente. En una palabra: la presencia de algo inconsciente que continuamente reclama a la consciencia una consideración y una atención siempre renovadas. Al prestarle interés se torna posible la percepción y asimilación continuas de aquellos influjos y efectos del *secreto*. Para conducirse en la vida esto es una ventaja, porque los contenidos de lo inconsciente se comportan compensatoriamente respecto de la consciencia y por eso producen, si son percibidos y reconocidos, un equilibrio que se comprueba favorable a la vida. En un estadio primitivo, por lo tanto, los misterios tienen un efecto favorable principalmente para el crecimiento, la fecundidad y la salud. Si no hubiera nada bueno en ese rito presumiblemente no se habría creado, o habría desaparecido hace tiempo. El poderoso efecto psíquico de los misterios de Eleusis, por ejemplo, es incontestable. La experiencia psicoterapéutica ha convertido nuevamente en cuestión acuciante el significado del secreto, no sólo en su aspecto religioso o ideológico, sino también en cuanto a las exigencias de conciencia que la individuación impone a los hombres.

307

El silencio de Maier es elocuente, según lo constatamos tan pronto como intentamos sacar a la luz el equivalente psicológico del descenso y del descubrimiento de Mercurius. La consciencia máxima confronta al yo con su sombra y a la existencia anímica individual con una psique colectiva. Estos términos psicológicos suenan ligeros, pero pesan mucho, pues comportan un conflicto casi insoportable y un desfiladero anímico, cuyo espanto sólo conoce quien lo ha cruzado. Lo que con ello se llega a saber sobre sí mismo y sobre los hombres y el mundo es de tal naturaleza que no gusta hablar de ello, además de que es tan difícil de describir que el mero intento provoca desaliento. No necesita ser por lo tanto una frívola evasiva que Maier se limite a indicar sus *sermones* con Mercurius. En el choque con la vida y el mundo hay vivencias capaces de engendrar una reflexión prolongada y profunda de la que surgen con el tiempo conocimientos y convencimientos (lo que los alquimistas expresaban justamente con su *arbor philosophica*). La sucesión de estos fenómenos está ordenada en cierta manera por dos arquetipos, el *anima*, que expresa una *vida* incondicionada, y el Viejo Sabio, que personifica el *sentido*<sup>601</sup>. Nuestro autor ya ha sido llevado por el *anima*-sibila a

601. Más detalles en mi artículo «Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo» [OC 9/1], § 66 y 79.

recorrer las casas de los planetas como condición de todo lo demás. Es muy lógico entonces que hacia el final del *descensus* se encuentre con el tres veces grande Hermes, la fuente de toda sabiduría. Con ello se describe de una manera acertada el carácter de ese espíritu o pensamiento que uno no se procura a sí mismo, como en una operación intelectual en la que se fuera «un pequeño dios del mundo», sino con el que uno se topa como si viniera de otro, de algo grande, algo así como el gran espíritu del mundo, no desacertadamente descrito como τρισμέγιστος. La larga reflexión, la *immensa meditatio*, es, según una definición alquímica, «un coloquio interno con algún otro a quien sin embargo no se ve»<sup>602</sup>.

308

Quizá Maier nos habría desvelado algo más si Mercurius, como dice el relato, no hubiera tenido tanta prisa, ya que el azar quiso que tuviera que tomar «precisamente entonces el papel de árbitro entre la lechuza y los pájaros que luchaban contra ella»<sup>603</sup>. Esta alusión hace referencia a un pequeño escrito de Maier, *Jocus severus*, que defiende la sabiduría de la alquimia contra sus detractores, un tema que también desempeña importante papel en los *Symbola aureae mensae* en forma de argumentos y contraargumentos. Está justificado, así pues, suponer que el autor cayó en una contraposición creciente con su entorno espiritual según fue ahondando en las especulaciones secretas de la filosofía hermética. De hecho no se hubiera podido esperar otra cosa, pues el mundo de imágenes hermético se mueve en torno a lo inconsciente. El objetivo de la compensación inconsciente son siempre las posiciones conscientes, tanto más fuertemente defendidas cuanto más cuestionables; con ello su actitud aparentemente hostil no hace más que reflejar aquel rostro tan poco amable que el yo dirige a lo inconsciente. Pero en realidad la compensación inconsciente no intenta ser un acto hostil sino, al contrario, un complemento necesario y, por lo tanto, en el fondo beneficioso, un intento de restablecer el equilibrio. Su constelación significa sin embargo para el autor no sólo un pesado conflicto externo, sino también interno, que no se exterioriza y que se agudiza con la firmeza de las convicciones. Pues todo convencimiento unilateral va acompañado por la voz de la duda, que tiende a transformar toda seguridad meramente creída en inseguridad, algo que se corresponde más con la verdad. La verdad del *sic et non*, que ya Abelardo estuvo cerca de conocer, es difícil de soportar para el impulso de poder del intelecto; nada hay de extraordinario, por lo tanto, en que Maier se quedara por así decir atascado en su confrontación y

602. Ruland, s.v. «*meditatio*», p. 327.

603. Maier (5), pp. 603-604.

tuviera que desplazar *ad calendas Graecas* su descubrimiento del Fénix. Por ventura es suficientemente honesto como para no afirmar nunca que consiguiera la piedra o el oro filosófico, y justamente por eso no extiende sobre su *opus* un velo engañoso. Gracias a su escrupulosidad hizo posible que quienes vinieron después vislumbraran al menos hasta dónde llegó en el arte y dónde cesaron sus esfuerzos. En otras palabras, nunca logró encontrar ese punto donde el conflicto y la confrontación están lógicamente de más, ese punto donde *sic et non* son los dos aspectos de una y la misma cosa. «Nunca conseguirás hacer lo uno si previamente no has llegado tú mismo a ser uno», dice un maestro<sup>604</sup>.

### G. Regeneración en el agua del mar

309 Tras estos largos desarrollos sobre las conexiones de símbolos que derivan del mar y de sus aspectos, volvamos a la sal y al agua salada.

310 El *agua pontica* (o *permanens*) se comporta parcialmente como el agua bautismal de la Iglesia. Su función principal es la *ablutio*, la purificación del pecador, en la alquimia la del «latón», es decir, la del «cuerpo impuro»<sup>605</sup>; de ahí la frase frecuentemente repetida, atribuida al obsoleto autor Elbo Interfeitor<sup>606</sup>: «Blanquea el latón»<sup>607</sup> y rompe los libros para que no se rompan vuestros corazones»<sup>608</sup>. El *Rosario de los filósofos* ofrece una variante de la *ablutio*<sup>609</sup> *latonis* en la que la ablución no se realiza mediante agua, sino mediante «Azhot y fuego»<sup>610</sup>, una especie de bautismo de fuego, igual que al «agua» a menudo se le llama «fuego»<sup>611</sup>. En el rito católico corres-

604. Dorn (1), p. 276.

605. RS, p. 280: «Pero el latón es el cuerpo impuro».

606. Por ejemplo Maier (5), p. 215.

607. El «latón blanqueado» es idéntico a la «sal cristalina» (Khunrath [2], p. 197). El latón es igualmente substancia arcana pero, por así decir, con caracteres negativos. Mylius (p. 199) dice: «El latón es un cuerpo imperfecto, amarillo, compuesto de Sol y de Luna; cuando lo hayas blanqueado y... conducido a su prístino color amarillo, tendrás de nuevo el latón..., entonces habrás atravesado la puerta y tienes el principio de la obra». Es la *prima materia lapidis* en el estado de *vilas*, de la cual surge después la *pretiosa margarita*. Este pasaje parece tomado de CC1, p. 134. El latón es «tierra negra» (p. 80, algo parecido en p. 39). Según Du Cange ([2], p. 37: ... *electri vel de Latone*), *Latón* no tiene nada que ver con *electrum* (véase von Lippmann, I, p. 481).

608. RF cita esta frase en p. 123; la misma cita de Geber pone [Mylius, pp. 39 y 297] «restaurad» (*reponite*) en vez de «romped» (*rumpite*).

609. El proceso de la *ablutio* es entendido por los alquimistas como *destillatio* (véase Mylius, p. 35).

610. Una cita de Hermes: «Azoth y fuego lavan el latón y le quitan su negrura» (RF, pp. 122-123).

611. Mylius pone: «Fuego y agua lavan el latón y hacen que desaparezca su negrura».

ponde al ofrecimiento del cirio bautismal encendido, en concordancia con Mt 3, 11: «Él mismo os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego»<sup>612</sup>. Los alquimistas denominan sin temor a su proceso de transformación también «bautismo» (*baptismus*). Así, por ejemplo, el *Consilium coniugii* dice: «Y si fuéramos bautizados en la fuente de oro y de plata, y el espíritu de nuestro cuerpo ascendiera al cielo con el Padre y el Hijo, y descendiera, nuestras almas revivirían y mi cuerpo animal permanecería blanco, a saber, <el cuerpo> de la Luna»<sup>613</sup>. Los sujetos de esta frase son Sol y Luna. La *Aurora consurgens I* distingue tres clases de bautismo: «... bautizando en el río, la sangre y el fuego»<sup>614</sup>, con lo cual las representaciones cristianas son transferidas directamente al procedimiento alquímico. Eso vale también para la idea de que el bautismo es sumergirse en la muerte, en correspondencia con Col 2, 12: «... sepultados con Él en el bautismo, en Él también resucitasteis». Así, la tabla de símbolos de Penot da las siguientes asignaciones al *Mysterium baptismatis*: *Luna*, *Manes et Lemures*, *Dii infernales*, y en cuanto a etapas del proceso, la *solutio*, que significa la completa disolución del *corpus imperfectum* en el *aqua divina*, la *submersio*, la *mortificatio* y la *sepultura*<sup>615</sup>. La *putrefactio* tiene lugar en la tumba, y el mal olor que la acompaña es el de las tumbas<sup>616</sup>. El motivo de la reclusión en el inframundo aparece ya en la alquimia griega, en un pasaje del tratado de Comario, 13, 17 y 13, 20: «... enciérralas —a las substancias— en el Hades...»<sup>617</sup>. El renacer surgiendo de las olas (κλύδωνες) del Hades y de la tumba se encuentra en el lenguaje eclesiástico de Cirilo: «Esta agua salvadora ha sido para vosotros tanto tumba como madre»<sup>618</sup>, y en la frase de Agustín: «El agua le hace descender como un mori-

612. El simbolismo del fuego, ligado al bautismo, se expresa con una particular claridad en el himno de san Romano *De Theophania*: «Viendo en medio de la corriente a aquel que apareció repentinamente como rocío en medio de los tres jóvenes en el fuego —Dan 3, 24 ss.—, ahora un fuego brillando en el Jordán...» (Pitra, I, p. 21).

613. L.c., p. 128.

614. Capítulo IX, parábola cuarta, pp. 45-54. Otro pasaje reza así: «En cambio cuando bautiza con llamas de fuego insufla el alma».

615. Penot (2), p. 123; Penot = B. a Portu Aquitanus. El ejemplo clásico para esto es la disolución de Gabricus en el cuerpo de Beya: «... dividido en partes indivisibles» (RF, p. 77).

616. Morieno, p. 33.

617. El texto se encuentra aquí corrompido y en desorden. Nuestro pasaje parece atribuirse a Esteban, y no sólo se encuentra en el tratado de Comario (Berthelot [2], IV, xx, 13, p. 295), sino también en Zósimo (*ibid.*, III, II, pp. 114/123). Queda en tela de juicio si Esteban (siglo VII) se expresó de manera tan arcaizante. El pasaje pertenece de hecho al tratado de Comario, donde se encuentra ya según el sentido (10, 22 ss., p. 293). Allí se dice: «Las olas las dañaron... en el Hades y en la tumba donde yacen. Pero cuando la tumba sea abierta, remontarán del Hades como del vientre el recién nacido».

618. Cirilo de Jerusalén, IV, 4 [Migne, PG XXXIII, col. 1079].

bundo a la tumba, el Espíritu Santo le conduce como un resucitado al cielo»<sup>619</sup>.

311

En el tratado de Ostanés<sup>620</sup> se dice, con motivo de la preparación de la *hydor theion* (agua divina), que se debe sumergir el vaso con los ingredientes ἐν ὕδατι θαλασσίῳ (en agua de mar), y con ella el agua divina quedaría completa. Casi es dada a luz en el seno materno de las aguas del mar. Los efectos de esta agua son, según nuestro tratado, los siguientes: «Esta agua torna vivos a los muertos y mata a los vivos, ilumina las tinieblas y oscurece lo luminoso, reúne (ῥάσσεταί) el agua del mar y apaga el fuego». Dado que esta agua maravillosa ya aparece en los textos más antiguos, es probablemente de origen más pagano que cristiano. El más antiguo tratado chino que conocemos, del año 142, contiene ya igualmente la idea del agua en la figura de la «perla líquida» (a saber, del mercurio) y del «Ch'i divino», que significa aire, espíritu, esencia etérea. Las diferentes esencias son comparadas con «spring showers in abundance» [abundantes lluvias primaverales]<sup>621</sup>, lo que recuerda inmediatamente a la ὕδατα τὰ εὐλογημένα (aguas bendecidas) del tratado de Comario: también ellas traen la primavera<sup>622</sup>. El antiquísimo uso del agua en el sacrificio y el gran papel que ella desempeña especialmente en Egipto (para nosotros la tierra originaria de la alquimia occidental), fueron sin duda los estadios previos del posterior simbolismo del agua. En ello ejercerían una función mediadora las ideas de la creencia y las supersticiones populares, tal y como se ofrecen aún en los *Papiros mágicos*; un tratado alquímico podría haber dicho igualmente lo que se lee en un papiro: «Yo soy la planta de nombre Palma, yo soy un efluvio de sangre... el que ha nacido de Bito<sup>623</sup> —el Abismo—... yo soy la sagrada ave Fénix<sup>624</sup>... soy Helios... soy Afrodita... soy Crono (Saturno), el que pone de manifiesto la luz... yo soy Osiris, al que llaman agua, yo soy Isis, a la que llaman rocío, soy Esenefis, a la que llaman Primavera...»<sup>625</sup>. Una *hydor theion* personificada podría servirse fácilmente de semejante lenguaje.

619. Pitra, V, p. 150b.

620. Berthelot (2), IV, II, 2, 10-11, p. 262.

621. Wu y Davis, pp. 238 y 251.

622. Berthelot, l.c., IV, xx, 8, 9 y 12, pp. 292, 293, 294.

623. En el tratado Ἡ τοῦ μυστικοῦ ὕδατος ποίησις de Cristiano (Berthelot, l.c., VI, v, 6, 12, p. 404) se encuentra el ἐναβύσσαιον ὕδωρ [agua del abismo; título: «La elaboración del agua mística»]. En el libro pone μυθικοῦ, modificado por Jung.

624. Sin duda la más antigua mención del Fénix se encuentra en Zósimo (Berthelot, l.c., III, vi, 5, 2, p. 121) como cita de Ostanés sobre un «águila de cobre que desciende a una fuente pura, se lava allí todos los días y con ello se renueva».

625. PMG, pp. 265-266, «Pap. XII», líneas 228-239.

312 El efecto del bautismo cristiano es el perdón de los pecados y la admisión en la Iglesia como reino terrenal de Cristo, la santificación y renacimiento por medio de la *gratia sanctificans* y el otorgamiento del *character indelebilis* del bautismo. El efecto del *aqua permanens* es igualmente maravilloso. Así dice *La gloria del mundo*: «Nuestro Misterio es la vida de todas las cosas (*rei*) o el agua. El agua disuelve el cuerpo en espíritu e invoca al espíritu viviente de entre los muertos (*a mortuis excitat vivum aliquem spiritum*)»<sup>626</sup>. La disolución en un espíritu, la volatilización o *sublimatio*, corresponde químicamente a la evaporación, o al menos a la expulsión de sus componentes gasificables, como el mercurio, el azufre, etc. Psicológicamente equivale a hacerse consciente, es decir, a la integración de un contenido hasta entonces inconsciente. Los contenidos inconscientes están escondidos por así decir en alguna parte del cuerpo, algo así como un demon de la enfermedad, contenidos que uno no puede atrapar con la consciencia, muy especialmente cuando ocasionan síntomas corporales cuyas causas orgánicas no pueden probarse. El «espíritu» invocado de entre los muertos es normalmente el «espíritu Mercurius», que como *anima mundi* es inherente a todas las cosas, precisamente en estado latente. En nuestro tratado, como se desprende del capítulo que sigue inmediatamente al pasaje citado, es la sal, de la que se dice: «es la Materia que buscamos... Ella misma contiene en sí todos los secretos». La sal, sin embargo, «tiene su origen en Mercurius». Por lo tanto, la sal es aquí un sinónimo de la substancia arcana. Como es sabido, la sal desempeña también un papel considerable en el rito romano; una vez bendecida se añade al agua bendita, especialmente en la ceremonia del bautismo, donde al bautizado se le administran algunos granos de sal bendita con estas palabras: «Recibe la sal de la sabiduría; que sea para ti perdón para la vida eterna»<sup>627</sup>.

313 Dado que la alquimia se esfuerza por producir un *corpus glorificationis* incorruptible, cuando logra su propósito alcanza en la *albedo* ese estado del cuerpo que, por no tener mácula, no ofrece ya ninguna posibilidad a la descomposición. Por eso el cuerpo blanco de la ceniza<sup>628</sup> (*cinis*) es denominado *diadema cordis* o con el sinónimo de *terra alba foliata* como *corona victoriae*<sup>629</sup>. La «ceniza» es idéntica al «agua pura» que «es purificada de las tinieblas del alma, de la mate-

626. GM, p. 84. Esta opinión se pone en boca de «Sócrates». Corresponde en cierta medida al contenido del Discurso XVI de TF (ed. Ruska, pp. 125-126).

627. *Rituale Romanum*.

628. Ceniza es el cuerpo «calcinado», es decir, liberado de toda descomposición.

629. Senior (2), p. 41: «La tierra blanca foliada es la corona de la victoria, que es ceniza extraída de la ceniza y su —de los filósofos— segundo cuerpo».

ría de la negrura. De ella —del agua— se separa en efecto la malicia (*malitia*) de la naturaleza terrestre mala»<sup>630</sup>. Esta *terrestreitas mala* es la *terra damnata* de otros autores, que representan aquel «vestigio terreno que aún hemos de llevar»<sup>631</sup>, aquella imperfección moral indeleble del hombre mortal. *Cinis* es para Senior sinónimo de *vitrum* (vidrio), que en virtud de su incorruptibilidad y *diaphanitas* parece aproximarse al cuerpo buscado. Por su parte, el *vitrum* guarda relación con la sal, alabada como «aquella tierra virgen y pura», pues el «bellísimo vidrio cristalino» está compuesto principalmente de *sal sodae*, que se mezcla con arena como aglutinante. De ese modo la tierra de vidrio está compuesta de dos sustancias incorruptibles<sup>632</sup>. A eso se añade aún el fuego, el elemento «puro» *par excellence*. En el sabor «acre» y «ardiente» de la sal se creía reconocer el fuego ínsito en él, con el que comparte la propiedad de conservar. Así, por ejemplo, se cita a Alejandro Magno, *Macedoniae Rex*, quien habría dicho: «Debéis saber que la sal es fuego y sequedad»<sup>633</sup>. O bien, las sales son «de naturaleza ígnea»<sup>634</sup>. Por esa razón existe también una relación con el azufre y su naturaleza esencial de fuego<sup>635</sup>. En Glauber son «fuego y sal, en el fondo de la naturaleza, una misma cosa», y por eso fuego y sal eran «tenidos... por todos los cristianos entendidos... en gran estima / pero el ignorante no sabe de ellos más / que una vaca / un cerdo u otro animal del mundo / que viven por ahí sin entendimiento». También los «abisinios» bautizaban con agua y fuego. Sin fuego y sal tampoco los paganos habrían podido ofrecer sacrificios, y el evangelista Marcos diría que «todos los hombres deberían estar salados con fuego y todas las víctimas con sal»<sup>636</sup>.

#### H. Interpretación y significado de la sal

- 314 Como la ceniza, también la sal es un sinónimo de la *albedo* (o *dealbatio*) e idéntica al *lapis albus*, *Sol albus*, *Luna plena*, *terra alba fructuosa*, *mundificata et calcinata*, etc.<sup>637</sup>. La *cinis* y la sal constituyen la potasa, y la propiedad abrasadora y cáustica de la lejía es bien co-

630. L.c., p. 40.

631. *Fausto*, segunda parte, Acto 5.º, escena final: «Los ángeles profesos», p. 483.

632. Vigénère, p. 71.

633. GM, p. 31.

634. Vigénère, p. 87.

635. L.c., p. 208.

636. Glauber (1), pp. 17 y 16. Glauber se refiere aquí a Mc 9, 49: «Todos serán salados con fuego, y todas las víctimas serán saladas con sal».

637. Mylius, p. 20.

nocida<sup>638</sup>. Ya Senior menciona que a la *dealbatio* se le ha llamado *salsatura*<sup>639</sup>.

315

La oscuridad de estos significados de la sal, múltiples y entrecruzados, comienza a esclarecerse algo cuando a continuación se nos dice que uno de los significados primordiales de la sal es el de *alma*. En cuanto substancia blanca es la «mujer blanca, la sal cristalina», la «sal de nuestro magnesio<sup>640</sup>» es una *scintilla animae mundi*<sup>641</sup>. En Glauber la sal es femenina y corresponde a Eva<sup>642</sup>. «Sal terrae est anima». Esta frase, preñada de significado, de *La gloria del mundo*<sup>643</sup> contiene toda la ambigüedad de la alquimia: el *anima* es por un lado el *aqua permanens, quae solvit et coagulat*, es decir, la substancia arcana que transforma al mismo tiempo que es transformada, la *natura, quae vincit naturam*, y por otro lado es el alma humana, prisionera en el cuerpo como la *scintilla animae mundi* en la materia, que sufre en consecuencia las mismas transformaciones de muerte, purificación y glorificación final, igual que el *lapis*. Es la *tinctura*<sup>644</sup>, que «coagula (*coagulat*) todas las cosas», más aún, ella se «fija» (*figit*) a sí misma, se encuentra «en medio de la tierra» y es la «tierra destruida, y nada en la tierra se parece a la tintura»<sup>645</sup>. El *anima* no es por lo tanto algo terreno, sino transcendente, aunque aparezca circunstancialmente en una retorta. Esta contradicción no ocasionó ninguna molestia al espíritu medieval por la interesante razón de que aquellos filósofos estaban tan imbuidos de su estado anímico que, en su ingenuidad, reprodujeron fielmente sin más su situación psíquica. Lo inconsciente, personificado y presentado por el ánima, es en sí transcendente, pero puede aparecer en la consciencia, es decir, en este mundo, como «influjo» en los procesos

638. Cf. al respecto la obra, atribuida a Razés [al-Razi] o Garlandius, *Liber de aluminibus et salibus*, ed. Ruska, § 76 ss., pp. 80 ss. / 121 ss.: *De speciebus salium*. Este escrito puramente químico de origen árabe proporciona una idea de los conocimientos químicos de la alquimia en la Alta Edad Media.

639. Senior (2), p. 42.

640. *Magnesia* tiene en los alquimistas normalmente el significado de «substancia arcana», en absoluto es una substancia química específica.

641. Khunrath (2), p. 197.

642. Glauber (2), p. 12. Sobre Eva, como lo femenino contenido en el hombre, cf. *Psicología y alquimia*, § 192 [y *Psicología y religión*, OC 11, § 47<sup>16</sup>].

643. GM, p. 32.

644. L.c., p. 32.

645. Hasta qué punto la *tinctura* es el «agua bautismal» se ve en el texto griego, por ejemplo en Berthelot, l.c., VI, XVIII, 4, 2; p. 449: «siendo cuerpo, se convierte en espíritu para poder bautizarse —teñirse— en el baño bautismal del espíritu». Algo parecido también en Pelagio (Berthelot, l.c., IV, I, 9, 17 ss., p. 258). Esto recuerda enteramente al famoso pasaje de la cratera en Zósimo (Berthelot, l.c., III, 8, 7, p. 245): «sumergiéndose en la cratera», referido al bautismo de Teosebia en la comunidad de Poimandres.



conscientes. (¡Repárese en las metáforas de «agua» que siguen adheridas aún a nuestro lenguaje!)

316 Igual que el alma del mundo lo penetra todo, así también la sal. Está absolutamente en todas partes, y cumple por lo tanto las expectativas sobre la substancia arcana, a saber, que se encuentre por doquier. El lector habrá sentido conmigo la no pequeña dificultad de representar la sal y sus omnipresentes relaciones. Representa casi perfectamente el principio femenino del *eros* que relaciona entre sí todas las cosas. A este respecto sólo es superada por Mercurius, con lo que se hace comprensible la opinión de que procede de Mercurius. Precisamente como *anima*, como *scintilla animae mundi*, la sal es por así decir la hija del *spiritus vegetativus* de la creación. La sal es mucho más indeterminada y más universal que el *sulphur*, determinado de una manera relativamente unívoca por su naturaleza ígnea.

317 Por su parentesco con el *anima mundi*, personificada como es sabido en el hombre primigenio (el *ánthropos*), está a un paso de la analogía con Cristo. El propio Glauber establece el paralelismo sal-Sol = A-Ω (Alfa-Omega)<sup>646</sup>, haciéndola así análoga a la divinidad. En este contexto hay que mencionar también que, según Glauber, la signatura de la sal Θ habría sido originariamente ☉<sup>647</sup>, por lo tanto un doble símbolo de totalidad: el círculo como totalidad fáctica y el cuadrado como totalidad diferenciada. De hecho hay aún otro signo para la sal, ♀, para distinguirla de ♀ = Venus, de quien lo mínimo que puede decirse es que tiene menos que ver con el entendimiento y la sabiduría que la sal. Glauber (como se dijo antes) observa de la sal que «vence al Diablo negro del infierno», al *sulphur comburens*<sup>648</sup>. En la creación la sal habría sido «el primer *fiat*»<sup>649</sup>. Cristo sería la *sal sapientiae* administrada en el bautismo<sup>650</sup>. Georg von Welling hace explícitos estos pensamientos: Cristo es la sal, *fiat* es el Verbo engendrado desde la eternidad para nuestra conservación. Cristo es la «sal dulce y fija de la apacible y suave eternidad». Cuando es salado por Cristo el cuerpo es teñido (o bautizado) y se vuelve incorruptible<sup>651</sup>.

318 El paralelismo de la sal con Cristo se adecua a la especulación alquímica posterior a partir de Jacob Böhme, mediante la ecuación sal = *sapientia*. Ya en la Antigüedad la sal tenía el sentido de ingenio, inteligencia, espíritu, buen gusto, etc.; por ejemplo Cicerón dice

646. Glauber (2), p. 15.

647. *Ibid.*, p. 23.

648. [Azufre combustible.] *Ibid.*, p. 42.

649. *Ibid.*, p. 44.

650. *Ibid.*, p. 51.

651. Welling, pp. 6 y 31.

una vez: «Con sal [ingenio] y fino humor César... vence a todos»<sup>652</sup>. Decisiva para la formación de las ideas en la alquimia fue sin embargo la Vulgata. Ya la *sal foederis* en el Antiguo Testamento tiene un significado moral<sup>653</sup>. En el Nuevo Testamento se encuentra un pasaje clásico, Mt 5, 13: «Vosotros sois la sal de la tierra», dirigido a los discípulos, a quienes habla en cierta medida como personificaciones del conocimiento superior y de la sabiduría divina (igual que en cuanto ἀπόστολοι y anunciadores del mensaje les corresponde el papel de ἄγγελοι, a fin de que el dominio del Reino de Dios sobre la Tierra se asemeje lo más posible a la estructura del Reino de los Cielos). Otro pasaje es Mc 9, 50: «Tened en vosotros la sal y tened paz entre vosotros». En este contexto aparece la más antigua mención neotestamentaria de la sal, y con un carácter clásico, en Col 4, 6: «Que vuestra conversación sea siempre amena, sazónada con sal, para que sepáis cómo conviene responder a cada cual».

319 La sal es aquí indudablemente el conocimiento, la comprensión y la sabiduría. Tanto en Mateo como en Marcos se trata de una sal amenazada de «atontamiento». Claramente esa sal debe conservarse acre, como deben conservarse ardiendo las lámparas de las vírgenes sabias. Para ello es preciso ciertamente un *cultivo del espíritu*, que en absoluto está garantizado obstinándose en la acentuación exclusiva de la fe, por ejemplo. Todo el mundo concederá que la tarea de la Iglesia es la de conservar el patrimonio de sabiduría, el *aqua doctrinae*, en su pureza originaria, y sin embargo para dar respuesta al espíritu cambiante de los tiempos ha de seguir trabajando en su modificación y diferenciación, tal y como lo hicieron los Padres. El cristianismo antiguo fue por cierto presentado al mundo culto romano, entre otras maneras, también como un «mensaje» envuelto en ropaje filosófico, como podemos ver claramente, por ejemplo, en Hipólito. Fue una doctrina filosófica, capaz de competir con otras, que alcanzó con santo Tomás una cierta cumbre de perfección. Por así decir, hasta bien entrado el siglo XVI el grado de valor filosófico de verdad de la doctrina cristiana correspondía al de la verdad científica de hoy.

320 Los médicos y los naturalistas de la Edad Media se encontraron sin embargo con problemas frente a los cuales la doctrina eclesiástica no ofrecía ninguna respuesta. En la tribulación de la enfermedad y la muerte los médicos no dudaron en pedir consejo también a los árabes y con ellos a aquella parte de la Antigüedad que la Iglesia creía haber aniquilado, los restos mandeos y sabianos del sincretismo helenista. De ahí extrajeron una *sal sapientiae* aparentemente

652. Cicerón (2), 1, 133.

653. Por ejemplo Lev 2, 13.

tan distinta a la doctrina de la Iglesia que pronto se puso en marcha un proceso mutuo de asimilación que impulsaría las más notables floraciones. La alegórica de la Iglesia, en la medida en que he podido constatarlo, continuó en lo esencial con el uso clásico de la sal. Sólo Hilario (muerto en el 367) parece haber penetrado algo más profundamente en la naturaleza de la sal cuando observa que la sal «contiene a la vez el elemento del agua y del fuego»<sup>654</sup>. Sobre esto observa Picinellus: «Dos elementos que alimentan una implacable enemistad se encuentran en maravillosa alianza en la sal. La sal, en efecto, es enteramente fuego y enteramente agua». Por lo demás aconseja un uso moderado de la sal: «... que el discurso sea rociado con sabiduría, no sobrecargado»<sup>655</sup>, y otro autor, uno de los primeros alegoristas de la Iglesia, Nicolas Caussin, S.J.<sup>656</sup>, ni siquiera menciona la sal.

321

Esto no es de extrañar, pues ¿qué relación guardan sabiduría y revelación? Como lo muestran ciertos libros del canon veterotestamentario, junto a la *Sapientia Dei* manifiesta en la revelación hay también una sabiduría humana que sólo se tiene si se la practica y cultiva. Mc 9, 50 es por lo tanto una exhortación a poner algún cuidado en tener siempre suficiente sal, lo cual no se refiere ciertamente a la sabiduría revelada, pues ésta el hombre no puede procurársela ni engendrarla, aunque sí puede cultivar y aumentar su propia sabiduría. Que precisamente Marcos contenga esta exhortación, y que también Pablo se exprese de manera parecida a partir de su condición judía, corresponde al judeo-helenismo tradicional de las comunidades judías de aquel tiempo. Para la sal de una sabiduría humana no deja ciertamente mucho espacio una Iglesia autoritaria. En consecuencia, tampoco es de extrañar que la *sal sapientiae* desempeñe un papel incomparablemente mayor fuera de la Iglesia. Así, Ireneo (muerto hacia el 190) menciona la opinión de sus gnósticos de que «lo espiritual es enviado para que se una aquí con lo anímico, y se forme, educado junto a mí en lo concerniente a la conducta. Y éste es, dicen, la sal de la tierra y la luz del mundo»<sup>657</sup>. Lo espiritual como masculino unido a lo femenino como anímico está muy lejos de ser una fantasía de los gnósticos: tuvo eco en la Asunción de María, en la unión de Tiferet y Malkut y en el goetheano «El eterno femenino nos atrae hacia arriba»<sup>658</sup>. Hipólito menciona esta misma opinión como de los setianos. Dice:

654. Hilario (1), IV, 10 [Migne, PL IX, col. 934]: «La sal contiene en sí el elemento del agua y del fuego; y es una sola cosa a partir de dos».

655. Picinellus, lib. XII, xxvii, 260 y 263, pp. 711 b y 712 a.

656. Caussin (1).

657. Ireneo, I, vi, 1, p. 124.

658. *Fausto*, segunda parte, Final.

Cuando esa ola se levantó del agua por el viento e hizo quedar preñada a la naturaleza, recibió en sí misma un retoño de hembra; entonces retuvo a la luz diseminada desde lo alto junto con la fragancia del espíritu (πνεύματος)<sup>659</sup>, es decir, el intelecto (νοῦς)<sup>660</sup>, que había sido moldeado en diferentes formas, el Dios perfecto, procedente de la ingénita luz superior y del espíritu (πνεύματος) e introducido en la naturaleza humana como en un templo, nacido del agua por la traslación de la naturaleza y el movimiento del viento, mezclado y amalgamado con los cuerpos como si fuera sal para los seres sujetos al devenir y luz en la tiniebla, y procura librarse de los cuerpos, mas no puede hallar ni liberación ni vía de salida. Pues una tenue centella viene mezclada». (Aquí sigue un pasaje corrompido y controvertido que salto.) ... El entero pensamiento y preocupación de la luz superior estriba en dilucidar cómo y de qué manera podrá librar al Intelecto (νοῦς) de la muerte impía y del cuerpo tenebroso, del padre del mundo inferior (τοῦ κάτωθεν)<sup>661</sup>, que es el viento que con turbulencia y conmoción levanta olas y engendra un intelecto (νοῦς) perfecto, su hijo, que no es propio de él según la substancia. Pues de arriba habría venido un rayo de aquella perfecta luz y habría quedado aprisionado en el agua tenebrosa, terrible, amarga, impura; rayo que es espíritu luminoso (πνεῦμα φωτεινόν), que se cierne sobre las aguas...<sup>662</sup>.

322 Este singular pasaje, sorprendentemente hermoso, contiene casi todo lo que los alquimistas se esforzaron en decir de la sal: la sal es el espíritu, la transformación del cuerpo en luz (*albedo*), la *scintilla animae mundi* prisionera en el tenebroso abismo del mar y justamente allí engendradora como una luz superior y como un «retoño de hembra». Obsérvese que los alquimistas no podían tener noción alguna de Hipólito, pues su *Philosophoumena*, que se creía perdida, sólo fue redescubierta a mediados del siglo XIX en un monasterio del monte Athos. Quien conozca tanto el espíritu de la alquimia como las concepciones gnósticas descritas por Hipólito se impresionará continua y profundísimamente del parentesco interno de estos dos ámbitos del espíritu.

323 La clave para el texto anterior de *Refutación* y para otros similares es, como he mostrado, la fenomenología del sí-mismo<sup>663</sup>. Sin

659. *Pneuma* tiene aquí el significado de «espíritu santo», y no tanto el de «viento».

660. [Jung utiliza para traducir este término] *Geist* («espíritu») en el sentido de entendimiento, razón, *mind*.

661. Ambos, la muerte y el padre del mundo inferior, están precedidos del mismo ἀπό [de], y son por tanto paralelos o incluso idénticos, en la medida en que el engendradora de la vida lo es también de la muerte. También con esto alude a la naturaleza a base de opuestos del *auctor rerum* [autor de las cosas].

662. Hipólito, V, 19, 14 ss., pp. 88-89.

663. Véase Jung, *Aion*, subtítulo «Contribuciones al simbolismo del sí-mismo» [OC 9/2].

embargo la sal no es un símbolo corriente en los sueños. Aunque aparece en la figura cúbica del cristal<sup>664</sup>, que en muchos dibujos de pacientes representa el centro y por ende el sí-mismo; la *signatura salis* antes mencionada recuerda también la estructura fundamental cuaternaria de la mayor parte de los mándalas. Igual que muchos de los sinónimos y atributos de la piedra resaltan tan pronto uno como otro de sus aspectos, así también los innumerables símbolos del sí-mismo. Aparte de su acción conservadora, la sal tiene principalmente el significado metafórico de *sapientia*. Sobre este aspecto quisiera hacer todavía algunas observaciones. Un texto alquímico señala: «En las alegorías místicas de nuestros sabios se dice: Quien opera sin sal no despertará a los cuerpos muertos... Quien trabaja sin sal tiene un arco sin cuerda. Aquí, en efecto, debe saberse que los llamados sabios tienen necesidad de una sal bien diferente a los minerales vulgares... Ellos llaman a la sal la *medicina* misma»<sup>665</sup>. Estas palabras son equívocas: la sal significa aquí tanto ingenio e inteligencia como *sapientia*. Qué sucede con esta *sal in opere* lo muestra otro pasaje relativo a la substancia arcana: «Y éste es el plomo de los filósofos, que llaman plomo del aire, donde se encuentra la paloma radiante y blanca llamada "sal de los metales", y en ella consiste el magisterio de la obra. Es aquella pura, casta, sabia y rica reina de Saba», etc.<sup>666</sup>. Aquí aparecen en una misma figura la sal, substancia arcana (como la paradoja del «plomo en el aire»!), y la *columba alba* (el *spiritus sapientiae*), sabiduría y feminidad. Es inequívoca la frase «Si un hombre no conoce la Sal... no podrá entender jamás este Arte»<sup>667</sup>. Para *Aquarium sapientum* la *sal sapientiae* procede del *aqua benedicta* o *pontica*, que, en cuanto extracto, también se denomina «corazón, alma y espíritu». Primero, el *aqua* está contenida en la *prima materia*, y tiene entonces «el color de la sangre; pero tras la preparación es resplandecientemente blanca, luminosa y transparente, y entonces es... llamada *Sal sapientiae*»<sup>668</sup>. Khunrath resume las afirmaciones sobre la sal de una manera atrevida: «Nuestra agua», dice, «no puede ser hecha por lo tanto sin la sal de la sabiduría, pues es la sal de la sabiduría misma, dicen los filósofos, un fuego, un fuego de sal, el verdadero *Menstruum Vegetativum Universale*». «Sin sal» el trabajo no tiene éxito alguno<sup>669</sup>. En el *Amphitheatrum* observa el mismo autor: «La sal ha sido adornada por los sabios, no sin una

664. El cristal cúbico de sal es puesto de relieve por von Welling, l.c., p. 41.

665. TA3, p. 20.

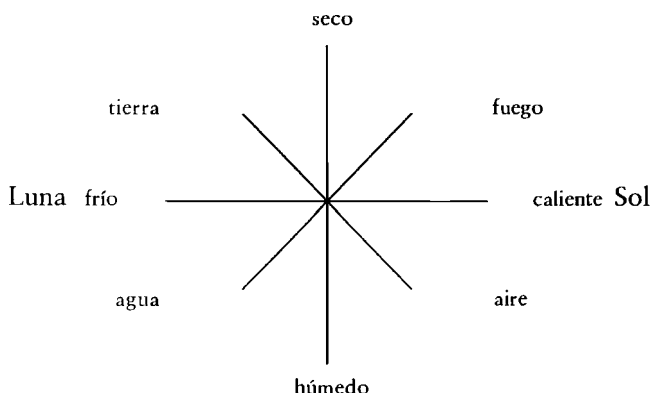
666. Grasseus, p. 314.

667. GM. p. 30.

668. AS, p. 53.

669. Khunrath (2), pp. 229 y 254.

razón sería, con el epíteto de sabiduría». La sal es el *lapis*, un «misterio escondido»<sup>670</sup>. Vigénère dice que el Redentor eligió también a sus apóstoles «para que sean la sal de los hombres y les anuncien la doctrina pura e incorruptible del Evangelio», etc. De los «cabalistas» sabe decirnos que la *computatio*<sup>671</sup> de la palabra hebrea *melach* (sal) da 78. Este número podría ser dividido por cada uno de los divisores y daría siempre como resultado una palabra que guarda relación con el *mysterium nominis Divini*. No queremos ahondar más en sus conclusiones, nos limitaremos a hacer notar que por todas estas razones la sal es utilizada «para la celebración del culto divino en todas las ofrendas y sacrificios»<sup>672</sup>. Glauber llama a Cristo *Sal Sapientiae* y a Juan, el discípulo amado, lo designa como «sazonado con la sal de la sabiduría»<sup>673</sup>.



324 Junto a la humedad lunar y a la cualidad terrestre de la sal se ponen sobre todo de relieve las propiedades de la *amaritudo* y de la *sapientia*. Igual que en la doble cuaternidad de los elementos y de las propiedades elementales la tierra y el agua tienen en común el frío, así también la *amaritudo* y la *sapientia* conforman una oposición mediatizada por un tercero. Lo común a ambos, por inconmensurables que parezcan ser también las dos representaciones, es psicológi-

670. Khunrath (1), p. 197. El *Lapis*, sin embargo, corresponde al sí-mismo.

671. La *computatio* significa la llamada *isopsephia*, es decir, la suma que resulta del valor numérico de cada una de las letras de una palabra y que pone en paralelo con otra palabra del mismo valor numérico.

672. Vigénère, p. 212.

673. Glauber (1), pp. 51 y 25. Cristo, en cuanto *sal sapientiae*, representa un símbolo ulterior del sí-mismo.

camente la función del *sentimiento*. Lágrimas, sufrimiento y decepción son amargos, pero la sabiduría es la consolación de todo dolor del alma; más aún, amargura y sabiduría son alternativas: donde hay amargura falta la sabiduría y donde está la sabiduría no hay amargura. Por consiguiente, la sal, en cuanto portadora de esta fatal alternativa, está ligada a la naturaleza femenina. La cualidad solar masculina, que reivindica la mitad derecha de nuestra doble cuaternidad, no conoce ni frío, ni sombra, ni pesadez, porque mientras todo va bien se identifica lo más posible con la consciencia, es decir, normalmente con la idea que uno tiene de sí mismo. En esta idea la sombra suele faltar. Primero porque a nadie le gusta admitir algo moralmente inferior y, segundo, porque la lógica prohíbe llamar negra a una cosa blanca. Un hombre bueno tiene cualidades buenas, y sólo el malo tiene malas cualidades. Por prestigio queremos acallar enteramente a la sombra. Un ejemplo acertado y universalmente conocido del prejuicio masculino son el superhombre de Nietzsche y la «bestia rubia», el animal solar con resplandor dorado, el león, que para los cristianos es una *allegoria diaboli* y un símbolo de lo pagano (¡por eso constituye tan a menudo la base de las columnas!) y para la alquimia el estadio de la sangre caliente, alcanzado tras matar al *draco mercurialis*, símbolo de la *concupiscentia* desenfrenada (¡por ello se le cortan las patas!). El superhombre se opone a la compasión y al «más feo de los hombres», precisamente ese hombre corriente que somos. No se permite ver la sombra, ha de negarse, reprimirse o considerarse inhabitual. El Sol brilla siempre, y todo refleja su luz. En ningún sitio se deja espacio a las debilidades que limitan el prestigio. Así, el *sol niger* no se ve en parte alguna. Su presencia es temida sólo en las horas de soledad<sup>674</sup>.

325 Por el contrario, con la Luna ocurre otra cosa: cada mes se oscurece hasta volverse irreconocible, como cualquiera puede ver y saber, y no puede ocultárselo a nadie, ni siquiera a sí misma. Se sabe que la Luna es tan pronto luminosa como oscura. Pero de un Sol oscuro nadie ha oído hablar aún. Esa propiedad de la Luna se denomina *parentesco de naturaleza con la mujer*, mientras que al ígneo resplandor y al aire tórrido que bañan desde fuera las cosas gustosamente los entendemos como *espíritu masculino*.

326 A pesar de todos los intentos de negarlo y oscurecerlo hay un inconsciente, es decir, un *Sol niger*, que da lugar, con una frecuencia verdaderamente sorprendente, a la disociación masculina, en donde una mano no sabe, más aún no debe saber, lo que hace la otra. A partir de esa escisión en el alma masculina por una parte y del regu-

674. Sobre los conceptos de Nietzsche, cf. (1), pp. 382 ss. y *passim*, y (2), p. 322.

lado novilunio de la mujer por otra se explica el hecho notable de acusar a la mujer de traerle al varón todo lo oscuro, mientras que él se calienta al Sol pensando ser una verdadera fuente de fuerza vital y de iluminación para la feminidad que le rodea. En realidad, a menudo lo mejor que puede hacer es someter el esplendor de su espíritu a la más profunda de las dudas. Al espíritu (que, entre otras cosas, es un gran engañador, como Mercurius) no le es difícil admitir convincentemente una legión de pecados a los que une el más falso sentimiento de actitud ética, sin acercarse lo más mínimo a una comprensión real, la cual no puede en efecto lograrse nunca sin participación del sentimiento. A éste el intelecto sólo le permite entrar precisamente donde le conviene. La oscuridad lunar de la mujer es para el hombre fuente de numerosas decepciones, que ocasionan fácilmente amargura tanto como garantizan la sabiduría en la medida en que las comprenda. Esto, ciertamente, sólo es posible cuando está dispuesto a reconocer su *Sol niger*, esto es, la «sombra».

327 Una confirmación de nuestra interpretación de la sal como *eros*, es decir, como relación sentimental, resulta también de que, como vimos antes, la *amaritudo* es el origen de los *colores*. Como se desprende de los dibujos y pinturas de los pacientes que apoyan y acompañan su análisis por medio de la imaginación activa, los colores son valores afectivos. Se observa así a menudo que en un primer momento sólo se echa mano de lápiz o pluma para captar esbozos fugitivos de sueños, ocurrencias y fantasías. Pero a partir de un cierto momento el paciente se sirve de los colores, precisamente desde el instante en que un interés meramente intelectual es substituido por una participación afectiva. Ocasionalmente el mismo fenómeno se observa también en los sueños, que en un momento semejante se vuelven francamente coloridos o de un color especialmente vivo.

328 Ahora bien, la decepción, en cuanto choque para el sentimiento, no es sólo la madre de la amargura, también es el resorte más poderoso de la diferenciación afectiva. El fracaso de un plan amoroso, el comportamiento de una persona amada que no responde a las expectativas, etc., constituye el empuje para un estallido afectivo más o menos brutal o para una modificación y adaptación del sentimiento, y con ello para su desarrollo superior. Este culmina en la sabiduría, sobre todo cuando también la reflexión y el conocimiento intelectual se asocian con el sentimiento. La sabiduría nunca es violenta, por eso en ella lo uno tampoco violenta a lo otro.

329 Frente a tal interpretación de la sal y de sus propiedades, como por lo demás en todos los casos donde se trate de afirmaciones alquímicas, debe ponerse sobre el tapete la cuestión de si también los alquimistas pensaron algo parecido. Como muestra nuestro mate-



rial, eran enteramente conscientes del significado moral de la *amaritudo*, e igualmente por *sapientia* no concebían más que lo que comúnmente se entiende por tal. Pero sobre cómo la sabiduría procede de la amargura y en qué medida la amargura representa el origen de los colores nos dejan en la oscuridad. Tampoco tenemos motivo para creer que estas conexiones les fueran tan obvias que consideraran superflua cualquier elucidación al respecto. En caso contrario, ciertamente alguno de ellos lo habría divulgado alguna vez. Por eso es mucho más probable que lo dijeran simplemente sin un acto consciente de conocimiento. A eso se añade que nunca o muy raramente se encuentra formulado coherentemente el conjunto de todas las afirmaciones en un autor, sino que uno menciona esto, el otro aquello, y sólo la sinopsis, como aquí la acometemos, proporcionaría la imagen completa<sup>675</sup>. A este método hacen alusión los mismos alquimistas, y tengo que resaltar que fueron sus consejos los que me pusieron sobre la pista de la interpretación psicológica. Así, por ejemplo, el *Rosario de los filósofos* dice: «Lee una parte después de otra», o bien otra sentencia de un maestro: «Que tenga gran cantidad de libros», o «Un libro abre otro». La ausencia casi completa, hasta entrado el siglo XIX, del punto de vista psicológico (que por lo demás aún encuentra hoy los mayores malentendidos) hace inverosímil que el alquimista llegara a ser consciente de algo así como una concepción psicológica. Más bien sus conceptos morales se mueven exclusivamente en la línea de los sinónimos y de las analogías, en una palabra, de la correspondencia (*correspondentia*). Se trata sin duda de afirmaciones que no proceden de un acto de pensamiento consciente, sino de un *acto de pensamiento inconsciente*, como los sueños, ocurrencias y fantasías, que sólo después de cuidadosas comparaciones y de análisis revelan lo que significan propiamente.

330

El enigma de los enigmas es naturalmente la cuestión, siempre planteada de nuevo, de cómo los alquimistas se imaginaron verdaderamente su substancia. ¿Qué significa, por ejemplo una *sal spirituale*? La única respuesta posible a esa cuestión parece ser la siguiente: La materia química les era tan desconocida que vehiculaba a la vez proyecciones, es decir, su oscuridad fue llenada por contenidos inconscientes, estableciéndose así una *participation mystique*, es decir, una identidad inconsciente<sup>676</sup> con la materia química, hacien-

675. Olimpiodoro (Berthelot [2], II, IV, 38, 1, p. 91) dice igualmente: «La clave del arte circular es la sinopsis». La *Turba* dice: «... cuantos más libros leía, tanto más me aclaraba» [ed. Ruska, XV, p. 125].

676. Tomo de los trabajos de Lévy-Bruhl el concepto de *participation mystique* en el sentido antes definido. Recientemente esta idea ha sido rechazada por los etnólogos, en parte basándose en que los primitivos saben distinguir muy bien las cosas. Esto último es

do que ésta se comportara, al menos en parte, como un contenido inconsciente. De esta relación existía un cierto presentimiento que posibilitó a los alquimistas hacer afirmaciones sobre la materia que sólo pueden entenderse psicológicamente.

- 331 En su *Confessio* dice Khunrath: «*Et Lux Sal facta est... un cuerpo de sal... sal sapientiae*»<sup>677</sup>. El mismo autor dice que el «punto central de la sal» se corresponde con el *Tartarus Mundi maioris*, es decir, el infierno<sup>678</sup>. Esto presenta una cierta concordancia con el fuego escondido en la sal. En cuanto substancia arcana, a la sal le corresponde la paradoja y la doble naturaleza. Así *La gloria del mundo* dice «que en la sal hay dos sales», a saber, *sulphur* y la *radicosa humiditas* (el *humidum radicale*), es decir, la oposición más fuerte que puede concebirse; por eso fue llamada también *rebis*<sup>679</sup>. Vigénère constata que la sal consta de dos substancias al participar las sales del *sulphur* y del *argentum vivum*<sup>680</sup>, que corresponden al «rey y la reina» de Khunrath, las dos aguas «roja y blanca»<sup>681</sup>. La sal aparece en el curso del trabajo (*in labore*) con aspecto de sangre (*instar cruoris*)<sup>682</sup>. «Es seguro», dice Dorn, «que de la sangre humana se obtiene una sal, el bálsamo natural del cuerpo. Tiene en sí la *corruptio* y la preservación (*praeservationem*) contra la *corruptio*, pues en el orden natural no hay nada que no contenga tanto mal como bien»<sup>683</sup>. Dorn era médico, y su sentencia es una confesión significativa respecto del punto de vista empírico de la alquimia.

- 332 A la naturaleza tenebrosa de la sal pertenecen su «negrura y hedor», como se pone de relieve en *La gloria del mundo*<sup>684</sup>. Por una

indudable; pero tampoco se puede negar que para ellos cosas inconmensurables pueden tener el mismo *tertium comparationis* inconmensurable. Piénsese únicamente en la aplicación omnipresente del *mana*, en el tema del hombre lobo, etc. Además, la «identidad inconsciente» representa un fenómeno psíquico con el cual el psicoterapeuta tiene que habérselas, por así decir, diariamente. Ciertos etnólogos rechazan asimismo el concepto de *état prélogique*, estrechísimamente ligado al de *participation*. De hecho la expresión no es precisamente afortunada, pues el primitivo piensa a su manera tan lógicamente como nosotros. Lévy-Bruhl lo sabía, como pude convencerme en una conversación personal. Él entendía como *prélogique* únicamente los presupuestos primitivos que contradicen nuestra lógica racional. Éstos son ciertamente a menudo extraños y merecen si no el calificativo de *prélogique* sí el de *irrational*. Sorprendentemente Lévy-Bruhl se retractó de estos dos conceptos en su diario publicado póstumamente. Y esto es tanto más sorprendente, pues con sus conceptos pisaba un suelo totalmente seguro desde el punto de vista psicológico.

677. [Y la Luz es hecha Sal-sal de la sabiduría] Khunrath (2), p. 74. Este pasaje guarda alguna relación con Jn 1, 9: «Era la luz verdadera que iluminaba...».

678. Fundamento inferior del macrocosmos, l.c., p. 194.

679. [*Re-bis*, Dos-cosas.] GM, p. 32.

680. Vigénère, p. 208.

681. Khunrath (2), pp. 197-198.

682. GM, p. 30.

683. Dorn (1), p. 307 [cf. apéndice, § 334: original latino].

684. GM, p. 30.

parte, en la disolución de los cuerpos vivos la sal queda al final como «lo último en la corrupción», pero por otra es «lo primero en la generación»<sup>685</sup>. Mylius identifica la sal expresamente con el dragón como uroboros<sup>686</sup>. Acabamos de mencionar la identidad de la sal con el mar tifónico. Partiendo de aquí también se la podría identificar fácilmente con el Leviatán, el dragón del mar<sup>687</sup>. En todos los casos existe una cierta y divertida relación de la sal con el Leviatán en la medida en que Abraham Eleazar, un conocedor de la tradición cabalística, siguiendo a Job 41, 20, informa de lo siguiente: «Pues Behemot es un buey salvaje, al cual, como también al Leviatán, el Altísimo del mundo futuro mantiene salado o sazonado con (sal)»<sup>688</sup>, claramente como alimento para los habitantes del paraíso<sup>689</sup>, o lo que pueda significar ese mundo futuro.

333

Otra relación, más tétrica, guarda la sal con el maléfico Saturno, ya mencionada en el pasaje de Grasseus sobre la paloma que está dentro del plomo filosófico. Tratando de la identidad de *mare* y sal, Vigénère alude que los pitagóricos habrían llamado al mar, a causa de su «amarga salinidad..., lágrimas de Saturno»<sup>690</sup>. Finalmente a la sal, debido a su parentesco con Tifón, se le atribuye también una propiedad mortífera<sup>691</sup>, como ya vimos en el capítulo sobre el *sul-*

685. Steebus, p. 29.

686. Mylius, p. 195.

687. No recuerdo haber encontrado alguna vez en los textos esa relación.

688. Abraham Eleazar, p. 62. En forma abreviada esta historia es narrada en Bin Gorion, *Sagen der Juden*, p. 12: «Todo lo que el Señor creó en su mundo lo creó macho y hembra; también al Leviatán, al dragón gigante, al dragón sinuoso, los creó Dios desde el primer momento macho y hembra, y de igual modo al gran toro; pero si los machos y las hembras se hubieran apareado y engendrado habrían destruido el mundo. ¿Qué hizo el Señor? Castró al macho y mató a la hembra; pero salió su carne, que se conservará fresca hasta el gran festín». Como me ha mostrado el Dr. fil. Riwkah Schärf, el pasaje original se encuentra en el *Babylonischen Talmud*, tratado Baba Bathra, fol. 74 b, trad. Goldschmidt, tomo VIII, p. 207. Allí se dice que Dios impidió la peligrosa copulación de esos animales castrando al macho y matando a la hembra, a la que salió para los piadosos en el mundo futuro. Lo mismo debió de hacer también con Behemot. Como explicación quisiera añadir que ambas bestias primigenias, el Leviatán (agua) y Behemot (tierra), junto con sus hembras, constituyen una cuaternidad de opuestos. Dios impide la *coniunctio oppositorum* en el nivel animal, es decir, en un estado inconsciente, por peligrosa. La coincidencia inconsciente de los opuestos retendría a la consciencia en un nivel animal, y con ello se impediría su desarrollo ulterior. Significativo para la relación de lo femenino con la sal es que se sale precisamente a la hembra.

689. Según una antigua tradición, Dios, después del pecado original, desplazó el paraíso al futuro.

690. L.c., p. 122. Cf. IO, 32, 9-10, p. 122: «... el dicho de los pitagóricos, que el mar es una lágrima de Cronos».

691. Cf. al respecto la idea gnóstica de que Crono «es una potencia color de agua que todo lo corrompe» (Hipólito, V, 16, 2, p. 75). En relación con las otras conexiones del agua «clara» véase mi artículo «El espíritu Mercurius» [OC 13], § 274.

*phur*: la sal es el asesino del *sulphur*, al que inflige una «herida incurable». Esto presenta un singular paralelismo con la concepción de Wagner sobre la herida de Amfortas, causada por lo «femenino»<sup>692</sup>, precisamente en la confrontación entre el rey del Graal y su contrafigura (su sombra) Klingsor. En la parábola del *sulphur* la sal juega por lo tanto el papel tenebroso del novilunio.

334 La sal en cuanto cosa de la naturaleza «contiene tanto mal como bien». Como mar es la *μαμμήτηρ*, como lágrima de Crono, amargura y tristeza, como *sputum maris*, un esputo de Tifón, y como «agua clara», la *sapientia* misma.

335 En *La gloria del mundo* se dice que el *aqua permanens* «es un agua clara y tan amarga que no es potable»<sup>693</sup>. En una invocación himnica el tratado sigue diciendo: «... ¡Oh agua de acerba especie, que conservas los elementos! ¡Oh naturaleza de la afinidad, que disuelves la naturaleza! ¡Oh naturaleza gloriosa, que superas a la misma naturaleza!... coronada de luz... de la que se hace la quintaesencia»<sup>694</sup>. Nada sobre la Tierra es semejante a esta agua excepto algo único, «aquella fuente en Judea» llamada «fuente del Salvador y de la beatitud». «Su ubicación fue revelada a los sabios por la gracia de Dios». Pero la fuente está en un lugar tan secreto que sólo unos pocos conocen su «manantial», y se ignora el camino hacia Judea, donde podrían encontrarla. Por eso aquel filósofo<sup>695</sup> pudo muy bien exclamar: «¡Oh agua de acerba y amarga especie! A cualquiera le es duro y difícil encontrar aquella fuente»<sup>696</sup>. La naturaleza arcana y el significado moral del agua se vuelven inmediatamente claros; es evidente que no se trata en modo alguno del *aqua gratiae* o *doctrinae* de la enseñanza de la Iglesia, sino que el agua procede del *lumen naturae*. En caso contrario el autor de *La gloria del mundo* no tendría que recalcar expresamente que esa Judea, el origen de su fuente, está *in arcano loco*. Pues si fuera la doctrina de la Iglesia nadie tendría que encontrarla en un «lugar secreto», ya que todos pueden acceder a ella. La exclamación del filósofo sería asimismo enteramente incomprensible: «¡Oh agua, que todos consideran sin valor! A pesar de su carencia de valor y de su sinuosidad»<sup>697</sup> nadie,

692. Kundry, «poseída» por Klingsor; cf. Uhling, pp. 27-28.

693. GM, p. 37.

694. *Ibid.*, p. 26.

695. Morieno, en cuyo tratado se encuentra simplemente la expresión *aqua benedicta* (p. 34), además el pensamiento de «la fuente única» (p. 26), de las cuatro cualidades, y finalmente la importante constatación de que nadie llega a la completud de la obra «si no es por aflicción del alma» (p. 18).

696. GM, pp. 27-28.

697. *Curvitas*, curvatura, sinuosidad, sin duda una alusión al serpenteo del curso de agua y de los *rivuli* del *serpens mercurialis*.

pues se le impide hacerlo, ha sido capaz de llegar a la <perfección del> arte y captar su enorme virtud (*virtutem*): en efecto, los cuatro elementos están por así decir escondidos en ella», etc. De ahí se desprende indudablemente que se trata del *aqua permanens* o *pontica*, del agua primigenia, en la cual están contenidos los cuatro elementos. La correspondencia psicológica de la caótica agua primigenia<sup>698</sup> es lo inconsciente, que los antiguos sólo supieron captar en forma de proyección, como por lo demás ocurre aún hoy, pues la mayoría de los hombres son incapaces de ver la viga en el ojo propio pero sí la paja en el del hermano. Este primitivismo se utiliza, por ejemplo, en la propaganda política, que triunfa sobre los ingenuos gracias a sus propios defectos. La única protección contra este peligro, difícilmente exagerable, es el conocimiento de la propia sombra. La visión de esta oscuridad significa *iluminación*, es decir, ampliar la consciencia mediante la integración de los componentes de la personalidad hasta entonces inconscientes. El esfuerzo de la psicoterapia freudiana por hacer consciente la sombra es una respuesta, tan lógica como meritoria, a la inconsciencia universalmente extendida y a la ingenua tendencia del público a la proyección. Es como si Freud, con un instinto seguro, hubiera querido conjurar a tiempo el enorme peligro de epidemia espiritual que amenazaba Europa. Pero pasó por alto que la confrontación con la sombra no es algo inofensivo que pueda resolverse con la «razón». La sombra es el primitivo aún vivo y efectivo en el hombre civilizado, y nuestra razón cultural no significa nada para él. Él reclama aquellos medios que han conseguido tomar forma en las religiones. En los inicios de la Revolución francesa, cuando venció la «razón», fue incluso consagrada *déesse* a toda prisa y entronizada en Notre-Dame. La sombra ejerce una peligrosa fascinación, y sólo otra cosa fascinante protege contra ella. La primitiva constitución espiritual de la sombra no es abordable con la razón, ni siquiera para el hombre más racional, sino únicamente con una iluminación cuya forma y medida correspondan en rigor, esto es, *en completa oposición*, al grado de oscurecimiento. El primitivo es vencido cuando queda desconcertado. Eso lo ha comprendido muy bien el espíritu maligno de la propaganda política. Sin embargo ningún hombre honesto puede, sin hundirse moralmente, utilizar medios espirituales para seducir a las masas. Sólo puede esforzarse en permanecer firme como individuo (en la medida en que lo consiga). Para ello necesita ayuda, pues la tan alabada razón fracasa.

698. «Darkness there was: at first concealed in darkness this All was indiscriminated chaos» [Era la oscuridad: al principio, oculto en la oscuridad, ese Todo era un caos indiscriminado] (*Rigveda* X, 129, 2, en *The Hymns of the Rig-veda* II, p. 575).

En tales situaciones, en efecto, se muestra que «racional» se llama a todo lo que parece *conveniente* a los señores X, Y y Z, y resulta enteramente cuestionable si esa conveniencia no es en el fondo justamente lo irracional en el peor de los sentidos. Tampoco la mejor voluntad puede en ocasiones resolver este dilema. Ese es el momento en que el hombre primitivo se confía a una autoridad superior y a una decisión incomprensible para él. El civilizado funciona en su espacio delimitado adecuada y racionalmente. Pero si por un dilema aparentemente irresoluble cae fuera de las fronteras de su civilización es un primitivo: tiene «ocurrencias» y actúa por «inspiración»; deja de pensar, y *ello* piensa por él; necesita entonces prácticas «mágicas» para asegurar su modo de vida, pues la autonomía latente de lo inconsciente se hace activa y comienza a manifestarse como lo ha hecho en todos los tiempos.

336 La buena nueva de la alquimia reza: así como una vez «brotó una fuente» en Judea, también existe una Judea arcana, cuyo camino no se encuentra tan fácilmente, y una fuente escondida cuya agua parece tan carente de valor<sup>699</sup> y a la vez tan amarga que apenas se considera útil para nada. Sabemos por numerosos indicios<sup>700</sup> que el hombre y su interior son el *arcanus locus* en el que se encuentra aquella *aqua solvens et coagulans*, aquella *medicina catholica* o panacea, aquella *scintilla* de la «luz natural»<sup>701</sup>. Nuestro texto muestra hasta qué punto los alquimistas pusieron su arte en paralelo con la revelación divina y lo comprendieron al menos como su complemento esencial. Fueron ciertamente pocos *electi* los que formaron la *aurea catena* que une cielo y Tierra, pero ellos son los padres de la ciencia natural de nuestros días. Ellos son quienes, sin saberlo, ocasionaron el cisma entre fe y saber y condujeron al mundo a tomar consciencia de que con la revelación no se había dicho nada completo ni definitivo. «Dado que las cosas son así —dice un escritor eclesiástico del siglo XVII—, será suficiente para el espíritu humano, después de la luz de la fe, conocer los rayos de la majestad divina como refractados en el mundo y en las cosas creadas»<sup>702</sup>. Los «rayos refractados» corresponden a la *quaedam luminositas* en los seres naturales.

337 La revelación transmite verdades generales que muy a menudo no iluminan lo más mínimo la situación individual y concreta; tam-

699. La *vilitas* es también un prejuicio contra Cristo. Cf. Jn 1, 46: «¿De Nazareth puede salir algo bueno?».

700. Cf. *Psicología y alquimia*, § 421.

701. O, como dice Morieno (p. 32) de una manera intuitiva, «hasta que brille como ojos de pez».

702. Caussin (1), p. 9.

poco el microscopio que nos es indispensable, la máquina en general, procede en modo alguno de la revelación transmitida. Dado que la vida humana no se desarrolla exclusivamente, ni siquiera en una parte considerable, a las alturas de las verdades eternas, la fuente de conocimiento alumbrada por los alquimistas y los antiguos médicos prestó un servicio grande y oportuno, tan grande que para muchos la luz revelada se apagó completamente. En el ámbito civilizado parece que basta la razón y «el juicio de los notables». Fuera de este ámbito brilla o debería brillar la luz de la fe. Pero allí donde las tinieblas no la acogen (íésa es por cierto la prerrogativa de las tinieblas!), uno ha de afanarse en la oscuridad, ejecutar un *opus* para hacer brillar los «ojos de pez» de las profundidades marinas, o para captar los «rayos refractados de la majestad divina», incluso si de ello surge una luz que, como de costumbre, las tinieblas no acogen. Pero si «en las tinieblas brilla una luz que comprende las tinieblas»<sup>703</sup>, entonces se suprimen las tinieblas. Pues el anhelo de las tinieblas por la luz se satisface cuando la luz ya no puede explicarse por las tinieblas. Las tinieblas tienen en efecto su propio intelecto y su propia lógica, que deben tomarse muy en serio. Únicamente aquella «luz a la que las tinieblas no comprendieron»<sup>704</sup> puede iluminar las tinieblas. Todo lo que las tinieblas captan, piensan y comprenden por sí mismas es tenebroso, por eso sólo son iluminadas por lo que ellas no esperan, no quieren ni comprenden. El método psicoterapéutico de la imaginación activa ofrece ejemplos excelentes en este sentido; en ocasiones también un sueño numinoso o un suceso exterior tienen un efecto parecido.

338

La alquimia anuncia una fuente de conocimiento por así decir de orden paralelo, si no equivalente, a la revelación, una fuente que proporciona un agua «amarga» y en modo alguno recomendable para el juicio humano. Es acerba y amarga o como el vinagre<sup>705</sup> (*acetum*), es decir, resulta difícil aceptar la oscuridad y negrura de la *umbra solis* y atravesar estas tinieblas de la sombra. De hecho es amargo tener que descubrir tras los ideales de altos vuelos convicciones unilaterales, a menudo obstinadas y por eso tanto más queridas, y bajo pretensiones nobles y heroicas el egoísmo brutal, los deseos y comodidades infantiles. Esa penosa corrección y relativización constituyen una etapa inevitable de todo proceso psicoterapéutico. Como

703. «Lux in tenebris lucet, quae tenebras comprehendit».

704. «Lux, quam tenebrae non comprehenderunt» [Jn 1, 5].

705. Maier escribe: «Hay en la alquimia un cierto cuerpo noble... en cuyo inicio está la miseria con vinagre, pero al final el gozo con alegría, así, supongo, me sucederá a mí; degustar, soportar y experimentar primeramente muchas cosas ásperas, amargas, tristes, tediosas, para al final ver todas las cosas más gozosas y fáciles» (Maier [5], p. 568).

decían los alquimistas, el proceso comienza con la *nigredo*, o la produce como condición previa indispensable para la síntesis, pues los opuestos que no se constelan ni son llevados a la consciencia jamás pueden unirse. Freud se quedó en la mera reducción a la mitad inferior de la personalidad o, en su caso, en la creencia de poder llegar a dominarla mediante la racionalidad. En eso pasó más o menos por alto la peligrosidad demoníaca del lado oscuro, que ciertamente no consiste únicamente en infantilismos relativamente inocuos. El hombre no es ni tan racional ni tan bueno como para poder *eo ipso* medirse con el mal. La oscuridad también puede devorarlo, especialmente cuando encuentra correligionarios. El amontonamiento en masa refuerza la inconsciencia provocando una avalancha de mal, como han demostrado los sucesos de nuestra época. La formación de la sociedad puede también favorecer el bien; es incluso necesaria dada la debilidad moral de la mayoría de los hombres, que para mantenerse tienen que aferrarse a un bien exterior. Las grandes religiones son sistemas psíquicos de sanación, que brindan apoyo a todos aquellos que no pueden sostenerse solos: la inmensa mayoría. A pesar del «método» indudablemente «herético», los alquimistas, con su actitud positiva hacia el cristianismo de la Iglesia demuestran más perspicacia que ciertos ilustrados modernos. También revelan —en neta oposición a la tendencia racionalista actual— una comprensión particular, pero considerable a pesar de toda su *curvitas*, del mundo de imágenes sobre el que también está edificado el cosmos cristiano; un mundo cuya trágica pérdida tiene que soportar el hombre moderno como un pesado déficit. Ha perdido irreparablemente este mundo en su forma histórica. Esta pérdida ha producido ya millones de menesterosos espirituales, forzados a utilizar medios sustitutorios tan deplorables como venenosos, sobre lo cual nuestra historia contemporánea nos ofrece estremecedores ejemplos.

339 De esta evolución no se puede responsabilizar a nadie. Es la marcha sin descanso del desarrollo o cambio espiritual, cuyas fuerzas motrices sobrepasan con mucho el horizonte del individuo. Éste puede como mucho ir al paso de esta evolución y tratar de entenderla para no ser devorado ciegamente por ella. Eso es desgraciadamente lo peligroso de los movimientos de masas, también en el ámbito del bien: exigen y han de exigir una fe ciega. La Iglesia no puede explicar la verdad de sus imágenes porque no reconoce ningún punto de vista exterior. Por eso se mueve siempre sólo en el marco de sus imágenes, y sus argumentos son *petitiones principii*. El rebaño de ovejas inofensivas fue desde siempre el prototipo simbólico de la multitud creyente. Aunque la Iglesia conoce al lobo con piel de cordero que descarría a la multitud creyente para despedazarla después.



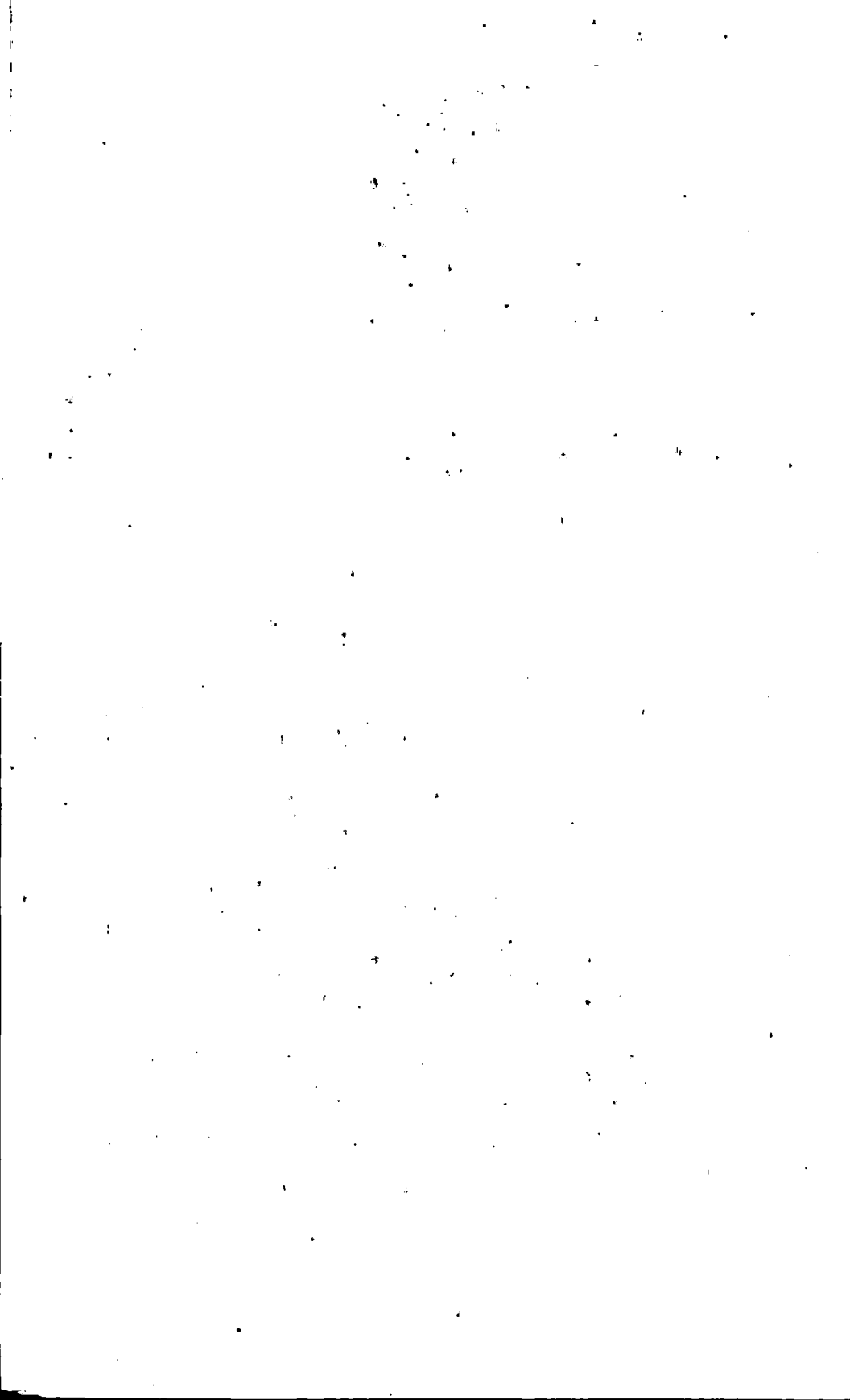
La tragedia está en que la confianza ciega que conduce a la perdición es precisamente la practicada en la Iglesia, donde se la alaba como virtud suprema. Ciertamente un *logion* dice: «Sed por eso astutos como serpientes»<sup>706</sup>, y la misma Biblia pone de relieve, como es conocido, la *calliditas* y la *astutia* de la serpiente. ¿Dónde son convenientemente desarrolladas y cultivadas esas cualidades ciertamente necesarias aunque menos loables? La serpiente se ha convertido en el prototipo del horror moral, y sin embargo aquel que no posee su astucia está expuesto a la perdición justamente a causa de su fe ciega.

340 Los alquimistas supieron de la serpiente y de la mitad «fría» de la naturaleza<sup>707</sup>, y lo repitieron suficientemente como para hacernos saber a nosotros, sus descendientes tardíos, que su arte se esforzaba en llevar a aquella serpiente del *noûs* nocturno, a la *serpens mercurialis*, a través de los grados de transformación, hasta el *telesmus*, la perfección<sup>708</sup>. La integración de lo inconsciente, más o menos simbólico o proyectado, que iba a la par de aquella operación desplegó manifestamente tantos efectos favorables que los alquimistas se sintieron alentados a las afirmaciones optimistas.

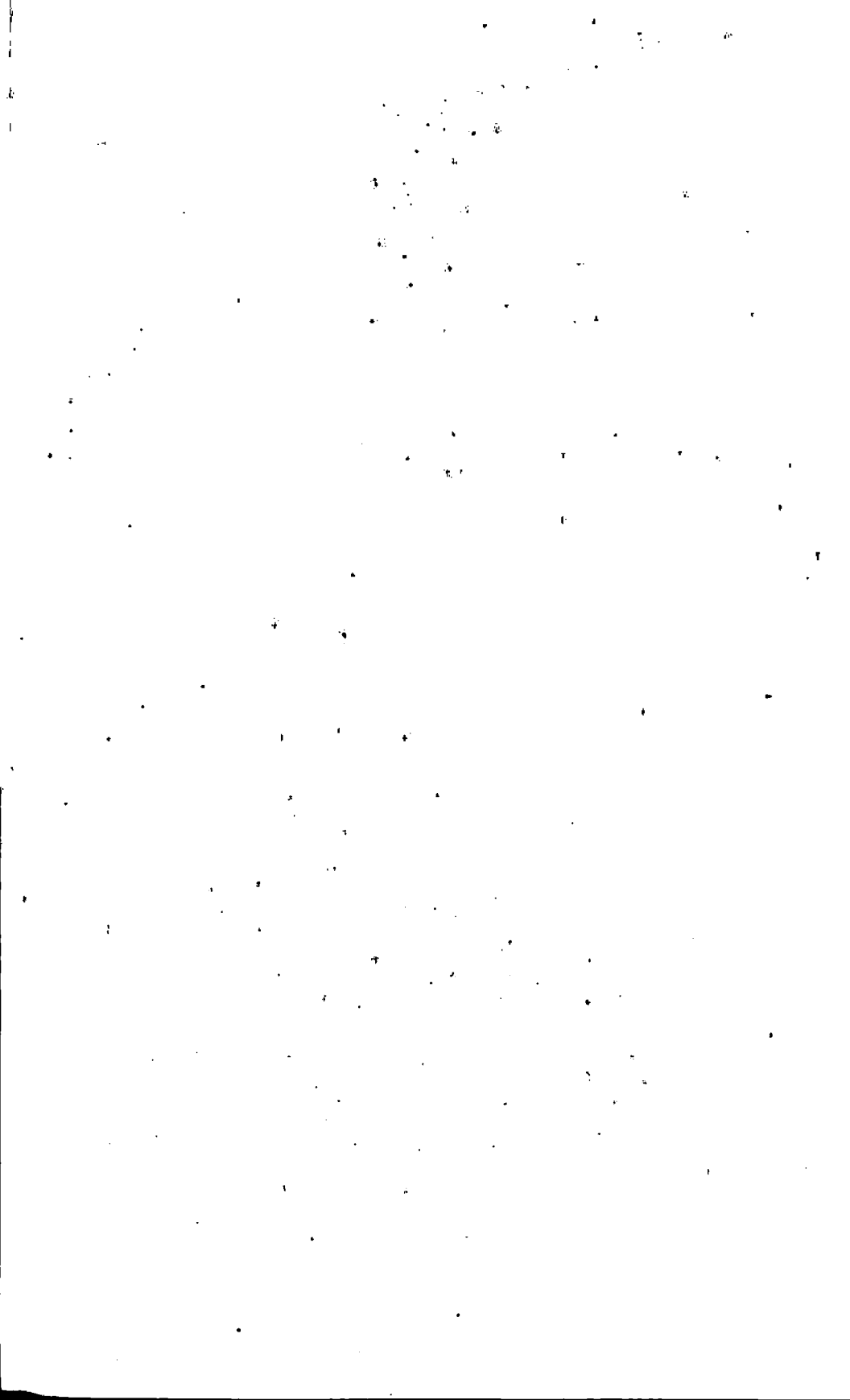
706. Mt 10, 16.

707. Sobre esto Hipólito nos informa de la siguiente opinión de los peratas: «La serpiente universal, dicen, es precisamente el sabio oráculo de Eva». Ése es el misterio del Edén; éste es el río que fluye del Paraíso; éste es el signo con el que fue marcado Caín, de modo que todo el que lo halle no lo mate. Caín fue aquel cuya ofrenda no fue aceptada por el Dios de este mundo (ὁ θεός τοῦδε τοῦ κόσμου). Ese Dios recuerda mucho al *princeps huius mundi* del evangelio de Juan. En los peratas es naturalmente el demiurgo, el πατήρ κάτωθεν, el padre del inframundo (Hipólito, V, 16, 8-9, p. 77).

708. «El padre de toda perfección del mundo entero está aquí —la piedra—» (TE, ed. Ruska, 5, p. 453).







## IV

### REX Y REGINA

#### 1. INTRODUCCIÓN

- 1 En las investigaciones precedentes ya nos hemos tropezado muchas veces con la pareja real y, sobre todo, con la figura del rey, por no hablar del material al respecto presentado en *Psicología y alquimia*. Siguiendo el modelo de la realeza de Cristo en el pensamiento eclesiástico, también en la alquimia el *rex* desempeña un papel central, por lo que no podemos dejarlo de lado sin más como una simple metáfora. Las razones más profundas que justifican un tratamiento algo más minucioso de este símbolo las he señalado en *La psicología de la transferencia*. El rey representa la personalidad eminente que al estar por encima de la limitación común se convierte en portador del mito, es decir, en expresión de lo inconsciente colectivo. Esto se expresa de una manera puramente exterior en la parafernalia de la realeza: la corona relaciona al rey con el Sol radiante; el manto recamado con joyas corresponde al firmamento estrellado; el globo imperial representa al globo terráqueo; el trono elevado sitúa al rey por encima de la multitud; el tratamiento de «majestad» le acerca a los dioses. Cuanto más retrocedemos en la historia tanto más claramente se manifiesta la divinidad del rey. Hasta hace poco se seguía creyendo que los reyes lo eran por la gracia de Dios. Los césares romanos usurpan la igualdad con Dios y reclaman un culto personal. Finalmente, en el Próximo Oriente la realeza se basa en presupuestos más teológicos que políticos. La psique del pueblo se manifiesta ahí como la fundamentación verdadera y última de la realeza divina: el rey es de manera incuestionable la fuente mágica del bienestar y la prosperidad de la comunidad orgánica que integran los hombres, los animales y las plantas útiles; de él fluyen la vida y la prosperi-

dad de los súbditos, el incremento de los rebaños y la fertilidad del suelo. Este significado de la realeza no es una invención adicional, sino un *a priori* psíquico que se hunde en la profundidad de lo primitivo y la prehistoria, lo que equivale a una revelación natural de la estructura del alma. Que hagamos valer para este fenómeno razones de utilidad racional sólo tiene significado para nuestra interpretación, no para la psicología primitiva, la cual parte de presupuestos puramente psíquicos e inconscientes en medida inesperada para nuestra manera de pensar, orientada por lo objetivo.

- 2 La versión de la teología de la realeza que mejor conocemos (y también la más rica) se encuentra en el antiguo Egipto, cuyas ideas han penetrado en el desarrollo espiritual de los pueblos occidentales sobre todo por mediación griega. El rey es una encarnación de la divinidad<sup>1</sup> e hijo de un dios<sup>2</sup>. En él reside la fuerza divina de vida y de generación, el *ka*, es decir, el dios se genera a sí mismo en una madre de dios humana, que lo da a luz como dios-hombre<sup>3</sup>. Como dios-hombre, el rey garantiza el crecimiento y la prosperidad del país y del pueblo<sup>4</sup> aceptando que lo maten cuando haya llegado su hora, es decir, cuando se haya agotado su fuerza genésica<sup>5</sup>.

1. Un hombre de las islas Fiji le explicó a Hocart: «Only the chief was believed in: he was by way of being a human god» [«Sólo se creía en el jefe: su modo de ser era el de un dios humano»] (Hocart, p. 61); «... we must always bear in mind that the king is the god or gods» [«siempre hemos de tener en cuenta que el rey es el dios o los dioses»] (*ibid.*, p. 104).

2. El faraón es el hijo del dios creador. «En ciertas festividades, el "hijo" se une con el "padre" divino de manera cáltico-mística» (Jacobsohn, p. 46).

3. Amón, el dios-padre, se une (por ejemplo) con «Tutmosis I en una figura única, como "padre" que engendra en la reina al "hijo" divino» (Jacobsohn, l.c., p. 17). O el rey sigue viviendo después de su muerte como «Horus, hijo de Hathor» (l.c., p. 20). Uno de los Textos de las Pirámides dice del faraón: «M<erenre> es el grande, el hijo (?) del grande; lo ha parido Nut» (l.c., p. 26). El *ka-mutef* hace de la reina la madre de un dios (l.c.). A ideas similares remiten los nombres de los reyes cananeos Adoni-bezek y Adoni-zedek, que indican una identificación con el dios hijo de Ishtar, Adonis. Frazer («Adonis, Atis, Osiris», p. 14), del que tomo esta nota, observa al respecto: «Adoni-zedek means "lord of righteousness", and is therefore equivalent to Melchizedek, that is, "king of righteousness", the title of that mysterious king of Salem and priest of God Most High» [«Adoni-zedek significa "señor de la justicia", y por tanto equivale a Melquisedec, al "rey de la justicia", el título de ese misterioso rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo»].

4. En las islas Fiji se llama al rey «The Prosperity of Land» [«la prosperidad del país»]. «When the great chief entitled the "Lord of the Reef" is installed they pray: "Let the fields resound, the land resound... Let the fish come to land; let the fruit trees bear; let the land prosper"» [«Cuando el gran jefe llamado "el señor del arrecife" es entronizado, rezan así: "Que los campos resuenen, que la tierra resuene, que los peces lleguen a tierra, que los árboles den frutos, que el país prospere"»] (Hocart, l.c., p. 61).

5. Frazer, l.c., pp. 531 ss. Al asesinato o al sacrificio le sigue el descuartizamiento. Ejemplos clásicos son Osiris y Dioniso. Cf. Fírmico Materno (1), 2,2, p. 76: «... mató a Osiris, lo descuartizó y arrojó al Nilo desde todas sus riberas los miembros aún palpitantes del mísero cuerpo». El mismo autor, sobre Dioniso (7,7): «pues los comentarios de los grie-

3 *Padre e hijo son consustanciales*<sup>6</sup>, y después de su muerte el rey vuelve a ser el dios-padre<sup>7</sup>, pues su *ka* también es consustancial al padre<sup>8</sup>. El *ka* está compuesto, por decirlo así, por las almas de los antepasados del rey, catorce de las cuales son adoradas regularmente por él<sup>9</sup>, correspondientes a los catorce *kas* del dios creador<sup>10</sup>. Igual que en el plano humano el rey corresponde al dios-hijo, su *ka* corresponde al engendrador divino, al *ka-mutef*<sup>11</sup>, que significa «toro de su madre». La reina madre corresponde a la madre de los dioses (Isis, por ejemplo).

4 Hay una peculiar *trinidad doble*. Por una parte, una serie puramente divina: dios-padre, dios-hijo, *ka-mutef*. Por otra, una serie humano-divina: dios-padre, dios hombre-hijo (faraón), *ka* del rey. En el primer caso, el padre se transforma en el hijo y el hijo en el padre por medio de la potencia genésica del *ka-mutef*. *Las tres figuras son consustanciales*. La segunda serie, la serie humano-divina, que también forma una unidad gracias a la consustancialidad, represen-

gos relacionan a Lîber con el Sol... ¿Quién vio al Sol niño?, ¿quién lo engañó?, ¿quién lo mató, descuartizó, repartió?, ¿quién comió sus miembros? ... pero además quieren ocultar *este* error recurriendo a razones naturales: <Dioniso es> el espíritu indivisible y divisible, es decir, el indiviso y diviso; y creen adorarlo por esta razón». A este contexto pertenece también el dios-toro del undécimo distrito del Bajo Egipto: se le llama el «dividido», y se relaciona con Osiris (de todos modos, en época tardía). Por ello fue proscrito el undécimo distrito (Kess, pp. 12 y 258).

6. «... el hijo es consustancial al padre» (Jacobsohn, pp. 17 y 46).

7. El rey muerto y reanimado recibe el nombre de Amón, que bebe la leche de Isis (Jacobsohn, p. 41).

8. Dios, rey y *ka* conforman, por decirlo así, una trinidad como padre, hijo y potencia genésica (Jacobsohn, p. 58).

9. En correspondencia con los catorce *kas* de Re, se presentan en las procesiones las estatuas de catorce antepasados del rey. Son las encarnaciones del dios-padre que preceden al rey, en el cual también se ha vuelto a engendrar el dios-padre (Jacobsohn, pp. 28, 32, 62 y 67). Baynes dice al respecto: «The safe-guarding power of the continuity of tribal authority and tradition from earliest times is concentrated by means of mass-projection upon the person of the king. The distant heroic ancestors, the mighty figures of the mythic past are alive and present in the person of the king. He is the master symbol just because he is living history» [«El poder protector de la continuidad de la autoridad y la tradición tribales desde los tiempos más antiguos se concentra mediante la proyección de las masas en la persona del rey. Los lejanos antepasados heroicos, las poderosas figuras del pasado mítico están vivos y presentes en la persona del rey. El rey es el símbolo principal precisamente porque es historia viva»] (Baynes, p. 91).

10. En este contexto hay que mencionar que Tifón despedaza el cadáver de Osiris en catorce partes (IO 18, p. 92. «El desmembramiento de Osiris en catorce partes alude a los días en que el astro se desvanece, desde el plenilunio al novilunio» (l.c., 42, p. 141). Jacobsohn (p. 67) remite al árbol genealógico de Jesús en Mt 1, 1-17, donde se dice: «Las generaciones desde Abraham a David son catorce, desde David hasta la deportación a Babilonia son catorce, desde la deportación a Babilonia hasta Cristo son catorce». Construcción algo forzada a favor del número 14. Jacobsohn (l.c.) dice de los catorce antepasados del faraón: «También aquí está muy clara y precisamente la intención consciente de destacar el número 14».

11. Jacobsohn, p. 38.

ta la aparición del dios en el mundo terrenal<sup>12</sup>. La madre del dios no está incluida en la trinidad; se encuentra fuera de ella con su figura ora sólo divina, ora sólo humana. En este contexto hay que mencionar el amuleto de la trinidad del Egipto tardío que publicó Spiegelberg: Horus y Hathor están sentados uno frente al otro, y entre ellos y por encima de ellos flota una serpiente alada. Las tres divinidades llevan el signo *anj* (vida). La inscripción del amuleto dice: «Uno es Bait, uno es Hathor, uno es Akori, una es su fuerza. Te saludamos, padre del mundo; te saludamos, dios triforme». Bait es Horus. El amuleto es triangular. Parece proceder del siglo I o II d.C. Spiegelberg dice: «En mi opinión, este epigrama respira, pese a su forma griega, espíritu egipcio de tipo helenístico y no contiene nada cristiano. Pero nació de un espíritu que participó en el desarrollo del dogma cristiano de la trinidad»<sup>13</sup>. He de añadir que las imágenes de conjunción del *Rosario de los filósofos* (*Rex/Regina - columba Sancti Spiritus*) corresponden exactamente al esquema del amuleto. (Véase la serie completa en *La psicología de la transferencia*.)

## 2. ORO Y ESPÍRITU

- 5 La llamativa analogía de ciertas ideas alquímicas con la dogmática cristiana no es casual, tiene que ver con la tradición. De esta fuente procede buena parte del simbolismo del rey. La dogmática cristiana surge en parte de la creencia popular egipcio-helenística (y de la filosofía judeo-helenística de un Filón), y lo mismo pasa con la alquimia. El origen de ésta no es puramente cristiano, en parte es pagano-gnóstico. A esta última esfera pertenecen sus tratados más antiguos, como el tratado de Comario (¿siglo I?), los escritos de Demócrito (siglos I-II) y de Zósimo (siglo III). El título de uno de los tratados de Zósimo reza<sup>14</sup>: Verdadero libro de Sofe<sup>15</sup> el egipcio y

12. Jacobsohn (p. 58) subraya la *homoousia* del padre, del hijo, del *ka* del rey y del *ka-mutef* (l.c., pp. 38, 45-46 y 62). Para mostrar que el *ka-mutef* es el antecedente de la figura del ἄγιον πνεῦμα, cita (p. 65) la pregunta 53 del *Catecismo de Heidelberg*: «... que el Espíritu Santo es igualmente Dios eterno con el Padre y con el Hijo. Además, él también me está dado» (como *ka* personal). Asimismo, Jacobsohn menciona la anécdota sobre Cristo en la *Pistis Sophia*, donde el Espíritu Santo aparece como doble de Cristo (como un *ka*, por lo tanto). El Espíritu Santo entra en casa de María, que en un primer momento lo confunde con Jesús. Pero él pregunta: ¿Dónde está Jesús, mi hermano, al que quiero ver? María piensa que es un fantasma y lo ata a la pata de la cama. Jesús llega, lo reconoce y se une a él (*Pistis Sophia*, 61, 20 ss., pp. 124-125).

13. Spiegelberg, pp. 226 y 227.

14. Véase Berthelot (2), III, XLI, p. 211. Así en Ms. 2,327 (Bibl. nat., París), fol. 251 (Berthelot [3], p. 58).

15. *Sofe* es, según Berthelot, una variante de Keops-Sufis. Berthelot cita un pasaje de



del Señor divino de los hebreos de las fuerzas de Sabaoth. Berthelot piensa que el verdadero autor es Zósimo, lo cual es perfectamente posible. En este escrito se habla de un conocimiento (ἐπιστήμη) y de una sabiduría (σοφία) que proceden del tiempo más remoto (ἐκ τῶν αἰώνων):

Independiente (ἄβασίλευτος y autónomo (αὐτόνομος) es su origen, ella es inmaterial (ἄυλός) y no busca ninguno de los cuerpos materiales, completamente corruptibles<sup>16</sup>. Ella actúa sin padecer (ἀπάθως). Atendiendo a nuestras peticiones, como acto de gracia ofrece el símbolo de la química a partir de la creación del mundo a quienes liberan y purifican al alma divina encadenada en los elementos, o más bien al *pneuma* divino mezclado con la carne. Igual que el Sol es la flor del fuego, el Sol celestial y el ojo derecho del mundo, también el cobre es, una vez que la purificación lo ha convertido en flor, un Sol terrenal, un rey en la Tierra, igual que el Sol en el cielo<sup>17</sup>.

- 6 De este texto y del que le sigue (que aquí no citamos) se desprende claramente que el «símbolo de la química» (τὸ σύμβολον τῆς χημείας) y el rey no son otra cosa que el oro, el rey de los metales<sup>18</sup>. Y también queda claro que el oro sólo se produce mediante la liberación del alma divina o del *pneuma* de las cadenas de la «carne» (σάρξ). Sin duda, a la expectativa racional le habría correspondido mejor que el texto dijera «mineral» o «tierra» en vez de carne. Aunque se mencionan los elementos como cárcel de la psique divina, se está aludiendo a la naturaleza, a la *physis* en general, no sólo a la tierra y al mineral, sino también al agua, al aire y al fuego, y a esto hay que añadir la «carne», una palabra que en el siglo III ya significa de manera completamente general el «mundo» en el sentido moral (es decir, en contraposición al espíritu) y no simplemente el cuerpo humano. De ahí se desprende de manera inequívoca que hay que pensar la crisopeya (hacer oro) como una operación que se desarrolla junto al proceso físico y, por así decir, independiente de éste. La transformación moral-espiritual no sólo es independiente del proceso físico, aparece incluso como su *causa efficiens*. Esto explica también el uso de un lenguaje muy neumático, apenas adecuado para

un resumen de Africano (siglo III) en Eusebio: «El rey Sufis... ha escrito un libro sagrado que he comprado en Egipto como una cosa muy valiosa» (Berthelot, l.c.).

16. El texto dice παναφθόρων, pero según el sentido debería decir παμφθόρων. De ahí que Berthelot traduzca *corruptibles*.

17. Berthelot (2), III, XLII, 1, p. 213.

18. Por supuesto, esto sigue valiendo para la alquimia más tardía. Así, Khunrath ([2], p. 338) define al rey como oro separado de la plata.

un proceso meramente químico. La psique capturada en los elementos y el espíritu divino revestido de carne superan la imperfección física y se cubren en cierto sentido con el material más distinguido, el oro regio. Así, el oro «filosófico» es una especie de encarnación de la psique y del *pneuma*, ambos con el significado de «espíritu de vida». En efecto, es un *aurum non vulgi*, un oro vivo que corresponde desde todos los puntos de vista al *lapis*. Éste también es un ser vivo con *corpus*, *anima* y *spiritus*, fácilmente personificable como un ser vivo divino o como un hombre «destacado», por ejemplo un rey, al que desde antiguo se considera un dios encarnado<sup>19</sup>. Precisamente a Zósimo se le ofrecía a este respecto un modelo en la figura del *ánthropos* divino, que en aquellos tiempos había alcanzado un significado decisivo tanto filosófico como religiosamente; y esto tanto en círculos de orientación cristiana como en círculos de orientación mitraica. De ello dan testimonio no sólo la Sagrada Escritura, sino también los monumentos mitraicos y los fragmentos de los gnósticos. De Zósimo tenemos finalmente largas exposiciones sobre este tema<sup>20</sup>. Los pensamientos de este autor fueron determinantes directa e indirectamente para la orientación filosófico-gnóstica posterior de la alquimia. Como he tratado esta cuestión pormenorizadamente en *Psicología y alquimia*, no voy a detenerme en ella. Pero mencionarla es importante porque, por lo que yo sé, el pasaje citado arriba representa la primera mención del rey. Sin duda, el egipcio Zósimo conocía la mística regia, que volvió a florecer con los césares romanos, y por eso le resultó fácil transferir esa identidad de *pneuma* divino y rey a la praxis alquímica (que era a un tiempo física y pneumática) una vez que los escritos del Pseudo-Demócrito le habían preparado el camino con su visión de la *θεῖα φύσις* (naturaleza divina)<sup>21</sup>.

19. *Rex* como sinónimo de *lapis*: «Piedra de los filósofos y rey químico» (AS, p. 111). En los símbolos de Lamsprinck, el rey es la sustancia arcana completa por antonomasia: «He vencido a todos mis enemigos / y he derrotado al dragón venenoso. / Soy un rey eximio y rico en la Tierra. / Por eso Hermes me ha dado el nombre de *señor de los bosques*» (Lamsprinck, p. 358). «La piedra de los filósofos es el rey que baja del cielo» (CC1, p. 61). En Teobaldo de Hoghelande (Hoghelande2, p. 162) se encuentra la infrecuente designación del *lapis* como «hombre con casco y alto» junto a «rey coronado con la diadema... «Príncipe piedra» en Mylius, p. 17. «Finalmente verás cómo la Piedra Filosófica, nuestro rey y señor de todos los señores, sale del lecho y trono de su tumba de vidrio y se presenta en la escena del mundo gritando: *Oíd, voy a renovar todo*» (Khunrath [1], pp. 202-203).

20. Remito a su reproducción literal en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 456.

21. A este respecto, cf. la frase tantas veces variada de Demócrito [Berthelot (2), II, I, 3, pp. 43-45]: «La naturaleza disfruta de la naturaleza, la naturaleza supera a la naturaleza, la naturaleza domina a la naturaleza». La verdad de esta frase se confirma de una manera peculiar en la psicología del proceso de individuación.

- 7 La definición pneumática del *rex* prevaleció sobre su interpretación como oro. En el *Lexicon Alchemiae* de Ruland (1612), por mencionar un ejemplo, se define el *rex* de la siguiente manera: «*Rex*, alma, agua sagrada / que humedece las tierras para la mujer / a las fuentes se devuelve / de donde la habían tomado / es el espíritu en el agua / y un espíritu acuoso». Así pues, aquí *rex* sigue siendo el alma divina, el Osiris húmedo<sup>22</sup>, un *pneuma* fecundador, dispensador de vida, no primordialmente el oro físico. La mística regia se muestra más pronunciada todavía en Heinrich Khunrath, que dice: «En último lugar, una vez que hayan pasado el color de la ceniza, el blanqueamiento y el amarillamiento, verás cómo la Piedra de los Filósofos, nuestro rey, el señor de los señores (*Dominus Dominantium*) sale de la cámara y del trono de su tumba de vidrio<sup>23</sup> y se presenta en la escena del mundo, en su cuerpo glorificado, es decir, regenerado (*regeneratum*) y más que perfecto, como un carbúnculo luminoso», etc.<sup>24</sup>. En la historia del origen de su *lapis*, Khunrath describe también el nacimiento místico del rey: *Ruah Elohim* (el espíritu de Dios) penetró en la parte más baja y en el centro (*meditullium*) de la virginal *massa confusa* y esparció las centellas y los rayos de su fecundidad. «La forma se grabó (*forma informavit*) de esta manera, y el alma más pura dio vida y fecundó (*impraegnat*) a lo que era un caos, a lo vacío y sin esencia». Esto fue un *mysterium typicum*, un misterio «simbólico», a saber: la concepción del «sustentador y salvador tanto del macrocosmos como del microcosmos: el verbo se ha hecho carne... y Dios se ha manifestado en la carne, el espíritu de Dios ha aparecido en el cuerpo. Éste, el hijo del macrocosmos; aquél, el hijo de Dios, el dios hombre... Uno, en el útero del macrocosmos; el otro, en el útero del microcosmos», y las dos veces el útero era virginal. «La piedra de los filósofos, el sustentador del mundo mayor [macrocosmos], es en el libro o espejo de la naturaleza el símbolo de Jesucristo crucificado, del Salvador de todo el género humano, es decir, del mundo menor [microcosmos]»<sup>25</sup>. El *Μακροκόσμον Filius* que genera el *pneuma* divino (el *ka-mutef* egipcio) es *consubstantialis similisque parenti*, consustancial y similar al padre. Su espíritu es, al igual que su alma, universal, *katholikós*. Su alma es una *scintilla* del alma del mundo. «Nuestra piedra es trina

22. A este respecto, cf. el interesante pasaje en la «Distinctio XIV» de TFa2, p. 86: «Hay quien dice que hay que venerar a las humedades, pues son reyes magnánimos que no soportan la injuria; así que cuídalas y gana su benevolencia, y ellas te darán su gracia y conseguirás todo lo que les pidas».

23. Una alusión a la retorta en cuanto espacio de renacimiento.

24. Khunrath (1), p. 202.

25. *Ibid.*, p. 197.

y una, es decir, es tri-una, a saber: terrenal, celestial y divina». Esta serie recuerda a la correspondiente serie egipcia de rey-*ka*-dios. La piedra tri-una consta de «tres sustancias diferentes y diferenciadas», que son «sal, *mercurius* y *sulphur*»<sup>26</sup>.

### 3. LA TRANSFORMACIÓN DEL REY

- 8 Tal como muestra la mística egipcia del rey, el *rex* (al igual que cualquier arquetipo) no es simplemente una imagen estática, pues significa a la vez un proceso o curso dinámico consistente en que el portador humano del misterio del rey está incluido en el misterioso acontecimiento de la encarnación de la divinidad. Esto sucede en el nacimiento del faraón, en la coronación, en la fiesta de Heb-Sed, durante el reinado<sup>27</sup> y al morir. Los textos y las imágenes de las *birth chambers* de los templos muestran la concepción y el nacimiento divinos del faraón en forma de las bodas místicas de la madre del rey con el dios-padre. La fiesta de Heb-Sed sirve para relacionar el *ka* del rey con el cultivo de la tierra y presumiblemente para conservarlo o fortalecerlo<sup>28</sup>. Al morir, la identidad del rey con el dios-padre es confirmada y sellada definitivamente.

26. *Ibid.*, pp. 198-199.

27. Campbell, p. 82: «The Coronation, which bestowed on the divine being, the king, the two crowns of Egypt, advanced him a step further than birth in the divine scale of life» [«La coronación, que otorgaba al ser divino, al rey, las dos coronas de Egipto, le hacía avanzar un paso más que el nacimiento por la escala divina de la vida»].

28. Campbell, p. 83. Descripción de la fiesta de Sed-Heb [también llamada Heb-Sed en las obras que cita Jung]: «The anniversary of the Coronation seems to have been held as a Sed Festival, when the king was regarded as Osiris on earth» [«El aniversario de la coronación parece haber sido celebrado como una fiesta de Sed en la que se veía al rey como Osiris en la Tierra»]. «The king is not "dancing" or striding in presence of his Osiris-self, as if worshipping him... no, the striding is a movement in the ceremony, preparatory to his taking possession of the throne, which marks his complete Osirification — the last act of the Sed Festival» [«El rey no está "bailando" ni avanzando en presencia de su sí-mismo osírico, como si lo adorara... no, avanzar es un movimiento de la ceremonia en la que el rey se prepara para tomar posesión del trono, lo cual marca su osirización completa, el último acto de la fiesta de Sed»] (p. 94). Breasted (p. 39) observa sobre la fiesta de Heb-Sed: «One of the ceremonies of this feast symbolized the resurrection of Osiris, and it was possibly to associate the Pharaoh with this auspicious event that he assumed the rôle of Osiris» [«Una de las ceremonias de esta fiesta simbolizaba la resurrección de Osiris, puede que para asociar al faraón con este evento propicio por lo que él asumía el papel de Osiris»]. Frazer («Adonis, Atis, Osiris», p. 380) dice sobre el significado de la fiesta de Heb-Sed: «The intention of the festival seems to have been to procure for the king a new lease of life, a renovation of his divine energies, a rejuvenescence» [«La intención de la fiesta parece haber sido procurar al rey una prolongación de la vida, una renovación de sus energías divinas, un rejuvenecimiento»]. En las inscripciones de Ábido se dice: «Comienzas a renovarte otra vez; se te ha concedido florecer renovado, igual que el joven dios-Luna; vuelves a ser

9 De una manera similar describe en principio la alquimia la transformación del rey desde un estado imperfecto a un ser sano, perfecto, entero e incorruptible. La alquimia describe su concepción o nacimiento mediante la hierogamia de sus padres o su imperfecto estado inicial y su posterior renacimiento en una forma perfecta. A continuación voy a mostrar esta transformación al hilo de algunos ejemplos.

10 Entre los tratados medievales más antiguos hay una *Merlini allegoria*<sup>29</sup>. En lo que respecta a este Merlinus, debo dejar a un lado la cuestión de si este nombre se refiere al mago Merlín<sup>30</sup> o es una corrupción del nombre Mercurinus<sup>31</sup>. Cierta vez, cuenta la parábola, se preparaba para batallar. Al ir a subir a su caballo, le entraron ganas de beber agua. Un sirviente le preguntó qué agua quería, y el rey contestó: «Quiero el agua que mi corazón más desea y que más me quiere». Cuando el sirviente la trajo, el rey «bebió hasta que todos sus miembros estuvieron llenos y sus venas se hincharon, y él mismo cambió de color (*discoloratus*)». Sus soldados le pidieron que subiera al caballo, de lo que se declaró incapaz: «Me siento pesado, y me duele la cabeza. Es como si mis miembros se estuvieran separando unos de otros». El rey pidió que lo llevaran a una habitación caldeada para expulsar el agua mediante el sudor. Pero cuando algún tiempo después volvieron a abrir la puerta de la habitación, estaba como muerto. Llamaron a los médicos egipcios y alejandrinos, entre los cuales surgió una disputa de competencias. Finalmente, los alejandrinos cedieron el paso a los egipcios. Éstos despedazaron (*dilaniaverunt*) al rey en unos trozos pequeñísimos, los molieron, los mezclaron con sus medicinas «humedecedoras» y volvieron a llevar al rey a su habitación caldeada. Algún tiempo después volvieron a sacar al rey semi-difunto, que apenas tenía un hilo de vida. Cuando las personas que había allí lo vieron, rompieron en lamentos: «¡Ay! ¡El rey ha muerto!». Los médicos las tranquiliza-

joven... has vuelto a nacer en la renovación de las fiestas de Sed» (Moret, 1902, pp. 255-256). La fiesta de Sed se celebraba cada treinta años, probablemente coincidiendo con los cuartos del periodo (de 120 años) de Sirio (= Isis). (Cf. Frazer, l.c.) Conviene anotar que a esta fiesta también iba unida una fertilización de los campos: el rey daba cuatro veces la vuelta a un campo acotado en compañía del toro Apis, a lo que recuerdan todavía hoy las carreras de Bannum. (Véase Kees, pp. 296-297.) Amenofis IV hizo introducir en su fiesta de Sed a Atón, el símbolo de su reforma religiosa más significativa (Kees, p. 372).

29. Reproducida en AM, pp. 392 ss.

30. El nombre *Artus*, que aparece de vez en cuando y al que se podría identificar con el rey Arturo de la leyenda del Grial, es una corrupción del nombre *Horus*. Para la *Merlini allegoria* se podría pensar, en todo caso, en la *Prophetia Merlini*, muy conocida en la Edad Media.

31. Se han conservado versos de un tal Mercurinus. Véase RF.

ron: «Sólo duerme». A continuación le lavaron con agua dulce hasta que salió de él el jugo de las medicinas, que mezclaron con nuevas sustancias. Llevaron al rey de nuevo a la habitación. Cuando le volvieron a sacar, había muerto. Los médicos dijeron: «Lo hemos matado para que sea mejor y más fuerte en este mundo después de su resurrección el día del Juicio». Los parientes del rey pensaron que los médicos eran unos impostores, así que les quitaron las medicinas y los expulsaron del reino. Iban a enterrar el cadáver cuando los médicos alejandrinos (que se habían enterado de lo que había pasado) les recomendaron que no lo hicieran y les prometieron restaurar al rey. Los parientes desconfiaban, pero les dejaron hacer. Los alejandrinos cogieron el cadáver, lo molieron (otra vez), lo lavaron bien, hasta que no quedó nada de las medicinas anteriores, y lo secaron. Entonces cogieron una parte de *sal armoniacum* y dos partes de *nitrum Alexandrinum*, las mezclaron con el cadáver pulverizado, elaboraron con ayuda de un poco de *oleum lini* una masa, pusieron todo esto en una marmita (*crucibulum*) con un agujero en su base, colocaron debajo otra marmita y dejaron al cadáver así durante una hora. Luego le prendieron fuego y lo fundieron, de modo que el líquido cayera en el recipiente inferior. El rey resucitó entonces de la muerte a la vida y gritó muy fuerte: «¿Dónde están mis enemigos? Voy a matarlos a todos si no aceptan someterse». Todos los reyes y príncipes de otras regiones le honraron y temieron. «Y cuando querían ver algo de sus milagros, echaban una onza de mercurio limpio en una marmita y esparcían por encima una cantidad de uñas (*ungulis*), cabellos o sangre similar a un grano de mijo, encendían una pequeña brasa de carbón, lo enfriaban <el mercurio> con todo esto <las uñas, los cabellos, etc.> y encontraban la piedra tal como yo la conozco.»

- 11 Esta parábola contiene el motivo primitivo del *asesinato* o *sacrificio del rey* con el objetivo de renovar la fuerza del rey, que beneficia a la fertilidad del país. La forma originaria es el asesinato del rey anciano e impotente. En nuestro relato, el rey padece «hidropesía» en el sentido literal y en el figurado: padece una plétora general y un edema total, pues ha bebido demasiada «agua» especial. Se podría pensar en un «agua ardiente» que él ama y que le hace bien y en la consecuente cirrosis hepática, pero extraer la psique húmeda de los elementos ya era un objetivo de la alquimia anterior a la destilación del alcohol<sup>32</sup>. La intención era extraer de la materia (del oro, por ejemplo) el *pneuma*, la psique o la *virtus* en forma de una sus-

32. Es probable que la destilación del alcohol a partir del vino fuera descubierta a comienzos del siglo XII (Von Lippmann, II, p. 38).

tancia volátil o líquida (es decir, evaporable), y de este modo mortificar (por así decir) al *corpus*, es decir, la materia. Esta *aqua permanens*<sup>33</sup> fue empleada luego para devolver la vida y el alma al cuerpo «muerto» y, contradictoriamente, también para «extraer el alma»<sup>34</sup>. El cuerpo viejo tenía que morir, para lo cual era sacrificado (es decir, ofrecido) o simplemente asesinado, igual que el rey viejo o bien se moría o bien ofrecía sacrificios a los dioses (más o menos como el faraón, que ofrece libaciones a su propia estatua). Algo similar se celebraba en la fiesta egipcia de Heb-Sed. Moret entendió la ceremonia «del Hebsed en cierto sentido como una forma humanizada del asesinato del rey sagrado»<sup>35</sup>.

- 12 El agua ha desempeñado desde antiguo un papel en los sacrificios, con el significado concreto de «vivificación». Uno de los Textos de Edfu dice así: «Te traigo los recipientes con los miembros de Dios (es decir, el Nilo) para que bebas de ellos; refresco tu corazón para que estés contento». El agua del Nilo era el auténtico *consolamentum* de Egipto. En el «cuento de Bata», Anubis encuentra el corazón de su difunto hermano Bata (que éste había depositado en las flores de un cedro) en forma de cédrice, que introduce en un recipiente con agua fría. El corazón absorbe el agua y Bata comienza a volver a la vida. Aquí es el agua quien da la vida. Pero del *aqua permanens* se dice «que mata y vivifica» (*quae occidit ac vivificat*). Así pues, tiene un efecto doble y antitético.

- 13 El rey guarda diversas relaciones con el agua. En la parábola del azufre antes citada se ahoga con Diana en ella<sup>36</sup>. A menudo, la hierogamia se celebra en el agua. El motivo del ahogarse también aparece como ahogarse interiormente, como hidropesía. La *Mater Alchimia* padece hidropesía en los muslos<sup>37</sup>. O el rey padece hidropesía y se esconde en el «vientre del caballo» para expulsar el agua sudando<sup>38</sup>. El agua también aparece como baño; así sucede en los *Dicta Alani*, donde el «anciano» está sentado en el baño<sup>39</sup>. También tengo que recordar el baño del rey en Bernardo Trevisano, que he citado detalladamente con anterioridad. El agua también sirve para bautizar,

33. La traducción de ὕδωρ θεῖον puede ser tanto *agua divina* como *agua sulfúrea*.

34. Por ejemplo, TFA2, p. 67: «Y entérate de que es el agua la que extrae lo oculto».

35. Jacobsohn, p. 11 («cuento de Bata», pp. 13 ss.).

36. Aquí tiene su lugar el rey enterrado vivo o prisionero en el mar: Maier (5), p. 380. Véase el texto en Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 181 ss.

37. AC(2) p. 196: «Cuídate de la hidropesía y del diluvio de Noé» (Ripley [4], p. 69).

38. «El vientre de los caballos es el secreto más grande: en él se esconde nuestro hidropésico para recuperar la salud y librarse de toda agua al Sol» (Maier, l.c., p. 261).

39. «Así, el anciano está sentado en el baño; consérvale en un vaso bien sellado y cerrado hasta que el *mercurius* visible se vuelva invisible y se oculte» (*ibid.*).

para sumergirse y para la ablución. Como alegoría de esta última se menciona a menudo al leproso Naamán (2 Re 5, 10 ss.)<sup>40</sup>.

- 14 En nuestra parábola, el agua milagrosa ya tiene ese efecto disgregante y disolvente<sup>41</sup> que anticipa el posterior descuartizamiento. La disolución de la materia inicial desempeña en la alquimia un gran papel como parte del proceso. No voy a entrar en detalles, sólo mencionaré la peculiar interpretación de la *solutio* que presenta Dorn: en su *Speculativa philosophia* aborda los siete *gradus* de la obra. El primer grado comienza con el «estudio de los filósofos» (*isic!*), el camino para investigar la verdad.

Lo verdadero es aquello a lo que no le puede faltar nada ni se le puede añadir nada y a lo que mucho menos se le puede oponer nada... Así, la verdad es una fuerza (o una capacidad, *virtus*) suprema y una fortaleza inexpugnable... y un bien indiscutible para quienes la poseen. En esta fortaleza se conserva la verdadera e indudable piedra y tesoro de los filósofos, que ni se la comen las polillas ni la esconden los ladrones, sino que permanece eternamente cuando todo lo demás ha desaparecido, conduce a la perdición a unos, a la salvación a otros. Esta cosa (*res*) no tiene valor alguno para el vulgo, que la desprecia al máximo y la odia (*exosa*), <y> sin embargo no es digna de odio, sino <más bien> de amor, y para los filósofos es más valiosa que las piedras preciosas, etcétera<sup>42</sup>.

- 15 Dorn dice en la *Recapitulatio primi gradus* que el empeño de los *chemistae* es

liberar de su encadenamiento en las cosas sensibles a esa verdad insensible<sup>43</sup>; <esa verdad> mediante la cual se atrapan las fuerzas (*virtutes*) celestiales con un entendimiento sutil<sup>44</sup>. El conocimiento es la suspensión (*resolutio*) de todas las opiniones sobre la verdad... La experiencia de la verdad es la demostración (*demonstratio*) manifiesta. La resolución es la cesación (*depositio*) de la duda. No podemos obtener seguridad sobre ninguna duda más que mediante la experiencia, y nada mejor que en nosotros mismos. De ahí que verifiquemos lo que hemos dicho antes sobre la verdad comenzando por nosotros mismos. Hemos dicho antes que la piedad

40. Por ejemplo, en AC(1) donde se dice: «Y se le dijo a Naamán: Ve y lávate siete veces en el Jordán, y así te purificarás. Pues ése es el único bautismo para la absolución de los pecados» (p. 52).

41. «Oh, bendita forma acuosa, marina, que disuelves los elementos» (TA1, p. 20).

42. Dorn (1), p. 266.

43. En Dorn el concepto de *veritas* es sinónimo del de *sapientia*, tal como muestra el pasaje sucesivo en el texto original. La «verdad» dice ahí: «Venid a mí todos los que buscáis», lo cual es una ligera modificación de Eclo 24, 19: «Pasad a mí todos los que me deseáis».

44. L.c., p. 271.



(*pietas*) consiste en el conocimiento de sí mismo (*in cognitione sui ipsius*)<sup>45</sup>. Por eso el conocimiento filosófico comienza por ahí. Pero nadie puede conocerse a sí mismo si no sabe qué es y qué no es, quién es él<sup>46</sup>, de quién depende o de quién es (pues, según la ley de la verdad, nadie se pertenece a sí mismo [*sui iuris est*]) y con qué fin ha sido creado. Con estos conocimientos comienza la piedad, que se ocupa de dos <cosas>: el Creador y la creatura semejante a él. A la creatura le resulta imposible conocerse mediante ella misma; sólo puede conocerse mediante el conocimiento precedente de su Creador<sup>47</sup>. No se puede conocer al Creador mejor que como se conoce al artista a partir de la obra<sup>48</sup>.

16

La descomposición (*putrefactio*) química se compara con el estudio de la filosofía; pues así como el estudio pone a los filósofos en condiciones de conocer, las cosas naturales <son conducidas> por la descomposición a la disolución (*ad solutionem*); con lo cual se compara al conocimiento filosófico, pues igual que mediante la disolución los cuerpos son disueltos (*solvuntur*), también mediante el conocimiento se resuelven (*resolvuntur*) las dudas de los filósofos<sup>49</sup>.

Dorn dice del primer grado en la *Physica Trithemii*:

El primer grado del ascenso a lo superior (*ad superos*) es el estudio de la fe (*fidei*); esto hace que el corazón humano se incline a disolverse en el agua (*ad solutionem in aquam*)<sup>50</sup>.

Por último, Dorn explica en la *Philosophia chemica*:

La disolución es el conocimiento o la unión espagírica<sup>51</sup> del hombre con la mujer, al recibir ésta de aquél todo lo que ha de recibir. Ése es el comienzo de la generación (*generatio*) especial mediante la cual se percibe sensorialmente el efecto de nuestra conjunción (*coniunctio*) espagírica, <y ésta es> la unión de la semilla doble para formar el embrión<sup>52</sup>.

45. Dorn subraya también en otros lugares el gran significado del autoconocimiento para la realización del *opus alchymicum*, por ejemplo p. 307: «Así pues, el hombre, el cielo y la tierra son uno, también el aire y el agua. Si el hombre puede transmutar las cosas en el mundo mayor [macrocosmos], tanto más en el microcosmos, en él mismo; pues debe saber que el mayor tesoro del hombre está en el hombre, no fuera de él».

46. ... *quid, non quis ipse sit* es una formulación muy acertada, por una parte, de la pregunta personalista *quis?*, por otra de la pregunta impersonal y objetiva *quid?* La primera se refiere al yo; la última, al *sí-mismo*. Véase Jung, *Aion* [OC 9/2], § 252.

47. L.c., p. 272.

48. Éste es el sentido de la frase poco clara «Nemo creatorem poterit melius cognoscere, quam ex opere noscitur artifex» (p. 273).

49. L.c., p. 303.

50. L.c., p. 449.

51. *Espagírico* significa *alquímico* u *oculto*.

52. L.c., p. 475.

17 Estas citas dejan bien claro que Dorn entiende la *solutio* alquímica en primer lugar en sentido espiritual-moral y sólo en segundo como fenómeno físico. La primera parte del trabajo es una «disolución» psíquica de dudas y conflictos que se obtiene mediante el autoconocimiento mismo, el cual es impensable sin el conocimiento de Dios. La disolución espiritual-moral hay que entenderla como *coniugium spagiricum*, como una unión interior, psíquica, de la que se desprende *per analogiam* y mediante la correspondencia mágica también la reconciliación de los elementos hostiles en la única piedra. Mediante la pregunta por el *quid* y la comprensión espiritual se disuelve el egoísta endurecimiento del corazón, cuya causa última es el *peccatum originale*: el corazón se disuelve en agua. Comienza así el ascenso a los grados superiores. La necesidad específica de la consciencia y a la vez su pecado es el egoísmo<sup>53</sup>. La consciencia tiene frente a sí como dato objetivo lo inconsciente, a menudo como un vengativo diluvio universal. El agua es en todas sus formas (como mar, lago, río, fuente, etc.) una de las tipificaciones más frecuentes de lo inconsciente, igual que lo femenino lunar, tan estrechamente ligado al agua. Así pues, la disolución del corazón en el agua correspondería al enlace de lo masculino con lo femenino, a la unión de la consciencia con lo inconsciente, que es lo que significa el *coniugium spagiricum*<sup>54</sup>. También la fortaleza (*castrum*) es un símbolo femenino, y en ella está contenida el tesoro de la «verdad», que en Dorn aparece como la sabiduría personificada<sup>55</sup>. Esta última corresponde a la sal, vinculada a la *Luna*. La unión «espagírica» engendra un embrión que corresponde al homúnculo del arte y, por lo tanto, al *lapis*. Por su parte, el *lapis* hay que interpretarlo como símbolo del sí-mismo<sup>56</sup>.

18 Al volver ahora (con ciertos conocimientos de la psicología de la *solutio*) a la parábola de Merlinus, quedan claras varias cosas: el rey correspondería al egoísmo intensificado, que pronto encontrará su compensación. Está a punto de cometer un acto de violencia, lo cual indica que su estado moral es defectuoso y necesita ser mejorado. La sed del rey corresponde a una concupiscencia desenfrenada. Es dominado entonces por el agua, es decir, por lo inconsciente,

53. El egoísmo es entendido también como el mal *par excellence*. Cf. Wegmann, cap. III [«Der Ursprung des Bösen»].

54. El agua tiene el significado de *sponsa* y *dilecta*, así como de *sapientia*. Cf. al respecto Eclo 24, 13, donde la *sophía*, igual que la diosa del amor Ishtar, es ensalzada como palmera, rosal, cepa, etcétera.

55. L.c., p. 266. La *sapientia* pronuncia aquí un largo discurso.

56. Véase *Psicología y alquimia*, V: «El paralelismo *lapis*-Cristo»; así como *Aion* [OC 9/2, § 121 ss.].

una situación que hace necesaria la ayuda médica. Los dos grupos de médicos favorecen la disolución ya existente mediante un ulterior descuartizamiento y una auténtica pulverización<sup>57</sup>. El descuartizamiento de Osiris o Dioniso parece ser aquí el antecedente<sup>58</sup>. Es evidente que se trata de diversas formas de la disolución: descuartizar, moler y disolver en el agua<sup>59</sup>. El subsiguiente traslado a la habitación caldeada es el modelo del baño de sudor (*laconicum*) del rey, descrito muy a menudo tiempo después, un método terapéutico que volvemos a encontrar en el amerindio *sweat lodge*. La habitación también tiene el significado de tumba. La diferencia entre los médicos «egipcios» y «alejandrinos» parece estribar en que éstos humedecen el cadáver, mientras que aquéllos lo secan (y en cierto sentido lo embalsaman o salan). El error técnico de los egipcios consistiría, por tanto, en que no separaron lo bastante la consciencia de lo inconsciente, mientras que los alejandrinos evitan este error<sup>60</sup>. En todo caso, ellos consiguen reanimar e incluso fortalecer (en caso necesario, rejuvenecer) al rey.

57. El método de los médicos es, bien mirado, una imitación del descuartizamiento de Osiris por Tifón. En todo caso, el rey ya ha comenzado antes a beber el mar tifónico para disolverse en él. La segunda versión de la *Visio Arislei*, reproducida en RF, contiene también el descuartizamiento en partículas ínfimas, indivisibles, no referido ahí al rey, sino a su hijo. El descuartizamiento sucede en el cuerpo de Beya y describe así una auténtica histólisis en el estado de crisálida.

58. En lo que respecta a ulteriores conexiones, remito a mis clases sobre «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3], § 353 y 400.

59. Variantes de la última son: el rey hundido o ahogado en el mar, también el «estéril rey del mar», la hidropesía de la *mater Alchimia*, etc. El rey ahogado remite a Osiris. En el *Lamento de Isis* del «jornalero culto» (Moret, 1922, pp. 24-25) se dice: «J'ai traversé les mers, jusqu'aux frontières de la terre, cherchant le lieu où était mon seigneur; j'ai parcouru Nadir dans la nuit; j'ai cherché... celui qui est dans l'eau... dans cette nuit de la grande détresse. J'ai trouvé le noyé de la terre de la première fois (sur cette rive de Nadir)» [«He atravesado los mares, hasta las fronteras de la Tierra, buscando el lugar donde estaba mi señor; he recorrido Nadir durante la noche; he buscado... al que está en el agua... durante esta noche de gran angustia. He encontrado al ahogado de la Tierra de la primera vez (en esta ribera de Nadir)»].

60. Sobre esta separación, cf. la visión de Poimandres (*Corpus Hermeticum*, libellus I, 4): «... la visión, de súbito, se había abierto ante mí y contemplé un espectáculo indefinible; todo se había tornado luz sobrenatural serena y alegre, de la que me enamoré con sólo mirarla. Había entonces, surgida en una parte (de la luz) una tiniebla descendente que, espantosa y sombría, se esparcía tortuosamente en forma de <serpiente>, en lo que pude entrever. Y la tiniebla se transformó en una suerte de naturaleza húmeda que comenzó a agitarse de formas imposibles de expresar mientras exhalaba un vapor similar al que produce el fuego y a emitir una especie de ruido, como un lamento indescriptible. Surgió de ella un gemido sin articular que me pareció un sonido de fuego. Salí entonces desde la luz la palabra santa (πνευματικὸν λόγον) que alcanzó a la naturaleza» [pp. 73-75]. A esto sigue en Poimandres la segregación de los cuatro elementos del caos tenebroso. (El texto está corrompido, por lo que traduzco literalmente.) En lo que respecta al «clamor», cf. en Maier (5), p. 380, la llamada de socorro del rey que se ahoga.

19 Si estudiamos esta controversia médica desde el punto de vista de la hermenéutica alquímica, comprendemos más profundamente las alusiones de la parábola: los alejandrinos, que también dominan la técnica tifónica, evitan —como ya hemos dicho— el agua del mar (tifónico), incluso secan el cadáver molido, pero para eso emplean la otra sustancia del *aqua pontica*, la sal en forma de *sal armoniacum* (sal mineral o gema, también llamada *sal de Arabia*) y de *sal natri* (salitre)<sup>61</sup>. En primer lugar se alude a la cualidad conservadora de ambas sales; por el contrario, en segundo lugar, a la «marinación» o salazón (*salsura*), que significa en el espíritu del adepto esa *penetratio* de la *sapientia* (*veritas*, en Dorn) en la masa innoble, con lo cual la forma corruptible se transforma en inmutable.

20 En todo caso, nada de esto se encuentra en esta ruda parábola. La propia transformación del rey sólo parece implicar, de manera primitiva, la renovación de la fuerza vital, pues la primera frase del rey después de resucitar delata que sus ganas de pelear siguen intactas. En textos posteriores el producto final no es sólo un fortalecimiento, rejuvenecimiento o renovación del estado inicial, sino una transformación en una naturaleza superior. Por eso no es un error atribuir a esta parábola una edad bastante considerable. El fundamento de esta suposición es el conflicto entre los alejandrinos (griegos) y los egipcios, que parece remitir a tiempos pre-islámicos, cuando la vieja medicina mágica de los egipcios se batía en retirada debido al avance de la nueva medicina científica de los griegos. A favor de esta suposición habla también el error «técnico» del método egipcio (la mezcla de la consciencia con lo inconsciente), un error evitado por la consciencia más diferenciada de los griegos.

#### 4. LA CURACIÓN DEL REY (CANTILENA RIPLAEI)

21 Llama la atención que no se diga por qué el rey necesita una renovación. En el nivel primitivo, la renovación se sobrentiende, pues con la edad decrece la fuerza mágica del rey. La situación cambia en las parábolas posteriores, donde el problema es la imperfección originaria del rey.

22 Así, el autor de la siguiente parábola (el canónigo George Ripley) ya reflexiona sobre el «rey enfermo». Tengo que dejar de lado la cuestión de en qué medida esta idea del «rey enfermo» está influida por la leyenda del Grial. No es impensable que el inglés Ripley conociera esta tradición. Aparte del *lapis exilis* (*lapisit exillis* en

61. Cf. Ruland, pp. 412 y 416.

Wolfram von Eschenbach), que también es dudoso, no he encontrado en el simbolismo alquímico huellas verosímiles del ciclo del Grial, a no ser que pensemos en el recipiente místico de transformación, cuyo *tertium comparationis* se encuentra más bien en el cáliz de la misa<sup>62</sup>.

23 La estrofa 5 de la *Cantilena Riplaei* dice así:

Hay sin embargo cierta causa natural  
o un defecto original  
aunque sin las máculas del seno natural  
fui alimentado bajo las alas del Sol<sup>63</sup>.

24 El clérigo se delata por su lenguaje: el «defecto original» es una paráfrasis del *peccatum originale*, y las «alas del Sol» son las «alas del Sol de la justicia» (véase Mal 3, 20: «... saldrá para vosotros el Sol de la justicia que cura con sus alas»). Es posible que aquí haya una conexión entre la *Cantilena* y la idea de Senior de que lo masculino, al no tener alas, está subordinado a lo femenino, que sí las tiene<sup>64</sup>. La *Cantilena* mezcla lo femenino alado, por una parte, con el alado disco solar de Malaquías y, por otra, con la idea de la madre nutricia, lo cual equivale a una contaminación onírica. La estrofa 6 habla del crecimiento a partir de las entrañas de la Tierra. La estrofa 7 dice así:

Mi naturaleza está muy limitada  
porque de mi cuerpo no fluye tintura,  
por eso mi naturaleza es estéril  
y no es muy válida para el acto de germinación<sup>65</sup>.

25 También aquí se hace notar el lenguaje eclesiástico: la tintura es idéntica al *aqua permanens*, al agua milagrosa que causa la transformación. Corresponde al *aqua gratiae* de la doctrina eclesiástica. El agua que «fluye del cuerpo» parece ser análoga a los *flumina de ventre Christi*, un tipo que desempeña una función muy importante no

62. [Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 146<sup>127</sup>, así como Emma Jung y M.-L. von Franz, p. 107.] Ripley (4), pp. 421 ss.

63. «Causa tamen extitit quaedam naturalis / Vel defectus aliquis est originalis / Quamvis sine maculis alvi naturalis / Eram sub solaribus enutritus alis» (Ripley [4]).

64. Senior (2), p. 38: «El hombre es quien no tiene alas y está por debajo de la mujer, que sí tiene alas. Por eso se ha dicho: Arrojad a la mujer sobre el hombre, y el hombre ascenderá sobre la mujer».

65. «Mea sed restringitur fortiter natura / Quod de meo corpore non fluit tinctura, / Infoecunda igitur mea est natura, / Nec ad actum germinis multum valitura.»

sólo en la metafórica eclesiástica, sino también en la alquimia<sup>66</sup>. Por cuanto respecta al lenguaje eclesiástico, remito al instructivo ensayo de Hugo Rahner «*Flumina de ventre Christi*». Orígenes habla del *Salvator noster fluvius* («nuestro Salvador el río»)<sup>67</sup>. La analogía del Redentor traspasado por la lanza con la roca que Moisés convirtió en fuente también se emplea en la alquimia, en concreto para extraer del *lapis* el *aqua permanens* o el *anima*; en otros lugares el rey es traspasado por Mercurius<sup>68</sup>. En Orígenes, el «agua» tiene el significado de *aqua doctrinae* y *fons scientiae*. También es una «fuente de agua que estalla en el creyente». San Ambrosio habla de las «fontes sapientiae et scientiae»<sup>69</sup>. Según explica, el paraíso con el cuádruple río del *logos* es el fondo del alma<sup>70</sup>, al que también llama «principal» (elemento originario), la *κοιλία*, el «vientre», y el *νοῦς* como alma interiorísima<sup>71</sup>. Estos pocos ejemplos, de los muchísimos que contiene la investigación de Rahner, tal vez basten para comprender el significado del *aqua permanens*, la sustancia arcana *par excellence*. Los alquimistas también la llaman *sapientia* o *scientia*, *veritas* o *spiritus*, y su fuente está escondida en el hombre interior, y al mismo tiempo su símbolo es el agua difundida universalmente o el agua del mar. Es evidente que los alquimistas están pensando en un ser presente por doquier, que lo penetra todo, en un *anima mundi* (por usar su término), y al mismo tiempo en un *maximus thesaurus*, lo numinoso más interior y secreto del hombre. No hay ningún concepto psicológico que cuadre mejor con esto que el de *inconsciente colectivo*, cuyo núcleo, centro y principio ordenador («principal») es el *sí-mismo* (la *monás* de los alquimistas y de los gnósticos).

66. Khunrath (2), p. 268: «De nuestro vientre de sal saturniana general fluyen aguas vivas / ... *salientes in vitam beatam*». (Cf. Jn 7, 38: «... fluyen de su vientre ríos de agua viva».) La sal saturniana es la *sapientia Saturni*, del anciano, la paloma blanca escondida en el plomo.

67. Orígenes (8), 17, 4, citado en Rahner, l.c., p. 277.

68. Véase la figura 150 en *Psicología y alquimia*. Orígenes ([4], 11, 2) dice de Cristo: «... esa roca no habría dado agua si no hubiera sido golpeada» (Rahner, l.c., p. 278).

69. Ambrosio (1), 1 (Migne, PL XV, col. 1860). Dorn ([1], p. 267): «Sonora, suave y agradable es esta voz para los oídos de los filósofos. ¡Oh, fuente inagotable de riquezas para aquellos que tienen sed de verdad y de justicia! ¡Oh, consuelo de los desolados por la imperfección! Mortales ansiosos, ¿por qué seguís buscando? Pobres, ¿por qué os torturáis con preocupaciones sin fin? ¿Por qué os ciega vuestra demencia? Pues dentro de vosotros y no fuera de vosotros está todo lo que buscáis fuera de vosotros y no dentro de vosotros».

70. Ambrosio (4), [Rahner, l.c., p. 289]. En la *Epist.* 45, 3 dice: «... el paraíso mismo, no siendo terrenal, sólo se puede ver en nuestro elemento originario, que está animado y vivificado por las virtudes del alma y por la infusión del Espíritu Santo» [Rahner, l.c., p. 290].

71. Rahner, l.c., p. 289.

26 La estrofa 9 dice así:

Y mi madre me ha parido en una casa de figura esférica,  
para que me preocupe de la redondez...<sup>72</sup>.

27 La casa redonda es el *vas rotundum* que representa mediante su redondez al cosmos y a la vez el alma del mundo que cubre el universo físico por fuera y, de este modo, lo lleva en sí. El contenido arcano del *vas hermeticum* representa el caos originario a partir del cual se crea el mundo. En tanto que *filius macrocosmi* y *primus homo*, también el *rex* está destinado a la redondez, es decir, a la totalidad, un destino al que se opone el defecto original.

28 La estrofa 10 dice así:

Sin embargo sólo sé que,  
si no tomo pronto las medicinas que necesito angustiosamente,  
no podré engendrar, pues el tiempo ya está muy avanzado  
y yo, el anciano de los días, llego a mi fin<sup>73</sup>.

29 Estos versos confirman el estado decrepito y necesitado de renovación del rey, que aquí padece, además de su *defectus originalis* (o tal vez por su culpa), debilidad senil. Es sorprendente que un canónigo identifique al *rex* con el «anciano de los días». Esta expresión procede de Dn 7, 9-10: «Vi que colocaban unos tronos, y un anciano de muchos días se sentó. Su vestido era blanco como la nieve, su cabellera como lana purísima, su trono, llamas de fuego; sus ruedas, llamaradas. Un río impetuoso de fuego brotaba delante de él»<sup>74</sup>. Aquí ya no se puede dudar de que el alquimista Ripley especula más allá del clérigo y afirma algo que ya le parecía una blasfemia a la Edad Media: la identificación de la sustancia de transformación con la divinidad, pues ésta es el «anciano de los días» (*antiquus dierum*). Para el pensamiento moderno, esa alegorización o simbolización es el colmo de lo absurdo e inconcebible. También a la Edad Media le resultaba difícil<sup>75</sup>; pero donde fue aceptada (como sucedió más o menos en la alquimia filosófica), explica también el lengua-

72. «Meque mater genuit sphaerica figura / Dorni, quod rotunditas esset mihi curae...»

73. «Modo tamen anxia illud scio verum / Nisi fruar protinus ope specierum, / Generare nequeo, quia tempus serum / Est et ego stupeo antiquus dierum.»

74. «Aspicebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit: vestimentum eius quasi nix candidum, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis; rotae eius ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius.»

75. Cf. la disculpa del tipógrafo en la introducción a AC(2), pp. 183-184. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 464.

je ocasionalmente himnico o al menos patético de ciertos tratados. Se trata de una nueva declaración religiosa: Dios no está presente sólo en el cuerpo inmaculado de Cristo y en la hostia consagrada, sino que además (y esto es algo completamente nuevo y significativo) está oculto en una materia «burda», «despreciable» y difundida por doquier, en la «inmundicia de este mundo, en el estiércol»<sup>76</sup>. Sólo puede encontrarlo el arte del alquimista, que le hace objeto de transformaciones graduales «con la ayuda de Dios»<sup>77</sup>. Naturalmente, este extraño teologema nunca fue pensado por los alquimistas en el sentido de que la divinidad no fuera más que una sustancia transformable químicamente. Esa idea les era completamente ajena. Tal extravío les estaba reservado a los modernos, que han puesto a la materia o a la energía en el lugar de Dios. Por el contrario, los alquimistas tenían (en el caso de que todavía fueran paganos) una idea mística de Dios propia de la Antigüedad tardía, a la que se puede llamar *gnóstica* (tal es el caso de Zósimo), o eran cristianos, pero con la adición palpable de ideas pagano-mágicas de un *daemonium* o de una *virtus* o alma divina, de un *anima mundi* inherente a la *physis* o prisionera de ésta. El *anima mundi* fue pensada como esa parte de Dios que conforma la quintaesencia y la auténtica sustancia de la *physis* y que guarda con Dios la misma relación que (por usar una certera expresión de Isidoro)<sup>78</sup> la *προσφυής ψυχή* con el alma divina del hombre. Se puede traducir esta expresión como el «alma adherida», es decir, como una segunda psique que a través de los reinos mineral, vegetal y animal asciende hasta el hombre, como una psique que actúa en toda la naturaleza y a la que las figuras de la naturaleza se adhieren como apéndices (*προσαρτήματα*). Esa peculiar idea de Isidoro corresponde hasta tal punto a la fenomenología de nuestro moderno inconsciente colectivo que estamos autorizados a considerarla una proyección de este hecho constatable empíricamente en forma de una hipóstasis metafísica.

<sup>30</sup> A mis lectores no se les habrá escapado qué antigua es la idea del *envejecimiento de Dios* y de su necesidad de renovación. En efecto, esta idea procede de Egipto, aunque no es fácil imaginarse de qué fuentes (si no de la Biblia) pueda haber tomado esa teología el canónigo de Bridlington en el siglo xv. En todo caso, sus escritos no permiten hacer conjeturas al respecto. Hay, sin embargo, una línea dentro de la tradición alquímica misma: la idea de una sustancia arcana corrupta cuya corrupción a menudo se achaca al pecado origi-

76. *immunditia huius mundi, in stercore.*

77. *Deo adiuvente.*

78. El hijo del gnóstico Basílides.



nal. Una idea similar aparece también en la tradición del Grial, concretamente en la figura del rey enfermo, en relación estrechísima con la sangre redentora del recipiente del Grial y, por lo tanto, con el misterio de la transubstanciación de la misa. Al mismo tiempo, el rey enfermo es el antecedente de Parsifal, al que puede considerarse una figura de redención, igual que en la alquimia el rey viejo tiene un hijo redentor o se convierte en su propio redentor (*lapis es lapis* al principio y al final). Además, hay que tener en cuenta cierta reflexión medieval sobre la necesidad de mejora de Dios, referida a la transformación del Dios de la ira del Antiguo Testamento en el Dios del amor del Nuevo Testamento: Dios se calmó y transformó, como el unicornio, en el regazo de una virgen. Ideas de este tipo aparecen ya en el franciscano san Buenaventura (fallecido en 1274)<sup>79</sup>. Pues hay que tener en cuenta que el lenguaje eclesiástico de las parábolas se complacía en imaginar a Dios Padre como anciano y su nacimiento como rejuvenecimiento en el Hijo. En un himno de Paulino de Nola sobre la Iglesia como analogía de la Madre de Dios se dice:

Pero la esposa sigue siendo hermana en el cuerpo, al que nadie ha tocado, su abrazo es espíritu, pues su amado es Dios.  
Esta madre da a luz al anciano como un tierno niño<sup>80</sup>.

31 Aunque aquí se trate, por ejemplo, de un recién bautizado (*renatus in novam infantiam*), la analogía consiste precisamente en que se veneró al propio Dios Padre como anciano barbudo y a Dios Hijo como un niño recién nacido.

32 La eficaz contraposición de *senex* y *puer* rozó más de una vez el arquetipo de la renovación divina en la teología egipcia, en especial cuando la *homoousia* de esta contraposición se manifiesta con tanta claridad como en los versos de Efrén Sirio: «El anciano de los días con su excelsitud habitó, como niño, en el útero»<sup>81</sup>. «Tu hijito, virgen, es un viejo, es el anciano de los días y precede a todos los tiempos»<sup>82</sup>.

33 Sin embargo, todas estas posibilidades no contienen el motivo muy específico del envejecimiento, permaneciendo oscuro en qué fuente se basó Ripley. Siempre existe, en todo caso, la posibilidad del resurgimiento autóctono de los mitologemas desde lo inconsciente colectivo. Jan Nelken publicó un caso de este tipo: el paciente era un maestro de escuela paranoide. Elaboró una doctrina

79. Más detalles en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 522-523 y nota 22.

80. Rahner (1944), p. 47. Véase más material en Curtius, 1954, pp. 149 ss. [§ 8: «El niño y el anciano»].

81. Efrén Sirio (1) II, col. 620.

82. *Ibid.*, I, col. 136.

del padre primigenio, de una fuerza genésica monstruosa. El padre primigenio tenía al principio 550 miembros viriles, que con el paso del tiempo se redujeron a tres. Además, tenía dos escrotos, cada uno con tres testículos. La producción desmesurada de esperma le hizo decaer poco a poco; finalmente, se vio reducido a una masa informe de 50 quintales y fue encontrado encadenado en un barranco. Este mitologema contiene el motivo del envejecimiento y de la pérdida de la fuerza procreadora. El propio paciente es el padre primigenio rejuvenecido o su *avata*<sup>83</sup>. En este caso, el arquetipo se presenta de forma muy original, por lo que debe valorarse como un producto autóctono.

- 34 Pero en el caso de Ripley aún hay otra posibilidad: la reelaboración de la idea de Dios Padre, del «anciano de los días» y de su necesariamente más joven Hijo, el *logos*, que tanto en la visión del gnóstico Valentín como en el Maestro Eckhart es un niño pequeño. Estas ideas guardan una relación estrecha con Dioniso, el hijo de los dioses, así como con «Horus niño», Harpócrates, Aión, etc., y así se da inmediatamente la renovación del dios envejecido. De hecho, el camino desde el pensamiento cristiano al ámbito pagano no es muy largo<sup>84</sup>, y la conclusión naturalista de que el padre desaparece cuando llega el hijo, o de que el padre se rejuvenece en el hijo, guarda relación con unos presupuestos antiquísimos que actúan con tanta más fuerza cuanto más rechazados son por la convicción consciente. De ahí que esa asociación de ideas casi haya que esperarla en un clérigo como Ripley, aunque él apenas podía ser consciente de su alcance (a la manera, bien conocida, de los alquimistas).

- 35 La estrofa 11 de la *Cantilena* dice así:

Estoy completamente privado de la flor de la juventud,  
la muerte me ha invadido hasta el fondo,  
pero he oído con estupor que renaceré mediante el árbol de Cristo,  
no sé por qué amor<sup>85</sup>.

83. Nelken, pp. 538 ss.

84. Rahner (1939).

85. «Me praedatum penitus iuventutis flore / Mors invasit funditus, Christi sed ab ore [*sic*, en vez de *arbore*] / Me audiui coelitus, grandi cum stupore, / Renascendum denuo, nescio quo amore.» [Tomamos de la edición angloamericana de 1963 estos datos: «Esto <la cita y la traducción del segundo verso> se basa en la variante “Christi sed arbore”, que ha revelado ser un error de copia. La edición de Kassel 1649 de la *Cantilena* (parece que no hay otra) dice (p. 422): “Christi sed ab ore” (“mediante la boca de Cristo”); coincide en esto con los manuscritos latinos e ingleses del siglo XVI de la <biblioteca> Bodleiana. Como los § 36-39 de la edición suiza se ocupan básicamente del *arbor philosophica*, que Ripley menciona en otros escritos suyos, los hemos suprimido con la aprobación del autor». En esta edición alemana no modificamos el texto pese a que estos datos son correctos. (Nota de las editoras originales.)]

36 Aquí se confirma que el rey, el «anciano de los días», ha de «renacer mediante el árbol de Cristo». Esta idea del *arbor philosophica*, que en primera línea es alquímica, se encuentra al alcance de Ripley en un manuscrito del siglo XV<sup>86</sup> que describe una especie de árbol genealógico. El origen es Dios, siguen *natura, ignis, aer, aqua, terra* y finalmente el *lapis*; se trata, pues, de un árbol genealógico como el que va de Adán a Cristo. Esta idea dio lugar a numerosas representaciones gráficas, algunas de las cuales he reproducido en *Psicología y alquimia*. El propio Ripley presenta el árbol en su famoso *Scrowle*<sup>87</sup>. Ahí se trata sin duda del árbol del paraíso, de cuya copa baja la serpiente en forma de Melusina para abrazar al *filius regalis*, al rey renacido. El árbol representa la transformación de los elementos desde la materia prima hasta el *lapis*. Se puede suponer que Ripley conocía las alegorías patrísticas. En ellas el propio Cristo aparece como árbol<sup>88</sup> (y no simplemente como cruz), en otro lugar como *arbor fructifera* que hay que albergar en el corazón humano<sup>89</sup>, y en Casiodoro como árbol talado que en la resurrección se «multiplica»<sup>90</sup>. La *multiplicatio* es un motivo que también emplea la alquimia: su *aurum non vulgi* es «oro vivo» que crece y se multiplica. El motivo ya se encuentra en la *Turba*; en el sermón de Orfultus se dice: «¡Oh, naturalezas celestiales que separáis y transformáis los elementos mediante el procedimiento (*regimen*)! No hay nada más precioso que estas naturalezas en la tintura que multiplica lo compuesto»<sup>91</sup>.

37 En la *Turba*, el árbol guarda una relación curiosa con el anciano: «Coge ese árbol blanco y construye en torno a él una casa que <lo> rodee, redonda, oscura, cubierta de rocío, y sienta ahí<sup>92</sup> a un hombre de edad avanzada, a un centenario, y cierra <la casa> por encima de ellos <el árbol y el anciano>, cierra bien, para que no

86. Ms. Egerton 845-846, 19v (Brit. Mus.).

87. Ms. Sloane 5025 (Brit. Mus.). Cf. *Psicología y alquimia*, figura 257. Una variante de 1588 en Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], figura VI. Véase también «El árbol filosófico» [OC 13,5], § 399.

88. Gregorio Magno (4), col. 97.

89. Gregorio Magno (3), col. 495.

90. Casiodoro (2), col. 990.

91. TF (ed. Ruska), p. 166. Mylius (p. 92) da esta regla general sobre la *multiplicatio*: «Así pues, proyecta tanto como quieras sobre un cuerpo cualquiera, pues su tintura se multiplicará por dos. Y si una parte de él transforma con sus cuerpos cien partes, la segunda vez serán mil, la tercera vez serán diez mil, la cuarta vez serán cien mil, la quinta vez serán un millón en verdadera sustancia creadora de oro y de plata».

92. *Impone ei* podría referirse al árbol, pues *imponere* también significa «colocar encima». En A. Magno (1), p. 527, una cigüeña está colocada en el árbol, cabe suponer que como una especie de Fénix, lo cual es una alusión a la resurrección. El propio árbol puede ser un lugar de nacimiento. Cf. el motivo antiguo del nacimiento a partir del árbol.

entre ni el viento ni el polvo. A continuación, déjalos 180 días en su casa. Yo digo que ese anciano no dejará de comer de los frutos de ese árbol hasta que se complete el número <180>, hasta que ese anciano se convierta en un muchacho. ¡Oh, prodigiosas naturalezas que habéis transformado el alma de ese anciano en un cuerpo juvenil; y el padre se ha convertido en hijo!»<sup>93</sup>. Ya he mencionado en un capítulo anterior la encina en relación al baño del rey de Bernardo Trevisano, y he aludido a su carácter femenino-maternal. Tal vez no sea irrelevante mencionar que, según el relato de Hegemonio<sup>94</sup>, la tradición maniquea llamaba a Jesús árbol del paraíso, árbol del conocimiento, mientras que los otros árboles representan los deseos y las tentaciones del hombre. Esta idea entiende el árbol del conocimiento como un *remedium* de la concupiscencia que exteriormente (en tanto que árbol) no se diferencia de los otros árboles (corruptores). El *arbor philosophica* o *sapientiae* de la alquimia es un duplicado del *arbor scientiae*, que —como hemos dicho— los maniqueos identificaban con Jesús.

- 38 Si hubiera que entender el «árbol de Cristo» como cruz (lo cual no se desprende con seguridad del texto), esto significaría que el *rex* renace mediante el símbolo clásico del cristianismo, por ejemplo mediante la conversión y el bautismo, o en general mediante la fe cristiana. Pero como en el espíritu del alquimista se trata de una sustancia química, ni siquiera empleando intensamente la fantasía conseguiríamos imaginarnos cómo podría ser eso. Y ya que el árbol es al mismo tiempo, justamente en Ripley, una alegoría del proceso, hay que pensarlo de una manera más figurada, como símbolo de un proceso psíquico de crecimiento y transformación que, en analogía con el milagro cristiano del bautismo (con la transformación mediante la *immersio* y la *ablutio* y la impresión del carácter del bautismo), conduce a una transformación simultánea tanto de la sustancia arcana como del *artifex* mismo. Como ya hemos visto, desde el punto de vista alquímico esta transformación es en sí misma un milagro que necesita de la colaboración divina.

- 39 En un capítulo anterior ya he mencionado la conexión entre el árbol y el baño. El árbol tiene significado materno, por una parte, como lugar de nacimiento, por otra como tumba (ataúd, árbol de los muertos, sarcófago, etc.), y el mismo significado tiene el baño como útero y líquido amniótico. Estas ideas recuerdan a la madre de

93. Discurso LVIII [l.c., p. 61].

94. Hegemonio, p. 18, línea 15: «Los árboles <del paraíso> son los deseos y otras seducciones que corrompen los pensamientos de los hombres. Pero el árbol del paraíso a partir del cual se conoce el bien es Jesús mismo y el conocimiento de Jesús en el mundo; quien tome de él distinguirá el bien y el mal».

la vida (*mater vitae*) de los maniqueos, que, integrada por los cinco elementos, rodea al primer hombre y ha sido creada por el buen padre para combatir las tinieblas<sup>95</sup>.

40 Estrofa 12:

No puedo entrar de otra manera en el reino de Dios:  
para volver a nacer, me humillaré  
en el seno de mi madre,  
para transformarme en materia primera y disgregarme<sup>96</sup>.

41 Para llegar al Reino de Dios, el rey tiene que transformarse en *prima materia* en el vientre de la madre, ha de volver al oscuro estado inicial al que los alquimistas llaman *caos*. En este estado de *massa confusa*, los elementos luchan entre sí y se separan unos de otros, de tal modo que se disuelve toda conexión. La disolución es la condición previa de la redención. Es esa muerte figurada que el mista ha de sufrir para poder experimentar su transformación. Así, en la *Visio Arislei* Gabricus se disuelve en átomos en el cuerpo de su esposa-hermana. Como hemos mencionado, la analogía cristiana sirve para ilustrar el objetivo de la alquimia: tanto el *artifex* como la sustancia han de alcanzar un estado de perfección que se compara con el Reino de Dios. De momento, no voy a estudiar aquí en detalle la justificación de esta comparación —según parece— bastante presuntuosa.

42 Estrofa 13:

Su propia madre animó al rey  
y se apresuró a concebirlo  
escondiéndolo bajo su clámide  
hasta que él se encarnó de nuevo a partir de ella<sup>97</sup>.

43 Estos versos describen las «bodas químicas» al modo de un rito de adopción de la Antigüedad que consistía en esconder al niño bajo las faldas de la madre adoptiva para hacerlo salir a continuación<sup>98</sup>. Ripley evita de este modo el tan habitual incesto y su escándalo.

95. Hegemonio, l.c., p. 10, líneas 18 ss.: «Cuando el buen padre <Dios> se dio cuenta de que las tinieblas habían cubierto su Tierra, produjo desde sí mismo una fuerza a la que se llama *madre de la vida*; con ella rodeó al primer hombre con los cinco elementos, que son el viento, la luz, el agua, el fuego y la materia; revestido con ellos como para ir a la guerra, descendió para combatir las tinieblas».

96. «Regnum Dei aliter nequeo intrare, / Hinc ut nascar denuo me humiliare / Volo matris sinibus meque adaptare / In primam materiam et me disgregare.»

97. «Ad hoc mater propria regem animavit / Eiusque conceptui sese acceleravit, / Quem statim sub chlamyde sua occultavit, / Donec eum iterum ex se incarnavit.»

98. En Diodoro 4, 39.

- 44 Desde antiguo, la adopción fue representada mediante un acto figurado de nacimiento o mediante el amamantamiento del hijo adoptivo. De esta manera «adopta» Hera a Hércules, por ejemplo. En un himno a Nebo<sup>99</sup>, el dios le dice al rey Asurbanipal:

Eras pequeño, Asurbanipal, cuando te dejé con la reina divina de Nínive,  
débil eras, Asurbanipal, cuando estabas sentado en el regazo de la reina divina de Nínive,  
de los cuatro pechos que te pusieron en la boca, mamaste de dos, y en los otros dos te escondiste con tu rostro<sup>100</sup>.

- 45 Esconderse bajo las ropas está muy extendido y ha sucedido hasta hace bien poco entre los turcos de Bosnia. El mismo significado tiene el motivo de la Virgen de la Misericordia: adoptar a los piadosos bajo su manto.

- 46 La escena de la adopción de Ripley procede muy probablemente de la «caza del león» de Marchos<sup>101</sup>, donde se habla de un fuego que «se eleva sobre las brasas igual que la madre piadosa sobre el vientre de su hijo»; además: «Él comparó la sutileza del calor del fuego con el paso de la madre piadosa por el cuerpo de su hijo»<sup>102</sup>. Estas frases pertenecen a un diálogo entre el rey Marchos y su madre. A diferencia de la *Cantilena*, aquí no se transforma el rey, sino el león (véase *infra*).

- 47 La estrofa 15 describe cómo la madre entró a continuación en la «habitación de la vergüenza» (*thalamus pudoris*)<sup>103</sup> y se acostó, presentándose en seguida signos de su sufrimiento futuro. El veneno (estrofa 16) del cuerpo moribundo del rey desfiguró el rostro de la madre. Ésta alejó a toda la gente y echó el cerrojo a la puerta de su habitación. Comió carne del pavo real (estrofa 17) y bebió la sangre del león verde que Mercurius le entregaba con el dardo de la pasión (*telum passionis*) en una copa babilónica de oro<sup>104</sup>.

- 48 La dieta de embarazo aquí descrita corresponde a la *cibatio* o «alimentación» de la sustancia de transformación. La idea base era que había que impregnar y penetrar a la sustancia de transformación, ya fuera mediante la tintura o mediante el *aqua propria*, el *anima*, ya fuera comiendo las «alas» (de los *spiritus volatiles*), o la

99. Nebo corresponde al planeta Mercurio.

100. Roscher, col. 62, s.v. «Nebo».

101. Senior (2), p. 63.

102. *Ibid.*

103. El *thalamus* forma parte de las bodas místicas. Volveremos a ello cuando estudiemos el *leo viridis*.

104. «Entre tanto, comía carne de pavo real / y bebía sangre del león verde / que Mercurius le proporcionaba con el dardo de la pasión / en la copa babilónica de oro.»

propia cola (uroboros) o los frutos del árbol filosófico. Aquí se trata de «carne de pavo real». El pavo real aparece en el concepto de *cauda pavonis* (cola del pavo real). Antes de producir lo «blanco» (*albedo*) o lo «rojo» (*rubedo*)<sup>105</sup>, aparecen «todos los colores», como cuando el pavo real despliega su cola irisada. Este fenómeno parece basarse en que a menudo la superficie de un metal de fundición (por ejemplo, plomo fundido) muestra los colores espectrales de «láminas finas»<sup>106</sup>. En los textos a menudo se subraya el *omnes colores*, que alude a algo así como una totalidad. Todos los colores se unen entonces, por ejemplo, en el color blanco, con lo cual la obra alcanza para muchos su cumbre. En cualquier caso, la *prima pars operis* se completa cuando las diversas cosas separadas, que remiten al caos, son llevadas a la unidad del blanqueamiento y surge «de todas, uno» (*ex omnibus unum*). Desde el punto de vista moral, esto significa que la pluralidad psíquica de la desunión originaria con uno mismo, el caos interior de las partes del alma en conflicto, los «rebaños animales» de Orígenes, se han convertido en el *vir unus* (hombre uno). Por consiguiente, comer la carne de pavo real es una medida auxiliar que significa que los muchos colores (que en sentido psicológico son otros tantos valores sentimentales diferentes y contrapuestos) han quedado integrados en el único color blanco. Así, un verso en el *Ordinall of Alchimy* de Thomas Norton dice:

For every Colour, whiche maie be thought,  
Shall heere appeare before that White be wrought<sup>107</sup>.

- 49 El *lapis* contiene o produce todos los colores<sup>108</sup>. Hoghelande habla del «monstruo hermafrodita que contiene en sí todos los colores»<sup>109</sup>. También se emplean comparaciones poéticas, como por ejemplo Iris, el arco iris<sup>110</sup> o, a la vez, el iris de los ojos<sup>111</sup>. Hipólito

105. La escala de las operaciones alquímicas es arbitraria en los detalles y a menudo cambia de un autor a otro.

106. A algo de este tipo parece aludir Hoghelande<sup>2</sup> (p. 150), cuando dice que los «colores» aparecen «in superficie Mercurii».

107. Norton, p. 54 («Pues cada color que uno pueda pensar / aparecerá aquí antes de que se produzca ese blanco»).

108. «... esa cosa hace aparecer paulatinamente todos los colores» (*Turba*, ed. Ruska, XIII, 9-10, p. 122). «Así pues, ésta es la piedra a la que llamamos con todos los nombres, que recibe y bebe la obra, y a partir de la cual aparece todo color» (*ibid.*, 24-25, p. 122). También Mylius, p. 119: «... se manifestarán todos los colores del mundo».

109. L.c., pp. 178-179.

110. «Sin embargo, que la quintaesencia está en la Tierra se sabe por los muchos colores frente al resplandor del Sol, como los que ves en el arco iris cuando el Sol brilla a través de la lluvia» (GM, p. 68).

111. «Compara el iris del ojo con el iris del cielo» (Olimpiodoro, en Berthelot [2], II, IV, 38, p. 92).

menciona al ojo y sus colores en un contexto significativo. Al exponer la doctrina naasena, Hipólito recuerda la analogía que establece entre los cuatro ríos del paraíso y los sentidos. El río Fisón, que riega el país de oro Eliat, corresponde al ojo: «Este, dicen ellos, es el ojo que da testimonio de lo dicho por el honor que le es debido y sus colores»<sup>112</sup>. Abu'l Qasim habla del árbol con flores de muchos colores<sup>113</sup>. Mylius dice: «Así, nuestra piedra es ese Sol sembrado de estrellas del que salen todos los colores mediante la transformación, igual que las flores en primavera»<sup>114</sup>, y el *Tractatus Aristotelis* describe de manera más minuciosa todavía: «Todo lo que está contenido bajo el círculo de la Luna... es transformado en el final cuadrangular en lo uno, igual que una pradera cubierta de flores, adornada con colores, flores y aromas de todo tipo generados en la Tierra por el rocío del cielo»<sup>115</sup>.

50 A los grados del *opus* le corresponden ciertos colores, que a su vez están vinculados a los planetas. Ya desde antiguo se distinguieron de este modo los siete colores<sup>116</sup>. De ahí viene la relación de los colores con la astrología y, naturalmente, también con la psicología, pues los planetas corresponden a ciertos elementos constitutivos del carácter individual. Ya una frase ambigua de *Aurora consurgens I* relaciona los colores con el «alma»<sup>117</sup>. Lagneus establece un paralelismo entre los cuatro colores principales y los cuatro temperamentos<sup>118</sup>. El significado psicológico de los colores es absolutamente indudable para Dorn, que escribe: «En verdad, la forma que es el intelecto del hombre es comienzo, medio y final del procedimiento (*praeparationibus*), y a esta forma se alude mediante el color amarillo (*croceo colore*), que indica que el hombre es la forma mayor y principal en el *opus* espagírico y una forma más poderosa que el cielo (*caelo potioorem*)»<sup>119</sup>. Así pues, en opinión de este autor el color dorado alude al hombre y, en especial, a su intelecto como principal moldeador (*informator*) del proceso alquímico. De ahí que podamos suponer que, igual que el color amarillo alude al intelecto,

112. Hipólito, V 9, 15-16, p. 61.

113. Abu'l Qasim Muhammad, p. 23.

114. Mylius, p. 121.

115. «... *in fine quadrangulari*», es decir, en la composición de los cuatro elementos (en *ArAl*, p. 881).

116. Véase Berthelot (2), introducción, p. 76. Ya Heródoto habla de los siete muros de Ecbatana, cada uno pintado de un color diferente. El último era dorado; el penúltimo, plateado (Heródoto, 98, citado l.c.).

117. «Quien eleve su alma verá sus colores» [AC(1) IX, Parábola Cuarta, pp. 51-52].

118. *Citrinitas* = temperamento colérico; *rubedo* = sanguíneo; *albedo* = flemático; *nigredo* = melancólico (Lagneus, p. 873).

119. Dorn (6), p. 485.



los otros tres colores principales aluden a otras funciones psíquicas fundamentales, igual que los siete colores a los siete componentes astrológicos (o planetarios) del carácter. Por lo tanto, la síntesis de los cuatro o siete colores significaría nada menos que la integración de la personalidad, la unión de las cuatro funciones fundamentales, que habitualmente son representadas mediante el cuaternio de colores: azul-rojo-amarillo-verde<sup>120</sup>.

- 51 Al iris del ojo y al arco iris (en tanto que fenómeno cromático) les corresponde la *cauda pavonis*, la cola del pavo real, un apreciado objeto de reproducción artística en los manuscritos y libros antiguos. Lo que cuenta no es la cola únicamente sino el pavo real entero. Como éste significa *omnes colores*, es decir, la integración de todas las cualidades, es lógico que una imagen del *Amphitheatrum sapientiae* de Heinrich Khunrath lo sitúe en las dos cabezas del *re-bis*, cuya unidad representa de modo evidente. La leyenda dice «el ave de Hermes» y «verde bendito» (*benedicta viriditas*), que remiten al Espíritu Santo o a *Ruah Elohim*, que en Khunrath desempeña un papel importantísimo<sup>121</sup>. El verde es el color del Espíritu Santo. Otras leyendas de la *cauda pavonis* en esta imagen son: «alma del mundo, naturaleza, quintaesencia, hace crecer las cosas»<sup>122</sup>. Aquí, el pavo real se encuentra en el lugar más alto como símbolo del Espíritu Santo, que integra el contraste supremo masculino-femenino, representado por el *hermaphroditus* y el *re-bis*.

- 52 Khunrath dice en otro lugar que en la hora de la *coniunctio* aparecerán la negrura y la cabeza del cuervo y todos los colores del mundo, «también Iris, la mensajera de los dioses, y la cola del pavo real». Khunrath añade: «Observa los secretos del arco iris en el Antiguo y en el Nuevo Testamento»<sup>123</sup>, aludiendo tanto al signo de la reconciliación tras el diluvio universal como a Apocalipsis 4, 3, la visión del Uno en medio de los veinticuatro ancianos («de aspecto semejante al jaspe y a la cornalina, y un arco iris alrededor del trono, de aspecto semejante a la esmeralda»)<sup>124</sup> y del ángel con el arco

120. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 212 y 262, así como «Acercas de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], § 564 ss. [y figura 5].

121. En Khunrath (1), p. 221, se encuentra la ingenua oración del autor: «Ruego de todo corazón tu misericordia, que me envíes de tus cielos santos *Ruah Hochmah-El*, el espíritu de tu sabiduría, que siempre esté a mi lado como familiar <!>, que me dirija rectamente, me aconseje y enseñe con sabiduría: que esté conmigo, que rece y trabaje conmigo, que me dé buen querer, saber, ser, poder en el estudio de la naturaleza y en la medicina».

122. «... anima mundi, natura, essentia quinta, res cunctas germinare faciens.» Figura IV en el apéndice de Khunrath (1).

123. *Ibid.*, p. 202.

124. Vulgata: «... et iris erat in circuito sedis similis visioni smaragdinae», que resalta el color verde.

iris sobre su cabeza (10, 1)<sup>125</sup>. Naturalmente, el arco iris como *nuncia Dei* tiene un significado especial para comprender el *opus*, pues la integración de «todos los colores» alude (por así decir) a una llegada o cercanía de Dios o incluso a su presencia.

- 53 El color verde que se resalta tiene que ver con Venus. Así, el *Introitus apertus* dice: «Con un calor moderado, la mezcla se licuará e hinchará por sí misma, y por orden de Dios (*iubente Deo*) será dotada de espíritu, que volará hacia arriba y traerá consigo la piedra; también generará nuevos colores, sobre todo el verde de Venus (*viridem venereum*), que durará mucho tiempo»<sup>126</sup>. Hacia el final de este procedimiento, del *regimen Veneris* (fuera entendido de una manera u otra), el color se transforma en un púrpura pálido y oscuro. En este momento florece el árbol filosófico. A continuación sigue el *regimen Martis*, «que muestra de la manera más gloriosa los colores pasajeros del arco iris y del pavo real». En «estos días» aparece el *hyacinthinus color*<sup>127</sup>, el color azul.

- 54 El lívido color púrpura que aparece al final del procedimiento venusino tiene claramente algo muerto en sí, lo cual corresponde muy bien a la interpretación eclesiástica de este color, que da expresión al *mysterium dominicae passionis*<sup>128</sup>. De este modo, el «procedimiento de Venus» alude a la Pasión (al sufrimiento) y a la muerte, lo cual quisiera resaltar para explicar el *telum passionis* de la *Cantilena*. Los colores como medio de expresión de hechos y circunstancias morales son confirmados por un pasaje del *Aquarium sapientum* que dice así: «En tanto dure esta digestión (*digestio*)<sup>129</sup> y cocción espiritual del cuerpo muerto en el hombre se puede mostrar, como en la obra terrestre (*in terreno opere*), la manifestación de diversos colores y signos: son todos los géneros de miserias, ansiedades y tribu-

125. Vulgata: «... et iris in capite eius, et facies eius erat ut sol».

126. *Introitus apertus... authore anonymo Philaletha*, en *Mus. herm.*, pp. 693-694. Filaleto es un autor del siglo XVII. [El americano G. Starkey.]

127. *Ibid.*, p. 694. No puedo dejar de mencionar aquí que en el *regimen Martis* tiene lugar una inversión interesante; mientras que en el *regimen Veneris* la piedra (es decir, la materia de transformación) «está incluida en otro recipiente» (p. 693), ahora se dice: «Aquí surge y se purifica la madre encerrada en el cuerpo de su hijo, y ante tanta pureza la putrefacción se aleja de ella. Ahora nuestra tierra virginal recibe su último cultivo para que en ella se pueda sembrar y madure el fruto del Sol» (p. 694). Es interesante que en el *regimen Martis* la materia materna es encerrada en el cuerpo de su propio hijo, transformaciones que como muchas otras se pueden expresar mediante las operaciones de *yang* y *yin*. (Véase *I Ching*.)

128. El misterio de la Pasión del Señor. Cf. Casiodoro (1), col. 1071, 1073 y 1096.

129. Ruland, p. 186, s.v. «Digestio»: «... es un cambio de una cosa a otra cociendo la naturaleza».

laciones, siendo la principal de ellas esa tentación ya referida, causada por el Diablo, el mundo y nuestra carne»<sup>130</sup>.

55 Con esta exposición sobre el *regimen Veneris* concuerda la *Tabla de símbolos* de Penot cuando agrega el pavo real al *mysterium coniugii* y a Venus, igual que el lagarto verde (*lacerta virid<is>*). El verde es el color del Espíritu Santo, de la vida, de la procreación y de la resurrección, cosa que menciono porque Penot asigna al *coniugium* los *dii mortui*, según parece porque necesitan la resurrección. Pues el pavo real es (junto con el Fénix) el viejo símbolo cristiano de la resurrección. En tablas de bronce del laberinto de Meroe se ha representado —dice Penot— cómo Osiris, restaurado por Isis, sube a un carro tirado por pavos reales<sup>131</sup>, donde viaja igual a Helios, triunfante en la resurrección.

56 En Dorn, el *spirituale corpus mortuum* es el *avis sine alis* que «se transforma en la cabeza de cuervo (*caput corvi*) y finalmente en la cola del pavo real para alcanzar el plumaje de cisne más blanco y por último el rojo máximo, el síntoma de su naturaleza ígnea»<sup>132</sup>. Esta frase contiene una alusión clara al Fénix, que en la alquimia desempeña junto con el pavo real un papel considerable como símbolo de la renovación y de la resurrección, en concreto como sinónimo del *lapis*<sup>133</sup>.

57 Tanto el arco iris como la *cauda pavonis* anuncian el final del *opus*, igual que el arco iris es la *nuncia Dei*. El precioso juego de colores de la cola del pavo real describe la futura síntesis de todos los colores, es decir, de todas las cualidades y de todos los elementos en un solo ser, en el ser «redondo» de la piedra filosofal, que (como he expuesto en *Psicología y alquimia*) en los 1.700 años de alquimia histórica siempre estuvo relacionado de una manera más o me-

130. AS p. 131. El texto continúa así: «... por tanto, todas ellas son un buen presagio, pues el hombre, tan atormentado, alcanzará finalmente un día a esperar la bienaventurada salida, tanto tiempo esperada. Y, por otra parte, la Santa Escritura ofrece el mismo testimonio <2 Tim 3> <Hch 4>. Creemos en ella que todos aquellos que deseen la vida bienaventurada en Cristo Jesús serán obligados a sufrir persecución, cosa que también es necesaria para nosotros, para entrar en el Reino de los Cielos a través de las numerosas tribulaciones del camino estrecho».

131. [Tabla de símbolos de Penot en BQC II, p. 275, y Penot (2), p. 123.] Manuscrito latino del siglo XVIII *Figurarum aegyptiorum Secretarum*, folio 5 (propiedad del autor [p. 5 de la parte francesa]).

132. Dorn (9), p. 599.

133. Honorio de Autún ([7], col. 936) dice sobre el Fénix: «Al Fénix se le llama rojo; y es Cristo, del que se dice: ¿Quién es ese que viene de Edom, con ropas teñidas de Bosrá [púrpura]?». (Isa 63,2 dice: «¿Por qué tu ropa es de color rojo?». También hay que tener en cuenta el versículo 3: «Y su sangre salpicó mi ropa».) Honorio continúa así: «Edom, que significa pelirrojo, es como se llama a Esaú, debido al condimento rojo con que fue alimentado por su hermano Jacob». Tras contar el mito del Fénix, Honorio añade: «El tercer día el ave vuelve a la vida porque Cristo fue despertado por su Padre al tercer día».

nos clara con la antiquísima idea del *ánthropos*. En los últimos siglos esta relación se extendió también a Cristo, que es desde siempre precisamente ese *ánthropos* o *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* que en el evangelio de san Juan aparece como *logos* premundano, cosmogónico, y del que se dice en 1, 2-3: «Este <*logos*> estaba al comienzo junto a Dios. Todas las cosas han llegado a ser a través de él, y sin él nada de lo que ha llegado a ser habría llegado a ser». Según la doctrina de los basilidianos de que habla Hipólito, el «Dios que no es» ha «sembrado una semilla» que contenía (como un «grano de mostaza») toda la planta, o que (como el huevo de pavo real) tiene en sí misma toda la variedad de colores<sup>134</sup>. En esta semilla se encontraba una «filialidad tripartita» (*υἰότης τριμερής*) «consustancial con el Dios que no es» (*τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος*). En la alquimia, la aparición de la *cauda pavonis* significa que la obra ya está a punto de acabar, o que va a nacer el *filius regius*. Así pues, en la doctrina basilidiana el juego de colores de la cola del pavo real ya se encontraba en el lugar correcto. Aquí, como en tantos otros lugares, habría que preguntar: ¿tradición o *generatio aequivoca*?

58 El pavo real pertenece como atributo a Juno, y un sobrenombre de Iris es Junonia. Igual que la reina madre o la madre de los dioses da renovación, también el pavo real renueva todos los años su plumaje, por lo que está relacionado con todas las transformaciones en la naturaleza. De Gubernatis dice sobre esto lo siguiente:

El cielo raso y estrellado y el Sol reluciente son pavos reales. El firmamento tranquilo, azul celeste, que brilla con mil ojos relucientes, y el Sol que resplandece en todos los colores aparecen como un pavo real en todo el esplendor de sus plumas salpicadas con ojos. Cuando el cielo o el Sol de mil rayos (*sahasrânçû*) se esconde en las nubes o es ocultado por las lluvias otoñales, se parece otra vez a un pavo real que en la parte oscura del año se quita su hermoso plumaje (igual que muchas otras espléndidas aves con adornos de vivos colores) y se vuelve oscuro y austero; la corneja que se había puesto plumas de pavo real vuelve a cantar con las otras cornejas un triste concierto. En invierno, al pavo real-corneja sólo le queda el desagradable chillido estridente, no muy diferente del de las cornejas. Se suele decir del pavo real que tiene plumas de ángel, voz de demonio y andares de ladrón. El pavo real-corneja es proverbial<sup>135</sup>.

Esto podría explicar también la relación del pavo real con el *caput corvi* que menciona Dorn.

134. «... o como el huevo de pavo real, que contiene en sí mismo toda la diversidad de colores» (Hipólito, X, 14, 1, p. 274). [Cita en el texto: X, 14, 2.]

135. Gubernatis, p. 587.

59 Son dignos de mención ciertos significados secundarios del pavo real que aparecen en la literatura medieval. Así, Picinellus dice que el pavo real, contrapuesto al Sol, alude al «hombre justo», el cual, «aunque adornado con los colores de mil virtudes», participa del «resplandor todavía mayor de la presencia divina»; también representa al hombre que, «manchado por pecados repetidos, resucita a la pureza interior del espíritu (*ad animi integritatem*)». El pavo real expresa la «belleza (*venustas*) interior y la perfección del alma»<sup>136</sup>. Merula menciona que el pavo real vacía y destruye un recipiente que contiene veneno<sup>137</sup>, una peculiaridad que tal vez se deba al lugar que el pavo real ocupa en la alquimia, pues el pavo real proporciona y representa la transformación del dragón venenoso en la medicina curativa. El mismo Merula afirma también que la hembra del pavo real presenta sus crías a su padre una vez crecidas, a partir de lo cual Picinellus elabora una analogía con la *Beata Virgo*, que presenta a Dios a sus protegidos una vez que se han completado. De este modo se alude una vez más al motivo de la renovación mediante la madre<sup>138</sup>.

60 De ahí que cuando la reina madre come carne de pavo real durante su embarazo, absorbe de ese modo un aspecto de sí misma: la capacidad de renacimiento, cuyo emblema es el pavo real. Por lo demás, según san Agustín la carne de pavo real tiene la peculiaridad de no pudrirse<sup>139</sup>. Es, como diría el alquimista, un *cibus immortalis*, igual que los frutos del *arbor philosophica* con que Arisleo y sus compañeros fueron alimentados en la casa del renacimiento del fondo del mar. La carne de pavo real indica a la madre la alimentación correcta en su intento no sólo de rejuvenecer al rey viejo, sino de darle además la inmortalidad.

61 Mientras que la carne de pavo real<sup>140</sup> constituye la alimentación sólida de la reina, como bebida se le sirve la sangre del león

136. Para empollar sus huevos, el pavo real busca un lugar solitario y oculto. Picinellus anota a este respecto (lib. IV, cap. LI, p. 316 b, n.º 525): «Y en verdad la soledad, que es el único medio para conservar el alma espiritual, ofrece una gran ocasión para la felicidad interior».

137. Tomo esta nota de Picinellus, ya que con los medios de que dispongo no he podido constatar quién es este Merula.

138. L.c., p. 316a, n.º 524.

139. Agustín (I), XXI, 4, p. 909: «¿Quién sino Dios, el Creador de todo, concedió a la carne del pavo real muerto el no pudrirse?». En los *Kyránides* se considera al pavo real un *avis sacerrima*. Sus huevos son útiles para preparar el color dorado. «Cuando el pavo real muere, su carne no se pudre ni huele mal, sino que se mantiene como aromatizada.» Su cerebro sirve para preparar un filtro amoroso. Beber su sangre expulsa los demonios, y sus heces curan la epilepsia (Delatte, p. 171).

140. En China (en el tratado de Wei Po-Yang del año 142 d.C.) el ave equivalente es «the fluttering Chu-Niao», el ave escarlata; esta ave tiene los cinco colores, es decir, la to-

verde. La sangre (*sanguis*)<sup>141</sup> es uno de los sinónimos más conocidos del *aqua permanens*, y se apoya de muchas maneras en el símbolo y la alegoría eclesiásticos de la sangre<sup>142</sup>. La *imbibitio*<sup>143</sup> (embibimiento) de la sustancia arcana «muerta»<sup>144</sup> que encontramos en la *Merlini allegoria* sucede aquí, igual que la *cibatio* o *nutritio* (alimentación), no en el rey, sino en la reina madre. El desplazamiento y solapamiento de imágenes alcanza en la alquimia un grado tan alto como en la mitología y en el folclore. Como estas imágenes arquetípicas brotan inmediatamente de lo inconsciente, no es extraño que participen en un grado mayor aun de una de sus peculiaridades: la contaminación de los contenidos<sup>145</sup>. Este factor es lo que dificulta especialmente la comprensión de la alquimia. En ella no impera

talidad de los colores, que corresponden a los cinco elementos y las cinco direcciones. Del ave se dice, además, lo siguiente: «it is put into the caldron of hot fluid to the detriment of its feathers» [«la sumergen en una caldera con líquido hirviendo para dañar sus plumas»] (Wu y Davis, p. 258). En Occidente se despluma al gallo, y al ave se le recortan las alas para que no se coma sus propias plumas.

141. El propio Ripley comprende *sanguis* como sinónimo de *spiritus*: (4), p. 139: «El espíritu o la sangre del león verde». En *Bodas químicas*, el león sostiene una tabla con la inscripción «El príncipe Hermes. Tras tantos daños sufridos por el género humano, me presento aquí como un remedio por decisión de Dios y con ayuda del arte. Que beba de mí quien pueda, que lave quien quiera: que me perturbe quien se atreva: Hermanos, bebed y vivid» (Rosencreutz, p. 166).

142. A este respecto, cf. el paralelismo del *opus* con la misa: *Psicología y alquimia* [OC 12], § 480 ss., así como «El símbolo de la transustanciación en la misa» [OC 11,3], § 339 ss.

143. A este respecto, cf. Mylius, p. 303. Ahí se dice de Mercurius que es el león verde y «todo el elixir del blanco y del rojo, y es el agua eterna, y el agua de la vida y de la muerte, y la leche virginal, la hierba de la ablución <con lo cual se alude a la saponaria, *berissa* y *μῶλυ*>, y la fuente de la vida: quien bebe de ella no muere, y puede coger color y es la medicina de otros y hace coger color, y es lo que mata, seca y humedece, calienta y enfría y produce todo lo opuesto». En una palabra: Mercurius es el maestro de obras y el *artifex*. De ahí que Mylius prosiga con la frase proverbial: «Y es el Dragón que se casa consigo mismo y se fecunda a sí mismo, y que en su momento da a luz y mata con su veneno a todos los seres vivos». (Habitualmente se dice «se mata a sí mismo» [*interficit seipsum*]. El «se da vida a sí mismo» [*vivificat seipsum*] también es inusitado). El uroboros tiene en común con la divinidad la prodigiosa cualidad de la aseidad, por lo que no se le puede distinguir de ella. Esta *aqua* es «divina» en contraposición al equívoco ὕδωρ θεῖον. Así se vuelve comprensible la solemne exhortación de Dorn ([1], p. 299): «Acude, cuerpo, a esta fuente y bebe con tu mente hasta saciarte, y ya no tendrás más sed de vanidad. ¡Oh, admirable efecto de la fuente, que de dos hace uno y que establece la paz entre los enemigos! La fuente del amor puede hacer del espíritu y del alma mente, y además hace de la mente y del cuerpo un hombre. Padre, te damos gracias por haber permitido que tus hijos participen en las virtudes de esta fuente inagotable. Amén».

144. A la *prima materia* se le priva de *anima*, lo cual equivale a una *mortificatio*. Luego, en la *impraegnatio*, *informatio*, *impressio*, *imbibitio*, *cibatio*, etc., el *anima* vuelve a entrar en el *corpus* muerto, produciéndose una reanimación o un renacimiento a un estado incorruptible. [Cf. AM, p. 395.]

145. El mejor ejemplo de que todos sin excepción están en relación es el sueño, mucho más cercano a lo inconsciente que el mito.

la lógica, sino el juego de motivos arquetípicos, lo cual resulta «ilógico» desde el punto de vista formal, aunque responde a cierta ley natural que todavía estamos muy lejos de iluminar suficientemente. Los chinos nos llevan aquí la delantera, como muestra un estudio a fondo del *I Ching*, esa colección de «viejas fórmulas mágicas», como le gusta decir a la miopía occidental y como no pueden evitar repetir irreflexivamente los chinos modernizados. El *I Ching* es un sistema significativo que en cierto sentido intenta ordenar y hacer «legible» el juego de los arquetipos, las *mirabiles naturae operationes*. (Menospreciar cosas que no se entienden siempre ha sido un signo de estupidez.)

62 El desplazamiento y solapamiento de las imágenes sería completamente imposible si entre ellas no se diera una consustancialidad, una *homoousia*. El padre, la madre y el hijo son de una misma sustancia, y lo que se dice de uno también vale (con ciertas condiciones) para los otros; de ahí procede, por ejemplo, la variante del incesto, como madre-hijo, hermano-hermana, padre-hija, etc. Es un mismo uroboros cuyas cabeza y cola aparecen como figuras separadas y como tales consideradas en la penumbra de lo inconsciente. En todo caso, los alquimistas tienen tan clara la *homoousia* de sus sustancias fundamentales que no sólo designan a los dos actores del drama de la conjunción como *uno* solo, como Mercurius, sino que además explican que la *prima materia* y el recipiente son una misma cosa. Igual que el *aqua permanens* (la sustancia húmeda del alma) procede del cuerpo, que debe disolver, también la madre que disuelve en sí al hijo no es otra cosa que el aspecto femenino del padre-hijo. Esta idea tan habitual entre los alquimistas no puede basarse más que en la consustancialidad de las sustancias, que no son de naturaleza química sino psíquica; y además en cuanto tales no pertenecen a la consciencia, donde serían conceptos distinguibles, sino más bien a lo inconsciente, donde con oscuridad creciente aparecen en contaminaciones cada vez más amplias.

63 Así pues, cuando se dice (volviendo al simbolismo de la sangre) que la madre bebe sangre, esta imagen corresponde en todos y cada uno de sus rasgos al rey que bebe agua<sup>146</sup>, al *balneum regis* con la encina, al rey que se ahoga en el mar, al bautismo, al cruce del Mar Rojo y al amamantamiento de la madre de los dioses. En estos casos el agua y el recipiente que la contiene aluden a la madre o a lo femenino, cuya mejor designación sería el chino *yin*, igual que la

146. Ya PC (aprox. siglo x, p. 157) dice que la sangre es un *medium solutionis*; también el *stercus leonis* es un medio de disolución especialmente fuerte (l.c., p. 159).

mejor designación del rey sería *yang*, como sucede en efecto en la alquimia china<sup>147</sup>.

64 La sangre que bebe la madre es la sangre del león verde. Este animal «regio» es un sinónimo de Mercurius<sup>148</sup>, mejor dicho: uno de sus grados de transformación. El león es la versión en sangre caliente del animal devorador y feroz cuya primera forma es el dragón. Una vez que el dragón ha sido matado y (eventualmente) descuartizado, le sigue por lo general la forma león. Por su parte, al león le sigue el águila. Las transformaciones que se describen en las *Bodas químicas* de Christian Rosencreutz dan una buena idea de las transformaciones y los símbolos de Mercurius. Al igual que éste, el león aparece duplicado como león y leona<sup>149</sup>, o se indica que está integrado por el doble Mercurius<sup>150</sup>. A veces se identifica a los dos leones con el azufre rojo y blanco<sup>151</sup>. La ilustración correspondiente muestra una lucha furiosa entre el león sin alas (*sulphur rubeum*) y la leona alada (*sulphur album*). Estos dos representan el grado anterior a la pareja real, por eso llevan coronas. Es evidente que en este nivel todavía hay muchas disputas entre ambos, y esto es lo que quiere expresar el león de fuego: *emocionalidad apasionada*, que equivale a un grado anterior al conocimiento de los contenidos inconscientes<sup>152</sup>. Naturalmente, la pareja de leones peleándose representa a su vez al uroboros<sup>153</sup>. Así pues, el león alude a la sustancia arcana, designada tanto *terra*<sup>154</sup> como *corpus*, y en concreto

147. Cf. el tratado de Wei Po-Yang, pp. 231 ss. Yin y yang son los «carreteros» que conducen del interior al exterior. El Sol es yang, la Luna es yin (p. 233). La imagen occidental del uroboros se expresa aquí así: «Yin and yang drink and devour one another» [«Yin y yang se beben y devoran el uno al otro»] (p. 244); «Yang donates and yin receives» [«Yang da y yin recibe»] (p. 245), y de otra manera (pp. 252-253): «The Dragon breathes into the Tiger and the Tiger receives the spirit from the Dragon. They mutually inspire and benefit» [«El dragón insufla su aliento en el tigre, y el tigre recibe el espíritu del dragón. Se inspiran y benefician mutuamente»]. Igual que en Occidente el Mercurius duplex es calificado de *orientalis* y *occidentalis*, en China el dragón (yang) ocupa el Este y el tigre (yin) el Oeste. «The way is long and obscurely mystical, at the end of which the Ch'ien <yang> and the K'un <yin> come together» [«Largo y oscuramente místico es el camino a cuyo final el Ch'ien <yang> y el K'un <yin> se juntan»] (p. 260).

148. Véase el pasaje antes mencionado de Mylius, p. 303.

149. Ilustraciones en los símbolos de Lambsprink en Lambsprink p. 349.

150. Porque se equiparó al *leo volans* con Mercurius y éste está integrado por el dragón alado y el dragón sin alas. Flamel, p. 173.

151. Mylius, p. 190 [p. 125].

152. Por lo general, los arrebatos emocionales suceden en casos de adaptación insuficiente a results de la inconsciencia.

153. A este respecto, Maier ([S], p. 427) cita a Llull: «Otros llamaron a esta tierra "el león verde fuerte en la lucha"; otros, "el dragón devorador, que congela o mata su propia cola"».

154. Véase la nota 153.



*corpus immundum*<sup>155</sup>. Otros sinónimos son *locus desertus*<sup>156</sup>, «veneno, porque <esta tierra> es mortífera», «árbol, porque da frutos», o «*hyle* escondida, porque es la base de toda la naturaleza y la sustancia (*subiectum*) de todos los elementos»<sup>157</sup>. En contradicción aparente con lo dicho, Maier cita el *Tractatus duodecim portarum* de Ripley, que dice que el león verde es «un medio para conjugar las tinturas del Sol y la Luna»<sup>158</sup>. Pero es verdad que, desde el punto de vista psicológico, la emoción une tanto como separa. También Basilio Valentín entiende al león como la sustancia arcana, caracterizándolo como la trinidad de Mercurius, sal y azufre, y le atribuye el mismo significado que a *draco*, *aquila*, *rex*, *spiritus* y *corpus*<sup>159</sup>. *La gloria del mundo* dice que el *leo viridis* es esa piedra mineral que consume una gran cantidad de «su propio espíritu»<sup>160</sup>, lo cual se refiere a esa auto-impregnación mediante la propia *anima* (*imbibitio*, *cibatio*, *nutritio*, *penetratio*, etc.)<sup>161</sup>.

- 65 Junto al león verde también aparece al final de la Edad Media un león rojo<sup>162</sup>. Ambos son Mercurius<sup>163</sup>. El hecho de que Artefius hable de un uso mágico de la figura del león (igual que de la figura de la serpiente) arroja una luz especial sobre nuestro símbolo: el león es «bueno» para la guerra<sup>164</sup>; lo cual nos recuerda a los leones peleando y a que en la *Merlini Allegoria* el rey comienza a beber el agua especial cuando está a punto de marchar a la guerra. A la vista de estos aspectos del león, no nos equivocaremos si suponemos que este animal regío, al que en la época helenística ya se le consi-

155. «... pero nada puede penetrar en el cuerpo impuro, excepto lo que habitualmente los filósofos llaman "león verde"» (Maier, l.c., p. 464, y Ripley [4], p. 39).

156. Maier (l.c., p. 427) añade «porque la tierra ha sido abandonada por sus espíritus».

157. *Ibid.*

158. «Medio para conjugar las tinturas del Sol y la Luna» (Maier, l.c., p. 464, y Ripley [4], p. 39).

159. Ripley (3), pp. 248-249.

160. «... que consume mucho de su propio espíritu» (GM, p. 33).

161. Otros pasajes en que el *leo* aparece como sustancia arcana se encuentran en CC1, p. 64, donde *leo* significa el *aes Hermetis*. Otro sinónimo de *leo* es *vitrum*, que gracias a su transparencia también era un símbolo del alma. (Cf. César de Heisterbach, dist. I, cap. XXXII, p. 39, y dist. IV, cap. XXXIX, p. 208.) Esto en Morieno, que dice que *leo* es una de las tres sustancias a mantener en secreto (Morieno, pp. 51-52). RF, p. 53, dice: «... en nuestro león verde está la verdadera materia, a la que se llama Adrop, Azoth o Duenech verde».

162. Probablemente, el león rojo es una correspondencia tardía a *sulphur rubeum* (desde Paracelso, según parece). Mylius pone a los dos leones en paralelo con *sulphur rubeum et album* (p. 209 y esquema 23, p. 190).

163. Khunrath (2), p. 325.

164. Cabe suponer que *Clavis maioris sapientiae*, el tratado de Artefius, es harranita (TQ31).

deraba un grado de transformación de Helios<sup>165</sup>, alude al rey *viejo* (en nuestra *Cantilena* incluso al *antiquus dierum*) en cierto grado de renovación; tal vez sea ésta la manera en que se llegó a la peculiar designación *Leo antiquus*<sup>166</sup>. Al mismo tiempo, el león representa teriomórficamente al rey que se transforma, es decir, en la forma en que se da a conocer al salir de su estado inconsciente. La forma animal expresa que el rey en cierto sentido está dominado o recubierto por el animal, por lo que toda su expresión vital consiste en reacciones animales que —claro está— no son otra cosa que emociones. La emocionalidad, en el sentido de afectos indómitos, es un asunto esencialmente animal, por lo que la única manera adecuada de tratar a las personas de ese tipo o en ese estado es seguir las reglas de la urbanidad<sup>167</sup> o emplear los métodos del domador.

66 Según la alquimia, el rey viejo se transforma en su atributo animal, es decir, vuelve a la fuente anímica de la renovación, a la naturaleza animal. Wieland se sirve de este psicologema en su cuento *La piedra de los sabios*<sup>168</sup> y transforma en un asno a su desmoralizado Rey Mark; es una alusión consciente a la transformación de Lucio en el asno de oro en *Metamorfosis* de Apuleyo<sup>169</sup>.

67 Hoghelande sitúa a *leo* en una serie con *canis* (perro)<sup>170</sup>. *Leo* tiene algo del *canis rabidus* (perro rabioso), ya encontrado antes, y de este modo se acerca al azufre, que hemos conocido como *dynamis* ígnea del *Sol*. De una manera similar, *leo* es la *potentia*<sup>171</sup> del rey *Sol*.

68 Esta potencia belicosa del *leo* ofrece el aspecto del mal, como el azufre. En Honorio de Autún, *leo* es una alegoría del Anticristo y del Diablo<sup>172</sup>, basada en 1 Pe 5, 8 («el Diablo como león rugiente»). Pero en la medida en que *leo* y *leaena* también son un grado anterior a la conjunción (incestuosa), pertenecen a la serie de las parejas teriomorfas que en parte luchan entre sí y en parte cohabitan, por ejemplo *gallus* y *gallina*, las dos serpientes (icaduceo!), los dos

165. *Gran papiro mágico de París*, Z. 1665 (PMG, p. 143). El león es el emblema de la sexta hora.

166. Ventura, p. 289.

167. El trato con la naturaleza salvaje, ya sea un hombre, un animal, una selva virgen o un río desbordado, exige tacto, prudencia y cortesía. Ni a los rinocerontes ni a los búfalos les gustan las sorpresas.

168. Wieland.

169. Igual que en Apuleyo, el asno recupera la naturaleza humana al comer unas rosas (en un caso), una azucena (en el otro). En el *Gran papiro mágico de París* el asno es el emblema solar de la quinta hora.

170. Además, con el grifo, el camello, el caballo y el becerro (Hoghelande2, p. 163).

171. Dorn (1), p. 301.

172. Honorio de Autún (5), col. 914. «Al Diablo también se le llama león y dragón» (col. 916).

dragones, etc. *Leo* tiene, entre otros, un inequívoco aspecto erótico. Así, el *Introitus apertus* dice: «Aprende lo que son las palomas de Diana, que doman con ternura (*mulcendo*) al león<sup>173</sup>, al león verde, digo, que en verdad es el dragón babilónico que mata todo con su veneno. Por último, aprende qué es el caduceo (*caduceus*) de Mercurius, con el que hace milagros, y qué son las ninfas sobre las que influye mediante encantamientos (*incantando inficit*), si quieres cumplir tu deseo <es decir, acabar la obra>»<sup>174</sup>. La mención del dragón «babilónico» no es aquí completamente casual, pues la palabra *Babilonia* es bastante equívoca en el lenguaje eclesiástico<sup>175</sup>. Nicolás Flamel también alude a Babilonia en un pasaje en el que habla del hedor y el miasma del Mercurius en llamas. No se trata —dice— sino de «la cabeza del dragón, que sale con la mayor rapidez de Babilonia, que está rodeada por dos o tres piedras miliare<sup>176</sup>»<sup>177</sup>.

69 Como ya hemos dicho, en la «caza del león» de Marchos<sup>178</sup> aparece el león en lugar del rey. Marchos prepara una trampa; el león es atraído a ella por el perfume de una piedra, que claramente sirve de encantamiento para los ojos<sup>179</sup>; cae en la trampa y es devorado por la piedra mágica (*quem transglutit lapis*). «Y esta piedra a la que el león ama es mujer»<sup>180</sup>. La trampa está cubierta por un *tectum vitreum*. El espacio cerrado así surgido, que Senior llama *cucurbita*, se llama aquí *thalamus*. Por lo tanto, el león cae como *sponsus* en el dormitorio nupcial, donde hay una cama de brasas en la que yace la piedra mágica, «buena para los ojos» y que es mujer. Esta piedra (o la mujer) se traga (*transglutit*) al león, «por lo que no podré ver nada más de él». Esto va en paralelo con la *Visio Arislei* (segunda variante), donde Beya hace que Gabricus desaparezca en su cuerpo.

70 En la «caza del león», el incesto está también velado, pero se ve. La aventura amorosa se transfiere al león, es decir, a la naturaleza animal o a la *προσφύνης ψυχή* (alma adherida) del rey: por decirlo así, tiene lugar en lo inconsciente o en los sueños del rey. En virtud de su carácter equívoco, el león es muy apropiado para asumir el papel de este amante poco respetable. Igual que al rey lo sustituye

173. Abraham el Judío menciona que las palomas de Diana despiertan al león dormido (Abraham Eleazar, p. 86).

174. Filaleto, p. 654. «... si voto tuo cupis potiri» podría significar algo más, ya que *votum* también tiene el sentido de *voto*. Véase *infra*.

175. Ap 17, 5: «Misterio: la gran Babilonia, la madre de las fornicaciones y de las abominaciones de la Tierra».

176. Presumiblemente, a dos o tres millas de distancia de la ciudad.

177. Flamel, p. 173.

178. Los árabes lo llaman Marqus, rey de Egipto. Cf. Ruska, p. 57.

179. «... una piedra que, quien la conoce, la pone sobre sus ojos» (Senior [2], p. 63).

180. *Ibid.*, p. 64.

su animal, a la madre del rey Marchos la sustituye la piedra mágica, de tal modo que es como si el incesto regio sucediera fuera del mundo personal del rey y de su madre, en una esfera completamente diferente. Esta boda no sólo aparece como un *artificium*, está pensada así. *El incesto tabú se convierte en tarea*, y en concreto (tal como muestran las numerosas alegorías) siempre en alguna forma simbólica y nunca en sentido propio. Surge así la impresión de que este acto «sacro», de cuya naturaleza incestuosa no eran en absoluto inconscientes los alquimistas, propiamente no fue trasladado por éstos a la *cucurbita* o a la casa de vidrio, ya se encontraba ahí. Así pues, quien quisiera cometer este acto tendría que estar fuera de sí, en una casa de vidrio, en un más allá de sí mismo, donde la *cucurbita* redonda y vidriada representa precisamente el espacio microcósmico del alma. Cierta razón quiere explicarnos que para alcanzar este fin no hace falta estar «fuera de sí», basta con profundizar un poco en sí mismo para poder experimentar la posibilidad del incesto y de muchas otras cosas, ya que el primitivo «bestial» puede dormitar en cualquiera y ser despertado por las palomas de Diana. En esta observación se basan la opinión y la sospecha generales de que nada bueno puede venir del alma. No cabe duda de que la hierogamia de las sustancias es una proyección de contenidos inconscientes. Por lo tanto —se suele concluir—, estos contenidos pertenecen al alma y están, como la misma alma, «dentro» del hombre, *quod erat demonstrandum*. Frente a esto, hay que constatar que sólo poquísimas personas son conscientes (o han sido conscientes alguna vez) de poseer fantasías incestuosas dignas de mención. Aunque esas fantasías existan, *aún no* son conscientes, como ocurre con lo inconsciente colectivo. Hace falta un análisis de los sueños y de otros productos de lo inconsciente para hacer visibles tales fantasías. Por este camino hay que superar a menudo resistencias considerables, como cuando se llega a un territorio desconocido, a una región del alma que ya no se siente como emparentada (y mucho menos idéntica) con uno mismo; y quien llega ahí por despiste o como consecuencia de una travesura se siente fuera de sí, extrañado de sí. Creo que hay que considerar estos hechos y no atribuir como contenido del alma todo aquello que aparece como contenido psíquico. Al fin y al cabo, no procedemos así con el pájaro que pasa por nuestro campo visual. Limitar lo anímico estrictamente a algo «dentro del cuerpo» podría ser un prejuicio. En la medida en que la psique tiene un aspecto no espacial, puede haber algo anímico «fuera del cuerpo», es decir, una región tan diferente de mi espacio anímico que para llegar a ella haya que estar fuera de sí o solicitar la ayuda de una técnica. Si esta idea está justificada en algún sentido,

la consumación alquímica de las bodas regias en la retorta se podría entender como un proceso sintético en el «no-yo» anímico. (Véase a este respecto mi escrito «Sincronicidad como principio de conexiones acausales».)

71 Como hemos dicho, que se pueda llegar de alguna manera a ese ámbito no demuestra que éste forme parte personalmente de mí. El yo es el aquí y ahora; el «no-yo» es un lugar extraño y un antes y después<sup>181</sup>. No sorprende, pues, que el espíritu primitivo sienta el «no-yo» anímico como otro país, habitado por los espíritus de los difuntos. En un nivel algo superior, este reino adopta el carácter de una semi-realidad fantasmal; y en el nivel de la cultura antigua, las sombras del país del Más Allá se convierten incluso en ideas. En el ámbito gnóstico-cristiano, surge de ahí un sistema ordenado dogmáticamente, jerárquico, cosmogónico y quiliástico, que el conocimiento moderno entiende como declaración involuntaria y simbólica del alma sobre la estructura del no-yo psíquico<sup>182</sup>.

72 Por una parte, este reino aparece, en la medida en que aún no se haya quitado completamente de encima el carácter de país de los espíritus y del Más Allá, tan ancho y grande como el mundo. Por otra parte, en la medida en que es sentido como «anímico» e «interior», este reino aparece como un microcosmos de la menor dimensión, como esa raza de enanos en el cofrecillo que Goethe describe en *La nueva Melusina*, o como ese angosto espacio de la *cucurbita* en que el alquimista ve la creación del mundo, la boda de la pareja real y el homúnculo<sup>183</sup>. Igual que el ἀνθρωπάκιον (el hombrecito), el homúnculo corresponde como *lapis* al Ἀνθρωπος en la filosofía alquímica, también las *nuptiae chymicae* tienen su paralelo dogmático en las

181. Es decir, cuando se tiene en cuenta que el tiempo es relativo desde el punto de vista psíquico, tal como muestran los experimentos ESP. (Cf. los trabajos de J. B. Rhine.)

182. Sé que esta idea es problemática. Los conocedores de esta materia me concederán que no es una tarea fácil exponer con un lenguaje conceptual una diferencia tan sutil como importante en la práctica. En la experiencia, la diferencia salta a la vista porque no es raro que, frente a los contenidos personales, los productos del no-yo tengan el carácter específico de «revelación», por lo que son sentidos como sugestión de una presencia extraña o como percepción de un objeto independiente del yo. De ahí que las experiencias arquetípicas suelen parecer numinosas, razón por la que son de la mayor importancia desde el punto de vista psicoterapéutico.

183. Como esta exposición parte del concepto de *leo*, quisiera llamar aquí la atención de lector sobre la novela *Das Reich ohne Raum* de Bruno Goetz. Goetz describe de la manera más certera ese estado de ánimo febril que finalmente conduce a que el brujo haga aparecer en la redoma a una pareja de amantes diminutos. Esta fiebre erótica parece formar parte del *leo*, ya que un pasaje del diálogo en la «Caza del león» dice así: «Su madre le dijo: "Marchos, éste fuego no debería ser más suave que el calor de la fiebre?". Y Marchos le contestó: "Madre, tiene que suceder en situación febril. Vuelvo y enciendo este fuego"», es decir, el fuego de la trampa que le sirve de tálamo nupcial al *leo sponsus*. (Véase Senior [2], p. 63.)

bodas del Cordero, en la unión de *sponsus* y *sponsa* y, en el mundo de los dioses, en la hierogamia de la madre divina con el hijo. Esta aparente digresión me parece oportuna para facilitar al lector la comprensión de la naturaleza (tan intrincada como delicada) del símbolo del león, del que aún hemos de hablar.

- 73 La sangre del león verde que se da de beber a la reina de la *Can-tilena* le es presentada en la dorada copa «babilónica». Esta copa se refiere a Ap 17, 1 ss., a la gran ramera (*meretrix magna*) «que está sentada sobre las grandes aguas, con quien han fornicado los reyes de la Tierra, y del vino de cuya fornicación se han emborrachado... Tiene en la mano una copa de oro, llena de abominaciones y de las impurezas de su fornicación... Vi a la mujer embriagada con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús»<sup>184</sup>.

- 74 La *meretrix* es una figura bien conocida en la alquimia. Da nombre a la sustancia arcana en su forma inicial, «caótica» y maternal. El *Introitus apertus* dice del caos que se comporta con los metales como una madre (*ut mater*). También se le llama *Luna nostra*, antes de que *ex meretricis nostrae menstruo* se separe la *diadema regale*<sup>185</sup>, es decir, antes de que el rey vuelva a nacer de la madre-Luna. De la sustancia arcana (*lapidis materia*) se dice en el *Tractatus aureus de lapide philosophorum*: «Esa noble (*nobilis*)<sup>186</sup> meretriz Venus está vestida y cubierta de un color rebosante». Este color se acerca al rojo (*ad ruborem vergit*)<sup>187</sup>. La nobleza de esta Venus se debe a que al mismo tiempo es la *regina*, la *casta sponsa* del rey<sup>188</sup>. Basilio Valentín dice en su *Practica de lapide*, tras presentar como alegoría de la *imbibitio* al pelícano que da de beber su propia sangre a sus crías: «Ésta es la *rosa*<sup>189</sup> de nuestros maestros, de color tío (púrpura), y la

184. «... quae sedet super aquas multas, cum qua fornicati sunt reges terrae, et inebriati sunt... de vino prostitutionis eius... habens poculum aureum in manu sua, plenum abominatione, et immunditia fornicationis eius... Et vidi mulierem ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Iesu.»

185. Filaleto, pp. 653-654.

186. En Abu'l-Qasim al-Iraqi (p. 419), Venus tiene los siguientes sobrenombres: «*the noble, the impure, the green lion, the father of colours, the peacock of the Pleiades* <!>, *the phoenix*» («la noble, la impura, el león verde, el padre de los colores, el pavo real de las Pléyades, el Fénix»).

187. TA3, pp. 30-31. Cita de Basilio Valentín.

188. La contradicción de *meretrix* y *sponsa* tiene un origen más antiguo: Ishtar (la *sponsa* del Cantar de los cantares) es, por una parte, la ramera de los dioses, la «hieródula del cielo», Belti, la negra; por otra parte, es madre y virgen (Wittekindt, pp. 11, 12, 17 y 24). Pese a afirmar la identidad de la sustancia arcana con Venus, Khunrath ([2], p. 62) llama a la madre del *lapis* una virgen y *generatio casta*, y habla del «vientre virginal... del caos» (p. 75), a lo cual le lleva mucho menos la tradición cristiana que la insistencia de ese arquetipo que ya pronunció las mismas frases sobre Ishtar. En el tipo del ánima se unen cada vez la madre, la hija, la hermana, la novia, la esposa y la prostituta.

189. Sobre *rosa*, véase *infra*.

roja sangre del dragón, que muchos han descrito, y también el manto púrpura<sup>190</sup> ... con que está cubierta la reina de la salvación»<sup>191</sup>. Otra variante dice: «Esa preciosa sustancia es la Venus de los antiguos, la hermafrodita, que dispone de ambos sexos»<sup>192</sup>. Michael Maier escribe: «En la química están Venus y Cupido... Pues la psique es lo femenino, Cupido lo masculino, que se considera el dragón»<sup>193</sup>. El *opus ad rubeum* (enrojecimiento) tiene lugar en la segunda casa de Venus (Libra)<sup>194</sup>. En consonancia con esto, la *Turba* observa que Venus «precede al Sol»<sup>195</sup>. Nicolás Flamel entiende a Venus como un componente importante de la sustancia arcana; en otra invocación a la *Magnesia* dice: «... tú llevas en ti la imagen polimorfa de Venus, el escanciador y el sirviente que vomita fuego»<sup>196</sup>, una alusión al aspecto sulfúreo de Mercurius. (Mercurius también desempeña la función del escanciador en la *Cantilena*.) En Nicolás Flamel, el *lapis* corresponde a una conjunción de la *pugnax Venus*<sup>197</sup> y Mercurius, con lo cual se alude claramente a la disputa que precede a la unión (ilos leones peleando!). En el poema *De prima materia lapidis*, de Basilio Valentín, Venus es idéntica a la «fuente», madre y novia del rey:

Es una piedra  
y empero no es una piedra  
en ella la naturaleza consigue  
que de ahí mane un pocito claro  
inunda incluso a su ágil padre  
lo enreda con el cuerpo y con la vida  
hasta darle de nuevo el alma  
y convertirse en su fugaz madre en su reino.  
... Adán está sentado en un baño de agua  
como el que tuvo Venus  
el viejo dragón lo ha preparado  
pues perdió su fuerza<sup>198</sup>.

190. Basilio Valentín ensalza la riqueza de colores de Venus ([3], p. 167) también en el tratado sobre los siete planetas (*Von ... Venere*): «Transparente / verde / con un resplandor adorable / soy completamente de colores / pero en mí hay un espíritu rojo / no sé cómo se llama».

191. Valentín (1), p. 399.

192. D'Espagnet, p. 653b.

193. Maier (5), p. 178.

194. D'Espagnet (1653), p. 82.

195. «Pero Venus precede al Sol cuando está saliendo.»

196. Zacaire, p. 883. La *Magnesia* también recibe el nombre de *aphrosellinum Orientis* (piedra lunar) (*ibid.*).

197. «Venus luchadora.» El sobrenombre clásico es *armata*. Según Pernety ([1], pp. 523-525, s.v. «Venus»), Venus está unida a Marte por un fuego de la misma naturaleza que el Sol. A este respecto, cf. la Venus que mata a un toro con la espada en Lajard, pp. IX ss.

198. Basilio Valentín (3), pp. 73-74.

75 Venus sustituye a la reina en la boda también en otros textos, por ejemplo en el *Introitus apertus*, donde se dice: «Asegúrate de que se prepara con todo cuidado la boda de Venus, acuéstala entonces en el lecho nupcial», etc.<sup>199</sup>. Venus aparece generalmente como el aspecto femenino del rey; dicho de una manera moderna: como su ánima. Así, Basilio Valentín dice de Adán y Eva en el baño:

No es otra cosa, dice el filósofo,  
que un Mercurius doble.

El rey en el baño y el *connubium* con Venus<sup>200</sup> o con la madre son lo mismo: «el hombre rodeado por la mujer», donde se considera hermafrodita ora a él, ora a ella<sup>201</sup>, ya que en el fondo no representan otra cosa que el *Mercurius duplex*. Venus (o la *meretrix*) corresponde al aspecto erótico del león, por su parte atributo y cualidad del rey. En el Apocalipsis, el dragón de siete cabezas es la cabalgadura de la *meretrix*, lo mismo que en Basilio Valentín el león de *Mercurius duplex* (representado de manera femenina)<sup>202</sup>. Khunrath entiende Venus como sinónimo del *leo viridis*<sup>203</sup>. Como *sulphur* se comporta con *Sol* como *leo* con *rex*, es comprensible que Khunrath entienda a Venus como el *ánima vegetativa* en el azufre<sup>204</sup>. Una vez mezclada con *Sol*, hay que conservar esta *subtilissima* sustancia en una botella cuyo tapón lleve el signo de la cruz<sup>205</sup>, igual que un espíritu maligno al que la cruz tuviera que conjurar<sup>206</sup>. La relación de la piedra con Venus aparece muy pronto en los textos griegos, donde se habla de τῆς Κυthereίης λίθος (la piedra citerea) y de μαργαρίτης τῆς Κυθήρης (la perla de Citera)<sup>207</sup>. En el árabe *Libro de Crates* se atribuye a Venus la fuerza de teñir; por eso se le llama *écrivain*<sup>208</sup>. Como además tiene el recipiente del que mana constantemente mercurio, *écrivain* podría referirse con mayor verosimilitud

199. El texto prosigue así: «... y mediante el fuego debido verás el emblema de la Gran Obra: lo negro, la cola del pavo real, lo blanco, lo amarillo y lo rojo» (Filaeto, p. 683).

200. Descrito de manera obscena en Benedictus Figulus (I, p. 73).

201. La *Venus androgyna* es un modelo muy antiguo. Cf. Lajard (1) y (2), pp. I, 1.

202. Valentín (3), p. 68 (figura).

203. Khunrath (2), pp. 91-92.

204. L.c., pp. 233-234. También son sinónimos *sal Veneris*, *vitriolum Veneris*, *sal Saturni*, *leo rubeus et viridis*, *sulphur vitrioli*. Todo esto es la *scintilla animae mundi*, el principio activo que se manifiesta en poderosos impulsos de diverso tipo (véase Khunrath [2], p. 264).

205. Mylius, pp. 17-18.

206. Véase el cuento de Grimm sobre el espíritu en la botella en Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 239.

207. Berthelot (2), V, VII, 18 y 19, p. 356.

208. Berthelot (1), III, p. 61.



a Tot-Mercurius. En la visión, Venus aparece rodeada por muchos hindúes que apuntan con sus arcos a Orates. En la alquimia latina, esta imagen reaparece en la visión de Senior de Hermes Trimegisto, al que nueve águilas apuntan con sus arcos. Mercurius es el *sagittarius*, que desde el punto de vista químico es el único que disuelve el oro y desde el punto de vista moral penetra el alma con el *telum passionis*. En tanto que Cilenio, Mercurius es simplemente idéntico a Cupido, que en las *Bodas químicas* de Rosencreutz maneja la flecha<sup>209</sup>.

76 *Rosinus ad Sarraatantam* subraya la naturaleza corruptora de Venus; la intención de la naturaleza de hacer oro y plata es obstaculizada por Venus, un corrupto *argentum vivum* que vuelve leproso también al hijo<sup>210</sup>. Por último, quisiera mencionar a la hija del rey en el espectáculo de las *Bodas químicas*, quien, habiendo sido elegida como *sponsa*, es apresada por el rey moro debido a su coquetería. Ella acepta convertirse en su concubina, revelándose así como una auténtica *meretrix*. La visita de Rosencreutz a la Venus durmiente muestra que en secreto esta ambigua diosa está vinculada de alguna manera a la obra<sup>211</sup>.

77 El sorprendente color rosa de la sangre del león verde es, evidentemente, consecuencia de su estrecha relación con Venus, tal como mencionan Dorn<sup>212</sup> y su contemporáneo Khunrath<sup>213</sup>. Este último también atribuye «la sangre de color rosa» al *filius macrocosmi*<sup>214</sup>. Esta peculiaridad de la sangre del león establece una relación no sólo con el *filius*, ese conocido paralelo de Cristo, sino también y

209. [L.c., p. 69] Cf. «El espíritu Mercurius», § 278.

210. «Y date cuenta de que la naturaleza al principio pretendía hacer oro o plata, pero no puede por culpa de Venus, mezclada con el mercurio corrupto o por culpa de la tierra fétida. Así como el niño en el vientre de su madre contrae por culpa de la corrupción de la matriz la enfermedad y la corrupción del lugar en que se encuentra aunque la semilla sea pura, de tal modo que la matriz corrupta vuelve al niño leproso e impuro, también a los metales imperfectos les sucede que Venus y la tierra fétida los corrompen» (RS, I, p. 318).

211. [L.c., pp. 78-79.] A esto parece referirse un misterioso pasaje de Dorn ([9], p. 610): «... Busca a tu león en Oriente y al águila en el Mediodía adoptando nuestra obra. Conviene que dirijas tu camino al Mediodía; así tu deseo se realizará en Chipre, de lo cual no hay que hablar mucho». Para los alquimistas, *Cyprus* está ligado inequívocamente a Venus. En este contexto tengo que remitir al comentario de Dorn sobre la *Vita longa* de Paracelso, que he tratado en mi «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 234. Ese comentario se refiere a los *characteres Veneris* de Paracelso, que Dorn interpreta como *amoris scutum et lorica* («escudo y coraza del amor»).

212. Dorn (l.c., p. 609): «Por eso os digo, dice Paracelso». Así pues, la idea de la sangre rosa parece remontarse a Paracelso.

213. Khunrath (2), p. 196.

214. L.c., p. 276: «la sangre de color rosa y el agua etérea / que salieron de los costados del hijo del mundo grande / abiertos con poder artificial».

en primer lugar con la *rosa*, de cuyo simbolismo procede no sólo el frecuente título «rosaleda» (*rosarium*), sino también «rosacruz». La rosa blanca y la rosa roja<sup>215</sup> son sinónimos de *albedo*<sup>216</sup> y de *rubedo*. La *tinctura* es *rosei coloris* y corresponde a la sangre de Cristo, que *comparatur atque unitur al lapis*. Cristo es «la piedra fundamental y angular del cielo»<sup>217</sup>. La rosaleda es un *hortus conclusus* y, al igual que *rosa*, un sobrenombre de María, puesta en paralelo con la cerrada *prima materia*<sup>218</sup>.

- 78 La relación de la diosa del amor con el color rojo se remonta a la Antigüedad<sup>219</sup>, y el escarlata<sup>220</sup> es el color de la Gran Babilonia y de su animal. El rojo es el color del pecado<sup>221</sup>. La rosa pertenece a Venus igual que a Dioniso. Como hemos visto, en la alquimia el rojo y el rojo-rosa son los colores de la sangre, un sinónimo del *aqua permanens* y del *anima* extraídas de la *prima materia* y que confieren vida de nuevo al cuerpo «muerto»<sup>222</sup>. La *prima materia* también se llama *meretrix* y es puesta en paralelo con la Gran Babilonia, igual que el dragón y el león con el dragón de Babel. El *lapis* y *filius regius* es el hijo de esta *meretrix*. En la tradición eclesiástica, el *filius meretricis* es el Anticristo que el Diablo engendra, tal como se lee en el *Elucidarium* de Honorio de Autún<sup>223</sup>.

- 79 Tal como hemos observado anteriormente, ciertos símbolos eclesiásticos se revelan equívocos con la mayor agudeza; también la rosa. Ésta es ante todo una alegoría de María y de diversas virtudes. El aroma de la rosa alude al *in corrupti Sanctorum corporis dulcissimum odorem*, como en santa Isabel y santa Teresa. Pero además la rosa significa también la *venustas humana* e incluso la *voluptas mundi*<sup>224</sup>.

215. En Benedictus Figulus (l.c., II, p. 15) se dice: «No quiero olvidar / advertirte / que no reveles a nadie, ni siquiera a los más queridos, / los tesoros de nuestros secretos / para que las rosas rojas y blancas de nuestro jardín no sean devoradas por las fétidas cabras».

216. «... la rosa blanca se completa cuando en Oriente es verano» (Mylius, p. 214).

217. AS, p. 111.

218. GM, p. 33, dice: «... igual que hay que abrir un jardín y contemplar las nobles rosas en su campo».

219. Cf. la rosa de Pafos; Afrodita de color rosa; la chipriota de color rosa (ῥοδῆς Παφῆς, Ἀφροδίτα ῥοδόχροῦς y Κυπριόγενεια ῥοδόχρος) (Bruchmann, p. 68b).

220. Κόκκινος, *coccineus* (Ap 17, 3).

221. Is 1, 18: «Aunque vuestros pecados sean escarlatas, se volverán blancos casi como la nieve; y aunque sean rojos como el carmesí, se volverán blancos como la lana».

222. En certerísima concordancia con estos nexos, la reina adúltera del cuento alquímico de Wieland [p. 247] se transforma en una cabra rojo-rosa.

223. «El Anticristo nacerá en la gran meretriz Babilonia de la estirpe de Dan. En el vientre de la madre será rellenado por el Diablo, y en Corozaim será alimentado por los malvados» [col. 1163].

224. [Santa Isabel, reina de Portugal.] «Igual que la rosa cubierta de rocío florece en medio de espinas, / las alegrías de Venus nunca carecen de hiel.» (Georgius Camerarius, en

- 80 El poema de Goethe *Los misterios* está repleto de este llamativo simbolismo de la rosa:

Pero él es penetrado por un sentido completamente nuevo  
 en cuanto la imagen aparece ante sus ojos:  
 ve la cruz envuelta en rosas.  
 ¿Quién ha añadido rosas a la cruz?  
 La guirnalda se hincha para revestir delicadamente  
 por todos lados la severa madera.  
 ... Tres muchachos con antorchas en las manos  
 ve pasar veloces por el jardín.  
 Ve muy bien cómo resplandecen las blancas ropas  
 que se ciñen a sus cuerpos;  
 sus rizadas cabezas puede ver cubiertas con guirnaldas de flores,  
 y con rosas sus cinturones;  
 se diría que vuelven de bailes nocturnos,  
 confortados por el alegre esfuerzo y hermosos.  
 Se apresuran y apagan, igual que las estrellas,  
 las antorchas, y desaparecen a lo lejos.

- 81 No sólo resplandece la rosa en todos los colores del amor celestial y del amor terrenal, sino también la figura femenina de la madre-amante, de la *casta sponsa et meretrix* que representa la *prima materia*, ese fragmento «que la naturaleza ha dejado inacabado». Del material comunicado se desprende claramente que a este mitologema le corresponde el ánima en su significado psicológico. El ánima es ese fragmento de caos que está por doquier y sin embargo oculto, y ese recipiente de las contradicciones y de los muchos colores; la totalidad en forma de un amontonamiento desordenado, pero una materia con todas las cualidades en la que se puede expresar la plenitud de la divinidad secreta.

- 82 La alimentación de la reina madre está compuesta por carne de pavo real y sangre de león, atributos de la diosa. Es decir, la diosa se come y se bebe a sí misma. El *Consilium coniugii* formula este hecho de la siguiente manera: «Y así finalmente se reúne en un contenido embebiendo a través del único fermento, es decir, de la única agua, pues el agua es el fermento del agua»<sup>225</sup>. Se trata siempre de la misma idea, cuya expresión más certera es el uroboros. De manera inesperada, pero no sorprendente, nos tropezamos con una formulación similar en territorio eclesiástico, en la observación de Crisóstomo de que Cristo fue el primero en beber su propia sangre (ial

Picinellus, pp. 666b, 667a, 664b.) [El poema de Goethe está en OC I (edición española), pp. 1335 y 1342.]

225. CC1, p. 220.

instituir la eucaristía!)<sup>226</sup>. Y Tertuliano dice que el Señor se ha vestido con dos letras griegas, la A y la Ω, la primera y la última, como signo del comienzo y del final, y que de este modo se muestra que en él tiene lugar el transcurso del comienzo al final y el retorno del final al comienzo<sup>227</sup>. Esta idea corresponde exactamente y desde todos los puntos de vista a lo que los alquimistas intentaron expresar mediante el uroboros, lo *ἐν τὸ πᾶν*. Este último es un símbolo pagano muy antiguo, y no hay razón alguna para suponer que la idea del ser que se genera a sí mismo y se mata a sí mismo esté tomada del pensamiento eclesiástico, por ejemplo de Tertuliano, aunque salta a la vista la analogía con Cristo, que (siendo el único Dios) se genera a sí mismo, se sacrifica voluntariamente y en el rito de la eucaristía realiza mediante las palabras de consagración incluso la *immolatio* de sí. La idea del uroboros es más vieja y en última instancia se basa probablemente en la teología egipcia, en la doctrina de la *homousia* del dios-padre con el dios-hijo faraón.

- 83 De manera inesperada e inhabitual, en la *Cantilena* del canónico Ripley el mitologema del uroboros ha sido trasladado a la forma femenina: no son el padre y el hijo quienes desembocan el uno en el otro, sino que la madre desemboca en sí misma cuando *caudam suam devorat* (devora su propia cola) o *se ipsam impraegnât* (se fecunda a sí misma), igual que antes (en la *Merlini allegoria*) el rey bebía su «propia» agua<sup>228</sup>. La situación actual de la reina es un «embarazo del alma», es decir, el ánima está activada y envía sus contenidos a la consciencia. Éstos corresponden a la carne de pavo y a la sangre de león. Una vez que los productos del ánima (por ejemplo: los sueños, las fantasías, las visiones, los síntomas, las casualidades, etc.) han sido acogidos, digeridos e integrados por la consciencia, esto beneficia a su vez al crecimiento y desarrollo (de la «alimentación») del alma. Al mismo tiempo, la *cibatio* e *imbibitio* del *anima mater* significa la integración y el completamiento de la personalidad. El ánima comienza a ser creativa una vez que el rey viejo se renueva en ella. Desde el punto de vista psicológico, el rey corresponde primero al *Sol*, que hemos interpretado como consciencia. Además, el rey ilustra una dominante de la consciencia, a saber: un principio reconocido universalmente, o una convicción colectiva o una idea tradicional. Como se sabe, esos sistemas e «ideas

226. En *Matth. homiliae*, col. 739: «Él mismo fue el primero en hacer esto al introducirlos sin miedo en la comunidad de los misterios. Por eso bebió su propia sangre» (Migne, PG LVIII, col. 739).

227. Tertuliano 5.

228. Este juego de palabras no es completamente ilícito, ya que un sinónimo de *aqua permanens* es *urina puerorum* (orina de los niños).

superiores» *envejecen* y obligan así a los dioses a esa «metamorfosis» que Spitteler ha expuesto tan minuciosamente en *Primavera olímpica*. Poetizarla es propio de nuestro tiempo y el especial empeño de Spitteler, tal como demuestra también su *Prometeo*. La transformación se presenta rara vez como un fenómeno colectivo determinado y, por lo general, como una transformación en el individuo que, si las circunstancias son favorables, puede extenderse a la sociedad «llegada la hora». En el individuo esto sólo significa que la idea superior dominante está necesitada de renovación y transformación para hacer justicia al cambio de ciertas condiciones exteriores o interiores. La circunstancia de que durante varios siglos el rey desempeñara un papel considerable en la alquimia latina demuestra que a partir del siglo XIII las huellas de la renovación del rey que se conservan de la época egipcio-helenística volvieron a cobrar significado porque adquirieron un sentido nuevo. En la medida en que el espíritu occidental comenzó a ocuparse de la naturaleza (hasta entonces desconocida), también comenzó a germinar la doctrina del *lumen naturae*. Tanto la doctrina eclesiástica como la filosofía escolástica se revelaron incapaces de arrojar algún tipo de luz sobre la esencia de las cosas naturales. Por eso se impuso la suposición de que igual que el espíritu, que desvela su esencia a la luz de la revelación divina, también la naturaleza posee cierta luminosidad (*quaedam luminositas*) que podría convertirse en una fuente de iluminación. Se comprende, pues, que en algunos individuos que se ocupaban especialmente de la investigación de las cosas naturales el principio de la cosmovisión dogmática dominante perdiera eficacia en la misma medida en que el *lumen naturae* ganaba en atractivo, aunque no se cuestionara al primero directamente. Los alquimistas serios eran, en la medida en que podamos considerar auténticas sus manifestaciones, personas religiosas que no tenían la menor intención de criticar la verdad revelada. Hasta donde yo la conozco, en la literatura alquímica no hay ataques al dogma. Lo único de este tipo es cierto menosprecio de la filosofía aristotélica (autorizada eclesiásticamente) en favor de una visión neoplatónico-hermética<sup>229</sup>. Los maestros antiguos no sólo no adoptaron una actitud crítica frente a la doctrina eclesiástica, sino que estaban convencidos de que con sus des-

229. Dorn (1), p. 271: «Quien quiera aprender el arte química ha de aprender filosofía, pero no la aristotélica, sino la que enseña la verdad, pues la doctrina de Aristóteles no consiste más que en anfibologías, que son el mejor resguardo de las mentiras. Mientras que Aristóteles criticaba a Platón y a los demás para hacerse famoso, no pudo encontrar un instrumento más cómodo que el que había criticado, la expresión anfibológica. Se oponía a esos escritos con la mano izquierda, pero con la derecha los protegía mediante una argucia, y a la inversa; este tipo de sofisma se puede ver en todos sus escritos».

cubrimientos (en parte reales, en parte imaginarios) enriquecían la doctrina de la *correspondentia* de las cosas celestiales y terrenales, pues intentaban demostrar que los *mysteria fidei* están reproducidos en las cosas naturales<sup>230</sup>. No se imaginaron que su apasionamiento por la investigación de la naturaleza les alejaría de la concentración en la verdad revelada y que su interés no podía despertar hasta que empezara a desaparecer la fascinación por el dogma. Como suele suceder en sueños, en su inconsciente surgió la imagen compensadora de la renovación del rey.

84 Tras esta reflexión resulta mucho más comprensible que fuera precisamente un clérigo quien escribiera la *Cantilena*. Es un *descensus ad inferos* muy considerable que haga entregar a Mercurius el brebaje de sangre «mediante el dardo de la pasión (*telo passionis*)», que alude a Cupido<sup>231</sup>, en la copa babilónica. Esta copa no es otra cosa que esa «copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución» (Ap 17, 4). De esta idea un poco fuerte se desprende que a la reina madre se le da de comer y beber su propia sustancia anímica, sin tener en cuenta su respetabilidad. Son sustancias animales lo que se le integra, la *προσφυής ψυχή*, el pavo real y el león con sus cualidades positivas y negativas (el león como bebida en la copa de la lascivia, lo cual subraya especialmente la naturaleza erótica del león, la *libido* y *cupiditas*). Esa integración significa lo mismo que hacer consciente.

85 ¿Por qué se receta a la reina madre una dieta tan poco apetitosa? Claramente, la razón es que al rey viejo le faltaba algo, por lo que «envejecía»: le faltaba el oscuro aspecto natural ctónico. Pero no le faltaba sólo este aspecto, también su relación con la Creación semejante a Dios, el sentimiento de naturaleza de la Antigüedad, que la Edad Media sólo conocía como extravío y error. Pero la Tierra no es sólo tenebrosa y abismal, por lo que los símbolos teriomorfos comentados no tienen sólo un significado reductivo, sino también un significado anagógico y espiritual. Esto quiere decir que estos símbolos son paradójicos y remiten a la vez hacia arriba y hacia abajo. Que se integren esos contenidos a la reina significa una ampliación de su ser o de su consciencia hacia ambos lados. Naturalmente, esta dieta ha de favorecer la regeneración del rey, ya que ella es lo que él necesita porque le faltaba. Hay que subrayar que no se trata en absoluto simplemente de la oscuridad de la región animal (como podría parecer), sino más bien de una naturaleza espiritual o de un espíritu

230. El mundo era para los alquimistas *imago* y *symbolum Dei*.

231. A Mercurius también se le considera *sagittarius*.

natural que incluso tiene analogía con los *mysteria fidei*, como la alquimia no se cansará de repetir.

- 86 Así pues, durante su embarazo la reina se somete a algo así como un tratamiento psicoterapéutico, ampliándose su consciencia con cierto conocimiento de lo inconsciente colectivo y, presumiblemente, también con un fuerte conflicto interior entre su naturaleza espiritual y su naturaleza ctónica. A menudo, la ley de la ampliación progresiva de la consciencia convierte en tarea moral examinar las alturas y profundidades más allá de los límites convencionales. No saber qué está haciendo uno surte el efecto de una culpa y se paga a un precio tan caro como ésta. Por lo tanto, asumir el conflicto parece ser especialmente ventajoso, ya que sin el conflicto no hay unión ni nacimiento de un tercero y superior. En ese caso, el rey no podría renovarse ni renacer. El conflicto se manifiesta en la larga enfermedad de la reina.

- 87 La estrofa 18 de la *Cantilena* cuenta cómo la reina estuvo enferma durante nueve meses y vertió muchas lágrimas mientras el león verde mamaba su leche<sup>232</sup>. Aquí se pone claramente de manifiesto la relación de tipo uroboros entre la reina y el león: ella bebe la sangre de él y él bebe la leche de ella. Esta idea aparentemente extraña se explica mediante una identificación repugnante para nuestro sentimiento: la identificación de la reina con la Madre de Dios, la cual (como personificación de la humanidad) acogió a Dios en su seno y lo amamantó. El *leo*, como *allegoria Christi*, entrega a cambio su sangre a la humanidad. Esta interpretación la confirman los últimos versos. Por lo demás, Angelus Silesius emplea una imagen similar en su epigrama sobre el «Dios hecho hombre»: «Dios bebe la leche de su humanidad y deja el vino de su divinidad, / ¿cómo, a partir de ahí, no va a ser todo hombre?»<sup>233</sup>.

- 88 Estrofa 19: «Como la reina a menudo se levantaba y volvía a tumbarse, su piel multicolor parecía ora negra, ora verde, ora roja»<sup>234</sup>. Con este juego de colores se manifiesta su naturaleza de Venus y de pavo real (*icauda pavonis!*). Desde el punto de vista psicológico, esto significa que en el momento en que lo inconsciente se hace consciente la personalidad atraviesa muchas transformaciones que la hacen aparecer ora en esta luz, ora en aquella, y también se suceden los estados de ánimo más diversos. Estas transformaciones anuncian el nacimiento futuro.

232. «Impraegnata igitur graviter languebat / Certe novem mensibus in quibus maderat / Fusis ante lachrymis quam parturiebat / Lacte manans, viridis Leo quod sugebat.»

233. PQ, III, 11, p. 86.

234. «Eius tunc multicolor cutis apparebat / Nunc nigra, nunc viridis, nunc rubea fiebat / Sese quod multoties sursum erigebat, / Et deorsum postea sese reponebat.»

89 Estrofa 20: «La reina languideció durante ciento cincuenta días y estuvo afligida durante otras tantas noches. Treinta días después, el rey volvió a la vida; su nacimiento esparció el perfume de flores primaverales»<sup>235</sup>.

90 Básicamente, la alquimia conoce dos tipos de olores: el *odor sepulchrorum* y el perfume de las flores, símbolo de la vida renacida. En la alegoría eclesiástica, igual que en la vida de los santos, el perfume es una manifestación del Espíritu Santo; lo mismo sucede en el gnosticismo. En la alquimia, *Sanctus Spiritus* y *sapientia* son (por decirlo así) idénticos, por lo que el perfume de las flores da fe de que el renacimiento del rey es algo así como un carisma del Espíritu Santo o de esa *sapientia* gracias a la cual se pudo realizar el proceso de regeneración.

91 El lecho (*thalamus*) en que el rey nace carece de esquinas salientes (*sine scopulis*) y es plano (*planus*)<sup>236</sup>, «de lo contrario no nacería un niño sano». Para calentar al recién nacido, se colocó debajo y encima de la camita una estufa (*stufa*) (estrofa 23). La puerta de la habitación (*cubiculi*) estaba cerrada, igual que la chimenea (*os camini*: estrofa 24). ¡Ésta es la imagen del *homunculus* en el *vas Hermetis*!

92 La estrofa 25 intenta describir la transformación en la habitación cerrada. No está claro si la madre ya ha dado a luz al niño o si la «habitación» todavía se refiere al útero embarazado. Lo último me parece más verosímil, pues la estrofa 25 dice así:

93 «Una vez que los miembros del niño se disgregaron, ella <la madre> se quitó de encima el horrible peso de la carne una vez que *Luna*, parecida a ella <pero> sin cielo, se había girado al resplandor del Sol»<sup>237</sup>.

94 Estos versos tienen una aspereza notable y una falta de claridad igual de grande. Sólo una cosa parece algo clara: la muerte y la disolución del feto *in utero* o *in thalamo*, y a continuación la intervención de *Luna* en lugar de la madre, con lo cual desaparece lo imperfecto de la carne. En cualquier caso, se trata de una maraña de pensamientos, cosa habitual en los textos. Supongamos que el poeta quería decir con este embrollo algo con sentido y que sólo debemos

235. «Centum et quinquaginta noctibus languebat / Et diebus totidem moerens residibat / Et triginta postmodum rex reviviscebatur / Cujus ortus vernulo flore redolebat.»

236. El texto es oscuro aquí. Estrofa 22: «Erat sine scopulis thalamus et planus, / Et cum parietibus erectus ut manus / Prolongatus, aliter sequeretur vanus / Fructus, neque filius nasceretur sanus.»

237. «Postquam computruerunt ibi membra proles / Carneae tetredinem deponebat molis, / Illam Luna similans sine coeli polis / Postquam spirificans in splendorem Solis.» *Spirificare* significa *spiram facere*, retorcerse como una serpiente. *Spirum facere* no resulta creíble. Las palabras *sine coeli polis* sólo sirven para completar el verso, y significan que este proceso no tiene lugar en el cielo, sino en la *cucurbita*.



atribuir a su limitada capacidad de pensar y de expresarse que no sepa hacerse comprender. Se trata, en efecto, de una idea muy difícil, de la transformación decisiva. Desde el punto de vista alquímico hay que entender a la «madre» rebosante de lágrimas y leche como una disolución. Es un «agua» en que el rey viejo se «disuelve en átomos», tal como se dice en la *Visión de Arisleo* (segunda versión). El rey está descrito aquí como un *foetus in utero*. La disolución alude a su muerte, y el *uterus* (o la *cucurbita*) se convierte en su tumba, es decir, el rey desaparece en la disolución. En este momento se produce algo así como un milagro: la disolución material pierde la gravedad terrenal, con lo cual el medio disolvente y lo disuelto pasan a la vez a un estado superior, al estado que sigue a la *cauda pavonis*, la *albedo*. Éste es el primer estadio de la completud y se identifica con *Luna*. *Luna* es en sí un *spiritus* que se une de inmediato a su marido *Sol*, con lo cual se alcanza el segundo estadio (por lo general definitivo), la *rubedo*. La obra está así cumplida, es decir, ha tomado forma la piedra que posee *corpus*, *anima* y *spiritus* y que, por lo tanto, representa un ser vivo, pero con cuerpo incorruptible.

95 Como sabemos, la transformación se le presentaba al espíritu de la alquimia medieval más o menos siempre en el milagro cotidiano de la transubstanciación. Éste era el caso, obviamente, en el canónigo Ripley. Ya hemos visto algunos ejemplos de cómo se infiltraron en su alquimia nociones religiosas. La reina de la *Cantilena* no es ni diosa ni madre, sino una «Virgen de la Misericordia» que realiza en el rey la *adoptio filii* (ὑιοθεσία); con lo cual se indica que guarda con el rey aproximadamente la misma relación que la *mater Ecclesia* con el creyente. Éste muere y es enterrado en la iglesia o en tierra bendita, donde espera a la resurrección en un cuerpo glorificado.

96 Ya hemos visto antes que, igual que la hembra del pavo real sólo enseña sus crías a su padre una vez crecidas, también la *Beata Virgo* presenta sus hijos adoptivos a Dios Padre una vez crecidos. La elevación de la *matrix*, de la disolución química, desde el estado de materialidad a *Luna* es, como ya hemos mencionado, la alegoría clásica de la Iglesia, cosa que Ripley sin duda conocía. La diosa que aquí entra de repente en el *opus* es representada (por ejemplo en el *Mutus liber*, donde aparece de una manera igualmente repentina durante el procedimiento) como una figura femenina desnuda, provista del signo lunar y con un niño en los brazos. De este modo, el milagro se describe como una intervención de los dioses<sup>238</sup>, que como padri-

238. *Mutus liber*, 1677. Hay una reimpresión moderna de este singular libro de imágenes. La *Luna* se encuentra en pl. 5, y *Sol* o *Phoebus Apollo* en pl. 6.

nos sustituyen a los padres terrenales y se encargan de la concepción (espiritual) del *foetus spagiricus*. Es inevitable que en la *Cantilena Luna* tenga que aparecer por *Ecclesia-Beata Virgo*, pues el autor mismo había llamado *antiquus dierum* al *senex-puer*. Por eso he entendido *illam Lunam similans* como *intervenir en lugar de la madre*. Como en este momento la madre ha completado la histólisis del *senex-puer* y ya sólo hay una disolución homogénea, hay que suponer que la *Luna* que sustituye a la madre identifica (por decirlo así) la disolución consigo misma, por lo que a partir de ahora lleva al rey en su cuerpo o lo adopta bajo su ropa. El rey adquiere así inmortalidad en un cuerpo divino e incorruptible. En el *Mutus liber* viene después una adopción por *Sol* y, finalmente, una *coniunctio Solis et Lunae* en la que el hijo adoptivo está presente en la sustancia de *Sol* y *Luna* e incluido en la ceremonia.

97 Algo similar parece ocurrir en la *Cantilena*: al principio, *Luna* y su hijo adoptivo todavía son idénticos en una misma disolución. Ya que la madre es descrita como encerrada en su habitación, permanece invisible para el público. Cuando *Luna* adopta este estado, cabe presumir que se encuentra en novilunio y que se dispone al *σύνωδος* con *Sol*. Ya hemos visto más arriba que la *Luna* nueva tiene que ver con inquietud y sinuosidad. Por eso entiendo *spirificans in splendorem Solis* como *serpenteando al resplandor del Sol*. En la alquimia, la figura femenina tiene que cargar con un peso moral y parece estar emparentada de cerca con la serpiente del paraíso; por esa y otras razones es por lo que a nuestro canónigo no le resultó difícil llamar *spiram facere* a la aproximación de la *Luna* nueva al *Sol*<sup>239</sup>. No se puede olvidar que un alquimista erudito del siglo xv tenía a su disposición un conocimiento de símbolos más o menos tan amplio como nuestra exposición (al margen de la psicología), y en algunos casos más amplio todavía. (Hay muchos manuscritos inéditos a los que no he tenido acceso.)

98 Estrofa 26: «Cuando llegó la hora, la madre hizo renacer a su hijo, al que había concebido, teniendo un niño que era agradable al cielo y que tras el nacimiento volvió a alcanzar el rango de rey».

99 Estrofa 27: «La cama de la madre, que era cuadrangular, se volverá tras cierto tiempo circular; su manta <o tapa> de forma circular resplandece por doquier como el brillo de la *Luna*»<sup>240</sup>.

239. Como he indicado anteriormente, la conjunción de la *Luna* nueva es en la interpretación alquímica un asunto algo inquietante. Recuerdo en especial el *viperinus conatus* (ataque de la víbora) de la madre, que está en paralelo con la muerte temprana del dios-hijo mitológico.

240. «Lectus matris extitit qui quadrangularis / Post notata tempora fit orbicularis, / Cuius coperculum formae circularis / Undequaque candeat fulgor ut Lunaris.»

100 Esta estrofa confirma que toda la disolución ha pasado a *Luna*, y no sólo se ha transformado ésta, sino también el vaso en que está contenida la *matrix*. La «cama» que antes era cuadrangular (o cuadrada, como podemos añadir) se vuelve redonda como la Luna llena. *Cooperculum* (tapa) alude antes a un recipiente que a una cama, y es la tapa la que brilla como la Luna. Como la tapa constituye la parte superior del vaso, está claro que también alude al lugar por donde sale la Luna, es decir, al lugar donde aparece el contenido del vaso. La cuadratura del círculo, que es un sinónimo habitual del *magisterium*, se ha realizado aquí. Lo anguloso es imperfecto y es reemplazado por lo perfecto, el círculo<sup>241</sup>. La madre es (en tanto que «lejía madre») contenido y al mismo tiempo vaso, a menudo identificado con el contenido; así se equipara al *vas*, por ejemplo, con el *aqua permanens*<sup>242</sup>. El establecimiento de lo redondo y perfecto significa que el hijo que sale de la madre alcanza ahora su completud, es decir, que el rey alcanza la juventud (eterna) y que su cuerpo se ha vuelto incorruptible. Como el cuadrado representa el *quaternio* de los cuatro elementos hostiles entre sí, mediante la figura del círculo se indica su unión en uno. Lo uno de los cuatro es la *quinta essentia*. No hace falta que exponga aquí el significado psicológico de este proceso, pues he tratado con todo detalle este tema en *Psicología y alquimia*.

101 Estrofa 28: «Así, el cuadrángulo de la cama se ha convertido en redondo, y lo más negro se ha convertido en blanco y puro, <a saber:> el hijo rojo, que en seguida sale de ahí <de la cama> y recoge con alegría el cetro real»<sup>243</sup>.

102 El vaso, el contenido y la madre misma que contenía al padre se han convertido en el hijo que se elevó desde el negro más profundo al blanco puro de la *Luna* y ha ganado su rojez mediante la *solificatio* (transformación en sol). En él se han fundido todos los opuestos.

103 Estrofa 29: «Luego Dios abrió las puertas del paraíso; igual que elevó a la blanca Luna al rango de mando, ha adornado <al hijo> y lo ha coronado dignamente con el Sol que vomita fuego»<sup>244</sup>.

104 Nuestro autor describe la renovación del rey y el nacimiento del hijo como la manifestación de un nuevo redentor, lo cual suena muy raro en labios de un clérigo medieval. La elevación de la *Luna ad*

241. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 116.

242. *Ibid.*, § 338.

243. «Lecti sic quadrangulus factus est rotundus / Et de nigro maximo albus atque mundus / De quo starim prodiit natus rubicundus / Qui resumpsit regium sceptrum laetabundus.»

244. «Hinc Deus paradysi portas reseravit, / Uti Luna candida illum decoravit, / Quam post ad imperii loca sublimavit / Soleque ignivomo digne coronavit.»

*imperii loca* (al rango de mando) es una paráfrasis inequívoca tanto de la *assumptio Mariae* como de las bodas de la *sponsa Ecclesia*. La apertura del paraíso significa nada menos que el comienzo del Reino de Dios en la Tierra. La atribución del Sol y la Luna hacen del *filius regius* el hombre primigenio resucitado, que es el universo. Sería un error minimizar esta exaltación o declararla demencial. No se puede descalificar a todos los alquimistas como enfermos mentales. Me parece más aconsejable investigar los motivos que llevaron incluso a algunos clérigos a postular, junto a su credo, o más allá de él, una aparición divina. Si el *lapis* sólo fuera el oro, los alquimistas serían ricos; si fuera la panacea, tendrían un buen remedio contra todas las enfermedades; si fuera el *elixir vitae*, vivirían mil años o más. Pero todo esto en absoluto haría necesario el enunciado religioso sobre el *lapis*. Así pues, si pese a todo se le alaba como la segunda venida del Mesías, hay que suponer que los alquimistas lo decían en serio. Ciertamente, entendieron el arte como un carisma, como un *donum Sancti Spiritus* o de la *sapientia Dei*, pero el arte era una obra humana, y el misterioso Hijo de Dios fue generado como un *artificium* en la retorta<sup>245</sup>, aunque el momento decisivo era un milagro divino.

105 Estas consideraciones nos obligan a conjeturar que la alquimia medieval, que tras los árabes y los arabizantes comienza a desarrollarse en el siglo XIII y cuyo testigo más elocuente es la *Aurora consurgens*, representa en última instancia ese desarrollo ulterior de la doctrina del Espíritu Santo que en la Iglesia no ha ido más allá de ciertos esbozos<sup>246</sup>. El Paráclito está dado al hombre individual, con lo cual el hombre queda incluido en el proceso trinitario de vida<sup>247</sup>. Y si el espíritu de la generación y de la vida reside en el hombre, también Dios puede nacer en él; una idea que desde el Maestro Eckhart no ha desaparecido<sup>248</sup>. La poesía de Angelus Silesius es, a este respecto, inequívoca:

245. Angelus Silesius (PQ III, 195, p. 108) dice de la *sapientia*: «Por una virgen ha sido hecho el mundo entero. / Mediante una virgen resucita renovados».

246. Que la doctrina eclesiástica no ha hecho, en lo que respecta al desarrollo de la doctrina del Espíritu Santo, todo lo que se podía esperar de ella me lo comunicó el difunto arzobispo de Canterbury, doctor Temple [cf. OC 18, «Carta a Lachat»], *sua sponte* en una conversación. En relación con el aspecto psicológico de la doctrina del Espíritu Santo, remito a Jung, «Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la trinidad» [OC 11,1], § 234 ss.

247. Esta conclusión también está muy clara en Angelus Silesius, por ejemplo.

248. Véase el grandioso sermón *Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter haberet* (Sab 13, 14; «Del nacimiento eterno», p. 79). Cito sólo las primeras palabras, que contienen todo el tema: «Celebramos aquí, en el tiempo, el nacimiento eterno que Dios Padre ha llevado a cabo y que sigue llevando a cabo sin cesar en la eternidad; es el mismo nacimiento que tiene lugar, en el tiempo, en la naturaleza humana. San Agustín dice que este nacimiento sucede siempre. Pero si no sucede en mí, ¿de qué me sir-

Si el espíritu de Dios te toca con su Esencia,  
nace en ti el niño de la eternidad.

Si tu alma es sierva y pura como María,  
debe quedar al instante preñada de Dios.

Debo concebir a Dios; su Espíritu debe cernerse sobre mí  
y hacer vivir a Dios de verdad en mi alma.

¿De qué me sirve, Gabriel, que saludes a María  
si no tienes el mismo mensaje para mí?<sup>249</sup>.

106 Angelus Silesius expresa aquí como vivencia religioso-psíquica lo que los alquimistas experimentaron en la materia y lo que Ripley describe con alegorías confusas. La naturaleza de esta vivencia basta para explicar el lenguaje exagerado y la conmoción que delata su *Cantilena*. Al fin y al cabo, se trata de algo más grande que la gracia de los sacramentos: Dios mismo se presenta en la obra humana mediante el Espíritu Santo en forma tanto de inspiración como de intervención directa, de transformación milagrosa. Habida cuenta de que ese milagro nunca sucedió en la retorta (aunque se afirmara una y otra vez que alguien hizo realmente oro), que ni una panacea ni un *elixir vitae* alargaron según consta una sola vida humana y que ningún homúnculo salió del hornillo, se plantea a la vista de este resultado completamente negativo la pregunta: ¿en qué se basa, al fin y al cabo, la conmoción y el entusiasmo de los adeptos?

107 Para responder a esta difícil pregunta, hay que tener presente que los maestros antiguos se encontraban con su afán de saber en un camino de esperanza, pues el fruto que la alquimia produjo tras siglos de esfuerzos fue la química con sus descubrimientos prácticamente inabarcables. El presentimiento de posibilidades inauditas explica no poco de la dinámica afectiva de la alquimia. Por infecundo en resultados útiles o simplemente iluminadores que fuera su trabajo, esto parece haber producido (al margen del fracaso crónico) un efecto anímico de naturaleza positiva, algo así como una satisfacción o incluso un crecimiento perceptible de sabiduría. De lo contrario, sería difícil explicarse que los adeptos no se apartaran con hastío de sus proyectos casi siempre ingratos. Por supuesto que hubo decepciones: la falta de resultados hizo perder su credibilidad una y otra vez a la alquimia. Pero hay una serie de testimonios que

ve? Lo que más me importa es que suceda en mí. Hablemos ahora de este nacimiento tal como sucede en nosotros o en el alma buena cuando Dios Padre dice su palabra eterna en el alma perfecta... Una frase dice el hombre sabio: *Cuando todas las cosas estaban en medio del silencio, me llegó desde arriba, desde el trono real, una palabra oculta*».

249. PQ, II, 101-104, p. 66.

indican claramente que la búsqueda que, desde el punto de vista químico, era un desesperado andar a tientas tenía un aspecto completamente diferente desde el punto de vista psíquico. Tal como he mostrado en *Psicología y alquimia*, durante el procedimiento químico sucedieron esas proyecciones psíquicas que dieron a los contenidos inconscientes una exposición clara e incluso visionaria. Y la moderna psicología médica ha comprendido que esas proyecciones tienen, si se diera el caso, un efecto terapéutico enorme. No en vano, los viejos *artistaes* identificaron su *nigredo* con la melancolía y alabaron su *opus* como remedio para males psíquicos (*afflictiones animae*), pues —como cabía esperar— experimentaron que su situación económica empeoraba pero su alma obtenía beneficios; suponiendo, naturalmente, que superaran con éxito ciertas amenazas anímicas no irrelevantes. Las proyecciones de los alquimistas no son sino contenidos inconscientes que aparecen en la materia y que la psicoterapia moderna hace conscientes mediante el método de la Imagen Activa antes de que se transformen inconscientemente en proyecciones. Hacer consciente lo inconsciente y dar forma a lo informe tiene un efecto específico en aquellos casos en que la actitud de la consciencia no ofrece posibilidades de expresión a un inconsciente desbordante. En esas circunstancias, lo inconsciente ya no tiene más opción que generar proyecciones y síntomas neuróticos. El mundo consciente de la Edad Media no ofrecía posibilidades suficientes de expresión para ciertas cosas. En aquella época, el enorme mundo de la ciencia de la naturaleza estaba como replegado y comprimido en el capullo, igual que ese espíritu religioso que nos sale al encuentro en muchos tratados alquímicos y que, cabe suponer, guarda una relación muy estrecha con el empirismo de la investigación en ciencias naturales.

108

La proclamación más perceptible de ese espíritu es la del Maestro Eckhart con su idea del nacimiento del hijo en individuos humanos y de la filiación divina del hombre<sup>250</sup>. Una primera parte de este espíritu se realizó en el protestantismo; una segunda parte fue intuita por los místicos posteriores a Böhme, en especial por Angelus Silesius, que propiamente *periit in opere* (perció en la obra), como dicen los alquimistas. Por decirlo así, Silesius va todavía más allá del protestantismo y cae en una actitud espiritual que para sostenerse habría necesitado las filosofías y religiones hindú y china y

250. Los pasajes decisivos son: «Por tanto, Dios Padre hace nacer a su Hijo en verdadera unión con la naturaleza divina. Mirad, de la misma manera Dios Padre engendra a su Hijo en el fondo y la esencia del alma y se une así con ella» [p. 81]; «San Juan dice: *La luz brilló en las tinieblas, vino a su propia heredad, y todos los que la recibieron se volvieron hijos de Dios* [p. 85]».

que, por tanto, habría sido posible como muy pronto a finales del siglo XIX. En su tiempo, Silesius sólo podía marchitar, y esto le sucedió de manera trágica. Una tercera parte de ese espíritu tomó forma en la independencia de las ciencias empíricas ante toda autoridad; y una cuarta parte se adueñó del espíritu oriental que fue adaptado a Occidente con más o menos habilidad y gusto.

109 Nadie que piense afirmará que la situación presente es una situación duradera, final. Al contrario, todo el mundo está convencido de que el ritmo de los cambios y de las transiciones se ha acelerado desmesuradamente. Todo se ha fragmentado y disuelto, y no hay indicios de cómo podría darse una síntesis necesariamente «superior» en alguna de las unitarias organizaciones espirituales que aún existen sin que ésta quedara modificada en una medida ya apenas soportable. Sin duda, uno de los obstáculos más difíciles y funestos es el confesionalismo, que siempre tiene razón, pero no tolerancia, enciende y atiza las disputas basándolas en las razones más santas, se pone en lugar de la religión y cuando menos degrada a la categoría de ovejas descarriadas a quienes piensan de otra manera. ¿Es lícito que los seres humanos tengamos pretensiones de totalidad? Esta pretensión es tan peligrosa desde el punto de vista moral que confiar su realización a la omnipotencia de Dios sería mejor que arriesgarlos a atribuirnos semejanza con Dios a costa de nuestros prójimos.

110 Tras esta digresión, volvamos a la *Cantilena*.

111 Estrofa 30: «Dios te ha dado armas engalanadas, apropiadas, distinguidas con los cuatro elementos, en cuyo centro estaba la virgen rescatada, que se estabiliza en el quinto círculo»<sup>251</sup>.

112 Al rey renovado, que posee las cualidades del *ánthropos* cósmico, Dios le da aquí los cuatro elementos como armas, con lo cual se está diciendo que domina el mundo mediante los cuatro elementos. Está claro que los elementos son pensados como círculos, pues la *quinta essentia*, la *virgo*, aparece en el quinto. La exposición circular de los elementos es una conocida forma medieval<sup>252</sup>. Una figura peculiar es la *quinta essentia* entendida como *virgo*. Se le llama *redimita*, con lo cual se alude a su anterior cautiverio. En ella se reconoce al «alma prisionera de los elementos» de la alquimia griega, el *anima in compedibus* de los latinos, que no es sino el *ánima media natura* o *ánima mundi*. Es una designación de la vida divina que reside latente en el mundo y de la parte del *pneuma* que empolló las aguas, sumergió en ellas sus gérmenes de vida y quedó así prisionera

251. «Elementis quatuor Deus insignita / Arma tibi contulit decenter polita, / Quorum erat medio virgo redimita / Quae in quinto circulo fuit stabilita.»

252. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], figuras 64, 82, 114.

en el cuerpo de la Creación. El *anima mundi* es la mitad femenina de Mercurius<sup>253</sup>.

- 113 En la *Cantilena*, *virgo* significa la rejuvenecida reina madre que ahora aparece como *sponsa*. El rescate sucede mediante el largo sufrimiento de la madre, es decir, mediante los esfuerzos del *opus*, que también son comparados con la Pasión<sup>254</sup>.

- 114 La «estabilización» de la *virgo* en el quinto círculo muestra que la *quinta essentia* que expone como unidad a los elementos disonantes equivale al éter, a la sustancia más sutil. Está muy cerca del mundo del espíritu y representa al mismo tiempo el mundo material, sublunar. De ahí que ocupe una posición que corresponde, por una parte, a la de la *Luna* y, por otra, a la de la *Beata Virgo*.

- 115 Estrofa 31: «Ella derramaba un ungüento delicioso una vez limpia de la sangre menstrual; relucía por doquier con un rostro luminoso, adornada con todas las piedras preciosas»<sup>255</sup>.

- 116 Estrofa 32: «Pero en su seno yacía el león verde, al que el águila traía alimento. Del costado del león fluía la sangre, que la virgen bebía de la mano de Mercurius»<sup>256</sup>.

- 117 Estrofa 33: «De sus pechos salía una leche maravillosa, que ofrecía al león, cuyo rostro limpiaba con una esponja que empapaba a menudo en su propia leche»<sup>257</sup>.

- 118 Estrofa 34: «La coronaron con una diadema y se la llevaron de la Tierra en un aire ígneo, y reluciendo en su traje de estrellas la trasladaron al empíreo en medio del cielo»<sup>258</sup>.

- 119 Estrofa 35: «Rodeada de signos, tiempos y planetas, se sentó una vez disipadas las nieblas tenebrosas que estaban enredadas con sus cabellos formando una red, y el rey la miraba con alegría»<sup>259</sup>.

- 120 Estos versos describen la apoteosis de la reina según un modelo fácilmente reconocible en la coronación de María. Pero la imagen

253. *Ibid.*, 499, 505-506, y figuras 208, 231.

254. «In vase nostro fit passio», dice Mylius (p. 33). El motivo del sufrimiento ya se encuentra en las visiones de Zósimo. [Cf. Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa», OC 11,3, § 334 ss., 410-411, así como «El árbol filosófico», OC 13,5, § 439 ss.]

255. «Et unguento affluit haec delicioso, / Expurgato sanguine prius menstruoso / Radiabat undique vultu luminoso / Adornata lapide omni precioso.»

256. «At in ejus gremio viridis jacebat / Leo, cui aquila prandium ferebat; / De leonis latere cruor effluebat / De manu Mercurii quem virgo bibebat.» El águila es el grado de transformación inmediatamente superior a *leo*. Este último, en cuanto cuadrúpedo, aún está atado a la tierra, mientras que el águila representa un espíritu.

257. «Lac quod mirum extitit, illa propinabat / Suis de uberibus, quod leoni dabat. / Ejus quoque faciem spongia mundabat / Quam in lacte proprio saepe madidabat.»

258. «Illa diademate fuit coronata / Igneoque pedibus aëre ablata / Et in suis vestibus splendide stellata / Empyreo medio coeli collocata.»

259. «Signis, temporibus et caeteris planetis / Circumfusa, nebulis tenebrosis, spretis, / Quae contextis crinibus in figuram retis, / Sedit, quam luminibus Rex respexit laetis.»



se complica tanto por el lado de la *pietà* como por el de la madre que amamanta a su hijo. Como sólo sucede en los sueños, diversas imágenes relativas a la Madre de Dios se han contaminado, igual que las alegorías de Cristo (tanto el león como el niño) representan el cadáver del crucificado con la herida en el costado. De manera similar a lo que sucede en los sueños, el simbolismo se impone sin preocuparse del sentimiento estético y religioso con sus grotescas condensaciones y solapamientos de contenidos contradictorios, igual que en un crisol se funden joyas de metales diferentes que pierden su forma y cuyos contornos se confunden paulatinamente. De este modo, estas imágenes pierden su expresión original, su diferenciación y significado. Para horror nuestro, en sueños sucede no pocas veces que nuestras mejores convicciones y valores sufren una iconoclasta mutilación de ese tipo. Pero esto no sucede sólo en sueños, sino también en psicosis que a veces generan las blasfemias más horribles y las deformaciones más inauditas de ideas religiosas. También la literatura «bella» ofrece algo parecido; no tengo más que recordar el *Ulises* de James Joyce, un libro que Ernst Robert Curtius ha caracterizado con razón como «una obra del Anticristo». Los productos de este tipo tienen más que ver con el espíritu de la época que con la perversa inventiva de un autor. De nuestro tiempo tenemos que esperar «profetas» como Joyce. Algo similar había en el espíritu del «Renacimiento». Un buen ejemplo son las grotescas contaminaciones que se permitió el *Hexastichon* de Sebastian Brant con ideas sagradas<sup>260</sup>. Sus productos se pueden comparar con las fantasías de George Ripley, sin que ambos autores tengan la más mínima idea de lo dudoso de su proceder. Pese a su carácter onírico, estos productos parecen haber sido contruidos con una intención clara. En el caso de Brant, cada pieza está provista de un número especial que se refiere al capítulo. También en el caso de la paráfrasis de Ripley se puede reconocer finalmente cada ítem de la leyenda santa a partir del contexto. Brant cree que sus imágenes facilitarán de manera mnemotécnica el recuerdo de los contenidos de los evangelios, mientras que su diabólica caricatura imprime al recuerdo de la Sagrada Escritura un sello que de hecho se graba más que la coincidencia de las bodas de Caná con el capítulo segundo del Evangelio de san Juan. Igualmente, la imagen de la Virgen celestial con el león herido en su regazo ejerce una fascinación pecu-

260. *Hexastichon Sebastiani Brant in memorabiles evangelistarum figuras* (1502). Las ilustraciones de este librito son de una extravagancia insuperable. Cada una tiene como figura principal alguno de los símbolos de los evangelistas (por ejemplo, el águila para san Juan) y agrupa en torno a él alegorías y referencias gráficas a los puntos principales, milagros, parábolas, acontecimientos, etc., de cada capítulo del evangelio. (Figuras 1 y 2.)

liar, que procede justamente de la extraña divergencia respecto de la imagen oficial y habitual.

- 121 He dicho antes que la tendencia a la deformación fantástica es una especie de fusión que causa la impresión de un proceso esencialmente destructivo. Pero en realidad se trata (en el caso de la alquimia) de un *proceso de asimilación* entre la verdad revelada y el conocimiento de la naturaleza. No voy a investigar aquí qué intenciones inconscientes pudieron mover a Sebastian Brant. De Joyce, que pertenece a nuestro especialísimo siglo, no necesito decir aquí nada más, ya que lo he hecho en otro lugar<sup>261</sup>. Todos estos procesos de fusión significan, en la medida en que pertenecen a un espíritu del tiempo, una relativización de las dominantes del mundo consciente vigentes hasta ahora. Para quienes se identifican con estas dominantes o se adhieren incondicionalmente a ellas, el proceso de fusión parece un ataque hostil y destructivo contra el que hay que defenderse con todos los medios. Pero para quienes las dominantes ya no significan lo que presuntamente prometían, la fusión es la renovación y el enriquecimiento anhelados de un sistema de pensamiento envejecido en su frescura vital y empobrecido en su fuerza espiritual. Así pues, según el punto de vista del observador el proceso de fusión es algo malo o algo sumamente deseable<sup>262</sup>.

- 122 Para el último caso hay que distinguir dos posibilidades: hay, por una parte, alquimistas que piensan que la verdad revelada, divina, tal como la defiende la Iglesia, sólo puede salir ganando con su asociación con el conocimiento de Dios en la naturaleza; por otra parte, hay adeptos para los que la transferencia del *mysterium fidei* cristiano al mundo natural confiere a la naturaleza un significado místico cuyo misterioso resplandor eclipsa la hermosa incomprendibilidad de la ceremonia eclesiástica. En el primer caso, se espera un

261. Jung, «Ulises. Un monólogo» [OC 15,8]. Curtius (1929).

262. Ciertó crítico ve en mí uno de los maestros fundidores, precisamente porque hago psicología comparada de las religiones. Este calificativo está justificado en la medida en que llamo *psíquicas* a todas las nociones de fe, cuyo posible significado transcendental va más allá de mi competencia. Yo establezco, por lo tanto, una relación entre la doctrina cristiana y la psicología; una relación que en mi opinión no ha de ir necesariamente en detrimento de la doctrina cristiana. Mi crítico delata una escasa confianza en la fuerza asimiladora de su sistema de fe cuando abomina del incipiente proceso de fusión. Sin embargo, la Iglesia fue capaz de asimilar a alguien tan extraño a ella como Aristóteles, ¡y cuántas cosas ha tomado de la filosofía pagana, del culto pagano y, *last not least*, del gnosticismo sin envenenarse! Si la doctrina cristiana puede asimilar la psicología con la que el destino le hace chocar es un signo de fuerza vital, pues la vida es asimilación. Lo que ya no puede asimilar muere. En su momento, la asimilación de Aristóteles conjuró el peligro que se cernía por parte de los árabes. La crítica teológica ha de tener en cuenta estas cosas antes de criticar la psicología. Igual que en otros tiempos la alquimia, la psicología no tiene la intención de menospreciar el significado de los símbolos religiosos.

renacimiento del sistema de fe; en el último caso, una nueva encarnación y transformación por revelación natural.

123

Doy tanta importancia al fenómeno de la asimilación en la alquimia porque en cierto sentido constituye un preludio de la aproximación moderna de la psicología empírica a las ideas dogmáticas; una aproximación que Nietzsche ya presintió y expresó claramente. La psicología como ciencia natural considera el mundo de las concepciones religiosas desde el lado de su fenomenología psíquica, sin tocar su contenido teológico. Lleva las imágenes religiosas al ámbito de los contenidos psíquicos, que es precisamente su ámbito de estudio. A ocuparse de estas cosas le obliga la constitución de la psique misma; al contrario que en la alquimia, el objetivo no es explicar teológicamente procesos psíquicos, sino más bien llevar luz a la oscuridad de las imágenes religiosas poniéndolas en relación con contenidos similares de la psique. Surge así cierta amalgama o aleación de nociones de origen en apariencia muy diferente, lo cual conduce ocasionalmente a paralelismos y comparaciones que le pueden parecer un desprecio o un malentendido a un entendimiento acrítico, ajeno a las reflexiones epistemológicas. Si se quiere construir a partir de ahí una objeción contra la psicología, lo mismo se podría hacer sin mayores dificultades con la hermenéutica de los Padres (tan arriesgada a menudo) o con las dudas de la crítica textual. La psicología tiene que analizar los símbolos religiosos porque su material empírico, que por lo general los teólogos desconocen por completo, le obliga a ello. No se cederá a otra Facultad la química de las proteínas porque éstas estén vivas y porque la investigación de la vida sea asunto de la biología. Esta confrontación de la ciencia empírica con el ámbito de la experiencia religiosa puede ser fecunda para ambas partes. Daños sólo puede haber si uno u otro punto de vista no es consciente de los límites de su pretensión de validez. En todo caso, la alquimia no se puede defender del reproche de inconsciencia. Es y será un enigma saber qué pensaba un Ripley sobre sus monstruosidades teológicas. Desde el punto de vista de la ciencia natural, su constitución espiritual se aproxima a un estado onírico.

124

Con la imagen de la coronación de María o de la boda celestial llegamos a las últimas estrofas de la *Cantilena*.

125

Estrofa 36: «Este será el mayor triunfador sobre todos los reyes, el gran mediador para los cuerpos enfermos y un reformador igualmente grande de todo lo defectuoso, por lo que el emperador y el viajero le obedecen»<sup>263</sup>.

263. «Fit hic Regum omnium summus triumphator, / Et aegrorum corporum grandis mediator, / Omnium defectuum tantus reformator, / Illi ut obediant Caesar et viator.»

126 Estrofa 37: «A los prelados y a los reyes rinde honores; consuela a los enfermos e inválidos. ¿Hay alguien a quien no le dé su remedio para eliminar el agobio de su indigencia?»<sup>264</sup>.

127 Ésta es la apoteosis del *filius regius*, tal como se encuentra de manera similar en muchos tratados. Así, el viejo *Tractatus aureus* dice<sup>265</sup>: «Nuestro hijo recién reanimado combatirá el fuego y superará a las tinturas. Pues el hijo es una bendición y posee la sabiduría. Venid, hijos de los sabios, estemos alegres y sobre todo regocijémonos, pues la muerte ha llegado a su fin y nuestro hijo toma el poder y se ha vestido con el manto rojo y carmesí». Esta figura recuerda al «hombre primigenio» maniqueo que hemos mencionado antes, el cual se dispone (armado con los cinco elementos) a combatir las tinieblas<sup>266</sup>. El rey renacido es un «milagro del mundo» (*mundi miraculum*), un «espíritu más puro que cualquier otra cosa»<sup>267</sup>. Es, según asegura el *Aquarium sapientium*<sup>268</sup>, un «espíritu elegido entre todos los espíritus celestiales, un espíritu sutilísimo, nobilísimo y purísimo al que todos los demás obedecen como a un rey, que también trae bienestar y prosperidad a los hombres. Otorga a los hombres salud y prosperidad, cura todas las enfermedades, prodiga honores temporales y muy larga vida a los piadosos, pero condena a los malvados que abusan de él con una pena eterna. Ha efectuado sus pruebas en todos los dominios y ha sido hallado perfecto e infalible... Última perfección visible bajo el cielo, y admirable final o conclusión de todos los trabajos filosóficos. Por eso algunos filósofos piadosos han sostenido con pleno derecho que había sido revelado desde lo alto a Adán, el primer hombre, y que después todos los santos patriarcas lo buscaron con un deseo excepcional». «El Todopoderoso», observa el *Introitus apertus*, ha dado a conocer mediante

un signo notable a aquel cuyo nacimiento fue anunciado en el horizonte de su hemisferio por el oriente filosófico<sup>269</sup>. Los Magos <lo> vieron en el eón, se asombraron y reconocieron en seguida al rey serenísimo que ha nacido en el mundo. Cuando veas su estrella, síguelos hasta el pesebre; allí verás al hermoso niño; una vez

264. «Praelatis et regibus praebens decoramen / Aegris et invalidis fit in consolamen, / Quis est quem non afficit cuius medicamen, / Quo omnis penuriae pellitur gravamen.»

265. TA1, p. 22.

266. Hegemonio, p. 10.

267. Filaleto, p. 654.

268. AS, pp. 69-70.

269. Cf. RS p. 281: «Luego se funde el fermento con el cuerpo preparado todavía imperfecto, hasta que lleguen a ser un solo cuerpo por su aspecto y por su especie...; se le llama *oriente*, pues en este momento nace nuestra piedra, a la que los filósofos también llaman *rey*, como se dice en la *Turba*: *Honrad a nuestro rey, que viene del fuego y está coronado con la diadema*».

que hayas quitado la suciedad, rinde honores al niño regio, abre el tesoro, ofrece el regalo del oro, y así él te dará finalmente tras la muerte carne y sangre, el máximo remedio en los tres reinos de la Tierra<sup>270</sup>.

Ya en la *Turba* se reviste al elixir con las «ropas del rey»<sup>271</sup>. El *Consilium coniugii* presenta al rey «bajando del cielo»<sup>272</sup>. La metáfora del rey para el arcano completo ya se encuentra en el βίβλος Σοφῆ Αἰγυπτίου, que se atribuye a Zósimo. Allí se dice: «Igual que hay un Sol flor del fuego, y un Sol celestial, el ojo derecho del cosmos, también el cobre es, una vez que la purificación lo ha convertido en flor, un Sol terrenal, un rey en la Tierra<sup>273</sup>, igual que el Sol en el cielo»<sup>274</sup>. En este sentido, Mylius dice del rey *Sol* que «Febo está sentado con sus radiantes cabellos de oro en el centro, igual que un rey y emperador del mundo con su cetro y su timón». En él están contenidas «todas las fuerzas celestiales»<sup>275</sup>. Mylius menciona en otro lugar esta cita: «Al final aparecerá el rey coronado con su diadema, radiante como el Sol, brillante como el carbúnculo»<sup>276</sup>. Khunrath habla del «maravilloso hijo tri-uno natural del Mundo Grande», al que los sabios llaman su «hijo *ex Ovo Mundi*, empollado artificialmente y rey coronado»<sup>277</sup>. En otro lugar, Khunrath dice lo siguiente del *filius Mundi Maioris*:

... el hijo del Mundo Grande, teocosmos, / una Fuerza y un Mundo Divinos / (al que aún hoy / por desgracia / muchos estudiosos de la naturaleza y de la medicina en espíritu pagano / rechazan en las altas universidades) / es el modelo de esa piedra, / teántropos, es Dios y hombre (al que / como enseña la Sagrada Escritura Bíblica / también rechazaron los arquitectos de las iglesias); y de él, en y a partir del Libro de la Naturaleza del mundo grande, una enseñanza constante y siempre válida / para los sabios y sus hijos: una

270. Filaleto, pp. 654-655.

271. «... et videatis iksir vestitum regni vestimento» (*Turba*, ed. Ruska, p. 147, línea 25).

272. «La piedra de los filósofos es un rey que baja del cielo: sus montañas son de plata, sus arroyos de oro, su tierra son piedras preciosas» (CC1, p. 61).

273. Βασιλεὺς ὁν ἐπὶ γῆς.

274. Berthelot (2), III, XLII, 18 ss., pp. 213, 206-207.

275. Mylius, p. 2.

276. L.c., p. 284. Mencionado en RF, p. 201, como cita de Llull. Una cita similar se encuentra en RF, p. 115, como procedente de Hortulano y Arnau: «... porque el alma es introducida en el cuerpo y nace el rey coronado». RF, p. 266, cita un *Aenigma Hermetis de tinctura rubea*: «Soy coronado, adornado con la diadema y vestido con las ropas del rey: pues hago entrar en todos los cuerpos la felicidad». TAV, p. 422, dice: «No desprecies la ceniza, pues Dios la fundirá y por último el rey será coronado con la diadema roja por orden de Dios. Por eso tienes que intentar este magisterio».

277. Khunrath (2), pp. 236-237.

excelente contrafactura viva de nuestro Salvador Jesucristo / en y a partir del Mundo Grande / que a él (por su prodigiosa concepción y nacimiento, / por sus fuerzas inefables / y por sus virtudes y efectos) naturalmente se le parece mucho; así Dios el Señor / junto a las historias bíblicas de su Hijo / también en el Libro de la Naturaleza ha hecho exponer para nosotros / imágenes singulares y naturales<sup>278</sup>.

128 Estos pocos ejemplos pueden, junto con los ya publicados en *Psicología y alquimia*, dar una idea al lector de cómo entendieron los alquimistas al rey triunfante.

129 Estrofa 38: «Dios permita nuestro deseo de un poco de él<sup>279</sup>, para que gracias a la multiplicación<sup>280</sup> siempre disfrutemos de la renovación del arte y de sus frutos tres veces abundantes y dulces. Amén»<sup>281</sup>.

130 Así se acaba la *Cantilena*, una de las parábolas más completas sobre la renovación del rey. Pero no alcanza a la elaboración variada e ingeniosa del mito en Christian Rosencreutz. (Su *Bodas químicas* es demasiado rica como para tratarla superficialmente aquí.) También la última parte de *Fausto II* contiene el mismo motivo de la transformación del *senex* en *puer* con todas las alusiones necesarias a la boda celestial, que en todo *Fausto* (como en la alquimia) se repite en grados diversos (Margarita, Helena), igual que la renovación del rey, que fracasa tres veces antes de la muerte de Fausto (el muchacho cochero, el homúnculo, Euforión).

## 5. EL LADO OSCURO DEL REY

131 Aparte de la *Cantilena*, hay otras descripciones detalladas de la renovación del rey que no trataré aquí<sup>282</sup> para no alargar en exceso mi exposición sobre el *rex*. El material presentado debería bastar para ilustrar hasta cierto punto el proceso de transformación del rey que estamos estudiando. Sin embargo, el mito de la renovación del rey es tan rico que todo lo que hemos visto hasta ahora no basta para exponer el símbolo en todo su alcance. Por consiguiente, a conti-

278. *Ibid.*, pp. 286-287. A este respecto, cf. Khunrath (1), p. 197, que ya he citado antes.

279. *Illius species* significa algo así como una muestra del rey, que ahora es repentinamente una sustancia.

280. La *multiplicatio* tiene a menudo el significado de una auto-completación espontánea de la tintura, comparable a la alcuza de la viuda de Sarepta [1 Re 17, 9 ss.]

281. «Nostrum Deus igitur nobis det optamen / Illius in speciem per multiplicamen / Ut gustemus practicae per regeneramen / Ejus fructus uberes et ter dulces. Amen.»

282. Recordemos el baño del rey en Bernardo Trevisano (en el capítulo sobre la *inscripción de Aelia* [1, § 71 ss.]). Una parábola minuciosa se encuentra en TA3, pp. 41 ss.; cf. también, *infra*, § 353 y 387.

nuación voy a intentar iluminar un poco más la fase crítica de la *nigredo*, es decir, de la descomposición, la muerte y el renacer. El caso del rey se debe a su imperfección o enfermedad. En la *Cantilena* se trata, como hemos visto, de la esterilidad. La figura del rey estéril podría proceder de la *Visio Arislei*<sup>283</sup>, donde el *rex marinus* reina en un país estéril aunque él mismo no lo sea. El rey tiene ciertas relaciones con el mundo de la oscuridad. Así, en el *Introitus apertus* el rey es al principio el «fuego secreto, infernal»<sup>284</sup>, pero al renacer como *puellus regius* (niño regio) es una alegoría de Cristo. En Michael Maier, el rey está atrapado muerto y, sin embargo, vivo en las profundidades del agua y pide ayuda<sup>285</sup>. En *Splendor solis* se cuenta de la siguiente manera la historia del rey:

... los antiguos vieron / una niebla que se acercaba desde lejos y que cubrió y humectó la Tierra entera, y vieron también el ímpetu del mar y de los ríos / sobre la faz de la Tierra / y cómo todo se volvió podrido y fétido en la tiniebla. / También vieron hundirse al rey de la Tierra / y le oyeron gritar con voz ansiosa<sup>286</sup>: Quien me salve / vivirá conmigo eternamente / y gobernará en mi claridad / en mi trono de rey. / La noche cayó sobre todas las cosas. / Al día siguiente vieron que por encima del rey salía aparentemente el lucero del alba, y la luz del día / iluminaba la tiniebla, / el claro Sol se abrió camino a través de las nubes con sus diversos colores, / con sus estrellas, su esplendor, / y un olor agradable se extendió por toda la Tierra / y una hermosa claridad resplandecía. / Así se consumó la redención del rey / con toda su gloria y su renovación. / Recibió ornamentos y esplendor / cuya belleza asombra al Sol y a la Luna. / Lo coronaron con tres coronas valiosísimas, / una de hierro, / otra de plata, / la tercera de oro. / Vieron en su mano derecha un cetro / con siete estrellas / que relucían...<sup>287</sup>.

283. VA.

284. Filaleto, p. 654: «... ignis infernalis, secretus».

285. «Y aunque parece que el rey de los filósofos está muerto, está vivo y llama desde la profundidad: «A quien me libre de las aguas y me devuelva al terreno seco lo haré rico para siempre». Muchos oyen estos gritos, pero la piedad no mueve a nadie a ayudar al rey. Dicen: «¿Quién se sumergirá en las aguas? ¿Quién se pondrá en peligro para salvar a otro del peligro?». Sólo unos pocos creen su lamento; piensan que la voz que oyen es el eco del fragor de Escila y Caribdis: por eso, se sientan tranquilos en casa y no se preocupan ni del tesoro ni de la salud del rey» (Khunrath [5], p. 380). Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 434 ss.

286. Esto puede que esté relacionado con Sal 69, 3-4: «Me hundo en un barro profundo, que no tiene fondo; estoy en aguas profundas, y el oleaje me ahoga. He gritado hasta la extenuación; me arde la garganta; pierdo la vista de esperar a mi Dios». 15-16: «Sácame del lodo para que no me hunda; líbrame de los que me odian y de las aguas profundas; que no me ahogue en la corriente, que la profundidad no me devore y que no se cierre sobre mí la fosa».

287. En Mennens, trat. III, p. 21. Véase la figura 166 en *Psicología y alquimia*.

132 Las siete estrellas remiten a Ap 1, 16: «Y en su mano derecha él tenía siete estrellas». Él es el «semejante a un Hijo del Hombre», en concordancia con el *puellus regius* de *Introitus apertus*. El rey hundido en las profundidades es la sustancia arcana, que en Maier recibe el nombre de «antimonio de los filósofos»<sup>288</sup>. La sustancia arcana corresponde a la dominante cristiana, que al principio estaba viva en la consciencia, luego se hundió en lo inconsciente y que ahora hay que devolver a la consciencia en forma renovada. El antimonio tiene que ver con la *negrura*, ya que el trisulfito de antimonio es la tintura oriental por excelencia para el cabello (*kohol*). Por el contrario, el pentasulfito de antimonio, el «azufre dorado» (*sulphur auratum antimonii*), es de color naranja-rojo.

133 El rey sumergido de la alquimia sobrevive en el llamado «rey del metal», el *regulus* de la metalurgia. Tal es el nombre de la masa de metal que se forma bajo la escoria. Los nombres *sulphur auratum antimonii* y *azufre dorado* muestran el alto predominio del azufre combinado con el antimonio. Como hemos visto, el azufre es la sustancia activa de *Sol* y algo que literalmente «da asco», pues el dióxido de sulfuro y el ácido sulfhídrico evocan el hedor del infierno. El azufre pertenece a *Sol* como *leo* a *rex*. También *leo* es equívoco: por una parte, en tanto que *allegoria Diaboli*, por otra, debido a su relación (alquímica) con la señora Venus. De ahí que en los compuestos del antimonio que los alquimistas conocían ( $Sb_2S_5$ ,  $Sb_2S_3$ ) haya un elemento que hace patente la esencia de *rex* y *leo*; de ahí el nombre *antimonii triumphus*<sup>289</sup>. Tal como he indicado en *Psicología y alquimia*, el rey hundido constituye un paralelismo con la Séptima Parábola de la *Aurora consurgens I*. Allí se dice:

Vuélvete hacia mí con todo tu corazón, no me repudies por lo negra y curtida que estoy. Es el Sol quien me ha quemado; y los abismos han cubierto mi rostro. Por mis obras la tierra ha conocido la infección y la deshonra y ha sido dominada por las tinieblas. En el barro del abismo me hundo y mi sustancia aún no ha sido abierta. Desde lo profundo he gritado, desde la profundidad de la Tierra he llamado hacia todos vosotros que atravesáis el camino: Prestad atención, miradme bien y si alguien ve algo semejante a mí le será donada la estrella de la mañana.

288. «El verdadero antimonio de los filósofos está escondido en un mar profundo, igual que ese hijo regio» (Maier p. 380).

289. Maier, l.c., p. 378, que se refiere al *Carro triunfal del antimonio* de Basilio Valentín, que al parecer se publicó primero en alemán (1604). La edición latina es posterior (1646). Véase Schmieder, p. 205. [Cf. *Psicología y alquimia*, OC 12, § 434 ss.; AC(1), pp. 114-115.]



134 El «barro del abismo» se refiere a Sal 68, 3 (Vulgata): «Me hundo en un barro profundo, que no tiene fondo». Epifanio interpreta de la siguiente manera las palabras de David Ἐνεμόγην εἰς ὕλην βυθοῦ («infixus sum in materia profunda») <sup>290</sup>; se trata de una materia compuesta por «reflexiones sucias» y «pensamientos cenagosos del pecado». El pasaje de Sal 130, 1: «Desde lo profundo te llamo, Señor», paralelo a Sal 69, lo interpreta el mismo Epifanio en *Ancoratus* de la siguiente manera: «... una vez que los santos tienen la gracia de que el Espíritu Santo resida en ellos, éste les da, tan pronto como ha organizado su morada en los santos, el carisma de investigar las profundidades de la divinidad para que lo ensalcen desde lo profundo igual que David declara: “Desde lo profundo —dice— te llamo, Señor”» <sup>291</sup>.

135 En la alquimia, esta polaridad en la interpretación de los *profunda* se encuentra mucho más concentrada, hasta el punto de que a menudo los opuestos ya sólo son diferentes aspectos de una misma cosa. Por supuesto, en la alquimia los *profunda* tienen uno y otro significado, para desesperación de los amantes de la univocidad. Las imágenes eternas son todo salvo unívocas. Es característico de la alquimia que no pasa por alto la polaridad de sus contenidos, con lo cual nos compensa claramente del mundo dogmático de pensamiento, que en nombre de la univocidad expulsa el contraste a lo inconmensurable. La tendencia a la mayor separación posible de los opuestos (es decir, la búsqueda de la univocidad) es absolutamente necesaria para conseguir una consciencia clara, pues la discriminación forma parte de su ser. Pero si la separación llega tan lejos que se pierde de vista el opuesto correspondiente y ya no se ve lo negro de lo blanco, lo malo de lo bueno, lo profundo de lo elevado, etc., surge la unilateralidad, que se compensa desde lo inconsciente sin nuestra intervención. Esta compensación sucede incluso contra nuestra voluntad, que en consecuencia ha de comportarse de una manera cada vez más fanática para provocar la catastrófica enantiodromía. Por el contrario, la sabiduría nunca ha olvidado que todas las cosas tienen dos lados; por lo tanto, sabría evitar esas desgracias si poseyera algún tipo de poder. Pero el poder nunca está donde la sabiduría, sino en los puntos esenciales de los intereses de las masas, por lo que es inevitable que se asocie a la imprevisible estupidez del hombre-masa.

136 El incremento de la unilateralidad hace que decaiga el poder del rey, que al principio consistió precisamente en que su dominan-

290. Epifanio (2), Herejía XXXVI, cap. IV.

291. Epifanio (1), 12.

te era capaz de apresar simbólicamente la polaridad del ser. Cuanto más claramente aparece la idea, tanto más luminosa y clara se vuelve la consciencia y tanto más vigente y monárquico su contenido, que evita todo lo contradictorio. Esta situación extrema es una meta a alcanzar, aunque el punto culminante siempre significa también un final. La naturaleza en el hombre (es decir, lo inconsciente) intenta compensar en seguida, lo cual es lo contrario de la situación extrema, ya que se considera ideal y además tiene muy buenos argumentos para justificar su excelencia. Hay que admitir que esa situación es ideal, pero no obstante imperfecta, pues expresa lo vivo sólo en parte: lo vivo no quiere sólo lo claro, también quiere lo turbio; no sólo lo luminoso, también lo oscuro; lo vivo quiere que al día le siga la noche y que hasta la sabiduría celebre su carnaval, no pocas huellas de lo cual se encuentran precisamente en la alquimia. Por eso, el rey necesita una y otra vez la renovación, que comienza con el descenso a su propia oscuridad, con la inmersión en su propia profundidad y con el recuerdo del parentesco con su rival.

- 137 Igual que —según la versión de Epifanio— la orgullosa ave Fénix se arrastra primero como un gusano (σκώληξ) tras incendiarse a sí misma<sup>292</sup>, también el *rex* reaparece de su *ignis infernalis* primero en forma de dragón<sup>293</sup>; de ahí las numerosas figuras de dragón coronadas. Se trata de la *serpens Mercurialis*, que guarda relación especial con el lugar del hedor (*in sterquiliniis invenitur!*)<sup>294</sup>. Que el *Ancoratus* insista, por decirlo así, en que sólo pasó un día (véase la nota 292) (πρὸς μίαν ἡμέραν ἀφανισθέντα σπώληκα γεννᾷ), es notable porque esto tal vez arroje luz sobre el ἅπαξ λεγόμενον (hápax) que parece ser el *filius unius diei* (hijo de un único día)<sup>295</sup>, que se encuentra en la *Confessio* de Heinrich Khunrath como designación del *Hermaphroditus Naturae*, es decir, la sustancia arcana. Ahí aparece como sinónimo de Saturno<sup>296</sup>, «*ambigui sexus Homo Philosophorum*

292. Epifanio (1), 84. El pasaje [l.c., p. 135] dice así: «Una vez que el ave ya está muerta y ha ardido por completo, e incluso la llama se ha apagado, sólo queda la ceniza fresca. De ahí surge en un día un gusano insignificante, al que pronto le salen alas convirtiéndose en un joven Fénix. Éste crece hasta el tercer día. Una vez crecido, se muestra a los habitantes del lugar, vuelve a su tierra y alcanza la paz».

293. Véanse las figuras 10-12, 46 y 47 en *Psicología y alquimia*.

294. Cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2, § 269] y «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 182.

295. En el original, este pasaje está impreso de la siguiente manera: «... filius unius (SVI) diei, el HIJO de un (de Su) día; en él están calor / frío / húmedo y secos, etc. (Khunrath [2], pp. 195-196).

296. Sobre el plomo = Saturno hay que señalar que desde el punto de vista astrológico es, ciertamente, un *maleficus* al que se achaca lo peor, pero a la vez es un purificador, pues la verdadera pureza sólo se alcanza mediante el arrepentimiento y la expiación del pecado. Así, el Maestro Eckhart dice en el sermón [LXVII] *Virtutes coelorum movebuntur*

*Philosophicus*, plomo de los sabios, *Mundi Ovum Phil<osophorum>* ... *summmum Mundi Miraculum*... el león verde y rojo... Un lirio entre espinas»<sup>297</sup>.

138 Como ya hemos dicho, el *filius regius* es idéntico a Mercurius y (en este estadio especial) a la *serpens Mercurialis*. La existencia de este estadio la demuestra primero Saturno, el *maleficus* oscuro, frío; luego, el *mundi ovum*, el huevo del mundo de los filósofos, que equivale claramente al estado inicial; y finalmente el león verde y rojo, que, por así decir, representa el alma animal del *rex*. Todo esto se expresa mediante el dragón o la serpiente como *summa summarum*. El *draco*, siendo la forma más inferior e inicial del rey, es, como se repite por doquier, venenoso y mortal, un *medicamento* que al principio es un veneno peligrosísimo, luego el antídoto (*alexipharmakon*).

139 En el mito del Fénix, tal como se encuentra en Plinio<sup>298</sup>, también nos sale al encuentro la versión del gusano: de la médula y los huesos del ave surge primero un gusanito, que a continuación se transforma en un pequeño pájaro. La misma versión se repite en Clemente de Roma<sup>299</sup>, Artemidoro<sup>300</sup>, Cirilo de Jerusalén<sup>301</sup>, Ambrosio<sup>302</sup> y Cardan<sup>303</sup>. Pero en ningún lugar se insiste, como en Epifanio, en el «único día». Para comprender el mito del Fénix es importante saber que la hermenéutica cristiana ha hecho con acierto del Fénix una

(Lc 21, 26): «Ahora hay que examinar que el Señor ha adornado el hermoso cielo con siete planetas, es decir, con siete astros nobles que están más cerca de nosotros que los otros. El primero es Saturno; el segundo Júpiter... Cuando el alma se convierte en un cielo espiritual, nuestro Señor lo adorna espiritualmente con esos siete astros que san Juan vio en el Apocalipsis cuando contempló al Rey de Reyes sentado en el trono de su gloria divina con siete estrellas en la mano. Ahora tenéis que examinar que el primer astro (Saturno) es un purificador <*fürber*, palabra emparentada con la inglesa *furbish*, que significa limpiar, y con la vieja palabra francesa *forbir*>... Así pues, en el cielo del alma Saturno adquiere una pureza angelical y consigue como recompensa la visión de Dios, según la palabra de nuestro Señor: Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios» (Pfeiffer, II, pp. 212-213, 27-43). En este sentido hay que entender a Saturno también aquí. Cf. Vigénère, p. 123: «En cuanto al plomo, se toma para representar las vejaciones y molestias con las que Dios nos visita, por medio de las cuales nos lleva de nuevo al arrepentimiento. Pues así como el plomo quema y extermina todas las imperfecciones de los metales, que Boethius el Árabe llama agua de azufre, del mismo modo la tribulación nos despoja aquí abajo de muchas manchas que podamos haber adquirido, de tal modo que san Ambrosio la llama la llave del cielo».

297. Cant 2, 2.

298. Plinio, X, 2: «De sus huesos y de su médula nace primero como gusanito y luego como polluelo...».

299. Clemente de Roma (1), V, 8.

300. Artemidoro, libro IV, 47, p. 408.

301. Cirilo de Jerusalén, XVIII, VIII [Migne, PG XIV, col. 1026].

302. Ambrosio (2), II, 59, y (5), V, 23.

303. Cardan, 30.

*allegoria Christi*, lo cual equivale a una interpretación excelente del mito<sup>304</sup>. A la auto-cremación del Fénix le corresponde el auto-sacrificio de Cristo; a la ceniza, el cuerpo enterrado; y al resurgimiento del ave prodigiosa, la resurrección de Cristo<sup>305</sup>. El Fénix también significa, según lo que nos ha llegado<sup>306</sup> de la opinión de Horapolo<sup>307</sup>, el alma y su peregrinación hacia el país del renacimiento<sup>308</sup>. También representa el «restablecimiento duradero (ἀποκατάστασιν πολυχρόνιον) de las cosas»; el Fénix es la transformación misma<sup>309</sup>. Los conceptos de ἀποκατάστασις (*restitutio*; Hch 3, 21) e *instauratio in Christo* (Ef, 1, 10: recapitular en Cristo todas las cosas)<sup>310</sup> parecen ajustarse esencialmente a la alegoría del Fénix, junto con el motivo principal de la auto-renovación.

140 Como he anotado antes, al mencionar al *filius unius diei* Khunrath añade tras *unius* la palabra *sui*, y además en mayúsculas, con lo cual da a conocer de manera inequívoca que está hablando de algo divino. Esto sólo puede referirse a una analogía con Dios o con Cristo. De «único día» no se habla en ningún otro texto alquímico, salvo en una observación ocasional de que mediante una gracia especial de Dios se puede hasta cierto punto completar también la obra en *un* día. Pero este *sui* parece referirse más bien a la divinidad, por ejemplo en el sentido de que el *filius regius* nace en «su» día, esto es, en

304. Que se recurriera al mito y fuera integrado en el cristianismo mediante una interpretación da fe de su vitalidad. Pero también da fe de la vitalidad del cristianismo, que ha sabido interpretar y asimilar muchos mitos. No hay que menospreciar el significado de la hermenéutica: le hace bien al alma al enlazar conscientemente el hoy con el pasado lejano, con la vida de las almas de los antepasados, que en lo inconsciente sigue viva y presente; de este modo establece la conexión (importantísima desde el punto de vista psíquico) entre la consciencia que vive en el instante y el alma histórica que vive en espacios de tiempo infinitamente largos. Siendo los productos espirituales humanos más conservadores, las religiones constituyen en sí el puente saludable con el pasado eterno, cuya presencia viva enseñan. Una religión que ya no puede asimilar el mito olvida su función más propia. La vitalidad espiritual reposa en la continuidad del mito, y ésta sólo se puede mantener si cada época lo traduce a su lengua y lo convierte en contenido de su propio espíritu. La *sapientia Dei* que se manifiesta en el arquetipo se ocupa siempre de que hasta la oscilación más salvaje vuelva a la posición central. Así, la fascinación de la alquimia filosófica se debe en no poca medida al hecho de que fue capaz de dar una expresión nueva a gran número de los arquetipos más importantes. Como hemos visto, intentó incluso incorporar el cristianismo.

305. Numerosos ejemplos de estos paralelos en Picinellus, IV, LVI, pp. 322 ss.

306. Cf. la edición de los *Hieroglyphica* en la obra de Nicolaus Caussin (2), pp. 22-23, n.º 32.

307. Siglo IV.

308. Horapolo, I, p. 23, n.º 33.

309. *Ibid.*, II, p. 45, n.º 54: «Al nacer él se produce la transformación y la renovación de las cosas».

310. ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν Χριστῷ, *instaurare omnia in Christo*. También Col 1, 20, y en cierto sentido Rom 8, 19 ss.

el día que pertenece a Dios o que Dios ha elegido. Como el Fénix es ante todo una alegoría de la resurrección, este día del (re)surgimiento tendría que ser uno de los tres días en que Cristo permaneció enterrado, uno de los tres días del *descensus ad inferos* (bajada al infierno). Nada de esto se encuentra en el dogma, a no ser que Khunrath, que era una cabeza especulativa, se adelantara con esa controversia a ciertos dogmáticos (protestantes) que, en consonancia con Lc 23, 43<sup>311</sup>, enseñaron que después de morir Cristo no bajó directamente al infierno (como supone el dogma católico), sino que estuvo en el paraíso hasta el domingo. Igual que se produjo un terremoto en el instante en que el alma de Cristo se separó de su cuerpo al morir, también se produjo un terremoto el domingo de resurrección (Mt 28, 2). Durante ese terremoto el alma de Cristo se volvió a unir al cuerpo<sup>312</sup>, y sólo después Cristo bajó al infierno para predicar a «los espíritus encarcelados» (1 Pe 3, 19). Mientras tanto, el ángel ocupaba su lugar en la tumba (por así decir) y hablaba a las mujeres. A este breve periodo de tiempo se reduce la duración del descenso al infierno<sup>313</sup>.

141

Desde este punto de vista, ese *día único* sería el *día de Pascua*. En la alquimia, la unión del cuerpo con el alma es el milagro de la *coniunctio* gracias a la cual el *lapis* se convierte en un cuerpo vivo. El Fénix significa precisamente este momento<sup>314</sup>. La transformación alquímica suele ser comparada con el *ortus solis*. Pero aparte de que no hay razón alguna para suponer que Khunrath haya hecho este tipo de reflexiones, la hipótesis del Domingo de Resurrección no es muy satisfactoria. Pues aquí falta ese elemento particular del *gusano* del que habla precisamente Epifanio, que subraya el «día único». Se diría que este elemento no se puede pasar por alto al explicar el *filiius unius diei*. El «día único» parece referirse a Gn 1, 5 (Vulgata): «Llegó la tarde y luego la mañana: día primero»<sup>315</sup>. Esto sucedió después de la separación de la luz y la tiniebla (o tras la creación de la luz); repárese en que la tiniebla precede a la luz y es en cierto sentido su madre<sup>316</sup>. El hijo de este «día único» es la *luz* (según Jn 1, 5),

311. «Hoy estarás conmigo en el paraíso.»

312. El dogma dice que Cristo bajó corporalmente a los infiernos.

313. Estas especulaciones son del siglo XVII, mientras que Khunrath escribía en el siglo XVI. Véase el artículo de Koehler, p. 204.

314. A este respecto, cf. el animal *ortus* (ya mencionado), idéntico al Fénix. Tiene en común con él el *juego de colores*. En sus extractos de Epifanio, Caussin ([2], p. 71) escribe: «El ave Fénix es más hermosa que el pavo real: el pavo real tiene alas doradas y plateadas; el Fénix tiene alas jacintinas y esmeraldas, adornadas con los colores de las piedras preciosas, y lleva una corona en su cabeza».

315. «Factumque est vespere et mane dies unus».

316. «Las tinieblas <estaban> sobre la faz del abismo» [Gn 1, 2]. A este respecto, cf. Böhme (7), I, 3, p. 271, que califica a la tiniebla de primero de los tres principios.

el *logos*, que corresponde al Cristo joánico<sup>317</sup>. De este modo, el hijo del «día único» así interpretado vuelve a estar relacionado inmediatamente con el *hermaphroditus naturae*<sup>318</sup>, con el *homo philosophicus*, o con el mismo Saturno, el tentador y opresor<sup>319</sup> al que (en tanto que Jaldabaoth y arconte supremo) también le acompaña el león, y finalmente con el león mismo, al que el *artifex* tiene que cortar las garras para liberarlo de su ferocidad. (Todas estas figuras son sinónimos de Mercurius.)

142 Hay un poema didáctico *Sopra la composizione della pietra dei Philosophi* de Fra Marcantonio Crasselame<sup>320</sup>, cuya edición francesa lleva el significativo título *La Lumière sortant par soi-mesme des Ténèbres*. El título delata que no se trata de la luz creada por el *logos*, sino de una *lux spontanea*, de una luz que se genera a sí misma. El poema comienza con la creación del mundo y afirma erróneamente que la palabra creó el caos<sup>321</sup>:

Era dal nulla uscito  
Il tenebroso Chaos, massa difforme  
Al primo suon d'Omnipotente Labro.

Pero, ¿quién sabe cómo han surgido todas las creaturas? Eso lo sabe Hermes:

O del Divino Hermete  
Emoli Figli à cui l'Arte paterna  
Fà, che Natura appar senza alcun velo,  
Voi sol, sol voi sapete,

317. Jn 8, 12: «Yo soy la luz del mundo».

318. Entre los valentinianos de Ireneo (1, 5:2, p. 118) se llama «padre-madre» al demiurgo y rey de todas las cosas creado por Achamot; se trata, por lo tanto, de un hermaphrodita. Los alquimistas podían conocer estas tradiciones. Pero no he encontrado huella alguna de estas relaciones.

319. Las figuras alquímicas, en especial los dioses de los metales, siempre deben pensarse también de manera astrológica.

320. Primera edición 1686.

321. Edición de 1693, pp. 3 ss. [«Salió de la nada el tenebroso caos, masa deformada, con el primer sonido de los labios del Omnipotente. — ¡Oh, hijos émulo del divino Hermes, a los que gracias al arte paterna la naturaleza se os aparece sin velos! Sólo vosotros sabéis cómo la mano eterna creó la Tierra y el cielo desde el caos indiviso. Vuestra gran obra os muestra claramente que Dios dio forma al universo del mismo modo en que se produce el elixir físico. — Si lo entiendo bien, vuestro Mercurius ignoto no es otra cosa que un Espíritu universal innato y vivo que baja del Sol en un vapor aéreo de movimiento incesante para llenar el centro vacío de la Tierra. Que luego sale de aquí entre azufres impuros y crece de volátil a fijo y, tomada la forma de radical húmedo, se da forma a sí mismo. — Pero ¿dónde está ahora este Mercurius dorado que, disuelto en azufre y sal, como radical húmedo se convierte en semilla animada de los metales? ¡Ah, está prisionero en una cárcel tan dura que la misma naturaleza no lo puede sacar de la prisión de las montañas si no le abre el camino el Arte Maestra!»]

Come mai fabricio la terra, e'l Cielo  
Da l'indistinto Chaos la Mano eterna.  
La grande Opera vostra  
Chiaramente vi mostra,  
Che Dio nel modo istesso, onde è prodotto  
Il Fisico Elissir, compose il Tutto.

- 143 En el *opus alchymicum* se repite el misterio de la Creación, que comenzó con el empollamiento del agua. Así, en la obra de los filósofos Mercurius (un espíritu vivo y universal) desciende a la Tierra y se mezcla con el azufre impuro, con lo cual se vuelve sólido:

Se ben da me s'intende,  
Ch'altro non è vostro Mercurio ignoto,  
Che un vivo Spirito universale innato,  
Che dal Sole discende  
In aereo vapor sempre agitato  
Ad empier de la Terra il Centro voto.  
Che di qui poi se n'esce  
Tra Solfi impuri, e cresce  
Di volatile in fisso, e presa forma  
D'humido radical se stesso informa.

- 144 El *descensus* hace que Mercurius quede atrapado; sólo lo vuelve a liberar el arte:

Ma doue è mai questo Mercurio aurato,  
Che sciolto in Solfo e sale,  
Humido radicale  
De'i metalli divien seme animato?  
Ah ch'egli è imprigionato  
In carcere sì dura  
Che per fin la Natura  
Ritrar non può da la prigionie alpestra,  
Se non apre le vie l'Arte Maestra.

- 145 Es un espíritu de luz lo que baja del Sol a la Creación<sup>322</sup>, un *spiritus vivens* que vive en todas las criaturas y, en cuanto *spiritus sa-*

322. *Ibid.*, p. 112: «Il établit un double mouvement au Mercure, un de descension et l'autre d'ascension, et comme le premier sert à l'information des matières disposées, par le moyen des rayons du Soleil et des autres Astres qui de leur nature se portent vers les corps inférieurs, et à réveiller par l'action de son esprit vital le feu de nature qui est comme assoupi en elles, aussi le mouvement d'ascension luy sert naturellement à purifier les corps», etc. [«Él establece un movimiento doble en Mercurio, uno de descenso y otro de ascenso. El primero lo usa para dar forma a las materias dispuestas mediante los rayos del Sol y de otros astros que por su naturaleza tienden a los cuerpos inferiores, así como para despertar mediante la acción de su espíritu vital el fuego de naturaleza que está como dormido en ellas. El movimiento de ascenso lo usa, naturalmente, para purificar los cuerpos»]. El

*piens*<sup>323</sup>, enseña al hombre el arte mediante la cual puede volver a liberar al «alma encadenada en los elementos». De Mercurius procede la iluminación del adepto, y mediante la obra del adepto se redime de sus cadenas a ese Mercurius que está prisionero en la Creación. Este *Mercurius duplex*, que asciende y desciende, es el uroboros, que *per definitionem* representa algo *increatum*, no creado<sup>324</sup>. Es el gusano que se genera a sí mismo desde sí mismo<sup>325</sup>. Aunque nuestro poema didáctico concibe a Mercurius ante todo como espíritu de luz, el uroboros es un Ἑρμῆς καταχθόνιος (Hermes subterráneo). Mercurius es un ser de contrastes, de cuyo lado oscuro (la serpiente) se ocuparon ante todo los alquimistas.

146 Es una antiquísima idea mítica que el héroe, una vez apagada la luz de su vida, sigue viviendo en forma de serpiente y es adorado como serpiente<sup>326</sup>. La forma de serpiente de los espíritus de los muertos también está difundida en otros lugares como concepción primitiva. Parece haber sido el origen de la versión del gusano del mito del Fénix.

147 En Amenti, el inframundo egipcio, vive la gran serpiente de siete cabezas<sup>327</sup>, y en el infierno cristiano vive el gusano por excelen-

primer *descensus* pertenece a la historia de la Creación, por lo que la mayor parte de los alquimistas no lo toman en consideración. Así que comienzan su obra con el *ascensus* y la completan con el *descensus*, que vuelve a unir el alma liberada (*aqua permanens*) con el cuerpo muerto (purificado). Esto significa el nacimiento del *filius*.

323. *Ibid.*, p. 113: «De luy procede la splendeur, de sa Lumiere la vie, et de son mouvement l'esprit» [«De él procede el esplendor; de su luz, la vida; y de su movimiento, el espíritu»].

324. A este respecto, véase «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 283, así como *Psicología y alquimia* [OC 12], § 430 ss. Crasselame está influido por Paracelso. Identifica su Mercurius con el «Iliastes». (Cf. «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 160, 170 ss.).

325. EH, p. 900, dice (del *lapis*): «Asciende por sí mismo, ennegrece, desciende y se blanquea, crece y decrece... nace, muere, resurge y vive después eternamente».

326. Trofonio en su caverna (Rohde, *Psique*, p. 233), Erecto en la cripta del Erecteón (*ibid.*, p. 250). Los héroes mismos tienen a menudo forma de serpiente (p. 149) o la serpiente es su símbolo (p. 365). No es raro que los muertos sean representados como serpientes (p. 366). Igual que el héroe de la alquimia (Mercurius), también otra vieja autoridad (Agathodemon) tiene forma de serpiente.

327. Cf. el barco de serpientes de Re en el inframundo. Wallis Budge (1905-1906, I, pp. 66 y 87, figura). Una gran serpiente: *ibid.* pp. 94, 98, 120, 149. El monstruo-serpiente por excelencia es la serpiente Apofis (Wallis Budge, 1904, I, p. 269). En Babilonia le corresponde Tiamat (*ibid.*, p. 277). En el libro del apóstol Bartolomé sobre la resurrección de Cristo (Wallis Budge, 1913, p. 180) se encuentra esta exposición: «Now Abbatôn, who is Death, and Gaios, and Tryphon, and Ôphiath, and Phthinôn, and Sotomis, and Komphon, who are the six sons of Death, wriggled into the tomb of the Son of God on their faces in the form of serpents (? <presumiblemente una corrupción de σκαλῆκτον, gusanito>) wriggling in with their great thief in very truth» [«Ahora Abatón, que es la muerte, y Gayo, Trifón, Ofiat, Finón, Sotomis y Comfión, que son los seis hijos de la muerte, se introdujeron en la tumba del hijo de Dios arrastrándose sobre sus rostros, como



cia, el Diablo, la «vieja serpiente»<sup>328</sup>. Propiamente es una pareja de hermanos que vive en el infierno, *la muerte y el Diablo*, aquélla representada por el gusano y éste por la serpiente. En alemán antiguo, los conceptos *Wurm* (*Lindwurm*), *Schlange* y *Drache* están tan entremezclados como en latín sus equivalentes *vermis*, *serpens* y *draco*. El infierno significa Hades<sup>329</sup>, inframundo, tumba<sup>330</sup>. El gusano o la serpiente es la muerte que todo lo devora. Por eso, quien mata al dragón derrota también a la muerte. También en la mitología germánica el infierno va unido a la idea del gusano. En la *Edda* se dice:

Vi una sala  
alejada del Sol,  
en la playa de los muertos,  
la puerta hacia el Norte:  
gotas de veneno  
caen del techo;  
cuerpos de gusanos son  
las paredes de la sala<sup>331</sup>.

En alemán antiguo se llama al infierno *vrymsele* (alma de gusano) o *wurmgarten* (jardín de gusanos)<sup>332</sup>.

serpientes, arrastrándose con su gran ladrón en verdad»). Wallis Budge anota sobre esto (*ibid.*, Introduction, p. LXIII): «In the Coptic Amenté lived Death with his six sons, and in the form of a seven-headed serpent, or of seven serpents, they wriggled into the tomb of our Lord, to find out, when His Body was going into Amenté. The seven-headed serpent of the Gnostics is only a form of the Serpent Nau... and the belief in this monster is as old at least as the VIth dynasty» [«En el Amenti copto vivía la muerte con sus seis hijos, y en forma de una serpiente de siete cabezas o de siete serpientes se introdujeron en la tumba de nuestro Señor arrastrándose para averiguar cuándo se marchaba su cuerpo a Amenti. La serpiente de siete cabezas de los gnósticos no es más que una forma de la serpiente Nau, y la fe en este monstruo se remonta al menos hasta la dinastía sexta»]. Los «siete ureos del Libro de los Muertos» (cap. LXXXIII) son idénticos a los «gusanos en Rastau que viven en cuerpos humanos y se alimentan de su sangre» (papiro de Netju-Amen, Ib, Budge, *ibid.*, p. LXIII). Cuando Re atravesó con su lanza a la serpiente Apofis, ésta vomitó todo lo que había devorado (Wallis Budge, 1911, I, p. 65). Éste es un motivo que se repite muchas veces en los mitos primitivos del dragón-ballena. Por lo general, con los héroes antes devorados salen del estómago del monstruo también su padre y su madre (Frobenius, I, pp. 64 ss.), o todo lo que la muerte había devorado (*ibid.*, «Allausschlüpfen», pp. 98, 101, 106, 108-109, etc.). Como se ve, este motivo es una prefiguración de la *apokatástasis* en un nivel primitivo.

328. «El dragón de siete cabezas, el príncipe de las tinieblas, separó del cielo con su cola parte de las estrellas, las cubrió con la niebla de los pecados y las ocultó con las tinieblas de la muerte» (Honorio de Autún [7], en Migne, PL CLXXII, col. 937).

329. «... a la mitad de mis días me voy a las puertas del infierno» (Is 38, 10).

330. «... el infierno es mi casa, y en las tinieblas puse mi lecho. Dije a la podredumbre: Eres mi padre; y a los gusanos: Sois mi madre y mi hermana» (Job 17, 13-14). «Y sin embargo todos dormirán como en el polvo y los gusanos los cubrirán» (*ibid.*, 21, 26).

331. II: *Götterdichtung und Spruchdichtung*, p. 39, n.º 25.

332. Grimm, J. III, p. 240.

Igual que los héroes y los espíritus de los muertos, también los dioses (en primer lugar los χθόνιοι) están relacionados con la serpiente, por ejemplo Hermes y Asclepio (icaduceo!)<sup>333</sup>. En el templo de Hator en Dendera hay una inscripción que dice así:

El Sol, que existe desde el principio, sube como un halcón desde el centro de su capullo de loto. Cuando se abren las puertas de sus hojas, con un resplandor zafíreo separa la noche del día. Te elevas, espíritu vivo, como la serpiente sagrada, creando las salidas y resplandeciendo en tu excelente figura en el barco del Sol naciente. El maestro divino cuya imagen está oculta en el templo de Dendera se convierte en el creador del mundo mediante su obra. Viene como uno y se multiplica millones de veces cuando surge desde él la luz en forma de un niño<sup>334, 335</sup>.

La comparación del dios con la serpiente recuerda a su forma ctónica en el inframundo, igual que el Fénix rejuvenecido (halcón) tiene al principio forma de gusano<sup>336</sup>. El cristianismo ha adoptado mucho de la religiosidad egipcia. Se comprende, pues, que también la alegoría de la serpiente penetrara en el mundo cristiano (Jn 3, 14) y fuera acogida con alegría por la alquimia<sup>337</sup>. También el dios griego de la salud parece haber adoptado forma de serpiente al salir del huevo<sup>338</sup>. Igual que *leo* es una alegoría de Cristo, también lo es del

333. Cf. Nietzsche (1), p. 99: «¿Cuándo ha muerto un dragón por el veneno de una serpiente?», le dice Zaratustra a la serpiente que le ha mordido. Siendo un héroe, Zaratustra pertenece al linaje de los dragones, por lo que también se le llama «piedra de la sabiduría» (*ibid.*, p. 229).

334. Es asombroso ver cómo la alquimia emplea las mismas imágenes: su obra es una repetición de la Creación; saca la luz de la tiniebla (*nigredo*), su *lapis* es uno (*unus est lapis*), que surge como niño, *puer*, *infans*, *puellus*, y es capaz de multiplicarse infinitamente.

335. Brugsch, pp. 103-104.

336. El gusano representa, por así decir, la forma de vida primitiva, arcaica, a partir de la cual se desarrolla la forma definitiva o al menos una forma opuesta al animal ctónico: un ave. Esta pareja de opuestos (serpiente y ave) es clásica. El águila y la serpiente, los dos animales de Zaratustra, simbolizan el círculo del tiempo, es decir, del eterno retorno: «Pues tus animales saben, Zaratustra, quién eres y tienes que llegar a ser: mira, eres el maestro del eterno retorno» (l.c., p. 321). Cf. «anillo del retorno» (p. 335), el «alfa y omega» (p. 338). También el pastor al que la serpiente devoró está ligado a la idea del retorno (pp. 232 ss.): forma, en cuanto dragón, con la serpiente el círculo del uroboros. «El movimiento circular no ha llegado a ser, sino que es la ley original» (en Horneffer, 29, p. 78). Cf. también la doctrina de Saturno de que los ángeles crearon primero a un hombre que sólo podía arrastrarse como un gusano (Ireneo, I, 24, 1, p. 207). Como anota Hipólito (VII, 28, 3, p. 206), debido a la debilidad de los ángeles que lo crearon el hombre era como un «gusano que se agita».

337. Cf. *Psicología y alquimia*, figura 217. Hay una alusión indirecta cuando la serpiente cuelga de un árbol. Cf. el mito alquímico de Cadmo ya mencionado e *ibid.*, figura 150.

338. Cf. la historia del timador Alejandro, que hace aparecer por arte de magia un huevo con Asclepio dentro (Luciano [1], pp. 115-143).

Anticristo<sup>339</sup>. Un paralelo de opuestos muy interesante se encuentra en el escrito anónimo *De promissionibus* (siglo V)<sup>340</sup>. Se trata de una versión de la leyenda de san Silvestre según la cual este santo volvió inofensivo a un dragón al encerrarlo en la roca Tarpeya. La otra versión de esta historia la cuenta *quidam monachus* (cierto monje) que descubrió que el presunto dragón, al que todos los años se le ofrecían doncellas en sacrificio, no era otra cosa que un mecanismo. San Silvestre encerró al dragón mediante una *cadena*, en consonancia con Ap 20, 1. El dragón artificial de la historia paralela lleva una espada en la boca («gladium ore gestans»), en consonancia con Ap 1, 16 («de ore eius gladius... exibat»).

#### 6. EL REY COMO ÁNTHROPOS

- 149 Ya he estudiado en mi *Paracelsica* el pasaje de Hipólito que trata de la interpretación gnóstica de Sal 24, 7-10. La pregunta retórica del salmo «¿Quién es el rey de la gloria?» recibe de Hipólito esta respuesta: «Es un gusano y no un hombre, el oprobio de los hombres y el desecho del pueblo<sup>341</sup>. Es el rey de la gloria, el poderoso en la lucha». El pasaje del salmo se refiere a Adán y a su renacimiento (ἄνοδος y ἀναγέννησις) «para que sea espiritual y no carnal»<sup>342</sup>. Así pues, el gusano remite al segundo Adán, a Cristo. También Epifanio menciona al gusano como alegoría de Cristo<sup>343</sup>, pero sin aportar razones.

- 150 La alquimia prosigue esta argumentación de manera consciente o inconsciente. Así, el *Aquarium sapientum* dice<sup>344</sup>:

Los filósofos han llamado a esta putrefacción «cabeza de cuervo» a causa de su color negro. El Cristo, también Él ¿no era acaso completamente informe? No tenía forma ni belleza (Is 53) para atraer nuestras miradas ni apariencia para excitar nuestro amor. Totalmente vil, hombre de dolores y penas, hasta tal punto despreciado que ante él se ocultaban el rostro y era tenido por nada. Era in-

339. Honorio de Autún, l.c., col. 915.

340. Migne, PL LI, col. 833, citado en Cumont, I, p. 351.

341. [Cf. Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual», OC 13,4, § 182.] Esto es una cita de Sal 22, 7: «Yo soy un gusano, no un hombre; el oprobio de los hombres y el desecho del pueblo». Es interesante que este salmo sea el que comienza con las palabras «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», pues la transformación del «rey de la gloria» en su opuesto extremo, en la criatura más baja, es sentida como abandono divino. Se trata de la frase «Eli, Eli, lema sabactani» (Mt 27, 46).

342. Hipólito V, 8, 18, p. 48.

343. Epifanio (1), 45, l.c., p. 76.

344. AS, pp. 107-109.

cluso, como él mismo se lamenta en el salmo 22, «un gusano y no un hombre»; era el oprobio de los hombres y el populacho lo despreciaba. Puede ser comparado a ese cuerpo del Sol, yacente en el fondo del vaso filosófico, muerto y sin eficacia... hasta que por un fuego más fuerte su alma descienda de nuevo hacia él, gota a gota, insensiblemente, para humedecer nuevamente ese cuerpo muerto y petrificado, abrevándolo y conservándolo de la destrucción total. La misma cosa, en efecto, es producida con el Cristo cuando el fuego de la ira divina<sup>345</sup> (Mt 26 y 27) lo atormentó<sup>346</sup> en el Monte de los Olivos y en la cruz y se quejó de que su Padre celestial lo había abandonado completamente, pese a lo cual siguió siendo refrescado y fortalecido (Mt 4, Lc 22) y en cierto modo penetrado, humedecido y embebido del néctar divino. En el mismo momento en que, en medio de la muerte y de su Pasión santísima, Cristo perdió las fuerzas y el espíritu, cayendo directamente a los lugares más bajos y profundos de la Tierra (Hch 1; Ef 1; 1 Pe 3), fue protegido, refrescado por la fuerza y el poder de la divinidad eterna, regresó, vivificado y glorificado (Rom 14); finalmente, el espíritu alcanzó una unión justa, perfecta e indisoluble con su cuerpo muerto en el sepulcro y fue elevado mediante una bienaventurada resurrección y una ascensión victoriosa a los cielos, al Señor y Cristo (Mt 28) y puesto a la derecha de su Padre (Mc 16). Con Él gobierna y manda ahora sobre todas las cosas en virtud de la fuerza del Espíritu Santo con igual poder y gloria que el verdadero Dios y hombre. Mediante su poderosa palabra (Sal 8) sostiene todo (Heb 1) e incluso vivifica todas las cosas (Hch 17). Esta unión milagrosa y la exaltación divina no pueden ser comprendidas, y mucho menos examinadas, sin temor y temblor por los ángeles y los hombres ni en el cielo ni en la tierra, incluso bajo la tierra (Flp 2; 1 Pe 1). Su <de la unión> fuerza y su tintura rosa<sup>347</sup> puede transformarnos, teñirnos ahora a nosotros, hombres imperfectos y pecadores, también en cuerpo y alma, curándonos de una manera más que perfecta... Hemos examinado breve y simplemente a Jesucristo, la piedra fundamental y angular del cielo, <para comprender> de qué manera se compara y *une* con la piedra terrenal de los sabios, cuya materia y preparación es... un símbolo excelente y la réplica viviente de la encarnación de Cristo.

345. Las palabras *ignis divinae irae* remiten al «fuego de la ira divina» de Böhme. Desconozco si hay una relación directa. En la exposición de nuestro tratado, la ira de Dios se vuelve contra Él mismo cuando cae sobre Cristo. Böhme trata esta cuestión en (2), p. 89 y en (6), pp. 3 ss., 6 ss., donde dice que el fuego de la ira, por una parte, brota de una de las siete cualidades de la creatura, de las «asperezas» («encendidas»), y por otra parte está vinculado al primer *principium* de la «revelación divina», la *tiniebla* (corresponde a Gn 1, 2) que «llega hasta el fuego» ([7], I, 2 ss., p. 271). El fuego está escondido en el centro de la luz, así como en todas las creaturas, y encendido por Lucifer.

346. *Assatus*, asado. Los alquimistas usan *assare* para designar la calcinación de los minerales.

347. La tintura rosa vincula a Cristo con el león.

151 Los destinos del rey viejo, su inmersión en el baño o en el mar, su disolución y disgregación, la extinción de la luz en la tiniebla, su *incineratio* en el fuego y su renovación en el caos, todo esto lo derivaron los alquimistas de la disolución en ácidos, la calcinación de los minerales, la extracción del azufre, la reducción de los óxidos metálicos, etc., como si de estos procedimientos químicos resultara una imagen que, con un esfuerzo de la fantasía, pudiera compararse con la Pasión y la exaltación de Cristo. No se daban cuenta de que estaban proyectando la Pasión como presupuesto inconsciente sobre las transformaciones químicas<sup>348</sup>. Naturalmente, es fácil comprender que en estas circunstancias se coronaba con éxito la demostración de la concordancia de las presuntas observaciones con la Pasión. Pero no se trata de observaciones de la materia, sino de introspección. Y como las proyecciones auténticas nunca se hacen por propia voluntad, sino que nos son dadas de manera preconsciente, debió darse en lo inconsciente de los alquimistas una circunstancia que, por una parte, fuera apropiada para la proyección (es decir, con una tendencia enérgica a volverse consciente) y por otra, encontrara en las operaciones alquímicas una ocasión atractiva para expresarse de alguna manera. Proyectar siempre es volver consciente de manera indirecta, y es indirecta porque desde la consciencia se ponen obstáculos mediante ideas tradicionales que ocupan el lugar de la experiencia real e impiden que ésta llegue a producirse. Uno se siente en posesión de una verdad vigente sobre lo desconocido, lo cual hace imposible su conocimiento real. La mencionada circunstancia inconsciente tenía que estar constituida de tal manera que fuera incompatible con el punto de vista consciente. Cómo estaba constituida en la realidad lo sabemos gracias al testimonio de la alquimia: era un mito que tenía puntos de contacto no sólo con muchos mitologemas de origen pagano, sino ante todo también con el dogma cristiano. Si fuera idéntico a éste y apareciera como proyección, habría que poder demostrar en los alquimistas una actitud anticristiana (lo cual es imposible). Pues una proyección de ese tipo es psicológicamente imposible sin esa actitud. Si, por el contrario, el complejo inconsciente representa una figura que en sus rasgos decisivos se aparta del dogma, su proyección es posible; ha surgido entonces en oposición al dogma que ocupa la consciencia como su compensación.

152 En este y otros escritos he aludido una y otra vez a la peculiaridad de los enunciados alquímicos, por lo que puedo ahorrarme su recapitulación. Sólo hay que subrayar que la idea central del *filius Philo-*

348. Tal como también muestra de la manera más divertida el ejemplo de Dom Permy (2), que expone la naturaleza alquímica de la mitología antigua sin ver que es precisamente de ésta de donde han surgido las ideas alquímicas.

*sophorum* se basa en una concepción del *ánthropos* en que el «hombre» o el «hijo del hombre» no concuerda con la figura cristiana, histórica, del Redentor. Más bien, el *ánthropos* alquímico concuerda con su concepción basilidiana, según nos la comunica Hipólito:

También él había sido preestablecido en el seno del gran amontonamiento, de acuerdo con la génesis de los astros y la hora de la restauración. Es el que ellos designan hombre interior, espiritual en el psíquico, que se revistió entonces de su propia alma. Es decir, la filialidad dejó en este lugar su alma, que no es mortal sino que permaneció aquí de acuerdo con su naturaleza, del mismo modo que, según hemos visto más arriba la (segunda) filialidad dejó al espíritu intermedio en su propio lugar<sup>349</sup>.

- 153 El hombre interior, espiritual, se parece a Cristo; ése es el presupuesto inconsciente de los enunciados sobre el *filius regius*<sup>350</sup>. Esta idea se opone a la concepción dogmática, dando ocasión a ser reprimida y proyectada. Al mismo tiempo, esta concepción es la consecuencia lógica de una situación espiritual en la que ya hace tiempo que la figura histórica ha desaparecido de la consciencia, aunque su presencia espiritual se subraya con una fuerza mayor, concretamente en forma del Cristo interior o del Dios que nace en el alma del hombre. Al hecho exterior del Cristo dogmático le responde desde dentro ese modelo que mucho antes de la era cristiana generó un Purusa y un Gayomart y con cuya colaboración se asimiló la revelación. El destino de la pérdida paulatina del alma acaba por amenazar a cualquier dogma. La vida quiere crear formas nuevas, y por eso es inevitable que cuando el dogma pierde el alma, se anime el arquetipo que desde siempre ha hecho posible que el hombre dé expresión al misterio del alma. Téngase en cuenta que no voy tan lejos como afirmar que el arquetipo *genera* la figura divina. Para afirmar algo así un psicólogo debería tener el conocimiento seguro de los motivos de todo desarrollo y estar en condiciones de demostrar este saber. Aquí no hay nada de eso. Sólo afirmo que el arquetipo psíquico representa la posibilidad de comprender y configurar. La fuerza motivacional necesaria y primordial que pone en movimiento las posibilidades arquetípicas en ciertos momentos históricos no se puede explicar desde el arquetipo mismo. Sólo se puede constatar a partir de la experiencia qué arquetipo ha entrado en acción, pero nunca se podría predecir que el arquetipo se manifieste necesariamente. Por ejemplo, ¿quién habría podido predeterminar lógicamente que el profeta judío Jesús daría la respuesta decisiva a la situación espiri-

349. Hipólito, VII, 27, 5-6, pp. 203-204.

350. Cf. a este respecto *Psicología y alquimia* [OC 12], § 451.

tual del sincretismo helenístico?, ¿o que la imagen todavía dormida del *ánthropos* despertaría para dominar el mundo?

154 La limitación del saber humano, que tiene que dejar sin explicar tantas cosas incomprensibles y milagrosas, no queda liberada en absoluto de la tarea de aproximar a la comprensión esas revelaciones del espíritu difícilmente comprensibles que se han encarnado, por ejemplo, en el dogma. De lo contrario, crece de una manera amenazadora el peligro de que tanta luz haga que el tesoro de conocimiento supremo que está oculto en el dogma se disuelva en la nada como un fantasma exangüe y se convierta en presa fácil de los ilustrados triviales y los racionalistas superficiales. En mi opinión, sería un gran paso adelante que al menos alguna vez se comprendiera hasta qué punto la verdad del dogma está enraizada en el alma, que no es obra humana.

155 El «hombre interior, espiritual» de los gnósticos es el ἄνθρωπος-voûς, el hombre creado en la idea, el ἀληθινὸς ἄνθρωπος<sup>351</sup>. En la alquimia de Wei Po-Yang (ca. 142 d.C.) le corresponde el *chên-jên* (*the True Man*). El *chên-jên* es el resultado del *opus*. Por una parte, es el adepto transformado a través de la obra<sup>352</sup>; por otra, es el *homunculus* y *filius* de la alquimia occidental, el cual también procede del «hombre verdadero»<sup>353</sup>. De él se dice en el capítulo XLVII del tratado de Wei Po-Yang:

The ear, the eye, and the mouth constitute the three precious things. They should be closed to stop communication. The True Man... living in a deep abyss, floats about the center of the round vessel... The mind is relegated to the realm of Nonexistence so as to acquire an enduring state of thoughtlessness. When the mind is integral, it will not go astray. In its sleep, it will be in God's embrace, but during its waking hours it is anxious about the continuation or termination of its existence<sup>354</sup>.

Este hombre verdadero es el *vir unus* de Dorn y, al mismo tiempo, el *lapis philosophorum*<sup>355</sup>.

351. Leisegang, 1919, pp. 78-79.

352. Wu y Davis, p. 241.

353. Cf. la doctrina del *ánthropos* en Zósimo (*Psicología y alquimia* [OC 12], § 456).

354. «El oído, el ojo y la boca son las tres cosas preciosas. Habría que cerrarlas para detener la comunicación. El *Hombre Verdadero*, que vive en un abismo profundo, flota en torno al centro del recipiente redondo. La mente está relegada al reino de la no-existencia para que adquiriera un estado duradero de no-pensamiento. Si la mente es íntegra, no se extravía. Mientras duerma, estará en brazos de Dios; cuando esté despierta, estará ansiosa por la continuación o terminación de su existencia» (l.c., p. 251 [subrayado por Jung]).

355. Es muy notable que también en China haya una doctrina del *ánthropos* aunque allí los presupuestos culturales sean muy diferentes.

156 El «hombre verdadero» expresa al *ánthropos* en el individuo, lo cual parece ser un retroceso frente a la revelación del Hijo del Hombre en Cristo, pues la unicidad histórica de su aparición humana fue *el* gran progreso que reunió a las ovejas dispersas en torno a *un* pastor. El «hombre» en el individuo significa —se teme— una dispersión del rebaño. Lo último sería en efecto un retroceso, pero no por culpa del «hombre verdadero», sino por todas esas cualidades humanas malas que desde antiguo han dificultado y puesto en peligro la obra de la cultura. Ovejas y pastores son muchas veces iguales en incapacidad. El «hombre verdadero» no tiene nada que ver con esto. Ante todo, no destruirá ninguna forma de cultura valiosa, pues él mismo es suprema forma de cultura. No juega ni en Oriente ni en Occidente el juego del pastor y las ovejas, pues ya tiene bastante, como pastor, con cuidar de sí.

157 Si el adepto se conoce a sí mismo (es decir, al «hombre verdadero») en su obra, se le presenta de una manera nueva e inmediata (como muestra nuestro texto) la analogía del «hombre verdadero», de Cristo, y ve en la transformación que le está sucediendo una semejanza con la *passio Christi*. Ya no se trata de una *imitatio Christi*, sino, al revés, de una asimilación de la imagen de Cristo al propio sí-mismo, al «hombre verdadero»<sup>356</sup>. Ya no se trata del esfuerzo intencionado de la *imitatio*, sino de la vivencia involuntaria de la realidad de lo que expone la leyenda sagrada. Esta realidad se le presenta en su trabajo, igual que al santo los estigmas, que tampoco busca conscientemente. Más bien suceden de manera espontánea. La Pasión le sucede al adepto, y no en su forma clásica (de lo contrario, sería consciente de que, por ejemplo, está haciendo *exercitia spiritualia*), sino más bien en la forma que expresa el mito alquímico: es la sustancia arcana la que soporta esos sufrimientos físicos y morales; es el rey quien muere o es asesinado, es enterrado y resucita al tercer día. No es que el adepto sufra todo esto, sino que *ello* sufre en él, *ello* es torturado, *ello* atraviesa la muerte y *ello* resucita. Y todo esto no le sucede al alquimista, sino al «hombre verdadero» que presume cerca de sí, en sí y al mismo tiempo en la retorta. La conmoción que vibra tanto en nuestro texto como en la *Aurora consurgens* es auténtica, pero sería completamente incomprensible si el *lapis* no fuera más que materia química. Esa conmoción no se puede derivar de la contemplación de la Pasión, sino que representa la genuina vivencia de un hombre que ha ido a parar a los contenidos compensatorios de lo inconsciente al intentar investigar con seriedad y sacrificio lo desconocido (= lo inconsciente). Naturalmente, no pudo evitar ver la se-

356. Que no hay que confundir con el yo.



mejanza de sus contenidos proyectados con las ideas dogmáticas, por lo que supondría que sus ideas no eran otra cosa que las conocidas ideas religiosas que había empleado para explicar la química. Pero los textos muestran claramente que, al contrario, la vivencia peculiar del *opus* tiene una tendencia creciente a asimilar el dogma o ampliarse con él. Por eso habla nuestro texto de *comparare* y *unire*. La figura del *ánthropos* alquímico se reveló autónoma frente al dogma<sup>357</sup>.

158 El alquimista vivió la figura del *ánthropos* en una forma cargada con una vitalidad, una frescura y una inmediatez nuevas, lo cual se refleja en el tono entusiasta de los textos. Así las cosas, se comprende que también cada detalle del drama humano primigenio fuera realizado en un sentido completamente nuevo. La *nigredo* no sólo ponía a la vista del alquimista la decadencia, el sufrimiento, la muerte y el tormento infernal, sino que además oscurecía de melancolía su alma solitaria<sup>358</sup>. En la negrura de la desesperación, que no le pertenecía, en la que, por así decir, simplemente estaba presente, el alquimista experimentó que *ello* se transformaba en el gusano y en el dragón venenoso<sup>359</sup>. Por necesidad interior (*natura naturam vincit*), éste se destruyó a sí mismo y se convirtió en león<sup>360</sup>, y el adepto que fue enredado involuntariamente en el drama sintió la necesidad de cortar al león las garras<sup>361</sup> si dos leones no se devoraban mutuamente. Igual que el dragón se comía sus propias alas (*alas suas comedens*), también el águila se comía sus plumas<sup>362</sup>. En estas imágenes grotescas se refleja el conflicto de los opuestos a que va a parar

357. En el siglo XVII se produjo un proceso retrógrado que se muestra con la mayor claridad en Böhme (el *Aquarium sapientum* está más o menos en el punto crítico). La figura confesional de Cristo comenzó a predominar y se amplió con ideas alquímicas.

358. Como dice Morieno (p. 18): «... pues la entrada a la tranquilidad es muy estrecha, y nadie puede pasar por ella sin sufrimiento del alma».

359. «Hay en la química un cuerpo noble que va del señor al señor» (Maier [5], p. 568). «... el verdadero espíritu del mercurio y el alma del azufre» están en paralelo con «el dragón y el águila, el rey y el león, el espíritu y el cuerpo» (TA3, p. 11). El *senex-draco* tiene que renacer como rey (*Verus Hermes*, p. 16). El rey y la reina son representados con una cola de dragón (Abraham Eleazar, pp. 82 ss.). También ahí se dice (segunda parte, p. 38) que en la *nigredo* el rey y la reina se convierten en gusano negro y dragón. El gusano Fitón le chupa la sangre al rey (p. 47).

360. Como los símbolos alquímicos están impregnados de astrología, es importante saber que la estrella principal de la constelación de Leo se llama *Regulus* y que los caldeos la entendieron como corazón del león. (Véase Bouché-Leclercq, pp. 438-439.) El *Regulus* es propicio en el nacimiento de los reyes. *Cor* (corazón) desempeña aquí una función como designación de la sustancia arcana. Significa «fuego o ardor máximo» (Ruland, s.v. «*cor*», p. 170).

361. *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 4. Además *Pandora*, p. 227, con la inscripción «Mata ahora al león en su sangre». El símbolo procede de Senior (2), p. 64.

362. El águila con cabeza de rey que se come sus plumas en el *Ripley Scrowle* (*Psicología y alquimia* [OC 12], figura 228).

el adepto por culpa de su curiosidad investigadora. El comienzo de su camino fue una *katábasis* (*descensio ad inferos*) como la que vivió Dante<sup>363</sup>, pero a diferencia de éste en el adepto el alma no sólo es impresionada, sino auténticamente alterada. *Fausto I* puede servir de ejemplo: un erudito serio se transforma a través del intento de suicidio y del pacto con el Diablo en un caballero mundano y un arribista truhán. En el jugueteón Christian Rosencreutz, el descenso a la señora Venus sólo tiene como consecuencia una ligera herida en la mano por la flecha de Cupido. Pero los textos se refieren a amenazas más serias. Así, Olimpiodoro dice<sup>364</sup>: «Sin mucho esfuerzo no se completa esto <la obra>; habrá lucha, furor y guerra. Y además el demonio Ofiuco<sup>365</sup> infunde negligencia (ὀλιγοψία) al obstaculizar nuestro proyecto; por doquier nos acecha, desde dentro y desde fuera, causando ora negligencias, ora miedo, ora lo inesperado, otra vez apartándonos mediante trastornos (literalmente: λύπαις, ofensas) y daños de nuestros asuntos (πραγμάτων)». Con más fuerza todavía se expresa el filósofo Petasios (Petesis), citado por Olimpiodoro: «El plomo<sup>366</sup>, dice, está tan poseído por el demonio (δαιμονοπληξίας) y es tan arrogante (αὐθαδείας) que los que quieren investigar acaban siendo víctimas de la manía o pierden el juicio». Que esto no es una cháchara vacía lo demuestran también otros textos que a menudo subrayan la implicación de la psique del alquimista. Así, Dorn dice lo siguiente sobre la cita de Hermes: «Por eso huirá de ti toda oscuridad»:

Él dice: *de ti* huirá toda oscuridad; no lo dice de los metales. Por «oscuridad» no se entiende otra cosa que las enfermedades y los sufrimientos del cuerpo y del espíritu (*mentis*) ... La intención del autor (*mens auctoris*) es sobre todo enseñar que quienes han conseguido el remedio espagírico curan todas las enfermedades sin distinción mediante una dosis minúscula, ingerida de alguna ma-

363. Hasta ahora no he encontrado en ningún texto una referencia a Dante.

364. Berthelot (2), II, IV, 28, p. 86.

365. Es difícil explicar por qué se considera a Ofiuco (constelación del Serpentario) un demonio. Astronómicamente, se encuentra en Escorpio, por lo que astrológicamente está relacionado con el veneno y el médico. En efecto, en su significado antiguo Ofiuco es básicamente Asclepio (Roscher, *Lexikon*, VI, pp. 921-922). Hipólito (IV, 47, 5 ss., p. 71) menciona que, mientras que la constelación Engónasis (el arrodillado) representa a Adán en sus esfuerzos y, por tanto, a la primera Creación, Ofiuco representa la segunda Creación, el renacimiento a través de Cristo, pues él impide que la serpiente alcance la *Corona* (στέφανος, *corona borealis*, corona de Ariadna, la amada de Dioniso). (Cf. Bouché-Leclercq, p. 609.) Esta interpretación no cuadra mal con el «salvador Asclepio». Dado que, según la concepción antigua, también los encantadores de serpientes nacen bajo esta constelación, puede que se haya infiltrado un significado nefasto, tal vez a través del «venenoso» Escorpio.

366. Μόλυβδος significa la sustancia arcana.

nera (como también mostraba el grano de mostaza)<sup>367</sup>, debido a la eficaz simplicidad<sup>368</sup> de la unión en el medicamento, y no se le resiste ninguna variedad de las muchas enfermedades. Por lo demás, hay muchos oscurecimientos y enfermedades del espíritu (*mentis*), como la demencia (*vesania*), la manía (*mania*), la furia (*furia*), la estupidez (*stoliditas*) y otras de todo tipo que oscurecen el entendimiento (*animus*) y lo dañan; este remedio espagírico las cura completamente. No sólo le devuelve la salud al entendimiento (*animus*), sino que además agudiza el espíritu (*ingenium*) y el entendimiento (*mentem*) del hombre, de modo que todo lo que se refiere al milagro<sup>369</sup> le resulta fácil de comprender (*intellectu*) y de percibir (*perceptu*) y no le queda oculto nada de lo que hay en las <regiones> superiores e inferiores<sup>370</sup>.

Dorn interpreta de la siguiente manera la frase de la *Tabla de esmeralda* «... porque vencerá a toda cosa sutil»: la cosa sutil (*res subtilis*) es Mercurius o «las tinieblas espirituales que dominan el entendimiento». Dorn dice que lo sutil es el *spiritus*. De ahí que, desde su punto de vista, la tiniebla sea una situación de posesión espiritual (como para Olimpiodoro) que es expulsada mediante el *opus* (*expellet omnem rem subtilem*)<sup>371</sup>. La enfermedad es una impresión del mal (*impressio mali*) y se cura con la represión del mal mediante la acción en el cuerpo del centro verdadero y universal (*repressio mali per actum veri centri et universi in corpus*). El centro es el *unarius* o lo *unum* en que reposa el *unicus homo*. Si quiere curarse de sus enfermedades corporales y espirituales, «tiene que esforzarse en conocer el centro con todas sus fuerzas, y así el centro quedará libre de todas las imperfecciones y enfermedades<sup>372</sup> para que se restablezca la situación anterior de monarquía»<sup>373</sup>.

159

Ciertamente, estos pasajes de Dorn se refieren menos a la amenaza que entraña la obra que a la curación mediante el resultado de la obra. Pero el remedio surge precisamente de Mercurius, que

367. Alusión a Mt 13, 31: «El Reino de los Cielos es como un grano de mostaza».

368. Probablemente, «simplicidad de la unión» se refiere a la doctrina de lo simple (*simplex*), de la *idea*. Lo simple, «que Platón llama inteligible y no sensible». «Lo simple es la parte inimaginable», es «indivisible, de una sola esencia». El *anima* es *simplex*. «La obra no está acabada hasta que la cosa se convierta en simple». «... vuelta de los elementos a lo simple». «El hombre es más digno que los animales y está más cerca de lo simple: y esto debido a su inteligencia» (PC, pp. 120, 122, 130, 139, 179, 189).

369. Dorn (1), p. 298: «Han comprendido que su <de la verdad> fuerza es tan grande que puede hacer milagros». También *ibid.*, pp. 497 y 507.

370. Dorn (3), p. 433.

371. *Ibid.*, p. 434.

372. Así pues, el centro no puede ser simplemente Dios (el Uno), pues sólo en el hombre puede ser víctima de la enfermedad.

373. Dorn (7), p. 531.

es el espíritu<sup>374</sup> del que los filósofos dicen: «Tomad el viejo<sup>375</sup> espíritu negro y destruid y torturad con él a los cuerpos hasta que se transformen»<sup>376</sup>. La destrucción de los cuerpos también es expuesta como lucha, por ejemplo en el Discurso XLII de la *Turba*: «Provocad la guerra entre el cobre y el mercurio, pues tienden a la destrucción tras haberse corrompido». «Provocad la lucha entre ellos y destruid el cuerpo del cobre hasta que sea polvo»<sup>377</sup>. Esta lucha significa la *separatio*, *divisio*, *putrefactio*, *mortificatio* y *solutio*, que representa el estado caótico originario, la disputa entre los cuatro elementos hostiles. Dorn alegoriza esta cuaternidad belicosa y malvada con la serpiente de cuatro cuernos (*quadricornutus serpens*) que el Diablo intentó (tras su caída) imprimir en el espíritu humano, a saber: «la ambición, la brutalidad, la calumnia y la desunión»<sup>378</sup>. Como se ve, Dorn traslada el motivo de la guerra<sup>379</sup> al plano moral<sup>380</sup> y lo aproxima al concepto moderno de disociación psíquica, que (como se sabe) es la base de las psicosis y neurosis psicógenas. En el «horno de fusión de la cruz» y en el fuego, el hombre obtiene —dice el *Aquarium sapientum*—, «igual que el oro terrenal, una auténtica cabeza negra del cuervo»<sup>381</sup>, es decir, queda desfigurado por completo y el mundo se ríe de él<sup>382</sup>, y esto no sólo durante cuarenta días y noches o años<sup>383</sup>, sino a menudo durante toda su vida, por lo

374. Cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

375. Otra variante: y unificante (*et unientem*).

376. *Turba*, XLVII, p. 152.

377. *Ibid.*, XLII, p. 149.

378. «... diabolum ista in caelum erexisse decidens ac deiectus ab eo, nec non illa postmodum in mentem humanam infigere conatum fuisse, videlicet ambitionem, brutalitatem, calumniam, et divortium» (Dorn [7], p. 531).

379. *Gespräche des Eudoxi und Pyrophili über den Uralten Ritter-Krieg (Conversaciones de Eudoxo y Pirofilo sobre la antiquísima guerra de los caballeros)* es el título de un tratado publicado en 1604. A este respecto, cf. mi artículo «Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre» [OC 9/1].

380. De una manera similar dice el *Aquarium sapientum* (AS, p. 127): «... el hombre es colocado por Dios en el horno de la tribulación y, al igual que el compuesto hermético, es oprimido por angustias de todo tipo y diversas calamidades y ansiedades hasta que muere al viejo Adán a la carne y resurge como un hombre nuevo».

381. *Ibid.*, p. 128.

382. El autor menciona aquí Sab 5, con lo cual se refiere claramente a los versículos 3-4: «Éstos son aquellos de los que en otro tiempo nos reíamos y a los que insultábamos. Nosotros, insensatos, considerábamos insana su vida y deshonoroso su fin» (Vulgata). El autor menciona aquí también Job 30, de donde hay que subrayar el versículo 10: «Me rechazan, me evitan y no vacilan en escupirme a la cara».

383. Gn 8, 6: tras cuarenta días, Noé suelta al cuervo. Gn 7, 7: crecen las aguas del diluvio universal. Gn 7, 4: «Haré llover sobre la Tierra durante cuarenta días y cuarenta noches». Lc 4, 1: «Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto durante cuarenta días, y el Diablo lo tentó». Éx 34, 28: Moisés permanece cuarenta días y noches con Dios. Dt 8, 2: la estancia de cuarenta años del pueblo en el desierto.

que experimenta en su vida más sufrimiento que consuelo y alegría, más tristeza que placer». «Su alma queda completamente liberada por esa muerte espiritual»<sup>384</sup>. De estas palabras se desprende con claridad que la *nigredo* provocada por el adepto significa una *deformatio* de sí mismo y un sufrimiento anímico que el autor compara con el del pobre Job. Como se sabe, la desgracia inmerecida que Job sufre por voluntad de Dios es el sufrimiento del siervo de Dios y una prefiguración de la *passio Christi*. Se ve aquí cómo la figura del Hijo del Hombre pasa paulatinamente al hombre común que ha cargado con la «obra».

160 Ya Wei Po-Yang elabora en el siglo II de nuestra era, sin ninguna influencia de la alquimia occidental y libre de los presupuestos de nuestra psicología cristiana, una descripción drástica de los sufrimientos que surgen al equivocarse en la obra:

... disaster will come to the black mass: Gases from food consumed will make noises inside the intestines and stomach. The right essence will be exhaled and the evil one inhaled. Days and nights will be passed without sleep, moon after moon. The body will then be tired out, giving rise to an appearance of insanity. The hundred pulses will stir and boil so violently as to drive away peace of mind and body... ghostly things will make their appearance, at which he will marvel even in his sleep. He is then led to rejoice, thinking that he is assured of longevity. But all of a sudden he is seized by an untimely death<sup>385</sup>.

Se comprende, pues, que Khunrath escriba: «Ante todo pido a Dios... el *Spiritum Discretionis Bonum*, el buen espíritu de distinguir el bien y el mal, / que él te introduzca / en la comprensión y el conocimiento verdaderos de la luz de la naturaleza, / en el gran libro de la naturaleza. / Así saldrás del laberinto de los muchos papeles engañosos, también de los libros de pergaminos / y llegarás al fondo de la verdad»<sup>386</sup>.

161 También el *Tractatus aureus* conoce la depresión del adepto. Así, al final del capítulo I dice:

384. L.c., p. 129.

385. Wu y Davis, p. 238 [«la masa negra sufrirá un desastre. Gases de la digestión provocarán ruidos en los intestinos y el estómago. La esencia correcta será exhalada y la mala será inhalada. Pasarán días y noches sin dormir, un mes tras otro. Entonces el cuerpo quedará agotado, pareciendo locura. Los cien pulsos se inquietarán y hervirán tan violentamente que la mente y el cuerpo ya no encontrarán la paz. Aparecerán cosas fantasmagóricas, que le asombrarán hasta en sueños. Él se alegrará porque cree asegurada la longevidad. Pero de repente se lo lleva una muerte temprana». Cf. a este respecto el motivo de la tortura en «El árbol filosófico» [OC 13,5], § 439 ss. [la cita, en el § 434].

386. Khunrath (2), pp. 186-187.

Hijo mío, esta piedra está oculta, <es> polícroma y nace en *un* color, conócela y ocúltala. Si el Todopoderoso lo permite, os libraréis de la enfermedad más grande, de la tristeza<sup>387</sup>, de toda dolencia y miedo, y pasaréis con su ayuda de la tiniebla a la luz, del desierto a la tierra habitada, de la estrechez a la amplitud<sup>388</sup>.

- 162 Estos testimonios pueden bastar para explicar no sólo que el alquimista estaba incluido en su obra, sino *que además lo sabía*.

## 7. LA RELACIÓN DEL SÍMBOLO DEL REY CON LA CONSCIENCIA

- 163 La apoteosis del rey, el renovado ascenso del Sol, significa —de acuerdo con nuestra hipótesis— que se ha establecido una nueva dominante de la consciencia y que, por lo tanto, ha tenido lugar una inversión del potencial psíquico: la consciencia ya no se encuentra bajo el dominio de lo inconsciente (estado en el cual la dominante está oculta en el corazón de las tinieblas y es inconsciente), sino que ha visto y reconocido un fin supremo. Este giro lo describe la apoteosis del rey, y el sentimiento que corresponde a esta renovación no se expresa en ningún lugar con más claridad que en algunos de nuestros corales [protestantes alemanes] más hermosos. La *Cantilena* incluye en esta transfiguración a la madre Luna, al aspecto maternal de la noche, a lo cual recuerda la apoteosis final de *Fausto II*. También es como si durante la noche la Luna saliera con la misma magnificencia divina que el Sol. Igual que nuestra reina «fluye como bálsamo», también la diosa del cielo celebrada en los *Hechos de Tomás* emite un perfume (capítulo 6). No es sólo madre, sino también κόρη, τοῦ φωτὸς θυγάτηρ (muchacha, hija de la luz). Es la *sophía* de los gnósticos<sup>389</sup>, a la que corresponde la madre alquímica. Si nuestra interpretación del *rex Sol* es correcta, la apoteosis también hace visible a la madre *Luna*; por decirlo así, lo inconsciente se vuelve consciente. Lo que al principio parece una *contradictio in adiecto* se aclara mediante la reflexión como un proceso que vuelve consciente un contenido esencial o principal de lo inconsciente. En primer lugar y ante todo, lo que se vuelve visible es lo femenino en el hombre, el ánima; en segundo lugar, la luz de la Luna, que hace posible la visión durante la noche, es decir, cierta iluminación o penetrabi-

387. En vez de la palabra *tristitia* que emplea esta cita, los textos dicen habitualmente *melancholia* como sinónimo de *nigredo*. CC1, pp. 125-126. «Melancholia, id est, nigredo».

388. TA1, pp. 13-14.

389. Bousset (2), pp. 58 ss. [Cf. Hennecke, p. 260.]

lidad de lo inconsciente<sup>390</sup>; y en tercer lugar, la Luna representa lo redondo (*rotundum*), a cuya explicación pormenorizada puedo renunciar aquí, ya que el lector la encontrará en *Psicología y alquimia*. En correspondencia con el Sol en tanto que reflejo, lo redondo (*plenilunium, circulus lunaris*)<sup>391</sup> es el hombre primigenio (*ánthropos*) que aparece en el mundo sublunar, es decir (psicológicamente), el *sí-mismo*, la totalidad anímica<sup>392</sup>.

164 La Luna media entre la idea de la madre-virgen y la del niño, que es redondo, sano y perfecto. De ahí que el nuevo nacimiento a partir de la Luna se pueda expresar tanto con la alegría pascual del cristiano como con la emoción de la aurora mística, de la *aurora consurgens*, pues el rey resucitado es «el alma infundida a la piedra muerta»<sup>393</sup>. La idea de lo redondo también se expresa en la corona, que significa realeza. La expresión *corona regis* es empleada como sinónimo de *cinis, corpus, mare, sal, mater y virgo sancta*<sup>394</sup>, y por tanto queda identificada claramente con lo femenino.

165 Esta relación peculiar de lo redondo con la madre se debe a que la madre (en tanto que lo inconsciente) es en cierto modo el lugar en el cual y desde el cual aparece el símbolo de la totalidad. El hecho de que lo redondo esté contenido en el ánima y en cierto modo sea anunciado por ella le confiere ese significado y fascinación extraordinarios propio del «eterno femenino» en el buen y mal sentido. De ahí que en cierto nivel lo femenino aparezca como el auténtico portador de la anhelada totalidad y de lo redentor.

166 Nuestro intento de explicación tiene como punto de partida que *rex* es en lo esencial sinónimo de *Sol* y que éste es la *luz diurna de la psique*, la consciencia que cada día asciende desde el mar del dor-

390. El ánima media entre la consciencia y lo inconsciente colectivo, igual que la *persona* entre el yo y el entorno. Véase *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2], § 305 ss., 339 y 507.

391. En A. Magno (1), p. 527, se encuentra este pasaje: «... estaba sentada allí una cigüeña hermosísima, como si se llamara "círculo lunar"». La cigüeña tiene significado materno, igual que el cisne (*ignus*) y el ganso (*anser*).

392. La coincidencia de la apoteosis del rey con el *natalis Christi* es clara: «La obra se acabará en el trono de Júpiter, del que nuestro poderosísimo rey tomará la corona de valiosísimos rubíes, "y así el año sigue rodando por sus huellas"» (D'Espagnet [1653], p. 82). Abraham Eleazar (segunda parte, p. 51) dice: «... tengo que pegarme a esta cruz negra para que la miseria me lave con el vinagre y me deje blanco, de modo que el interior de mi cabeza se vuelva igual al Sol o al Marex <aire o espíritu> y mi corazón reluzca como un carbúnculo y el viejo Adán resurja de mí. ¡Oh, Adán Cadmón, qué hermoso eres!, ¡y adornado con el *riqmab* (traje de colores) del rey del mundo! Ahora soy negro, como Cedar <Cant 1, 4>», etcétera.

393. TFr., p. 181: «El rey ha salido, es decir, el alma ha sido infundida a la piedra muerta».

394. *Ibid.*, p. 180.

mir y el sueño como acompañante fiel del curso del Sol y que por la tarde se apaga con el Sol. Igual que el Sol atraviesa el corro de los planetas y los espacios estrellados del cielo como una figura individual y como cualquiera de los otros arcontes planetarios, también la consciencia que «autoconsciente» refiere todo a su yo en tanto que centro del cosmos es uno de los arquetipos de lo inconsciente, comparable al rey Helios del sincretismo de la Antigüedad tardía que vemos, por ejemplo, en Juliano el Apóstata. Ese aspecto tendría el complejo de la consciencia si pudiéramos verlo desde otro planeta, como el Sol desde la Tierra. De hecho, la personalidad subjetiva del yo (con otras palabras: la consciencia con sus contenidos) es vista en sus diversos aspectos por un observador inconsciente o, mejor, por un observador situado en el espacio de lo inconsciente. Que esto es así lo demuestran los sueños, en los que a menudo la personalidad consciente, el yo del soñante, se presenta desde un punto de vista completamente diferente al de la consciencia *toto coelo*. Ese fenómeno no podría suceder si en lo inconsciente no estuviera dada la posibilidad de otros puntos de vista en contradicción o en competencia con la consciencia yoica. Estas relaciones las expresa de manera certera la comparación con los planetas. Nuestro rey presenta en forma de objeto la consciencia del yo, el sujeto de todos los sujetos. Muestra mediante su destino mítico la salida y el ocaso del más soberbio y divino de los fenómenos de la Creación, sin el cual el mundo no tiene objetividad. Pues todo lo que es existe sólo en tanto que es sabido directa o indirectamente, y además en ciertas circunstancias este «ser sabido» está expuesto como él mismo no se conoce, como observado desde otro planeta con una mirada ora benevolente, ora maliciosa.

167 Este estado de cosas no muy sencillo se debe, por una parte, a que el yo tiene la cualidad paradójica de ser tanto sujeto como objeto de su saber, y por otra a que la psique no es una unidad, sino una «constelación» en la que, junto al Sol, hay otras luces más. El complejo del yo no es el único complejo psíquico<sup>395</sup>. No se puede excluir la posibilidad de que complejos inconscientes desarrollen cierta luminosidad, es decir, cierta consciencia, pudiendo surgir una especie de personalidades secundarias, como demuestra la experiencia psicopatológica. Si esto es posible, también lo es una observación del complejo del yo desde otro punto de vista que se encuentra en la

395. La representación primitiva de una pluralidad de almas en un individuo está en consonancia con nuestra constatación. Sobre esta cuestión véase Tylor, I, pp. 426 ss.; Schultze, p. 268; Crawley, pp. 235 ss.; Frazer, «Taboo and the Perils of the Soul», pp. 27 y 80, «Balder the Beautiful», II, pp. 221 ss.



misma psique. Como ya he dicho, pienso que en esto se basa la presentación crítica del complejo del yo en sueños y en estados psíquicos de excepción.

168 A menudo, la consciencia sabe poco o nada de su transformación y tampoco quiere saber nada al respecto; cuanto más despótico y convencido de la validez eterna de su verdad sea su comportamiento y cuanto más segura esté de esa verdad, tanto más se identifica la consciencia con ella. De este modo, la realeza de *Sol*, que es un dios natural, pasa al rey humano, que personifica la idea superior que domina ahora y que, por lo tanto, ha de compartir su destino. En el mundo de los fenómenos vale la ley del *πάντα ῥεῖ*, del cambio eterno; parece que todo lo verdadero se transforma y que sólo lo que se transforma se mantiene verdadero. Todo envejece y necesita de transformación y renovación.

169 Sin piedad se constata desde otro planeta que el rey envejece antes todavía de que quiera darse cuenta: cambian las ideas superiores, las llamadas «dominantes», y el cambio sólo se refleja en los sueños, pues (como hemos dicho) a menudo le queda oculto a la consciencia. El rey *Sol*, como arquetipo de la consciencia, recorre el mundo de lo inconsciente como una de las muchas figuras que tal vez sean capaces de consciencia. Estas luces menores son, de acuerdo con una interpretación antigua, idénticas a las correspondencias de los planetas en la psique postuladas por la astrología. De ahí que el alquimista que hace aparecer al espíritu de Saturno como pardo esté intentando hacer consciente un punto de vista del no-yo y al mismo tiempo esté relativizando la consciencia del yo y sus contenidos. La intervención del espíritu del planeta es deseada y pensada como ayuda. Cuando el rey se hace viejo y necesita renovación, se organiza un baño de planetas, es decir, un baño en el que todos los planetas vierten sus «influjos»<sup>396</sup>. Se expresa así la idea de que la dominante debilitada por la edad necesita apoyo e influjo de sus luces secundarias para fortalecerse y renovarse. En cierto modo, la dominante se disuelve en la sustancia de los otros arquetipos planetarios y a continuación se recompone. Mediante este proceso de fundición y refundición surge una nueva aleación que posee una naturaleza en cierto modo más amplia al acoger los influjos de los otros planetas o metales<sup>397</sup>.

170 En esta imagen alquímica se puede reconocer fácilmente la proyección del proceso de transformación: el envejecimiento de una dominante psíquica se muestra en que cada vez abarca y expresa

396. *Psicología y alquimia* [OC 12], figuras 27, 57 y 257.

397. *Ibid.*, figura 149.

menos la totalidad anímica. También se puede decir que el alma ya no se siente completamente acogida en la dominante, lo cual se manifiesta en que ésta pierde fascinación y ya no abarca enteramente al alma como antes. Por otra parte, ya tampoco se entiende suficientemente su sentido; o lo que se entiende ya no llega al corazón. Un *sentiment d'incomplétude* como éste tiene como consecuencia una reacción compensatoria que recurre a otras regiones espirituales y a sus contenidos para rellenar los huecos. Por lo general, esto es un proceso inconsciente que tiene lugar siempre que la orientación y la actitud de la consciencia se revelan insuficientes. Subrayo este punto porque la consciencia es una mala enjuiciadora de su propia situación y a menudo se obstina en la ilusión de que su actitud es la correcta y que, si no tiene éxito, es por alguna interferencia exterior. Si en ese tipo de casos se tomaran en consideración los sueños no tardaría en salir a la luz por qué el presupuesto de la consciencia se ha vuelto inefectivo. Si, finalmente, aparecen síntomas neuróticos, queda desmentida la actitud de la consciencia, es decir, su idea superior, y en lo inconsciente se prepara una rebelión de los arquetipos más reprimidos por la actitud de la consciencia. La terapia ya no tiene entonces otra opción que confrontar al yo con su adversario, y así comienza el proceso de fundición y refundición. En el mito alquímico del rey, la confrontación se expresa como colisión del mundo masculino-espiritual del padre (el *rex Sol*) con el mundo ctónico-femenino de la madre (el *aqua permanens*, el caos). La ilegitimidad de esta relación aparece como incesto, velado en el caso de la *Cantilena* mediante una adopción que, de todas maneras, tiene como consecuencia un embarazo de la madre. Tal como he explicado en otro lugar, el incesto expresa la unión de elementos emparentados u homogéneos, es decir, el adversario de *Sol* es su propio aspecto ctónico-femenino, que parece haber olvidado. El reflejo de *Sol* es la femenina *Luna*, que disuelve en su humedad al rey. Es como si *Sol* bajara a las oscuras profundidades del agua del mundo sublunar para conectar las fuerzas de lo superior con las de lo inferior (cf. la bajada de Fausto a las Madres). La dominante de la consciencia que se ha vuelto inefectiva desaparece de manera amenazadora entre los contenidos ascendentes de lo inconsciente, con lo cual tiene lugar de momento un oscurecimiento de la luz. Los elementos del caos del mundo primigenio enfrentados entre sí desencadenan su lucha como si nunca hubieran estado subyugados. Ahí se dirime el conflicto entre la dominante de la consciencia del yo y los contenidos de lo inconsciente, primero intentando la razón poner cadenas a su opuesto. Estos intentos fracasan a la larga hasta que el yo acepta su impotencia y permite que se desarrolle en él

la furiosa lucha de las potencias anímicas. Si el yo no se inmiscuye con un intelectualismo provocador, la lucha aproxima a los opuestos, y lo que tenía el aspecto de muerte y destrucción cambia poco a poco a un estado latente de unidad al que se da una expresión adecuada mediante el símbolo del embarazo<sup>398</sup>. Con ello, también el *rex* (es decir, la dominante de la consciencia anterior) se transforma en una totalidad real, mientras que antes sólo tenía pretensión de totalidad.

171 La *Cantilena* nos ha revelado cuál es la idea superior que se somete a la transformación, no sólo en Ripley sino también en muchos otros alquimistas: se trata de la cosmovisión medieval-cristiana. Este problema tiene unas dimensiones tales que en la Edad Media es impensable siquiera una consciencia aproximativa del mismo; en aquella época tuvo que transcurrir aún completamente en forma de proyección, es decir, inconscientemente. Por la misma razón, hoy todavía apenas se comprende por qué la interpretación psicológica de lo *uno* (del *filius regius*) topa con dificultades tan enormes. La manera himnica en que los alquimistas ensalzan a su «hijo» deja claro que con este símbolo se refieren al mismo Cristo o a algo equivalente. Por supuesto, ya no se trata de la personalidad histórica de Jesús, que por entonces estaba completamente velada por la figura dogmática de la segunda persona de la Trinidad. Tras varios siglos de discusiones, este símbolo tomó forma poco a poco, aunque ya estaba prefigurado claramente en el *logos* del Evangelio de san Juan. Además, no sólo los alquimistas, sino también clérigos no alquimistas interpretaron la representación de Dios como *senex et puer* como transformación de Dios, es decir, como una manifestación del Yahvé iracundo y vengativo del Antiguo Testamento en el Dios del amor del Nuevo Testamento. Por lo tanto, el arquetipo de la renovación del rey no se manifestó sólo entre los «filósofos», sino también en círculos eclesiásticos<sup>399</sup>.

172 Sólo puede hablarse de explicación psicológica del símbolo del *filius regius* cuando esta imagen se despoja de su forma proyectiva y se convierte en una vivencia puramente anímica. El paralelismo *lapis*-Cristo muestra claramente que el *filius regius* era un acontecimiento mucho más psíquico que físico, pues no está demostrado que éste suceda, mientras que el primero es incuestionable como experiencia religiosa. Hay muchos pasajes que se pueden entender sin

398. Por lo general, la fase de la lucha de los opuestos se expone mediante animales en lucha, como leones, dragones, lobo y perro. Cf., por ejemplo, los símbolos en Lambprinck.

399. A este respecto, cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 520 ss.

la menor dificultad como vivencia de Cristo en la materia (por más raro que esto pueda sonar). Y hay otros que dan tanta importancia al *lapis* que no puede evitarse ver en ello una renovación y un complemento de la imagen dogmática. Por lo que yo sé, en la literatura no hay una sustitución inequívoca del *Deus Christus* por el *filius regius*, de modo que se puede considerar a la alquimia herética, pero cristiana. El lapis-Cristo siempre fue una figura mixta.

173 Esta constatación tiene un significado considerable para la interpretación psicológica del *filius regius*. Ahí aparece en lugar del material mágico-fascinante lo inconsciente, proyectado en la materia. En lo que respecta a la consciencia moderna, bajo la influencia del protestantismo de orientación evangélica la imagen dogmática de Cristo se ha transformado en la figura del Jesucristo personal, que el racionalismo liberal (que rechaza toda «mística») ha reducido paulatinamente a un modelo ético. La eliminación en el protestantismo del elemento femenino, del culto a la Madre de Dios, hizo el resto para que la espiritualidad de la imagen dogmática de Cristo se liberara de la conexión con el hombre terrenal y se deslizara poco a poco a lo inconsciente. Aunque caigan en el olvido imágenes tan grandes y significativas del pasado, no desaparecen del ámbito de la humanidad ni pierden su fuerza psíquica. Quien poseía en la Edad Media la mística de la alquimia siguió conectado con el dogma vivo aunque fuera protestante. Probablemente aquí esté incluso la razón de que la alquimia alcanzara su florecimiento máximo precisamente a finales del siglo XVI y en el siglo XVII: en cierto modo, la alquimia fue para el protestante el último medio para seguir siendo católico. En el *opus alchymicum* aún se tenía un rito de transformación completo y un misterio concreto. Pero la alquimia no floreció sólo en los países protestantes, también en los católicos: en Francia alcanzó una difusión especial en el siglo XVIII, como muestran los numerosos manuscritos y obras de Dom Pernety (1716-1800 o 1801) y de Lenglet Dufresnoy (1674-1752 o 1755) y la gran recopilación de Manget (1702). Esto no es sorprendente, pues en Francia se preparaba por entonces el moderno «cisma» anticristiano que culminaría en la Revolución, ese preludio relativamente inofensivo de la monstruosidad de hoy. El ocaso de la alquimia en tiempos de la Ilustración significó para muchos europeos el *descensus ad inferos* de todas las imágenes dogmáticas hasta entonces presentes, al menos en apariencia, en los misterios de la materia química.

174 Igual que en el individuo el desmoronamiento de la dominante de la consciencia tiene como consecuencia una irrupción del caos<sup>400</sup>,

400. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 38 y 56 ss.

lo mismo sucede con las masas (Guerra de los Campesinos, anabaptismo, Revolución Francesa, etc.); e igual que en el primer caso prende la guerra entre todos los elementos, en el último se desencadena desde el comienzo la sed de sangre y el delirio homicida. Esto es la larga enfermedad de la madre que la *Cantilena* describe tan gráficamente. En verdad, la pérdida de las imágenes eternas no es una menudencia para el hombre juicioso. Pero como hay infinitamente más hombres no juiciosos, nadie parece darse cuenta de que esa verdad expresada en el dogma desaparece en una lejanía nebulosa, ni nadie parece echarla de menos. El juicioso sabe y siente que su alma está afligida e intranquila por la pérdida de algo que fue la esencia vital de sus antepasados. El no juicioso (ἄνοος) no echa nada de menos y sólo descubre a través del periódico, cuando ya es demasiado tarde, síntomas preocupantes que ahora están realmente fuera porque antes no fueron percibidos en uno mismo, igual que tampoco se percibió la presencia del símbolo. Si se le hubiera prestado atención, se habría elevado un lamento fúnebre por el dios perdido, igual que en la Antigüedad al morir el gran Pan<sup>401</sup>. En vez de esto, los bienintencionados han asegurado que simplemente hay que creer que sigue estando ahí, con lo cual sólo se favorece la inconsciencia. Una vez que los síntomas están fuera en forma de una enfermedad mental político-social, ya no se puede convencer a nadie de que el conflicto está en el alma de cada individuo, pues ahora todo el mundo sabe dónde está su enemigo. Se produce precisamente ese conflicto que en el alma del juicioso es un fenómeno intrapsíquico, pero que en el nivel de la proyección se convierte en la división política y la violencia asesina. Para que se produzcan estas consecuencias hay que convencer a fondo al hombre de la insignificancia e indignidad de su alma y de la psicología misma; hay que dejarle claro desde cualquier púlpito de autoridad que toda salvación viene de fuera y que el sentido de su existencia está en la «comunidad popular». Así se le puede conducir fácilmente al lugar donde ya por su naturaleza más le gusta ir: al país de los niños, donde se plantean exigencias únicamente a los demás y la injusticia siempre la comete otro. Cuando el hombre ya no sabe qué es lo que sustenta su alma se incrementa el potencial de lo inconsciente, que asume el mando.

401. En la Antigüedad tardía, Pan ya no era el grotesco dios pastor, sino que había adquirido significado filosófico. Entre los naasenos de Hipólito, es una de las formas del πολύμορφος Ἄρτις (Hipólito, V, 9, 9, pp. 51-60) y sinónimo de Osiris, *sophía*, Adán, Coribante, Papas, Baco, etc. La historia del lamento se encuentra en Plutarco, *De defectu oraculorum*, 17. En el mundo moderno le corresponde el grito de Zaratustra: «Dios ha muerto» (literalmente: «¿Será posible? ¡Este viejo santo todavía no ha oído en su bosque nada de que Dios ha muerto!»), en Nietzsche (1), prólogo, 2, p. 34.

El deseo vence al hombre, y fines ilusorios que ocupan el lugar de las imágenes eternas despiertan su avidez. El animal de presa se ha adueñado de él y no tarda en hacerle olvidar que es un hombre. Con sus afectos cierra el camino a cualquier reflexión que pudiera representar un obstáculo para sus ilusiones infantiles, a cambio de lo cual le proporciona el sentimiento de una nueva justificación de la existencia que le embriaga de codicia y crueldad.

175 Sólo la presencia viva de las imágenes eternas es capaz de conferir al alma la dignidad que le hace verosímil y moralmente posible al hombre perseverar en su alma y estar convencido de que vale la pena permanecer junto a ella. Sólo entonces se le hará evidente que el conflicto le pertenece, que la escisión es su doloroso patrimonio, del que no se libra atacando a otros, y que, si el destino le hace cargar con una culpa, es una culpa respecto a sí mismo. De este modo reconoce el valor de su alma, pues nadie puede ser culpable en relación con una nada. Pero si el hombre pierde sus propios valores se convierte en un ladrón hambriento, en un lobo, en un león, en cualquier animal de presa que sirve a los alquimistas como símbolo de esos apetitos que se disparan en cuanto las aguas negras del caos (es decir, de la inconsciencia de la proyección) han devorado al rey<sup>402</sup>.

176 Es un rasgo sutil de la *Cantilena* que los antojos del embarazo del mundo primigenio maternal se sacien con carne de pavo real, es decir, con la propia carne, y con sangre de león, es decir, con la propia sangre<sup>403</sup>. Para curar el conflicto proyectado, hay que devol-

402. «Au milieu du Chaos est un petit globe heureusement distingué, qui est l'endroit éminent du rapport de tout ce qui est utile à ceste recherche. Ce petit lieu plus capable que tout l'entier, ceste partie comprenant son tout, cet accessoire plus abondant que son principal ouvrant le point de ses trésors fait apparaître les deux substances qui ne sont qu'une unique... De ces deux se mesle l'unique parfait, le simple abondant, le composé sans parties, le seul impartible cogueu des sages, duquel sort le Rinceau du Destin, qui s'étend uniment jusques dehors le Chaos, depuis lequel il s'avance sans désordre jusques à la fin légitime» [«En medio del Caos hay un pequeño globo afortunadamente distinto, es el punto eminente de referencia de todo lo útil para esta investigación. Este pequeño lugar más capaz que todo el conjunto, esta parte que comprende su todo, este accesorio más abundante que su componente principal, abre el punto de sus tesoros y hace aparecer a las dos sustancias que no son sino una sola. De estas dos se mezcla lo único perfecto, lo simple abundante, el compuesto sin partes, el hacha única e indivisible de los sabios, de la que surge la Guirnalda del Destino, que se extiende fuera del Caos, desde donde continúa sin desorden hasta el fin legítimo]. Así describe Bérolde de Verville («Recueil stéganographique», en *Le Songe de Poliphile*, p. 6) el germen de lo uno en lo inconsciente. [El texto sólo se entiende como descripción de la imagen del frontispicio. (Las editoras originales).]

403. El león es, en correspondencia con su naturaleza (gnea, el «animal de afectos» por excelencia. De ahí que beber la sangre (es decir, la esencia) del león signifique una asimilación de los contenidos del propio afecto. En su herida el león está en cierto sentido perforado, es decir, el afecto está atravesado por el disparo certero del arma, esto es,

verlo al alma del individuo, donde comenzó de manera inconsciente. Quien quiera dominar este ocaso debe celebrar una eucaristía consigo mismo y comer su propia carne y beber su propia sangre, es decir, tiene que conocer y aceptar en sí al otro. Porque si se queda en su unilateralidad, dos leones se despedazarán mutuamente. Ése parece ser el sentido de la enseñanza de Cristo de que cada cual ha de cargar con su propia cruz. Y si cada cual tiene que cargar consigo mismo, ¿cómo podrá despedazar a otro?

177 En el simbolismo alquímico se bosquejan semejantes reflexiones, como se puede ver fácilmente si se estudian con atención las llamadas alegorías en vez de rechazarlas de antemano como un sinsentido sin valor. La prodigiosa alimentación con la propia sustancia, que corresponde de manera peculiar al modelo de Cristo, no significa otra cosa que la integración de esas partes de la personalidad que hasta el momento habían tenido que permanecer fuera de la consciencia del yo. El león y el pavo real, las imágenes de la *concupiscentia* y de la *superbia*, remiten a la arrogante pretensión de la sombra humana que tan a menudo proyectamos en el prójimo para atribuirle con una justificación aparente nuestros propios pecados. Ya en el modelo del uroboros está presente la idea de devorarse a sí mismo y formar un círculo consigo mismo, pues los alquimistas más sensatos tenían claro que, en cierto sentido, la *prima materia* del arte es el hombre mismo<sup>404</sup>. El uroboros que se come su propia cola es un símbolo drástico de la asimilación e integración del opuesto, de la sombra. Al mismo tiempo, este proceso circular es explicado como un símbolo de la inmortalidad, es decir, de la constante auto-renovación, pues se dice del uroboros que se mata a sí mismo, se da vida a sí mismo, se fecunda y se da a luz. El uroboros representa desde antiguo lo *uno* que surge de la unión de lo que está en disputa consigo mismo, por lo que constituye el misterio de la *prima materia*, que en cuanto proyección procede inequívocamente de lo inconsciente humano. Debe, pues, existir en éste un elemento psíquico que dé ocasión a esos enunciados, y esos enunciados caracterizarán de alguna manera tal elemento, aunque no los tomemos al pie de la letra. Sigue siendo un secreto qué es en el fondo el motivo de esos enunciados o manifestaciones; pero un secreto cuyo paren-

del conocimiento iluminador que descubre los motivos del afecto. En la alquimia, herir o mutilar al león tiene de hecho el significado de refrenar la *concupiscentia*. Cf. Béroalde de Verville, l.c., p. 7.

404. Ya en el tratado de Morieno Romano (siglos VII-VIII) se dice lo siguiente: «Esta cosa se extrae de ti, pues tú eres su mineral; se encuentra en ti o, mejor dicho, se toma de ti. Cuando la hayas probado, crecerá tu amor por ella. Y entérate de que esto permanece verdadero e indudable» (Morieno, p. 37).

tesco interior con los *mysteria fidei* fue barruntado y sentido por los adeptos, identificándolo con ellos.

# 8. LA PROBLEMÁTICA RELIGIOSA DE LA RENOVACIÓN DEL REY

- 178 La psicología médica de nuestros días entiende que es una necesidad terapéutica y presupuesto de toda metodología psicológica coherente confrontar la consciencia con su sombra<sup>405</sup>, lo cual tiene que conducir en última instancia a algún tipo de contacto, aunque al principio y durante mucho tiempo éste sólo consista en un conflicto abierto. Esta disputa no se puede dirimir con medios racionales<sup>406</sup>. Si se consigue reprimirla con la voluntad, continúa en lo inconsciente y se manifiesta de una manera meramente indirecta, lo cual no es en absoluto una ventaja. Puede ser incluso más peligroso. La disputa dura hasta perder el aliento. Lo que resulte de ahí no lo puede prever la razón. Lo único seguro es que ambas partes se transforman. Pero qué será al final el producto de unión no se puede imaginar. Esto está reservado exclusivamente a la experiencia como una vivencia al principio subjetiva que, según el testimonio unánime de la historia de las ideas, siempre representa un fenómeno de orden religioso. De ahí que si el médico sigue sin prejuicios el desarrollo y el transcurso de un conflicto consciente de este tipo llegue sin falta a estar en condiciones de observar compensaciones por parte de lo inconsciente que tienden a establecer una unidad. Se encontrarán aquí muchos símbolos parecidos a los de la alquimia, no pocas veces incluso idénticos. Además, descubrirá que frecuentemente estas configuraciones espontáneas tienen un carácter numinoso, en consonancia con la cualidad mística de los testimonios históricos. Tampoco será tan raro que el médico se encuentre con el caso de pacientes que hasta el momento no tenían ninguna relación con las cuestiones religiosas desarrollen casi inesperadamente intereses en esta dirección. Puede tratarse de una conversión del paganismo moderno al cristianismo, o de una confesión a otra o incluso de un desarrollo ulterior de las ideas fundamentales del cristianismo en una dirección incomprensible al principio para el profano. En este contexto, no necesito subrayar que no todo tratamiento psíquico conduce au-

405. En la versión freudiana, esto sucede haciendo conscientes los contenidos reprimidos; en la versión adleriana, haciendo conscientes las líneas directrices ficticias, etcétera.

406. Hay que limitar esta frase, ya que no se puede aplicar a todas las situaciones conflictivas. Lo que la razón puede decidir sin daño hay que cederlo tranquilamente a esa decisión. Aquí se trata de los conflictos que la razón ya no puede dominar sin poner el alma en peligro.



tomáticamente a que se haga consciente el conflicto decisivo, igual que no toda intervención quirúrgica tiene la dificultad de una resección del estómago. Igual que hay una «cirugía menor», también hay una psicoterapia menor cuyas intervenciones se caracterizan por su inofensividad y que en absoluto necesitan de reflexiones como las de estas páginas. Se trata de una minoría de pacientes con ciertas pretensiones espirituales, y sólo éstos atraviesan un desarrollo que plantea al médico problemas del tipo aquí descrito.

179 La experiencia muestra que la unión de lo enfrentado es una vivencia irracional a la que se puede calificar tranquilamente de «mística» si entendemos por tal una vivencia que no podemos reducir a otra o que de algún modo consideramos impropia. Lo decisivo aquí no es el prejuicio racionalista ni el respeto a doctrinas reconocidas, sino únicamente el valor vital de la solución que el paciente encuentra y vive. Desde este punto de vista, el médico, cuyo deber principal es mantener la vida, está en una situación ventajosa, ya que su formación hace de él un empírico que desde siempre ha debido emplear medios cuya potencia curativa conocía aunque no la comprendiera científicamente. Y además el médico tiene muy a menudo la experiencia de que la potencia curativa del medicamento que la ciencia explica y demuestra no siempre se confirma en la práctica.

180 Si los alquimistas dan a entender mediante su rey viejo que éste es Dios mismo, esto también vale para el hijo. Ellos mismos titularon y prefirieron no pensar hasta el fondo su simbolismo; de lo contrario, habrían tenido que decir que incluso Dios envejece y tiene que ser renovado mediante el arte. Esta idea habría sido posible, si acaso, en la época alejandrina, en la que los dioses aparecían por arte de magia. Pero era completamente ajena al hombre medieval<sup>407</sup>. Mucho más cercana le resultaba la reflexión de que el arte cambia algo en él, por lo que concibió su producto como una especie de φάρμακον (remedio). Si el hombre medieval hubiera dispuesto del concepto de psicología, habría calificado de «psicológica» a su *medicina* y habría entendido la renovación del rey como una transformación de su dominante en la consciencia, en absoluto una intervención mágica en la esfera divina.

181 Las interpretaciones y definiciones humanas de la divinidad se suceden en el curso de los milenios, y el evangelista Marcos se habría asombrado no poco si hubiera podido echar una ojeada a la *Historia de los dogmas* de Harnack. Y sin embargo no es en absoluto indiferente qué definiciones considere vinculantes el hombre desde la do-

407. En todo caso, hubo quien deseaba la compañía del Espíritu Santo como *spiritus familiaris* en la obra. [Cf. Khunrath (1), pp. 221-222.]

minante de su consciencia o qué interpretaciones le surjan al respecto. Pues de esto depende la cuestión de si la consciencia reina o no. Si lo inconsciente domina de manera exclusiva, todo amenaza con acabar destruido, como hace temer la historia de nuestro tiempo. Si la dominante es demasiado débil, la vida se consume en un conflicto estéril, pues *Sol* y *Luna* no quieren unirse. Pero si el hijo es la dominante, *Sol* es su ojo derecho y *Luna* es su ojo izquierdo. La dominante ha de contener tanto el punto de vista de la consciencia del yo como el punto de vista de los arquetipos de lo inconsciente. La ley, que siempre está adherida a la dominante, no ha de ser prisión para uno y carta blanca para el otro, sino deber y derecho para ambos.

182      Cómo ha de estar constituida esa unidad que reúne incomprensiblemente lo enfrentado se escapa al juicio humano por la sencilla razón de que nadie es capaz de decir qué aspecto tiene un ser que une el alcance de la consciencia con el de lo inconsciente. El hombre no conoce más que su consciencia y sólo sabe hasta dónde llega. Más allá hay una esfera inconsciente no delimitable que también forma parte del fenómeno *hombre*. Se podría decir, por lo tanto, que lo *uno* tal vez tenga el aspecto de un hombre, es decir, determinado y determinable y al mismo tiempo indeterminado e indeterminable. Siempre se acaba en una paradoja en la que la posibilidad de conocer se termina. Ciertamente, el yo se sabe parte de este ser, pero sólo una parte. La fenomenología simbólica de lo inconsciente nos permite conocer que la consciencia posee la dignidad o el peligro de una realeza espiritual, pero la índole del rey no es fija, sino que depende de dos condiciones: la decisión del yo y la aprobación de lo inconsciente. Toda dominante que no posea lo uno o lo otro se revela insuficiente a la larga. Sabemos que en el curso de la historia la consciencia ha introducido muchas correcciones profundas en sus ideas más importantes, pero sabemos poco o nada de los cambios seculares de lo inconsciente o de los ritmos de la naturaleza arquetípica, que tal vez se presienten y sobre los cuales se ha especulado mucho, pero sin bases fiables. En todo caso, hay que dejar abierta la posibilidad de que lo inconsciente pueda en cualquier momento tomar el camino de una auto-revelación inesperada.

183      Espero que el lector disculpe la analogía lingüística de mis metáforas con la manera dogmática de expresarse. Cuando se tienen ideas de cosas de las que no se puede tener idea, la idea y la cosa parecen coincidir. Además, no se pueden distinguir dos cosas diferentes que uno no conoce. Por lo tanto, tengo que anotar expresamente que no hago ni metafísica ni teología, sino que aquí me ocupo de hechos psicológicos que se mueven en el límite de lo cognoscible. De ahí que si me sirvo de ciertas expresiones que recuerdan al len-

guaje de la teología, es sólo por pobreza lingüística y no porque yo piense que el objeto de la teología coincida con el de la psicología. La psicología no es precisamente teología, sino una ciencia natural que intenta describir los fenómenos psíquicos experimentables. Toma nota de la manera en que la teología capta y nombra estos fenómenos, pues esto forma parte de la fenomenología de los contenidos en cuestión. Pero en tanto que ciencia empírica, la psicología no tiene ni la posibilidad ni la competencia de decidir la cuestión de la verdad y del valor, prerrogativa de la teología.

184 La figura alquímica del *rex* ha dado ocasión a una exposición tan larga porque contiene todo el mito del héroe (incluida la renovación del rey y de Dios) y porque suponemos que expresa la dominante de la consciencia. *Rex Sol* no es un pleonismo, significa una consciencia que no sólo es consciente, sino que además lo es de una manera muy peculiar. Pues está dirigida y organizada por una dominante que decide en última instancia sobre interpretaciones y valores. *Sol* es luz natural general, mientras que el *rex* (la dominante) aporta el elemento humano y aproxima el hombre al Sol o el Sol al hombre<sup>408</sup>.

185 La consciencia es renovada mediante su ocaso en lo inconsciente, en el cual la primera se vincula con lo segundo. La consciencia renovada no contiene lo inconsciente, sino que forma con él una totalidad que simboliza el *hijo*. En la medida en que no sólo el padre y el hijo son de *una sola* esencia, sino que también el *rex Sol* en tanto que consciencia renovada es, dicho a la manera alquímica, el hijo, la consciencia sería idéntica al *rex*, a la dominante. Para el alquimista no existe esta dificultad, pues el *rex* está proyectado en una sustancia postulada y para la consciencia del *artifex* es un simple objeto. Si se disuelve la proyección mediante la crítica psicológica, nos encontramos con la dificultad mencionada de que la consciencia renovada parece coincidir con el rey renovado o con el hijo. Ya he tratado el aspecto psicológico de esta dificultad en el capítulo sobre la «personalidad mana» de mi libro *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*. Las reflexiones de pura lógica conceptual no bastan para afrontar esta dificultad, hacen falta observación y análisis cuidadosos del estado psíquico. Para evitar discusiones casuísticas prolijas, voy a recordar la conocida frase de san Pablo (Gál 2, 20): «... y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí», que caracteriza de la manera más certera la naturaleza peculiar de este estado. Aquí queda claro que ese otro estado anterior en que la dominante envejecía y

408. Cf. la *solificatio* en los misterios de Isis. Apuleyo, XI, 24, p. 409: «... y mi cabeza estaba adornada con una corona de hojas de palmera ordenadas a la manera de rayos. Así adornado como si fuera el Sol, parecía una estatua».

desaparecía se caracteriza por una consciencia en la que un yo ocupa críticamente y con conocimiento el lugar del rey enfermo, volviendo la mirada a un tiempo anterior, «mítico», en el que este yo aún se sentía absolutamente dependiente de un no-yo más elevado y poderoso. La desaparición del sentimiento de dependencia y el simultáneo fortalecimiento de la crítica son percibidos como progreso, ilustración, liberación, incluso redención, aunque un ser unilateral y limitado haya ocupado el trono de un rey. Un yo personal toma las riendas del poder para su propia ruina, pues la mera yoidad no basta, pese a la posesión de un *anima rationalis*, ni siquiera para conducir la propia vida, y mucho menos para conducir a otros. Para estos objetivos hace falta una dominante «mítica». Ésta no se puede simplemente inventar para a continuación creer en ella. A la vista de nuestro tiempo tenemos que decir que se ha comprendido en gran medida la necesidad de una dominante eficaz, pero lo que se ha ofrecido como tal no era otra cosa que un invento del momento. Que éste tenga credibilidad demuestra, por una parte, la credulidad general y la ausencia de crítica por parte del público, y por otra la necesidad profunda de una instancia espiritual superior a la yoidad. Tal instancia nunca resulta de la reflexión racional ni de la invención momentánea, que siempre son prisioneras de la consciencia yoica, brota de la tradición, cuyas raíces son mucho más profundas tanto histórica como psicológicamente. Por lo tanto, en nuestro caso una renovación real y esencialmente religiosa sólo puede reposar en el cristianismo. La reforma extremadamente radical del hinduismo de Buddha acogió toda la espiritualidad tradicional de la India y no pretendió ir más allá hacia una novedad sin raíces. Buddha no negó ni ignoró el panteón repleto de millones de dioses, sino que introdujo atrevidamente al *hombre*, que antes no estaba en ningún lugar. Jesús, en cuanto reformador judío, no destruyó la ley, sino que hizo de ella un problema de convicción interior; y en tanto que renovador de su tiempo, contrapuso al reino de los dioses greco-romanos y a la especulación filosófica la figura del *hombre*, no como contradicción, sino como realización de un mitologema que existía desde mucho tiempo antes, a saber: la idea del *ánthropos* con su complejo trasfondo egipcio-persa-helenístico.

- 186 Toda renovación que no tenga unas raíces profundas en la mejor tradición espiritual es efímera. La dominante que surge de las raíces históricas se comporta como un ser vivo en el hombre yoico. Ella no le pertenece, sino él a ella. Por eso dijo un alquimista que el *artifex* no es el maestro de la piedra, sino más bien su servidor (*minister*), de donde se desprende claramente que la piedra es en efecto un rey frente al cual el alquimista se comporta como súbdito.

- 187 Ciertamente, al rey renovado le corresponde ya una consciencia renovada, pero ésta se diferencia de la anterior como el *filius regius* del rey viejo y débil. Igual que éste cede su sitio al pequeño advenedizo yo, perdiendo así su poder, también el yo tiene que volver a pasar a segundo plano cuando regresa el rey renovado. Sigue existiendo como *conditio sine qua non* de la consciencia<sup>409</sup>, pero ya no puede imaginar que con su voluntad lo puede decidir y alcanzar todo. Ya no admitirá que donde hay una voluntad también hay un camino. Ya no considerará un mérito sus ocurrencias afortunadas y comprenderá hasta qué punto padecía una inflación muy peligrosa. El alcance de su voluntad y poder es reconducido a la justa medida de la realidad en cuanto sobre su osadía cae un Miércoles de Ceniza<sup>410</sup>.
- 188 El simbolismo alquímico expresa este cambio de una manera correcta desde el punto de vista lógico:

|                                                                                |                                                                        |
|--------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------|
| estado yoico con débil dominante de la consciencia                             | rey viejo, débil, enfermo, que se dispone a morir                      |
| ascenso de lo inconsciente u ocaso del yo en lo inconsciente                   | el rey desaparece en el cuerpo de su madre o se disuelve en el agua    |
| conflicto y síntesis entre la consciencia y lo inconsciente                    | embarazo, convalecencia, síntomas, juego de colores                    |
| surgimiento de una nueva dominante; símbolos circulares (mándala) del sí-mismo | hijo del rey, <i>hermaphroditus</i> , <i>rotundum</i> <sup>411</sup> . |

- 189 Este esquema corresponde a la concepción alquímica estándar. El simbolismo de la *Cantilena* se diferencia de nuestro esquema en que la apoteosis del *filius regius* tiene lugar al mismo tiempo que la apoteosis de la reina *Luna*, lo cual corresponde exactamente a la boda del Apocalipsis. Así pues, el modelo cristiano predomina en Ripley, mientras que habitualmente la conjunción precede a la producción del *lapis*, entendido así como hijo de *Sol* y *Luna*. Por lo tanto, el *lapis* corresponde completamente a la idea psicológica del sí-mismo, que surge de la combinación de la consciencia y lo inconsciente. Por el contrario, en el simbolismo cristiano tienen lugar unas bodas del Cordero (del Cristo apocalíptico) con la novia (*Luna-Ecclesia*).

409. La consciencia es la relación entre un contenido psíquico y el yo. Lo que no está asociado al yo permanece inconsciente.

410. Esta situación psicológica que se repite eternamente es arquetípica y se expresa, por ejemplo, en la relación del demiurgo gnóstico con el Dios supremo.

411. El simbolismo de la conjunción aparece en dos lugares: en el descenso a la oscuridad, donde la boda tiene, por así decir, un carácter nefasto (incesto, asesinato, muerte), y antes del ascenso, cuando la unión presenta un carácter más celestial.

Como el *lapis* ya es en sí mismo andrógino, una síntesis de lo masculino y lo femenino, no hace falta una nueva *coniunctio*. Ahora hay también una androginia simbólica de Cristo, que empero no elimina las bodas del Cordero. Ambas cosas coexisten. El simbolismo de Ripley se basa, como hemos dicho, en el simbolismo cristiano, en contraste con la exposición habitual.

190 Aquí hay cierta divergencia entre el simbolismo alquímico-psicológico y el simbolismo cristiano. En efecto, es difícil imaginarse de qué *coniunctio*, más allá de la unión de la consciencia (lo masculino) y lo inconsciente (lo femenino) en la dominante renovada, se puede estar hablando si no se supone con la tradición dogmática que la dominante renovada también hace relucir al *corpus mysticum* de la humanidad (la *Ecclesia* como Luna). En el caso del alquimista, preferentemente solitario, falta el motivo de la boda apocalíptica (Ap 19, 7-8), a la que se define como bodas del Cordero, con lo cual se hace hincapié en el animal de sacrificio «cordero». Pues pese a su dignidad y poder, el rey es —según una tradición muy antigua y primitiva— una *ofrenda* para la prosperidad de su país y de su pueblo; en su forma divina es incluso comido. Como se sabe, este arquetipo ha experimentado precisamente en el cristianismo una realización suprema. Desde el punto de vista del simbolismo cristiano, a la meta alquímica le falta el motivo de la boda celestial y el motivo, casi más importante todavía, del sacrificio y de la comida totémica. (Los dioses de los lamentos de Próximo Oriente —Tammuz, Adonis, etc.— son originalmente sacrificios para la fertilidad anual.) El *lapis* es claramente un ideal eremítico, una meta para el individuo. Es verdad que también significa comida (*cibus immortalis*), capaz de multiplicarse infinitamente, un ser vivo con espíritu, alma y cuerpo, un andrógino con un cuerpo incorruptible, etc. Es verdad que es comparado con el *rex Sol* o es llamado así, pero no es un *sponsus*, no es una ofrenda y no pertenece a ninguna comunidad; es como el tesoro en el campo «que un hombre encontró y volvió a esconder» (Mt 13, 44), o se le puede comparar con «una perla de gran valor» por la que un hombre se deshace de todos sus bienes (13, 45). El *lapis* es el secreto mejor guardado y más valioso del individuo<sup>412</sup>. Ciertamente, los maestros antiguos subrayan que no quieren ocultar «envidiosamente» su secreto<sup>413</sup>, sino manifestarlo claramente en be-

412. Cf. el fragmento de Oxirrincos 5 de 1897 (Grenfell y Hunt, p. 38): «Jesús dice: Donde haya dos, no están sin Dios; y donde uno esté solo, yo os digo que estoy con él. Levanta la piedra y me encontrarás. Corta la madera, y ahí estoy». El texto es fragmentario. A este respecto, véase Preuschen, pp. 43 y 138.

413. Así especialmente en la *Turba*.

neficio de todos los que buscan; pero está completamente claro que el *lapis* es la meta del individuo.

191 En este contexto, no se puede olvidar que en la Antigüedad penetraron en el cristianismo, desde la doctrina gnóstica del hombre primigenio hermafrodita<sup>414</sup>, influencias que dieron lugar a la interpretación de que Adán fue creado como *androgynus*<sup>415</sup>. Como Adán es el prototipo de Cristo y la Eva que sale de su costado es el prototipo de la Iglesia, se comprende que a partir de ahí se pudiera desarrollar una imagen de Cristo con rasgos marcadamente femeninos<sup>416</sup>. Este carácter lo ha mantenido hasta hoy la imagen de Cristo en el arte religioso<sup>417</sup>. A la androginia velada de la imagen de Cristo le corresponde el hermafroditismo del *lapis*, que a este respecto está empero mucho más cerca de las ideas gnósticas.

192 Recientemente, el tema de la androginia ha experimentado un tratamiento muy especial desde el lado católico en un libro que merece nuestra atención. Se trata de *La gnosis del cristianismo* de Georg Koepgen, una obra significativa que se publicó en Salzburgo en 1939 con el *placet* del obispo y que posteriormente ha pasado al *Index*, según he oído decir. Koepgen dice del conflicto apolíneo-dionisíaco de la Antigüedad que su solución cristiana consiste en «que en la persona de Jesús lo masculino se une con lo femenino... Sólo en él encontramos esta mezcla de lo masculino y lo femenino en unidad inquebrantable... Que en el servicio divino cristiano puedan participar hombres y mujeres con los mismos derechos tiene un significado más que casual: es la consumación de la masculino-femenidad que se ha vuelto visible en Cristo» (p. 316). A la transformación del sexo en los creyentes se alude en Ap 14, 4: los creyentes son *παρθένου*, vírgenes. Koepgen dice sobre este pasaje: «Aquí se vuelve visible la nueva forma de existencia masculino-femenina. El cristianismo no es ni masculino ni femenino, es masculino-femenino en el sentido en que lo masculino y lo femenino se juntan en el alma de Jesús. La tensión y la lucha de los opuestos sexuales está equilibrada en Jesús mediante una unidad andrógina. Y esto lo ha heredado la Iglesia, que es andrógina». La Iglesia es en su estructura «jerárquica y masculina, y sin embargo el alma de la Iglesia es completamente femenina... El sacerdote virginal... consuma en su alma la unidad andrógina de lo masculino y lo femenino, vuelve a hacer visible el espacio aními-

414. Cf. en Bardesanes la estatua andrógina en forma de cruz.

415. Todavía Böhme califica a Adán de «virgen masculina» ([3], 10, 18 y 17, 85). Ya san Agustín combatió estas ideas.

416. Cf., por ejemplo, la imagen del bautismo en el *Reichenauer Codex Lat. Mon. 4453* de la Staatsbibliothek (Goldschmidt, II, tabla 27).

417. ¡Qué diferente es la imagen de la Sábana Santa de Turín! (Vignon, p. III).

co que Cristo mostró por primera vez cuando reveló la "virginidad masculina" de su alma»<sup>418</sup>.

193 Así pues, para Koepgen no sólo Cristo es andrógino, sino notablemente también la Iglesia, una conclusión cuya lógica no se puede discutir. De esta constatación se desprende como consecuencia en primera línea un hincapié especial en la bisexualidad y a continuación una identidad peculiar de la Iglesia con Cristo, que se basa en la doctrina del *corpus mysticum*. Con esto se anticipan las «bodas del Cordero» del final de los tiempos, pues el andrógino «tiene todo lo que necesita»<sup>419</sup> y ya es la *complexio oppositorum*. Cómo no recordar ese fragmento del *Evangelio de los egipcios* citado por Clemente de Alejandría que dice: «Salomé preguntó cuándo se conocería eso que preguntaba, y el Señor dijo: "Cuando holléis la vestidura de la vergüenza y cuando dos se vuelvan uno y el varón, junto con la hembra, no sea ya ni varón ni hembra"»<sup>420</sup>.

194 Koepgen comienza su libro con una dedicatoria y un lema; la primera dice: «A los renacidos por predestinación», y el lema procede de Jn 14, 12: «Quien crea en mí también hará las obras que yo hago y otras todavía mayores». En la dedicatoria se trasluce el motivo de la *elección*, que el autor tiene en común con los alquimistas. Ya Morieno dice de la alquimia:

Esta cosa no es más que un regalo del Dios supremo, que lo entrega según quiera y a quien quiera... Pues Dios concede esta ciencia divina y pura a sus fieles y servidores, a los que ha decidido concedérsela desde tiempos inmemoriales... Pues esta cosa no puede ser más que un regalo del Dios altísimo, el cual se lo entrega y muestra según quiera y a quien quiera de sus fieles y servidores... Pues el Señor encarga a los servidores que quiere y elige la tarea de buscar la ciencia divina oculta al hombre y que conserven la ciencia buscada<sup>421</sup>.

418. Koepgen hace aquí la siguiente anotación: «Ni siquiera la Reforma protestante, que abandonó el ideal de la virginidad en favor de un *ethos* burgués, cambió algo aquí. También para ella Jesús es una unidad andrógina de hombre y virgen <subrayado por mí>. Sólo extraña cómo pudo reconocer al Jesús virginal y rechazar el sacerdocio virginal» (l.c., p. 3191).

419. Senior (2), p. 108: «... habet enim in se totum quo indiget». A este respecto, cf. ἀποσδεῖς (que no necesita nada) como atributo de la mónada valentiniana (Hipólito, VI, 29, 4-5, p. 142).

420. El texto original de la sentencia (*Strom.* III, 13, 92, p. 457) dice así: ὅταν τὸ αἰσχύνης ἐνδύμα πατήσῃτε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς Θηλείας οὕτε ἄρρεν οὕτε Θῆλυ [Preuschen, *Prolegomena*, p. 2; cf. también Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 56].

421. Morieno, pp. 22-23. Se comprende esta medida en apariencia absurda o egoísta cuando se ve el *opus* alquímico como un misterio divino. En este caso, basta su mera presencia en el mundo.



De una manera similar se manifiesta Dorn: «Suele suceder de vez en cuando que tras muchos años, esfuerzos y estudios... algunos sean elegidos después de muchas llamadas<sup>422</sup>, oraciones y una investigación perseverante»<sup>423</sup>.

195 El pasaje del Evangelio de san Juan antes mencionado figura en el capítulo 14, en el que Jesús enseña que quien lo ve, ve al Padre; Él está en el Padre y el Padre está en Él. Él está en el Padre; los discípulos están en Él y Él está en los discípulos, que además tendrán al Espíritu Santo como Paráclito y harán obras mayores incluso que las suyas. En este capítulo 14 está esbozada la pregunta que conduce a un desarrollo futuro. Aquí se plantea el problema del Espíritu Santo, que viene y se queda una vez marchado Cristo, fortaleciendo hasta tal punto la interpenetración de lo divino y lo humano que se podría hablar con razón de una cristificación total de los discípulos. En el caso de la mística cristiana, esta identidad ha llevado una y otra vez a la estigmatización. Sólo el místico es creativo religiosamente. Por eso es capaz de percibir la presencia y la actuación del Espíritu Santo, y también experimentar la fraternidad de Cristo.

196 En esta línea se mueve Koepgen, como demuestran la dedicatoria y el lema. Es fácil imaginarse qué sucede cuando se extraen las consecuencias del capítulo 14 del Evangelio de san Juan: el *opus Christi* queda trasladado al individuo. Éste se convierte en portador del misterio, y este giro conduce en su prefiguración y anticipación inconsciente a la problemática de la alquimia, que muestra claros rudimentos de una religión, por así decir, tentativa del Espíritu Santo y de la *sapientia Dei*. El lugar de Koepgen es el de una mística creativa que desde tiempos inmemoriales se ha mostrado crítica frente a la Iglesia. Esto no siempre es patente en Koepgen, sólo se revela indirectamente a través del contenido vivo de su libro, que por doquier apremia a profundizar y seguir desarrollando las ideas dogmáticas. Como es consciente de su conclusión, Koepgen no sale del alcance de la Iglesia, mientras que la alquimia va mucho más allá simbólicamente debido a su inconsciencia e involuntariedad y a su ausencia de responsabilidad intelectual. Pero el origen de ambos está en la continua acción generadora y reveladora del Espíritu Santo, un «viento que sopla donde quiere» y que continúa más allá de sus propias obras: «Y hará obras más grandes que éstas»<sup>424</sup>. El místi-

422. «Dice el primer jefe de los espagíricos: Llamad y se os abrirá» (Mt 7, 7) (Dorn [3], p. 413).

423. Dorn, l.c. Abraham Eleazar, p. 53, dice: «Pues esta piedra sólo pertenece a aquellos que Dios ha puesto a prueba y elegido».

424. «Et maiora horum faciet».

co creativo fue desde siempre la cruz de la Iglesia. Pero la humanidad debe a esta gente lo mejor de sí misma<sup>425</sup>.

## 9. REGINA

- 197 En nuestra exposición nos hemos encontrado tan a menudo con la figura de la reina que podemos ser breves en este capítulo dedicado especialmente a ella. Como hemos visto, la reina es en tanto *Luna* la compañera arquetípica de *Sol*. Junto con éste forma la sicigia alquímica clásica, que significa, por una parte, oro y plata, o algo parecido<sup>426</sup> y, por otra parte, una pareja celestial, tal como la describe *Aurora consurgens* I:

425. No puedo más que estar de acuerdo con Aldous Huxley cuando dice (*Grey Eminence. A Study in Religion and Politics*): «By the end of the seventeenth century, mysticism has lost its old significance in Christianity and is more than half dead. "Well, what of it?" it may be asked. "Why shouldn't it die? What use is it when it's alive?" — The answer to these questions is that where there is no vision, the people perish; and that, if those who are the salt of the earth lose their savour, there is nothing to keep that earth disinfected, nothing to prevent it from falling into complete decay. The mystics are channels through which a little knowledge of reality filters down into our human universe of ignorance and illusion. A totally unmystical world would be a world totally blind and insane» (p. 103). «In a world inhabited by what the theologians call unregenerate or natural men, church and state can probably never become appreciably better than the best of the states and churches, of which the past has left us the record. Society can never be greatly improved, until such time as most of its members choose to become theocentric saints. Meanwhile, the few theocentric saints who exist at any given moment are able in some slight measure to qualify and mitigate the poisons which society generates within itself by its political and economic activities. In the gospel phrase, theocentric saints are the salt which preserves the social world from breaking down into irremediable decay» (p. 313). [«A finales del siglo XVII, el misticismo había perdido su antiguo significado en el cristianismo y estaba más que medio muerto. "Bueno, ¿y qué?", preguntará alguien. "¿Por qué no debería haber muerto? ¿De qué nos serviría que siguiera vivo?". La respuesta a estas preguntas es que donde no hay visión espiritual, la gente perece; y que si los que son la sal de la Tierra pierden su sabor, no hay nada que mantenga a la Tierra desinfectada, nada que evite la decadencia completa. Los místicos son canales a través de los cuales un pequeño conocimiento de la realidad se filtra a nuestro universo humano de ignorancia e ilusión. Un mundo completamente carente de mística sería un mundo completamente ciego y demente». «En un mundo habitado por lo que los teólogos llaman "hombres no regenerados o naturales", es probable que la Iglesia y el Estado nunca puedan llegar a ser sensiblemente mejores que los mejores Estados e Iglesias de los que el pasado nos ha dejado algún vestigio. La sociedad no puede mejorar de verdad más que en el momento en que la mayoría de sus miembros decidan ser santos teocéntricos. Entre tanto, los pocos santos teocéntricos que existen en cada momento dado son capaces en alguna medida de contrarrestar los venenos que la sociedad genera en su interior con sus actividades políticas y económicas. Según la frase del evangelio, los santos teocéntricos son la sal que preserva al mundo social de caer en una decadencia irremediable».]

426. Hoghelande2, p. 162, dice: «Así, también se llama "rey y reina" al compuesto de la piedra. También "hombre y mujer", "macho y hembra", debido a su unión y a la actividad y pasividad. Rosinus: El misterio del arte del oro está formado por el macho y la hembra».

Me levantaré. Entraré en la ciudad. En las calles, por las plazas, iniciaré la búsqueda de una esposa, virgen púdica, bella de rostro y de cuerpo bien formado, bien vestida. Ella moverá la piedra que cierra la entrada de mi tumba. Ella me dará alas como a la paloma, con ella volaré hasta los cielos, y diré: ¡Eternamente vivo en ella, en ella descanso, y permanece a mi derecha bajo el oro de Ofir! ... ¡Oh reina de lo alto, ven, acude, amiga y esposa, di a tu amado quién eres, révelame tus cualidades y tu grandeza... Mi amigo rabiando ha hablado. Ha suplicado y ha sido escuchado. Yo soy la flor de los campos y el lirio de los valles, soy la madre del bello amor, del conocimiento y de la santa esperanza. Soy el viñedo del fruto perfumado, mis flores son flores de honor y honradez, soy el lecho en el que descansa mi amado... hiero su corazón con una sola ojeada y con un solo cabello de mi nuca. Soy el perfume de los ungüentos, y el mejor de los perfumes, cinamomo, bálsamo y mirra escogida<sup>427</sup>.

198 En los alquimistas, el modelo de este amor sagrado es la relación de Salomón con la reina de Saba. Iohannes Grasseus dice de la paloma blanca que está oculta en el plomo: «Es esa casta, sabia y rica reina de Saba, vestida con el velo blanco y que no se sometió a nadie sino al rey Salomón. Ningún corazón humano puede comprender esto suficientemente»<sup>428</sup>. Penot a Portu dice:

Ya tienes a la Tierra Virgen, dale un esposo de su agrado. Es la reina de Saba y necesita un rey coronado con la diadema: ¿de dónde lo sacaremos? Vemos que el Sol celestial comunica a los demás cuerpos su resplandor, y lo mismo hará el Sol terrenal cuando lo pongan en el cielo que le corresponde, que se llama «reina de Saba», venida de los confines de la Tierra para ver la magnificencia de Salomón; así, nuestro Mercurius ha abandonado sus propias tierras (*terras*) y se ha vestido (*iinduta!*) con las ropas blancas más hermosas, sometiéndose a Salomón y a ningún extraño (*extraneo*) e impuro<sup>429</sup>.

199 Como se ve, aquí Mercurius (femenino) es la reina, y ésta significa el cielo en que brilla el Sol. Así pues, la reina está pensada como el medio que rodea al Sol, «vir a foemina circumdatus» («un hombre rodeado por una mujer»), como se dice de Cristo<sup>430</sup>, o como la Sakti hindú, que rodea a Siva. Este medio es de la naturaleza de Mercurius, ese ser paradójico cuyo sentido sólo se ve en lo incons-

427. XII, parábola séptima, pp. 72 ss.

428. Grasseus, p. 314.

429. Penot (3), p. 149.

430. Gregorio (2) (Migne, PL LXXIX, col. 23). Mylius dice (p. 8) de Dios: «El divino Platón lo trasladó a la sustancia ígnea al comprender que el inenarrable esplendor de Dios está en él y el amor en torno a él».

ciente<sup>431</sup>. La reina aparece en nuestros textos como recipiente maternal de *Sol* y como aureola del rey, como corona<sup>432</sup>. En el *Tractatus aureus*, la reina pronuncia durante su apoteosis<sup>433</sup> un discurso en el que dice, entre otras cosas, lo siguiente:

Tras la muerte se me ha vuelto a dar la vida; a mí, que soy pobre, me han sido confiados y cedidos los tesoros de los sabios y poderosos<sup>434</sup>. De ahí que también se me haya concedido la capacidad de hacer de un pobre un rico, de repartir gracia a los humildes y de restablecer la salud de los enfermos. Pero todavía no soy igual a mi queridísimo hermano, al rey poderoso, que aún tiene que resucitar de entre los muertos. Pero cuando venga, demostrará realmente que mis discursos son verdaderos<sup>435</sup>.

200 Se ve sin dificultades en esta *soror et sponsa* (hermana y esposa) la analogía de la Iglesia, que también es, como *corpus mysticum*, el vaso del *anima Christi*. Nuestro texto llama a este vaso, es decir, al cielo, «reina de Saba», concretamente en una frase que se encuentra en Mt 12, 42 (y Lc 11, 31): «... pues ella vino de los confines de la Tierra para escuchar la sabiduría de Salomón». Aquí se la llama *regina Austri* (reina del Sur). En este contexto quisiera mencionar un pasaje del *Speculum Ecclesiae* de Honorio de Autún en el que aparece la *regina Austri*. Se dice ahí<sup>436</sup>:

... Juan abandonó a su prometida y siguió, él que era virgen, al hijo de la Virgen. Y como por amor a ella despreció el vínculo carnal, Cristo lo amó más que a cualquier otro de los apóstoles. Cuando la reina del Sur entregó su cuerpo y su sangre a sus discípulos, Juan se apoyaba en el pecho de Jesús y bebía de la fuente de la sabiduría, un misterio de la palabra que más tarde comunicó al mundo; de la palabra que estaba oculta en el Padre porque en el pecho de Jesús están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del saber<sup>437</sup>.

201 En el ya mencionado *Tractatus aureus*, es la reina del Sur quien se precia de estar en posesión de los *thesauri sapientum*, y aquí la *regina Austri* ofrece su cuerpo y sangre a sus discípulos; así pues, en

431. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 271 y 284.

432. AC(1) XII, parábola séptima, p. 74: «yo soy la corona con que está coronado mi predilecto».

433. «... una corona excelente, decorada con los diamantes puros que la componen» (*ibid.*).

434. «... mihi pauperi thesauri sapientum et potentium concrediti et traditi sunt.»

435. TA3, p. 50.

436. Migne, PL CLXXII, col. 834.

437. Col 2, 2-3.

ambos casos aparece identificada con Cristo. De ello se desprende qué cerca está la idea de la androginia de Cristo y hasta qué punto la reina está unida al rey, igual que el cuerpo y el alma, o el espíritu y el alma<sup>438</sup>. En verdad, la reina corresponde al ánima, y el rey al espíritu, a la dominante de la consciencia<sup>439</sup>. A la vista de este significado de la reina, se comprende que alguna vez se llame al misterio de la obra *Reginae mysteria* (misterios de la reina)<sup>440</sup>.

202 La estrecha relación de la reina con el rey surge también de la circunstancia de que a veces vive el mismo destino que el rey, es decir, se disuelve con él en el baño (mientras que en otra versión es el baño mismo). Así, Abraham Eleazar dice lo siguiente del baño del rey: «... pues en este mar de fuego el rey no puede existir; al viejo Albaón<sup>441</sup> le quita todas sus fuerzas y le quema su figura, y hace de él sangre roja. Tampoco la reina está liberada; tiene que perecer en este baño de fuego», etcétera<sup>442</sup>.

203 Tampoco sorprende que el rey y la reina sean una unidad, pues están pensados como sus grados previos. Aunque el asunto se vuelve notable a través de la interpretación que nosotros le damos: el mitologema hace al *rex*, en tanto que dominante de la consciencia, casi idéntico a la figura arquetípica que personifica lo inconsciente, al ánima. Desde cierto punto de vista, las dos figuras son diametralmente contrarias, igual que la consciencia y lo inconsciente; pero igual que lo masculino y lo femenino se unen, la materia psíquica, si se me permite la expresión, es la misma tanto en el estado consciente como en el inconsciente. Sólo que en un caso está asociada al yo, y en otro no.

204 El ánima en su aspecto negativo (es decir, cuando se oculta en el sujeto y permanece inconsciente) ejerce una influencia posesiva sobre él. Los síntomas principales de esta posesión son, por una parte, caprichos ciegos y actos compulsivos, y por otra aislamiento frío en defensa de los principios (confusión de ideas). De ahí que el aspecto negativo del ánima signifique una forma especial de inadaptación

438. Los alquimistas dudan sobre qué han de considerar femenino, el cuerpo o el alma. Desde el punto de vista psicológico, no se toma en cuenta al cuerpo, que sólo es experimentable indirectamente a través de la psique, sino al alma, que representa al cuerpo; y como lo masculino, al espíritu.

439. Esta explicación sólo vale para el *artifex* masculino. Como se sabe, en el caso de la mujer las cosas son al revés.

440. Así en Michael Maier (6), p. 336: «... quien trabaja con un ingenio ajeno y con una mano mercenaria verá en verdad obras ajenas. Y al revés, quien haga un trabajo servil para otro, como el siervo en el arte, no será admitido en los misterios de la reina». Sobre esta consumación de la obra, cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 421.

441. *Materia prima, minera*, tierra negra.

442. Abraham Eleazar, II, p. 72.

psicológica que o está compensada por la consciencia o compensa a ésta, con una actitud contrapuesta igualmente incorrecta. El aspecto negativo de la dominante de la consciencia no es una idea «querida por Dios», sino la intención máximamente yoica de representar con una máscara cierto papel aparentemente ventajoso. (Identificación con la *persona*!) El ánimo que corresponde a esta actitud es una persona intrigante que seduce al yo cada vez más para que represente su papel mientras va cavando a sus espaldas todas las trampas en que está destinado a caer el enamorado de su papel.

205 Una actitud consciente que ha abandonado, no sólo con la imaginación sino en verdad, las intenciones yoicas ventajosas y se somete a determinaciones suprapersonales puede preciarse de servir a un *rey*. Esta actitud más distinguida significa también un ascenso de rango del ánimo desde su papel de seductora al de guía<sup>443</sup>. A la transformación de la sustancia regia de león a rey le corresponde la transformación de lo femenino de serpiente a reina. La coronación, la apoteosis y las bodas significan la equiparación factible de la consciencia y lo inconsciente en el nivel máximo, una liberadora *coincidentia oppositorum*.

206 Sin duda, sería deseable tener una explicación psicológica y aclarar eso a lo que parece aludir el mitologema de las bodas. La psicología no se siente responsable de la existencia de lo incognoscible; en tanto que sierva de la verdad, tiene que conformarse con constatar la presencia de ciertos fenómenos, aunque éstos sean misteriosos al principio. La unión de lo consciente y lo inconsciente es, en tanto que bodas regias, una idea mitológica que en un nivel superior adopta el carácter de un concepto psicológico. Tengo que subrayar aquí expresamente que el concepto psicológico no surge, ni histórica ni casuísticamente, del mitologema, sino ante todo de la experiencia práctica. Una idea de qué aspecto tiene este material empírico la da el caso expuesto paradigmáticamente en *Psicología y alquimia*. Es un ejemplo en lugar de cientos de casos similares, y no puede valorarse como una simple curiosidad individual.

207 La unión psicológica de los opuestos es un concepto intuitivo que incluye la fenomenología de ese proceso. No es una hipótesis explicativa para algo que *per definitionem* sobrepasa nuestra capacidad conceptual. Pues al decir que lo consciente y lo inconsciente se unen estamos manifestando al mismo tiempo que se trata de un proceso inimaginable. Lo inconsciente es inconsciente, no se puede captar ni imaginar. La unión de opuestos es un proceso transcendente

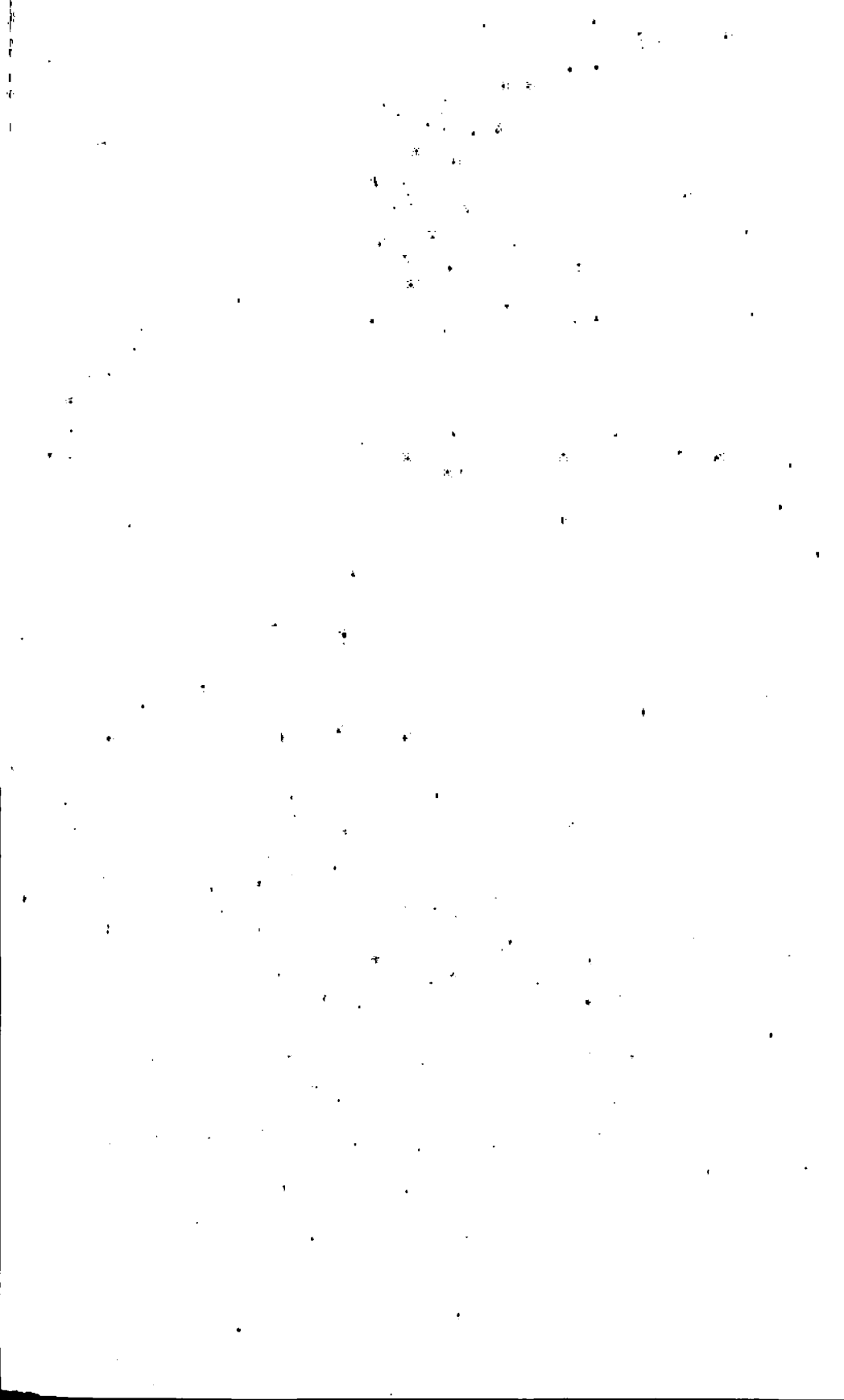
443. «¡Ven, elévate a esferas superiores! / Cuando él te presenta, te seguirá» (*Fausto II*, escena final; palabras de la Mater Gloriosa).

a la consciencia e inaccesible en principio a la explicación científica. Las bodas siguen siendo el *mysterium Reginae*, el misterio del arte del que el rey Salomón dice, según cuenta el *Rosario de los filósofos*<sup>444</sup>, lo siguiente:

Es la hija, la reina del Mediodía, que vino, se dice, del Oriente, como una aurora, para escuchar, comprender y ver la sabiduría de Salomón, y en su mano han puesto el poder, el honor, la fuerza y el reino. Ella lleva en su cabeza la corona real, rutilante de los rayos de siete estrellas, como una esposa adorada por su esposo. Ella lleva en sus vestidos una inscripción en letras de oro, griegas, bárbaras y latinas: Yo soy la única hija de los sabios, totalmente ignorada por los insensatos.

208 Así pues, la reina de Saba, la *sapientia*, el arte regia y la «hija de los filósofos», están mezclados de tal modo que el psicologema subyacente se hace visible: el arte es la reina del corazón del *artifex*, es para él madre, amante e hija al mismo tiempo, y en su arte y sus alegorías tiene lugar su propio drama anímico, su proceso de individuación.

444. RF, pp. 150-151. La cita es de *Aurora consurgens*.





## V

### ADÁN Y EVA

#### 1. ADÁN COMO SUBSTANCIA ARCANÁ

209 Igual que *rex* y *regina*, la pareja de nuestros primeros padres es también una de esas figuras mediante las cuales la alquimia expresa su simbolismo de los opuestos. Adán es mencionado mucho más a menudo que Eva, por lo que tenemos que ocuparnos fundamentalmente de él. Adán da ocasión abundante para ello, pues aparece con todos los significados posibles y se infiltra en el pensamiento de los alquimistas por los lugares más variados.

210 Ruland menciona a Adán como sinónimo del *aqua permanens* en contraposición a Eva, que alude a la tierra. El agua es la sustancia arcana por excelencia: lo que hay que transformar y al mismo tiempo la causa de la transformación. Como el «agua» es un sinónimo de Mercurius, se comprende la afirmación de John Dee de que «ese otro Mercurius» que aparece en el transcurso del *opus* es «el de los filósofos, el microcosmos y Adán»<sup>1</sup>. Adán figura como sustancia de transformación también en Rosino. Acompaña al plomo y al *azoch*<sup>2</sup>, ambos de naturaleza hermafrodita (como Adán)<sup>3</sup>. Dorn dice de una manera similar que se llama al *lapis* «Adán que porta invisiblemente a Eva»<sup>4</sup>. Esta idea arcaica también se encuentra a veces en

1. Dee, p. 222.

2. *Azoch* = *azoth* = *Mercurius duplex*. Véase Ruland, s.v. «Azoch», p. 96.

3. «Toma a Adán y a lo que se le asemeja; aquí sólo has nombrado a Adán y has llamado el nombre de su mujer, Eva; y aunque no la hayas nombrado, tú y los hombres que son como tú debéis saber que lo que se asemeja a ti es Eva» (RF, p. 248).

4. Dorn (4), p. 578: «Por eso aseguraron convincentemente con ingenio e intelecto que su piedra es un ser vivo al que también llamaron "su Adán", que lleva oculta en su cuerpo a su invisible Eva desde el momento en que fueron unidos por el poder del gran

las producciones de los enfermos mentales modernos<sup>5</sup>. También *La gloria del Mundo* conoce la duplicidad de Adán: «Cuando el Dios omnipotente dio forma a Adán y lo puso en el paraíso, le mostró de antemano dos cosas con las siguientes palabras: Mira, este Adán son dos cosas; firme y constante una, fugaz la otra»<sup>6</sup>.

211 De ahí que, en tanto substancia de transformación, Adán sea el rey que se renueva en el baño<sup>7</sup>. Un poema de Basilio Valentín dice: «Adán estaba sentado en el baño / que el dragón anciano había preparado / y en el que Venus encontró a su compañero...»<sup>8</sup>.

212 No es poca cosa para una fantasía barroca reunir a Adán con Venus. Venus corresponde en el poema a «la fuente que mana de la piedra e inunda a su padre al absorberlo con su cuerpo y su vida». Así pues, es una figura paralela a Beya, que con su cuerpo disuelve en átomos a Gabricus. En la misma sección en que Ruland menciona a Adán como sinónimo del agua antes mencionado, dice que también se le llama «el hombre alto»<sup>9</sup>. El autor es un paracelsista, por lo que esta expresión podría coincidir con el «hombre grande» de Paracelso, el *Adech*<sup>10</sup> al que Ruland llama «nuestro hombre interior e invisible»<sup>11</sup>.

213 Así pues, la substancia arcana o de transformación aparece aquí como el hombre «interior», el hombre primigenio, un significado que también tiene la designación cabalística *Adán Cadmón*. Adán, el hombre interior, es inundado por Venus, la diosa del amor, lo cual es un psicologema inequívoco, una expresión de un estado psíquico determinado y típico que también se simboliza adecuadamente mediante la relación amorosa gnóstica del *noûs* y la *physis*. Se trata del «hombre más elevado, espiritual», de la totalidad más amplia, superior, a la que nosotros llamamos *sí-mismo*. El baño, la inmersión, la inundación, el bautismo y ahogarse, todos estos símbolos alquímicos simbolizan el estado inconsciente, la encarnación del sí-mismo,

creador de todo. Por eso se puede decir que el Mercurio de los filósofos es su ocultísimo Mercurio compuesto y no el vulgar. En el Mercurio está todo lo que buscan los que saben; la materia de la piedra de los filósofos no es otra cosa que el verdadero hermafrodita Adán y el microcosmos». *Ibid.*, p. 589: «La naturaleza exige en especial al artífice que transforme al Adán filosófico en la sustancia mercurial». *Ibid.*, p. 590: «la composición de esta sacratísima piedra adánica se crea a partir del mercurio adánico de los sabios».

5. Adán como «padre primigenio», fundido con Eva (Nelken, p. 542).

6. GM, p. 44.

7. *Ibid.*, p. 93.

8. Valentín (1), p. 425. Por desgracia, no he podido encontrar la forma alemana original.

9. «Hombre con casco y alto», en Hoghelande2, p. 162.

10. Un neologismo paracelsico, probablemente una mezcla de Adán y Henoc. Véase «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 168.

11. [Ruland, p. 7]. Dorn (10) lo llama «invisibilis homo maximus».

o mejor, ese proceso inconsciente mediante el cual el sí-mismo «renace» o pasa al estado de experimentabilidad. Este último recibe entonces el nombre de *filius regius*. Quien ha preparado el baño es, como dice el texto, el *senex draco*. El dragón anciano representa a un ser primigenio que vive en las cavernas de la Tierra; desde el punto de vista psicológico, es una personificación del alma instintiva, por lo general simbolizada por reptiles. Es como si las ideas alquímicas quisieran expresar así que lo inconsciente mismo prepara el proceso de renovación.

214 También en un manuscrito latino se alude al baño de Adán. Un ser anónimo se dirige a Adán de la siguiente manera: «Escucha, Adán, quiero hablar contigo. Tienes que venir conmigo al baño; sabes cuánto nos influimos recíprocamente tú y yo y que debes pasar a mi través. Así que me acerco a ti con mis flechas afiladas, que dirijo a tu corazón», etcétera<sup>12</sup>.

215 A su vez, Adán tiene aquí el significado de la substancia de transformación. Es el «viejo Adán», que ha de renovarse. Las *tela* recuerdan, por una parte, al *telum passionis* atribuida a Mercurius y, por otra, a los dardos de Luna, que en el caso de los alquimistas proceden (a través de la mística de un Hugo de San Víctor<sup>13</sup> y de otros) de ese conocido pasaje del Cantar de los cantares: «Heriste mi corazón», tal como hemos visto en un capítulo anterior. La persona que habla en nuestro texto tiene que ser de sexo femenino, pues justo antes se menciona la *cohabitatio viri et mulieris*.

216 Nuestros dos textos aluden a una hierogamia que presupone un parentesco estrecho entre *sponsus* y *sponsa*. En efecto, el parentesco de Adán y Eva es tan estrecho como difícil de definir. Según una vieja tradición, Adán era andrógino antes de la creación de Eva<sup>14</sup>. Por lo tanto, Eva forma parte de Adán más que si fuera su hermana. La boda (nada bíblica) de Adán es subrayada como hierogamia por participar Dios en ella como *paranymphus*<sup>15</sup>. La tradición cabalística se deja sentir de muchas maneras en los tratados alquímicos a partir del siglo XVI. Nuestros dos textos son recientes y caen dentro de esa tradición.

217 Debemos plantearnos ahora la cuestión de por qué se eligió precisamente a Adán como símbolo de la *prima materia* o de la substancia de transformación. Esto parece deberse ante todo a que Adán

12. Manuscrito del siglo XVIII propiedad del autor, *Figurarum aegyptiorum*, fol. 17.

13. Hugo de San Víctor, Migne, PL CLXXVIII, col. 974. [No está ahí; cf. I, § 23 de esta obra. N.T.]

14. Cf. Wünsche, 1906b, p. 10. Adán tenía dos rostros. Dios lo serró en dos mitades, Adán y Eva.

15. *Ibid.*, p. 24.

fue creado del barro (*lutum*), de esa *materia vilis* presente por doquier a la que se considera de manera axiomática *prima materia*, tan desesperadamente difícil de encontrar aunque esté «a la vista de todo el mundo». Es una parte del caos original, de la *massa confusa*, todavía no diferenciada, pero diferenciable; en cierto modo, es algo así como un tejido embrionario, todavía indiferenciado. Por eso aún se puede hacer cualquier cosa con él<sup>16</sup>. Lo esencial para nosotros en la definición de la *materia prima* son los nombres *massa confusa* y *chaos*, el estado original de la *inimicitia elementorum*, esa mezcla desordenada que el *artifex* ordena poco a poco mediante sus operaciones. En correspondencia a los cuatro elementos, hay en cierto modo cuatro grados del proceso (tetramería), caracterizados por cuatro colores a través de los cuales la caótica substancia arcaica llega a la unidad final, a lo *unum*, es decir, al *lapis*, que al mismo tiempo es un homúnculo<sup>17</sup>. De este modo, el filósofo repite *expressis verbis* la Creación divina de Gn 1. No sorprende, pues, que llame Adán a su *prima materia* y diga que ambos están formados por los cuatro elementos que surgen de ellos. «De los cuatro elementos fueron creados nuestro padre Adán y sus hijos», dice la *Turba*<sup>18</sup>. Yabir<sup>19</sup> dice en el *Livre des Balances*: «Il est dit dans le Pentateuque, au sujet de la création du premier être, que son corps fut composé de quatre choses, qui se transmettent ensuite par hérédité: le chaud, le froid, l'humide et le sec. En effet, il fut composé de terre et d'eau, d'un esprit et d'une âme. La sécheresse lui vient de la terre, l'humidité de l'eau, la chaleur de l'esprit et le froid de l'âme»<sup>20</sup>. La literatura posterior menciona muchas veces a Adán como *compositio elementorum*<sup>21</sup>. En virtud de su composición a partir de los cuatro principios cósmicos, se llama *microcosmus* a Adán<sup>22</sup>. Así, el *Tractatus Micreris* dice<sup>23</sup>: «De manera similar se llama "mundo menor" (*mundus mi-*

16. Más detalles en *Psicología y alquimia*, § 425 ss., 430-431 y 433.

17. «... mientras que al segundo Adán se le llama "hombre filosófico"» (AC [1], XI, parábola sexta, p. 69).

18. VIII, p. 115, líneas 33-34.

19. Durante algún tiempo se pensó que el latino Geber, el autor de la clásica *Summa perfectionis*, era el mismo que el árabe Yabir. La situación actual de la controversia sobre Yabir está expuesta en Von Lippmann, II, p. 89.

20. «En el Pentateuco se dice sobre la creación del primer ser que su cuerpo fue compuesto de cuatro cosas, que a continuación se transmiten por herencia: el calor, el frío, la humedad y lo seco. En efecto, fue compuesto de tierra y agua, de un espíritu y un alma. La sequedad le viene de la tierra; la humedad, del agua; el calor, del espíritu; y el frío, del alma» (Berthelot [1], III, pp. 148-149).

21. Por ejemplo, en Mylius, p. 168.

22. El cuerpo de Adán fue tomado de la tierra de Babilonia; su cabeza, de Israel; y sus miembros, de los demás países (*Talmud*, «Sanedrín» 38a).

23. TM, p. 109.

nor) al hombre, pues en él se encuentra la figura del cielo, de la Tierra, del Sol y de la Luna, una figura visible en la Tierra y al mismo tiempo un mundo invisible, por lo que se le llama "mundo menor". Por eso dijeron de él los filósofos antiguos: "Cuando el agua cayó sobre la tierra, se creó a Adán, que es el mundo menor"<sup>24</sup>. Esta interpretación de Adán y otras similares también se encuentran en otros lugares: en los *Pirqué de Rabí Eleazar* se dice que Dios reunió el polvo con el que creó a Adán de las cuatro esquinas de la Tierra<sup>25</sup>. También el rabí Meir (siglo II) indica que Adán fue hecho con polvo de todo el mundo. En la tradición mahometana de Tábari, Mas'udi y otros, se dice que la Tierra se negó a dar el material para crear a Adán, por lo que el ángel de la muerte trajo tres tipos de tierra: negra, blanca y roja<sup>26</sup>. En la siria *Caverna de los tesoros* se cuenta lo siguiente: «Y vieron cómo Él <Dios> tomó de toda la Tierra un grano de polvo, y de toda la naturaleza del agua una gota de agua, y de todo el aire que hay arriba un soplo de viento, y de toda la naturaleza del fuego un poco de calor. Y los ángeles vieron cómo estos cuatro elementos débiles (el frío, el calor, la sequedad y la humedad) fueron depositados en el hueco de su mano. Y entonces Dios formó a Adán»<sup>27</sup>. En el poeta Yalal al-Din Rumi, la tierra de la que fue hecho Adán tiene incluso siete colores<sup>28</sup>. En una colección inglesa de acertijos del siglo XV se encuentran las siguientes preguntas sobre la creación de Adán: «Questions bitwene the Maister of Oxinford and his scoler: Whereof was Adam made? Of VIII thingis: the first of erthe, the second of fire, the III<sup>d</sup> of wynde, the III<sup>th</sup> of clowdys, the V<sup>th</sup> of aire where thorough he speketh and thinketh, the VI<sup>th</sup> of dewe whereby hi sweteth, the VII<sup>th</sup> of flowres whereof Adam hath his ien, the VIII<sup>th</sup> is salte whereof Adam hath salt teres»<sup>29</sup>.

24. El texto compara a continuación la substancia arcana con Adán.

25. «Dios comenzó a reunir el polvo del primer hombre de los cuatro ángulos de la Tierra: rojo, negro, blanco y verde. Del polvo rojo hizo la sangre; del negro, las vísceras; del blanco, los huesos y los nervios; del verde, el cuerpo» (Ganz, II, p. 24; así como *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 174, s.v. «Adam», donde se menciona más bibliografía).

26. *Jewish Encycl.*, l.c.

27. Bezold, p. 3.

28. Kohut.

29. «Cuestiones entre el maestro de Oxford y su discípulo: ¿De qué fue hecho Adán? De ocho cosas: la primera es la tierra; la segunda, el fuego; la tercera, el viento; la cuarta, las nubes; la quinta, el aire a través del cual Adán hablaba y pensaba; la sexta, el agua por medio de la cual sudaba; la séptima, las flores de las que tenía sus ojos; la octava, la sal de la que tenía lágrimas saladas». A este respecto, Grimm, J. (I, p. 468) cita una versión latina del *Rituale Ecclesiae Dunelmensis* (siglo IX) y más material. El texto que hemos citado está en Köhler, II, p. 2. Las *questions* proceden de un diálogo anglosajón entre Saturno y Salomón (Thorpe, pp. 95 ss.).

218 Este material deja clara la naturaleza tetrádica y ogdoádica de Adán; ni siquiera faltan las inseguridades típicas en los números tres y siete (cuatro elementos, cuatro colores, cuatro cualidades, cuatro humores<sup>30</sup> y tres y siete colores)<sup>31</sup>.

219 Dorn dice que el número tres (*ternarius*) es propio de Adán (*Adamo proprius*). Como el *ternarius* es hijo del número uno (*proles unarii*), el Diablo (cuya naturaleza es binaria) no pudo tentar a Adán, sino que probó primero con Eva, que «estaba separada de su marido, igual que su binario natural lo está del unario con su ternario»<sup>32, 33</sup>. Blaise de Vigénère escribe como explicación de 1 Cor 15, 47<sup>34</sup>:

Los elementos son circulares, como dijo Hermes, estando cada uno rodeado de otros dos, con los que coincide en una de sus cualidades que le es apropiada. Así, la tierra está entre el fuego y el agua; con el fuego comparte la sequedad y con el agua la frialdad. Y así los demás<sup>35</sup>. —Vigénère continúa— El hombre es, pues, la imagen del mundo grande y por ello se le llama «microcosmos» o «mundo pequeño» (igual que se llama «hombre grande» al mundo, que está hecho a semejanza de su arquetipo y compuesto de cuatro elementos), también tiene su cielo y su tierra. El alma y el entendimiento son su cielo; el cuerpo y la sensualidad la tierra. Conocer el cielo y la tierra de un hombre es tener pleno conocimiento del universo y de la naturaleza de las cosas<sup>36</sup>.

220 La ordenación circular de los elementos en el mundo y en el hombre remite al *mándala*, que simboliza al mundo y al hombre con su estructura cuaternaria. En este contexto, Adán sería el cuaternario. Está compuesto de polvo de las cuatro esquinas de la Tierra de color rojo, negro, blanco y verde, y «su figura llegaba de un confín del mundo al otro»<sup>37</sup>. Según un *targum*, Dios tomó el polvo de las

30. En Isidoro de Sevilla ([1], IX), citado en *Jewish Encycl.*, l.c.

31. A este respecto, cf. los siete hijos de Adán y los siete metales de la sangre de Gayomart. La misma inseguridad en la leyenda de los siete durmientes del Corán (sura 18): en las diversas versiones son ora siete, ora ocho muchachos, o el octavo es un perro, o son tres muchachos y un perro, etc. Véanse mis clases «Los diversos aspectos del renacer» [«Sobre el renacer», OC 9/1,5, § 24<sup>242</sup>]. Adán ora tiene tres colores: rojo, negro, blanco; ora cuatro: blanco, negro, rojo y verde (*Jewish Encycl.*, l.c.).

32. Dorn (7), p. 527.

33. En otro lugar se dice del Diablo: «Él sabía que mediante el ternario Adán no estaba expuesto, pues el unario protege al ternario; por eso intentó abordar al binario de Eva» (Dorn [8], p. 542).

34. «El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre es del cielo, celestial.»

35. Vigénère, p. 4.

36. *Ibid.*

37. Véase Ganz. Aquí están los *Pirqué del Rabí Eleazar*. Nuestra cita se encuentra en cap. XI (p. 24).

cuatro partes del mundo y también del lugar sagrado, del «centro del mundo»<sup>38</sup>. Las cuatro partes del mundo reaparecen [en griego] en las cuatro letras de Adán: *anatolé* (mañana), *dysis* (ocaso), *arktos* (la Osa Mayor = Norte), *mesembria* (mediodía)<sup>39</sup>. La siria *Caverna de los tesoros* cuenta además que Adán estaba en el sitio donde más tarde se alzó la cruz, y este sitio era el centro de la Tierra. También se enterró a Adán en el centro de la Tierra, en el Gólgota. Murió un viernes, a la misma hora en que más tarde murió el Redentor<sup>40</sup>. Eva dio a luz a cuatro hijos a la vez: Caín y Lebhûdhâ, Abel y Kelîmath. Más adelante, se casaron entre sí (¡«cuaternio matrimonial»!). La tumba de Adán es la «caverna de los tesoros». Todos sus descendientes tienen que servir ante su cadáver y «no alejarse de él». Cuando se acercaba el diluvio universal, Noé subió al arca el cadáver de Adán. El arca voló en alas del viento por encima de las aguas, del Este al Oeste y del Norte al Sur, describiendo así una *cruz* en el agua.

221 En ese centro donde se enterró a Adán «están reunidos los cuatro confines; pues cuando Dios creó la Tierra, su fuerza corrió delante de ella, y la Tierra la siguió desde cuatro lados como vientos y una brisa ligera; y ahí se detuvo su fuerza y se calmó. Ahí se consumará la redención para Adán y todos sus hijos». Encima de la tumba creció un árbol, más tarde estuvo la cruz, y también ahí estaba el altar de Melquisedec. Cuando Sem depositó el cadáver sobre la tierra, «cuatro partes se separaron, y la tierra se abrió en forma de cruz; y Sem y Melquisedec introdujeron el cadáver de Adán. Entonces, los cuatro lados se movieron y envolvieron al cadáver de nuestro padre Adán, y se cerró la puerta de la tierra exterior. A ese sitio se le llamó *el lugar de la calavera*, pues ahí se depositó la cabeza de todos los hombres; y *Gólgota* porque era redondo, y *Gabbatá* porque en él se reunió a todos los pueblos»<sup>41</sup>. «... ahí aparecerá la fuerza de Dios, pues los cuatro confines (literalmente: ángulos) del mundo se han convertido (ahí) en uno», como dicen las *Clementinas etíopes*<sup>42</sup>. Dios le dijo a Adán: «Te hago Dios, pero no ahora, sino cuando pasen gran número de años»<sup>43</sup>. En el escrito apócrifo *La vida de Adán y Eva* se dice que Adán recibió el Este y el Norte del paraíso, Eva el

38. *Jewish Encycl.*, s.v. «Adam». Según otras fuentes, verde se refiere también a la piel y al hígado.

39. Mencionado en Zósimo (Berthelot [2], III, XLIX, 6, pp. 231 y 224), así como en los *Oráculos sibílicos* (III, 24-25, ed. Bate, p. 46).

40. A la hora sexta de un viernes «subió Eva al árbol de la transgresión del mandamiento, y a la hora sexta subió el Mesías a la cruz». Cf. la interpretación de la *crucifixio* como *coniugium* con la *matrona* en san Agustín [(9), 120, 8; cf. *infra* § 233].

41. Bezold, pp. 7 ss.

42. *Ibid.*, p. 76.

43. «Testamento de Adán. Riessler», p. 1087.

Sur y el Oeste<sup>44</sup>. Los *Pirqué de Rabí Eleazar* cuentan que Adán fue enterrado en la doble caverna Macpelah. Allí también fueron enterrados Eva, Abraham y Sarah, Isaac y Rebeca, Jacob y Lía. «Por eso se llama también a la caverna *Kirath arbah* (τετράπολις), pues en ella están enterrados cuatro esposos (y esposas)»<sup>45</sup>.

222 No voy a acumular pruebas de la cuaternidad de Adán, sólo subrayaré como se merece la pluralidad de su naturaleza. Desde el punto de vista psicológico, los cuatro significan las funciones orientadoras de la consciencia: las dos perceptivas (irracionales) y las dos enjuiciadoras (racionales). De ahí que se pueda decir que todas las figuras mitológicas que se caracterizan por la cuaternidad tienen que ver en última instancia con la estructura de la consciencia. Se comprende, pues, que Isaac Luria atribuyera a Adán todas las cualidades psíquicas: Adán es la psique por excelencia<sup>46</sup>.

223 El material aquí expuesto es tan sugestivo que no hace falta un comentario minucioso. Adán no representa sólo la psique, sino también su totalidad; además, en cuanto totalidad psíquica es un símbolo del sí-mismo, y por lo tanto una manifestación de la divinidad invisible. Aunque el alquimista no tuviera acceso a todos estos textos, bastaba el conocimiento de los tratados de Zósimo o de ciertas tradiciones cabalísticas para que comprendiera qué estaba haciendo al llamar *Adán* a la substancia arcana. Apenas necesito subrayar la importancia de estas manifestaciones históricas precisamente desde el punto de vista psicológico: nos dan unas indicaciones valiosísimas sobre el modo de valorar símbolos oníricos paralelos. Al constatar la naturaleza psíquica de ideas de origen metafísico no les quitamos su valor, sino que las confirmamos en su facticidad. Pero al entenderlas, con buenas razones, como fenómenos psíquicos, las sustraemos del inaccesible ámbito metafísico, en el que —como se sabe— el entendimiento humano no puede demostrar nada, y de este modo despachamos también la pregunta imposible por la prueba de la verdad. Simplemente, nos situamos en el terreno de los hechos al comprender que la estructura arquetípica de lo inconsciente, más allá de toda tradición, genera una y otra vez esas figuras de las que da noticia la historia de todos los tiempos y todos los pueblos y a las que distingue con esa numinosidad e importancia que desde siempre le pertenecen.

44. Kautzsch (ed.), p. 517.

45. Ganz, *Pirqué* XX, p. 46. La doctora Riwwah Schärf ha llamado mi atención sobre el hecho de que la caverna no es idéntica a la tetrápolis, pues *Kirjat arba* es otro nombre de Hebrón, donde se encuentra la caverna.

46. *De revolutionibus animarum*, cap. 1, § 10: «En el hombre primigenio Adán estaban contenidas todas las nociones o especies antes mencionadas, desde la psique activa hasta la singularidad emanativa» (Knorr von Rosenroth, II, III, p. 248).



## 2. LA ESTATUA

- 224 Permítaseme aquí un excursus que aparentemente nos aleja de nuestro tema, pero al que tal vez pertenezca en un sentido más profundo: según una vieja tradición, Adán fue creado como una «columna sin vida». La estatua desempeña un papel misterioso ya en la vieja alquimia. En uno de los primeros tratados griegos, el de la enseñanza que Comario impartió a Cleopatra<sup>47</sup> (una exposición de la transformación), se dice:

Una vez que el cuerpo (σῶμα) estuvo oculto en las tinieblas, <el espíritu> lo llenó de luz. Después el alma se unió a él, una vez vuelto divino mediante la relación con ella, y habita en ella. Pues el cuerpo se ha revestido de la luz de la divinidad, y la oscuridad se ha alejado de él, y todos se han unido en amor (ἐν ἀγάπῃ), el cuerpo y el alma y el espíritu (πνεῦμα), y se han vuelto una sola cosa, en la cual está oculto el misterio. De este modo se completó el misterio, y la casa fue sellada, y se erigió la estatua (ἄνδριάς) llena de luz y de divinidad<sup>48</sup>.

Como se ve, la estatua significa aquí el producto final del proceso, el *lapis philosophorum* o su equivalente.

- 225 Con otro significado aparece la estatua en el tratado de Senior Zadith<sup>49</sup>: se trata del «agua extraída de los corazones de las estatuas». Senior es el alquimista árabe Ibn'Umail al-Tamini. De él se cuenta que en Egipto abría tumbas y sarcófagos y sacaba las momias<sup>50</sup>. A éstas se les atribuía una fuerza medicinal, por lo que ciertas partes de los cadáveres recibieron durante mucho tiempo en la farmacopea europea el nombre *mumia*<sup>51</sup>. Por tanto, no es impensable que la *mumia* también sirviera a fines alquímicos. En Heinrich Khunrath aparece como sinónimo de *prima materia*<sup>52</sup>. En Paracelso, que bien podría ser la fuente de Khunrath, la *mumia balsamita* tiene que ver significativamente con el elixir vital o es incluso el principio físico de la vida<sup>53</sup>. Por lo tanto, en Senior las *statuae* podrían repre-

47. Berthelot (2), IV, XX, pp. 289 ss.

48. *Ibid.*, 15, pp. 297 y 284.

49. Senior (2), p. 64: «Luego reúno la cabeza, las garras y las patas del león; caliento para ellas el agua extraída de los corazones de las estatuas a partir de piedras blancas y amarillas y la que cae del cielo en la época de las lluvias».

50. Stapleton.

51. Ya en los *Kyránides* se encuentra la nota: (*de hirco*, del macho cabrío) «El láudano es su barba, es decir, momia, hisopo o sudor» (Delatte, p. 129).

52. Khunrath, pp. 310-311: «Los fundamentos de todas las creaturas del universo estaban contenidos en el radical húmedo, en la semilla del mundo, en la momia, en la materia prima».

53. «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 170 y 190.

sentar sarcófagos egipcios, que —como se sabe— eran retratos en forma de estatua. En el mismo tratado se encuentra la descripción de una estatua (de Hermes Trimegisto) en una capilla subterránea. El autor dice: «Te diré lo que ha revelado ese sabio que ha hecho la estatua y la ha ocultado en esa casa; ha descrito toda esa ciencia en su <de la estatua> figura y ha enseñado su sabiduría en su piedra y la ha manifestado a los inteligentes». Michael Maier añade: «Ésa es la estatua de cuyo corazón se extrae el agua», y menciona que también en Faras de Acaya se le consagró a Hermes una estatua de piedra que emitía oráculos.

226 En Raimon Lull, es un aceite lo que se extrae «del corazón de las estatuas». Esto sucede mediante el procedimiento de una «ablución del agua y una desecación del fuego», una operación extremadamente paradójica en la que el *oleum* aparece como mediador y unificador<sup>54</sup>.

227 A la pluralidad de estatuas se refiere un pasaje de Thomas Norton que dice así:

But holy Alkimy of right is to be loved,  
Which treateth of a precious Medicine,  
Such as trewly maketh Gold and Silver fine:  
Whereof example for Testimonie,  
Is in a Citty of Catilony.  
Which Raymund Lully, Knight; men suppose,  
Made in seaven Images the trewth to disclose;  
Three were good Silver, in shape like Ladies bright,  
Everie each of Foure were Gold and did a Knight:  
In borders of their Clothing Letters like appeare,  
Signifying in Sentence as it sheweth here...<sup>55</sup>.

228 El número siete se refiere a los dioses de los planetas o a los siete metales<sup>56</sup>. La atribución del número tres (Venus, la Luna y la Tierra)

54. [Senior, l.c., pp. 6-7.] Llull (1), p. 115; cf. Maier (5), p. 19. Sobre el aceite dice Llull (l.c., p. 127): «... este aceite es la tintura, el oro y el alma y el ungüento de los filósofos». Un seguidor de Llull, Cristóbal de París, dice (p. 214): «A ese aceite o agua divina también se le llama “mediador”». No sorprende, pues, que finalmente Dom Pernety ([1], p. 472) cite nuestro pasaje del *Codicillus* de Llull de la siguiente manera: «... vous tirez ce Dieu des coeurs des statues par un bain humide de l'eau et par un bain sec du feu» [«vosotros extraéis a este Dios de los corazones de las estatuas mediante un baño húmedo de agua y un baño seco de fuego»].

55. Norton, pp. 20-21. [«Pero con razón conviene amar a la santa alquimia, que trata de una medicina preciosa hecha verdaderamente de oro y plata fina. De esto da ejemplo un testimonio que está en una ciudad de Cataluña. Se supone que lo creó Raimon Llull, un caballero, en siete imágenes que manifiestan la verdad. Tres eran de buena plata, en forma de damas brillantes; cuatro eran de oro y representaban a caballeros: en los bordes de sus ropas podían verse letras que formaban una frase, como se ve aquí».]

56. En el texto siguiente, Norton menciona el hierro, el cobre y el plomo.

a la plata (*Luna*) y del cuatro al oro (*Sol*) es notable, pues tres suele ser masculino y cuatro femenino<sup>57</sup>. Como es indudable que Llull se basa en Senior, esta leyenda parece ser una concretización de la frase de Senior<sup>58</sup>.

229 La idea de una substancia valiosa oculta en una «estatua» es una vieja tradición que se refiere especialmente a la estatua de Hermes o de Mercurio, que es la que aquí nos interesa. Así, Pseudo-Dionisio Areopagita<sup>59</sup> dice que los paganos hacían estatuas de Mercurio (ἄνδριάντας) y escondían en ellas un *simulacrum*: el de un dios. De este modo adoraban no a las poco vistosas hermas, sino a la bella imagen escondida dentro<sup>60</sup>. La mención original de estas hermas se encuentra en el *Banquete* de Platón (215 a), donde Alcibíades dice: «Sócrates se parece a esos silenos que encontráis en los talleres de los escultores. Habitualmente, los artistas los representan con una sirin-ga o una flauta en la mano y les hacen dos pequeñas puertas; quien las abre, ve en el interior estatuillas (ἁγάλματα) de los dioses»<sup>61</sup>.

230 A la fantasía alquímica tiene que haberle resultado especialmente atractivo que fueran precisamente estatuas de Mercurio las que ocultaran al auténtico dios en el interior. Mercurius es el nombre preferido para ese ser que en el *opus* se transforma de la *prima materia* en *lapis philosophorum* completo. Como sinónimo bíblico del Mercurius alquímico se ofrecía sin dificultades la figura de Adán, en primer lugar en tanto que *androgynus* que se corresponde con el Mercurius hermafrodita, y en segundo lugar en su doble aspecto como primer y segundo Adán. Como se sabe, el *Adam secundus* es Cristo, cuya androginia mística también se reconoce en la tradición eclesiástica<sup>62</sup>. (Volveré más adelante a estos aspectos de Adán.)

231 Hay que subrayar que, según la tradición mandea, Adán fue creado por los Siete como una «columna corporal sin vida» que

57. A este respecto, cf. «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8], § 425 y 437 ss.

58. Hay docenas de tratados de Llull, pero sólo he tenido acceso a una ínfima parte, por lo que renuncio al intento de averiguar la procedencia de la historia.

59. La literatura alquímica cita a Dionisio. Véase Vigénère, p. 91.

60. «Hacían en las estatuas aperturas y huecos por los que metían las imágenes de los dioses que adoraban. Estas hermas eran de poco valor, pero contenían las representaciones más hermosas de los dioses» (Dionisio [Pseudo-], Migne, PG III, II, 26, § 5, col. 162).

61. En su comentario de este pasaje, G. G. Bury (p. 143) dice: «The interiors <of the statuettes> were hollow and served as caskets to hold little figures of gods wrought in gold or other precious materials» [«Los interiores de las estatuillas estaban huecos y servían de recipientes para pequeñas figuras de dioses labradas en oro o en otros materiales preciosos»]. Con más paralelismos.

62. Léanse las meditaciones de santa Teresa de Ávila sobre Cant 1, 1: «Que me bese con el beso de su boca: tus pechos son mejores que el vino». [La traducción de este pasaje en las Biblias de Lutero y de Zúrich suele transformar «pechos» en «amor» o «amores».]

no se podía poner de pie. Esta característica expresión *columna corporal* reaparece a menudo en la exposición y recuerda al mito caldeo que conocemos por los naasenos, donde también se llama *ánðpιάς* (estatua) al cuerpo del hombre creado por los demonios<sup>63</sup>. Prahil, el creador del mundo, intentó «arrojar el alma a la columna», pero Manda-d-Hiia, el redentor, la cogió en sus brazos y completó la obra sin Prahil<sup>64</sup>. Habría que anotar aquí que en la literatura cabalística hay una obra que contiene una descripción de la estatua de Adán<sup>65</sup>.

232 Como para el espíritu educado en el cristianismo la idea de Adán siempre va unida a la del *Adam secundus*<sup>66</sup>, se comprende fácilmente que en los alquimistas reaparezca esta idea. Así, Mylius escribe: «Sería más difícil devolverle la vida a un hombre que hacerle escapar de la muerte. Aquí se exige la obra de Dios: el misterio más grande es generar almas y hacer del cuerpo inanimado una estatua viva»<sup>67</sup>. Esta *statua vivens* es el resultado final de la obra. Como se sabe, el resultado es pensado, por una parte, como repetición de la Creación del mundo y, por otra, como un proceso de redención, por lo que el *lapis* es parafraseado como Cristo resucitado. Los textos adoptan a veces un tono quiliástico al aludir a una edad de oro sin pobreza ni enfermedad y una larga vida<sup>68</sup>. Es notable que la *statua* aparezca entre las representaciones del fin de los tiempos de los maniqueos, según cuenta Hegemonio: se prende fuego al mundo y se apres a las almas pecadoras, «pero esto sucederá cuando venga la

63. El pasaje correspondiente en Hipólito, V, 7, 6, p. 28, dice así (los caldeos llamaban al primer hombre Adán): «y dicen que éste es el único hombre que la tierra ha producido. Yacía sin respiración (*ἀπρουν*), inmóvil, fijo (*ἀσάλευτον*) como una estatua (*ἀνðpιάνα*), una imagen (*εἰκόνα*) de ese Hombre superior, del ensalzado Adán creado por las muchas potencias (*δυνάμειων*)».

64. Bousset (2), pp. 34-35. Tal vez este relato del *Ginza* arroje luz sobre ese pasaje de Senior ([2], p. 78) en que dice del *reptile* masculino: «... arrojará su semen sobre el mármol de la estatua».

65. Kohen, *Emek ha-Melech*, mencionado en *Jewish Encycl.*, s.v. «Adam».

66. A este respecto, cf. las contundentes frases de Efrén Sirio (2): «Se crean dos Adanes. Uno es nuestro padre en la muerte, ya que al pecar se volvió mortal. El otro es nuestro padre en la resurrección; pues siendo inmortal atravesó la muerte y venció a la muerte y al pecado. Así pues, el primer Adán es padre aquí, y el segundo es allí el padre del primer Adán».

67. Mylius, p. 19. No es en absoluto seguro que Mylius, que rara vez o nunca menciona sus fuentes, sea el autor de este pensamiento; pude haberlo leído en cualquier lugar. Pero no puedo presentar esta fuente. El pasaje entero dice así: «Queda aún la otra parte de la práctica filosófica, mucho más difícil y sublime. A ella han tendido todos los esfuerzos del ingenio y todos los movimientos mentales de muchos filósofos. Sería más difícil devolverle la vida a un hombre que hacerle escapar de la muerte. Aquí se exige la obra de Dios: el misterio más grande es crear almas y hacer del cuerpo inanimado una estatua viva».

68. «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 214.

estatua»<sup>69</sup>. No me atrevo a decidir si esto es una influencia maniquea sobre los alquimistas, pero considero notable que en ambos casos la *statua* aparezca vinculada al estado final. El relato de Hegemonio queda confirmado por la obra original de Mani, los *Kephalaia*, redescubierta hace poco<sup>70</sup>.

Ahí se dice (p. 72, cap. XXIV, líneas 33 ss.): «En aquel tiempo él <el padre de la grandeza> formó al enviado y a Jesús y al resplandor y a la virgen de la luz y a la columna de la gloria y a los dioses», etc. Capítulo LIX (p. 149, líneas 29-30): «La cuarta vez que lloren será cuando la estatua (ἀνδριάς) se eleve el último día», etc. (P. 150, líneas 8 ss.): «Llorarán a la misma hora en que se eleve la última estatua». Capítulo LXII (p. 155, líneas 10 ss.): «La primera roca es la columna (στῦλος) de la gloria, el hombre perfecto que ha sido llamado por el enviado glorioso» (...) «ha cargado con el mundo entero y fue el pionero de los que cargan con pesos», etc. Capítulo LXXII (p. 176, líneas 3 ss.): «... los νοερόν (el elemento intelectual) <se reúnen> como columna de la gloria; la columna de la gloria, como hombre primigenio», etc. (P. 177, líneas 2 ss.): «Las ropas a las que se ha llamado “ropas grandes” son los cinco νοερά (elementos intelectivos), que han (hecho perfecto) al cuerpo de la columna (στῦλος) de la gloria, del hombre perfecto», etcétera.

Estas citas dejan claro que la columna alude o al hombre primigenio (al hombre perfecto, τέλειος ἄνθρωπος) o cuanto menos a su cuerpo, tanto al comienzo de la Creación como al final de los días.

233 En la alquimia, la «estatua» aparece con otro significado más que vale la pena mencionar: en el tratado *De igne et sale*, Blaise de Vigénère llama al Sol «el ojo y el corazón del mundo sensible y la imagen del Dios invisible», y anota al respecto que Dionisio dice de él que es «la estatua de Dios manifiesta y clara»<sup>71</sup>. Esta mención de Dionisio parece referirse a su obra *De divinis nominibus*: «El Sol es la imagen clara de la bondad divina»<sup>72</sup>. Como se ve, Vigénère no traduce εἰκών como *imago*, sino como *statua*, lo cual no concuerda con el texto de la edición latina completa de Marsilio Ficino de 1502,

69. «... y así se enviará ese gran fuego que consumirá el universo entero; también se enviará un alma que se opondrá <al mal> en medio de la nueva era para atar a las almas de los pecadores por toda la eternidad. Esto sucederá cuando venga la estatua» (Hegemonio, XIII, p. 21, líneas 23 ss.).

70. Schmidt (ed.).

71. Vigénère, p. 148.

72. [Dionisio, *Los nombres de Dios*, p. 299.] Un autoridad más antigua que Dionisio es Teófilo de Antioquía (siglo II), que dice: «El Sol representa a Dios; la Luna, al hombre» (*Ad Autolycum*, lib. II, p. 94c).

que seguramente conocía. Al traducir εἰκών como *statua*, tal vez esté intentando evitar la repetición de la palabra *imago* al final de la frase anterior (véase el texto en la nota a pie de página). Además, el *cor* le podría evocar el recuerdo de las palabras de Senior a *cordibus statuarum*, lo cual no sería raro en un alquimista tan erudito. Pero en Vigénère hay que tomar en consideración una fuente más: de su tratado antes mencionado se desprende que conocía el *Zóhar*. En el *Zóhar*, «Chaje Sarah, ad Gen. 28, 22», se menciona que se llamó *statua* a Malkut por su unión con Tiferet<sup>73</sup>. El pasaje de la Biblia dice así (Vulgata): «Y esta piedra que he erigido como estela será una casa de Dios», etc.<sup>74</sup>. Esta piedra ha de servir de recordatorio de que aquí lo superior (Tiferet) se unió con lo inferior (Malkut). Tiferet es el «hijo»<sup>75</sup> que se une en hierogamia con la *matrona* (Malkut)<sup>76</sup>. Así pues, la *statua* podría significar —si nuestra conjetura es correcta— el *lapis philosophorum* en sentido cabalístico, que también representa una unión de lo masculino y lo femenino. De hecho, el Sol aparece en la misma sección del tratado de Vigénère como *sponsus*<sup>77</sup>. Como pocas líneas después hay una cita de san Agustín, cabe la posibilidad de que el autor se haya acordado de ese pasaje de san Agustín en el que también se menciona al «esposo que sale de su habitación»:

Cristo salió de su habitación como un esposo; presagiando las nupcias, salió al ancho mundo, recorrió su camino alegre, como un gigante; llegó al lecho de la cruz, subió y consumió el matrimonio. Cuando percibió los suspiros de la creatura, la piedad le hizo entregarse al martirio en lugar de a su cónyuge. Le entregó como regalo un carbúnculo, como si fuera la joya de su sangre, y se unió para siempre con la esposa. «Os he desposado», dice el apóstol, «con un solo hombre para presentaros a Cristo como virgen pura» [2 Cor 11, 2]<sup>78</sup>.

234 Como hemos visto, Adán no significa sólo el comienzo del *opus*, la *prima materia*, sino también el final, el *lapis philosophorum*, resultado de las bodas regias, por lo que la *statua Dei* que sustituye a la *imago Dei* habitual en los textos está relacionada con la piedra de

73. Knorr von Rosenroth, I, p. 546.

74. Se trata de la piedra de Betel, que Jacob erigió tras soñar con la escala del cielo.

75. «El hijo es lo mejor que pertenece a Tiferet» (*ibid.*, p. 202). *Sponsus: ibid.*, p. 366.

76. Malkut = *sponsa: ibid.*, pp. 366, 477. También se llama así a la *ecclesia Israel*. Además, Tiferet y Malkut son hermano y hermana (*ibid.*, p. 120): «A Malkut también se le llama "madre", pues es la madre de todo lo que hay bajo ella hasta el final del abismo».

77. «La belleza del Sol se compara con la del esposo que sale de su cámara nupcial. Y es como un esposo que viene de su tálamo» (Vigénère, p. 149).

78. *Appendix, Sermo supp.* CXX, t. V/2, col. 2662.

Betel en su interpretación cabalística, que por su parte significa la unión de Tiferet y Malkut. La *statua* describe la materialidad inanimada de Adán, que necesita al alma vivificante y simboliza así un objetivo central de la alquimia.

### 3. ADÁN COMO PRIMER ADEPTO

- 235 En la alquimia, Adán no siempre es creado a partir de los cuatro elementos. Así, el *Introitus apertus* cuenta que en el plomo el alma del oro se une con Mercurius «para que luego produzcan a Adán y a su esposa Eva»<sup>79</sup>. Adán y Eva figuran aquí claramente en lugar de *rex y regina*. Pero en general el hecho de que Adán esté compuesto a partir de los cuatro elementos hace que Adán sea la *materia prima* y la substancia arcana misma<sup>80</sup> o se la haya llevado consigo del paraíso, al comienzo del mundo, en cierto modo como primer adepto. Michael Maier menciona que Adán se llevó consigo del paraíso al antimonio (al que por entonces se identificaba con el *arcanum*)<sup>81, 82</sup>. Con él comienza la serie de los filósofos. Así, *La gloria del Mundo* dice: «El Señor dotó a Adán de una gran sabiduría y con un maravilloso discernimiento para que, sin maestros, simplemente por efecto de su integridad original (*efficacia originalis iustitiae*) conociera a la perfección las siete artes liberales y todos los animales, plantas, piedras, metales y minerales. Y, lo que es más aún, entendía a la perfección la Santísima Trinidad y la Encarnación de Cristo»<sup>83</sup>. Esta extraña idea es una vieja tradición, que básicamente se alimenta de fuentes rabínicas<sup>84</sup>. Así por ejemplo, santo Tomás de Aquino pensaba que, siendo perfecto, Adán tuvo que tener conocimiento de todas las cosas

79. Filaleto, p. 688.

80. La *materia prima* en tanto que «caos» también está formada por los cuatro elementos (C. de París, p. 228), que luchan entre sí. La tarea del *opus* es reconciliar entre sí a los elementos para que surja lo uno, el *filias philosophorum*. De una manera muy similar pensaban ya los gnósticos de Hipólito, que hablaron del ascenso y renacimiento de Adán: «Sobre su ascensión, es decir, la regeneración que le hace ser espiritual y no carnal» (Hipólito V, 8, 18, p. 48). Se dice de Adán que es «potente en combate»; pero se trata de la guerra en el cuerpo, formado por los elementos hostiles (*ibid.*, 19, p. 48).

81. «... Por eso, en el antimonio hay más fuerza curativa que en cualquier otra substancia simple, y por eso también más fuerza colorante o tintura» (Maier [5], p. 379).

82. También Mylius dice (p. 30): «Y por eso se dice que la piedra está en cualquier hombre. Adán la llevaba consigo en el paraíso, y de su materia se extrae en cualquier hombre nuestra piedra o elixir».

83. GM, p. 93.

84. Según dicen los naasenos, los caldeos equipararon al Oannes de los asirios con Adán; lo entendieron como el modelo del hombre adámico superior («que existe una imagen de ese hombre superior, del ensalzado Adamante») (Hipólito, V, 7, 6, p. 28).

naturales<sup>85</sup>. Las fuentes judías son más explícitas todavía. Los *Pirqué de Rabí Eleazar* atribuyen a Adán la invención del año bisiesto<sup>86</sup>. Maimónides cuenta que Adán escribió un libro sobre los árboles y las plantas<sup>87</sup>. En la tradición árabe se dice que Set heredó de él la medicina<sup>88</sup>. De él proceden, según los *Pirqué*, las tablas en que Dios escribió más tarde la ley<sup>89</sup>. De esta fuente parece proceder el relato del alquimista Bernardo Trevisano según el cual Hermes Trimegisto encontró en el valle de Hebrón siete tablas de piedra que procedían de la época antediluviana. Ahí se describían las siete artes liberales. Tras la expulsión del paraíso, Adán puso esas tablas ahí<sup>90</sup>. Por lo demás, Dorn conoce otra versión, de acuerdo con la cual Adán fue el primer maestro e inventor de las artes (*professor ac inventor artium*). Tuvo conocimiento de todas las cosas «antes y después de la caída» y profetizó la renovación o el castigo del mundo mediante el agua (diluvio universal)<sup>91</sup>. Sus descendientes hicieron dos tablas de piedra en las que anotaron con escritura jeroglífica todas las «artes naturales». Noé encontró a los pies del Ararat una de estas tablas, en la que estaba anotada la astronomía<sup>92</sup>.

236

Esta leyenda también parece proceder de la tradición judía, de historias como ésta que menciona el *Zóhar*:

Estando Adán en el paraíso, Dios le entregó por medio del ángel santo Rasiel<sup>93</sup> (el encargado de los misterios superiores) un libro que describía la sabiduría santa superior. En este libro se describían 72 tipos de sabiduría en 670 capítulos. Mediante este libro se le transmitieron a Adán las 1500 claves de la sabiduría, que no conocían ninguno de los santos superiores y habían permanecido en secreto hasta que este libro llegó a Adán... Desde entonces Adán mantuvo oculto y secreto este libro, utilizó todos los días este tesoro del Señor que le descubría los misterios superiores, de los cuales no sabían nada ni siquiera los ángeles mejores, hasta que Adán fue

85. Tomás de Aquino, I, 94. La misma idea aparece en la Cábala: «Y como la figura del hombre (*adam*) contiene la figura de lo superior y de lo inferior, contenidos en él, y como en esa figura están contenidos lo superior y lo inferior, por eso el Viejo Santo fue formado de acuerdo con ella y también el pusilánime (*se'ir anpin, microsupus*)» (*Zóhar*, III, 141b).

86. Ganz, p. 16: «Adán pasó la tradición a Henoc, el cual, introducido en el misterio del año bisiesto, intercaló un año».

87. Chwolsohn, I, p. 711; II, p. 458.

88. *Ibid.*, II, p. 601.

89. Ganz, 46: «Adán dijo: Éstas son las tablas en que el Santo, bendito sea, escribirá con su propio dedo».

90. Trevisano, pp. 774-775.

91. «... el mundo será renovado o, mejor, castigado y poco menos que destruido mediante el agua» (Dorn [9], p. 617).

92. *Ibid.*, 618.

93. Del arameo *ras* = misterio.



expulsado del paraíso. Cuando pecó y transgredió el mandamiento del Señor, se le escapó este libro... Adán se lo dejó a su hijo Set. De éste pasó a Henoc, y de él... hasta Abraham...<sup>94</sup>.

237

En las *Homilias* de Clemente de Roma (siglo II), Adán aparece como la primera de las ocho encarnaciones del ἀληθὴς προφήτης (verdadero profeta). La última es Cristo<sup>95</sup>. Esta idea de un conocedor preexistente parece proceder de una tradición judía o judeocristiana, pero encontró una realización plástica en China en la figura de P'an Ku<sup>96</sup>. Se le representa como un enano vestido con una piel de oso o con hojas. En la cabeza tiene dos cuernos<sup>97</sup>. P'an Ku surgió del *yang* y *yin*, dio forma al caos y creó el cielo y la Tierra. En este trabajo le apoyaron los cuatro animales simbólicos: el unicornio, el Fénix, la tortuga y el dragón<sup>98</sup>. También se representa a P'an Ku con el Sol en una mano y la Luna en la otra. De acuerdo con otra versión, tenía cabeza de dragón y cuerpo de serpiente. Se transformó en la Tierra con todas sus creaturas, y así se revela como un *homo maximus* y *ánthropos*. P'an Ku es taoísta y no parece haber constancia de él antes del siglo IV d.C.<sup>99</sup> P'an Ku se reencarnó en Yuan-shih T'ientsun, la causa primera y lo supremo en el cielo<sup>100</sup>. En tanto que fuente de la verdad, proclama en cada nueva época la doctrina secreta que promete inmortalidad. Se transformó así en una figura nueva: cuando, tras completar la obra de la Creación, dejó su forma corporal, P'an Ku se encontró en el espacio vacío, donde flotaba sin rumbo fijo. Deseaba, pues, volver a nacer en forma visible. Finalmente, encontró una virgen santa, de cuarenta años de edad, que vivía sola en una montaña y se alimentaba de aire y nubes. Era de naturaleza hermafrodita y representaba a la vez el *yang* y el *yin*. Cada día recogía la quintaesencia del Sol y de la Luna. P'an Ku se

94. Beer, I, pp. 11-12. El libro místico *Sefer Rasiel* es uno de los escritos más antiguos de la Cábala (primera impresión en Ámsterdam 1701). Se identifica con el *Sifre de-Adam Kadma* que cita el *Zóhar*. Cf. *Jewish Encyclop.*, s.v. «Adam». De acuerdo con otra versión, el libro estaba hecho de piedras preciosas y contenía los nombres sagrados de los siete medios mágicos que Dios regaló a Adán. Grundwald, p. 1674.

95. La serie la forman Adán, Henoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moisés y Cristo (XVIII, 14 y XVII, 4).

96. P'an significa «cáscara de huevo»; Ku, «fijo, fajar», «the undeveloped and unenlightened» («lo que no está ni desarrollado ni iluminado»), es decir, el embrión (Hastings [ed.], *Encyclop. of Religion and Ethics*, IV, 141a, s.v. «Cosmogony and Cosmology (Chinese)').

97. También a Moisés se le representa con cuernos.

98. A este respecto, cf. la relación cristiana del *ánthropos* con el *tetramorphos* (ángel, águila, león y buey).

99. Al parecer, fue (por decirlo así) inventado por el filósofo taoísta Ko Hung en el siglo IV.

100. Está formado por un aire *increatedum*, no creado e incorruptible.

sintió atraído por su pureza virginal; y una vez que ella estaba inspirando, penetró en ella en forma de un rayo de luz, quedando embarazada. El embarazo duró doce años, y el nacimiento tuvo lugar desde la columna vertebral. A la madre se le llamó desde entonces T'ai Yüan Shêng-mu, «la madre santa de la causa primera»<sup>101</sup>. El origen relativamente tardío de la leyenda de P'an Ku deja abierta la posibilidad de la influencia cristiana. En todo caso, la analogía de la leyenda con ideas cristianas y persas no demuestra su dependencia de esas fuentes.

- 238 La serie de las ocho encarnaciones del «verdadero profeta» se caracteriza por la posición especial de la octava encarnación, Cristo. El octavo profeta no es simplemente el siguiente, se corresponde con el primero y es simultáneamente un cumplimiento de los siete, lo que significa la entrada en un orden nuevo. En *Psicología y alquimia* (§ 200 ss.) he mostrado al hilo de un sueño moderno que mientras los números 1 a 7 conforman una serie ininterrumpida el paso al 8 significa una vacilación o incertidumbre que repite el mismo fenómeno del 3 y el 4, el conocido *axioma de María*. Es notable que la serie taoísta de los «ocho inmortales» (*hsien-yên*) presente el mismo fenómeno: siete son los grandes sabios o santos que viven inmortales en el cielo o en la Tierra, el octavo es una *muchacha* que barre ante la puerta del cielo<sup>102</sup>. Como paralelo hay que mencionar el cuento de Grimm *Los siete cuervos*. Ahí hay siete hermanos que tienen *una* hermana<sup>103</sup>. En este contexto hay que recordar a *Sophía*. Ireneo dice de ella (I, V, 3): «A esta madre la llaman Ogdóada, Sabiduría, Tierra, Jerusalén, Espíritu Santo y, con denominación masculina, Señor». Se encuentra «debajo y fuera del Pleroma»<sup>104</sup>. La misma idea aparece en conexión con los siete planetas en Celso, al que combatió Orígenes, cuando éste describe lo que aquél llamaba el «diagrama» de los ofitas. Este diagrama corresponde a lo que yo llamo «mándala», por lo cual entiendo esos esquemas de orden que o son creados conscientemente o aparecen espontáneamente como productos de procesos inconscientes<sup>105</sup>. Por desgracia, la descripción que Orígenes ofrece de este diagrama no se distingue por

101. Sobre estos datos, cf. Werner, pp. 76 ss. y 128 ss. Krieg (pp. 7 ss.) cuenta de una manera muy hermosa la leyenda de P'an Ku, de la que recopila numerosos motivos taoísto-alquímicos.

102. Wilhelm, 1917, n.º 17: «Los ocho inmortales», pp. 55 ss.

103. Grimm, J. y W., 1, n.º 44.

104. Ireneo, I, 5, 3.

105. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], en muchos lugares (véase Índice, s.v. «mándala»); Wilhelm y Jung, *El secreto de la Flor de Oro*, así como mis exposiciones casuísticas en «Acerca de la empiria del proceso de individuación» y «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1, 11 y 12].

una especial claridad. De todos modos, está claro que se trata de diez círculos. Probablemente son concéntricos, pues Orígenes habla de una circunferencia y un centro<sup>106</sup>. El círculo más exterior recibe el nombre de «Leviatán»; el círculo más interior, el de «Behemot», que coincide con Leviatán si se llama a éste «circunferencia» y «centro»<sup>107</sup>. Al mismo tiempo se dice que es un *anima mundi* que «circula por todas las cosas»<sup>108</sup>.

239 Orígenes elaboró un diagrama como el que Celso empleaba en su tratado y descubrió ahí los nombres de los siete ángeles a los que éste había aludido. Al príncipe de estos ángeles se le llama el «Dios maldito», a unos ángeles se les llama «de la luz», a otros, «arcónticos» (como dice Celso). El *Deus maledictus* se refiere al Creador judeocristiano del mundo, como señala Orígenes. Yahvé aparece aquí claramente como príncipe y padre de los siete arcontes<sup>109</sup>. El primero tiene forma de león (*leonina forma*) y se llama Miguel; el segundo es un toro y se llama Suriel, *el que tiene forma de toro*; el tercero es Rafael, con forma de serpiente; el cuarto es Gabriel, con forma de águila; el quinto aparece como un oso, y se llama Thauthabaoth; el sexto es como un perro y se llama Erataoth; y el séptimo es Onoel, Taphabaoth o Thartharaoth, y tiene forma de asno<sup>110</sup>.

240 Cabe suponer que estos nombres estaban repartidos por los ocho círculos interiores. Los siete arcontes corresponden a los siete planetas y significan otras tantas esferas con puertas que el mista ha de atravesar durante su ascenso. Ahí está el origen de la ogdóada (octoidad), la cual ha de estar formada —como se ve— por los siete y su padre Yahvé. Orígenes menciona en este lugar como «primero y séptimo» a Ialdabaoth, de quien hasta entonces nada sabíamos. Este arconte supremo tiene cabeza o forma de león, como también sabemos por otras fuentes<sup>111</sup>. De ahí que corresponda al Miguel del diagrama ofítico, que ocupa el primer lugar en la lista de ángeles. «Ialdabaoth» significa «hijo del caos»; es el primogénito de un orden nuevo que substituye el estado original del caos. Siendo el primer hijo, Ialdabaoth tiene en común con Adán que también él es el últi-

106. Orígenes (1), VI, caps. 24-25: «Diez círculos separados entre sí estaban rodeados por otro círculo que se decía era el alma de este conjunto y cuyo nombre era Leviatán» [Migne, PG XI, col. 1327 ss.].

107. El pasaje dice así (cap. 25): «En ese diagrama he encontrado el nombre "Behemot" debajo del círculo más interior. El autor del impío diagrama escribió dos veces el nombre "Leviatán", en la circunferencia y en el centro del círculo» [*ibid.*, col. 1330].

108. «... Este impío diagrama dice que el alma permea todas las cosas» (*ibid.*).

109. *Ibid.*, cap. 27 [col. 1334].

110. *Ibid.*, cap. 30 [col. 1330 ss.].

111. *Ibid.*, cap. 31: «Ahora dicen que tienen un ángel que se parece a un león y que está vinculado al planeta Saturno». Cf. además Bousset (2), pp. 351 ss.

mo de la serie<sup>112</sup>, y lo mismo vale para Leviatán, que (como hemos visto) constituye a la vez el círculo más exterior y el centro. Estas analogías hacen pensar que el diagrama está formado por círculos concéntricos<sup>113</sup>. La vieja imagen del mundo, en la que la Tierra es el centro inmóvil del universo, está formada por «cielos», es decir, por esferas dispuestas de manera concéntrica en torno al centro con los nombres de planetas. La esfera más exterior de los planetas o de los arcontes es la de Saturno. A ésta le seguiría hacia fuera la esfera de estrellas fijas, que en el diagrama corresponde a Leviatán en tanto que décimo círculo, si no hubiera que postular un espacio para el demiurgo o para el padre o la madre de los arcontes, es decir, para la ogdóada. El texto deja claro que aquí se trata de una ogdóada<sup>114</sup> como la del sistema de Ptolomeo, del que informa Ireneo<sup>115</sup>. En éste, la esfera octava es la de Achamot (= *sophía, sapientia*)<sup>116</sup>, y por tanto es de *naturaleza femenina*, como por lo demás también en Damascio se atribuye a Crono la hebdómada y a Rea la ogdóada<sup>117</sup>. También en nuestro texto se pone a la virgen Prúnico en relación con el mándala de los siete: «Éstos añaden una cosa a otra, palabras de los profetas, círculos rodeados por círculos... una fuerza que mana de cierta virgen Prúnico, un alma viva<sup>118</sup>», etcétera<sup>119</sup>.

241 Los círculos de planetas «rodeados por círculos» remiten decididamente a una disposición concéntrica como la que, y esto es interesante, también encontramos en los siete muros circulares de Ecbatana de que habla Heródoto<sup>120</sup>. Los pretiles de estos muros son de colores diferentes; de los dos más interiores y elevados, uno es color plateado y el otro dorado. Así pues, representan claramente círculos concéntricos de planetas que se caracterizan por colores diferentes.

242 Como introducción al diagrama, Celso habla de la idea, propia de los persas y de los misterios mitraicos, de una escalera con siete

112. En la oración dirigida a Ialdabaoth, el mista tiene que decir: «A ti, primero y séptimo, la obra acabada para el hijo y para el padre». Orígenes, l.c., cap. 31 [col. 1342 ss.].

113. Leisegang (1924, p. 169) propone una reconstrucción diferente. Pero no tiene en cuenta las siete esferas de los arcontes.

114. Orígenes, l.c. [col. 1342].

115. Ireneo, I, IV ss., pp. 110 ss.

116. El demiurgo es la hebdómada, Achamot la ogdóada. Cf. Leisegang, l.c., p. 317.

117. «A Crono [Saturno] le pertenece la hebdómada en primer lugar, a Rea la ogdóada» (Damascius, § 266, II, pp. 132-133).

118. Ireneo (l.c., I, IV, 2) dice que, según los valentinianos, del anhelo de la *sophía* por el dador de vida (Cristo) surgió «toda el alma del mundo y la del Demiurgo».

119. *Ibid.*, cap. 34. A esta Prúnico la compararon los gnósticos, según anota Orígenes, con la «mujer sangrante» que llevaba doce años con hemorragias. T'ai Yüan, la «madre santa de la causa primera», estuvo embarazada durante doce años (cf. *supra* § 237).

120. I, 90. Sobre el mándala como plan de urbanización, cf. mi exposición en *La psicología de la transferencia* [OC 16,12], § 433 ss.

puertas y una octava puerta arriba. La primera puerta es Saturno, y le acompaña el plomo, etc. La séptima puerta es el oro y alude al Sol. En este contexto también se mencionan los colores<sup>121</sup>. La escalera representa el «tránsito del alma» (*transitus animae*)<sup>122</sup>. La octava puerta corresponde a la esfera de las estrellas fijas.

243 El arquetipo del siete se repite en la división y denominación de la semana y sus días y en la octava musical, donde el último grado significa el comienzo del nuevo ciclo. Esto parece ser una razón esencial para que la octava aparezca en *femenino*: es la *madre* de una nueva serie. En la serie de profetas de las homilías de Clemente, *Cristo* es el octavo. En cuanto *Adam primus* y *secundus*, incluye tanto la serie de los siete (así en la serie de profetas de Clemente) como las siete fuerzas del Espíritu Santo, así en san Gregorio Magno: «Nuestro Redentor, cuando se encarnó, unió las <siete> Pléyades porque tenía en sí y para siempre todas las operaciones del Espíritu septiforme»<sup>123</sup>.

244 La conocida naturaleza doble de Adán reaparece en Cristo, tanto masculino como femenino. En Böhme, esta idea se muestra en la concepción de que Cristo fue una «virgen en su ánimo»<sup>124</sup>. Ésta es una metáfora de Dios, una imagen de la tríada santa<sup>125</sup>, eterna, ni creada ni nacida<sup>126</sup>. Donde está la «palabra», también está la virgen, pues la «palabra» está en ella<sup>127</sup>. Es la «semilla de la mujer»<sup>128</sup> que «aplastará la cabeza de la serpiente» (Gn 3, 15)<sup>129</sup>. El aplastador de la serpiente es Cristo, que por lo tanto es idéntico a la semilla de la mujer o a la «virgen». La virgen tiene en Böhme el carácter del ánima, pues es dada al alma «como compañera»<sup>130</sup>, y al mismo tiempo se encuentra como una fuerza divina, como «sabiduría» en el cielo y en el paraíso<sup>131</sup>. Dios la ha tomado como «esposa»<sup>132</sup>. Ella expresa toda la profundidad de la divinidad en su infinitud<sup>133</sup> y corresponde

121. «Porque estos dos metales tienen los colores del Sol y de la Luna. (Orígenes, l.c., col. 1323-1324.)

122. *Ibid.*, cap. 22.

123. G. Magno (4), cap. 16, lib. XXIX, col. 959.

124. Böhme (3), cap. 18, 22.

125. Böhme (4), cap. 5, 41.

126. *Ibid.*, cap. 11, 15. A este respecto, cf. el *increatedum* de Paracelso y de los alquimistas. (Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 430-431.)

127. L.c., cap. 6, 73.

128. Böhme (9), 227, p. 306.

129. Böhme (5), cap. 9, 11 y cap. 23, 38, p. 104.

130. Böhme (3), cap. 17, 81.

131. *Ibid.*, cap. 13, 9-10.

132. Böhme (8), I, cap. 11, 10, p. 81.

133. Böhme (4), cap. 5, 56.

a la Sakti hindú<sup>134</sup>. La unidad andrógina de Siva y Sakti es representada en la iconología tántrica mediante la *cohabitatio permanens*<sup>135</sup>.

- 245 Las ideas de Böhme ejercieron una influencia enorme sobre Franz von Baader, que afirmó sobre esa base que Dios dio a Adán un «ayudante» (*adiutor*) mediante el cual Adán «debería haber dado a luz sin una mujer exterior», igual que María sin un hombre. Pero Adán se «entusiasmó»<sup>136</sup> con el acto animal de cópula corriendo el peligro de hundirse en la naturaleza animal. Dios se dio cuenta de esta posibilidad y creó a Eva como una «contramedida salvadora» para «evitar una caída mayor del hombre en la naturaleza animal»<sup>137</sup>. Amenazado Adán de hundirse así, le abandonó la androginia divina, que empero fue preservada en Eva como «semilla de la mujer», con cuya ayuda el hombre se liberará de la «semilla de la serpiente». Pues «quien nació de la Virgen María es el mismo que tuvo que abandonar a Adán por su caída»<sup>138</sup>.

- 246 La idea de la presencia de una pareja divina o *androgynus* en el alma humana ya está en Orígenes: «Se dice que igual que el Sol y la Luna están en el firmamento del cielo como los dos grandes lumináres, también en nosotros Cristo y la Iglesia»<sup>139</sup>. Y así, también en cada uno están Adán y Eva, como dice san Gregorio Magno, representando Adán el espíritu y Eva la carne<sup>140</sup>. Esto puede bastar para demostrar la naturaleza especial del ocho y su inclinación a lo femenino también en la gnosis cristiana.

- 247 Tras este largo excursus sobre la naturaleza divino-humana de Adán, en la que se basa su saber y su sabiduría, volvemos a la exposición de sus cualidades.

- 248 Adán entendía de todas las artes<sup>141</sup>, inventó la escritura y aprendió de los ángeles la agricultura y todos los oficios, así como la herrería<sup>142</sup>. En un escrito del siglo XI se mencionan treinta clases de fruta que Adán se llevó del paraíso<sup>143</sup>. El *Aquarium sapientum* afirma que a Adán se le reveló el misterio del *lapis* (*e supernis... revela-*

134. Avalon.

135. Sobre este motivo, véase *Símbolos de transformación* [OC 5], § 306, 349, 620.

136. Baader emplea el verbo *vergaffen*, que procede de Paracelso ([1], p. 574).

137. Von Baader, VII, p. 229.

138. Tomo estas ideas sobre Baader del libro de David Baumgardt sobre el cual ha llamado amablemente mi atención la señora Aniela Jaffé.

139. Orígenes (6), I, 7, en Migne, PG XII, col. 151.

140. «Cada cual tiene en sí a Adán y Eva. Así como en la primera transgresión del hombre la serpiente sugirió, Eva se alegró y Adán consintió, todos los días vemos que el Diablo sugiere, la carne se alegra y el espíritu consiente» (G. Magno [3], IV, § VIII, en Migne, PL LXXIX, col. 608).

141. Kohut, p. 80.

142. *Jewish Encyclop.*, s.v. «Adam».

143. «Alfabet des Ben-Sira». Scheftelowitz, 1920, p. 218.

tum), que a continuación fue buscado por todos los santos patriarcas «con un deseo singular» (*singulari desiderio*)<sup>144</sup>. De acuerdo con la tradición árabe, Adán construyó la Caaba, para lo cual el ángel Gabriel le dio el plano y la piedra preciosa. Ésta se volvió negra más tarde debido a los pecados de la humanidad<sup>145</sup>.

- 249 Orígenes atribuye a Adán, al igual que Clemente de Roma, el don de la profecía, pues predijo la relación de Cristo con la Iglesia. Adán dijo: «Por eso, el hombre abandonará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y ambos serán una sola carne». Esto se refiere a Cristo y la Iglesia<sup>146</sup>.

- 250 Terminaré la descripción de la excelente capacitación del primer hombre con una leyenda árabe que no carece de sentido profundo. Cuando Adán abandonó el paraíso, Dios le envió el ángel Gabriel para que le ofreciera tres dones, de los que Adán tenía que elegir uno: la vergüenza, la inteligencia y la religión. Adán eligió sin dudar la inteligencia. Entonces, Gabriel ordenó a la vergüenza y a la religión que volvieran al cielo de inmediato. Pero éstas se negaron porque Dios les había ordenado que no se separaran de la inteligencia bajo ninguna circunstancia. El profeta dijo: «No os sometáis nunca a los que no tienen ningún rastro de inteligencia»<sup>147</sup>.

#### 4. LA POLARIDAD DE ADÁN

- 251 La muy extendida necesidad de pensar al primer hombre como «luminoso» facilitaba la comparación con el Sol y su resplandor. Los alquimistas no insisten en este aspecto, por lo que seré breve. En el resto de la literatura se atribuye a Adán de manera generalizada una figura luminosa cuyo resplandor eclipsa incluso el del Sol. La caída le hizo perder el resplandor<sup>148</sup>. Se alude así a su doble naturaleza: por una parte, Adán es una creatura brillante, perfecto, por otra tiene una naturaleza oscura, terrenal. La interpretación haggádica deriva su nombre de *adamah* = tierra<sup>149</sup>.

- 252 En Orígenes también aparece la doble naturaleza de Adán: un Adán está hecho de tierra, el otro «a imagen y semejanza de Dios

144. AS, p. 70.

145. Wünsche, 1906a, p. 50.

146. Orígenes (3), II, en Migne, PG XIII, col. 47 ss.

147. *Le Livre des balances* (Berthelot, [I], III, p. 140).

148. Ireneo, I, 30, 9; Bousset (2), p. 199; Bezold, pp. 3-4; Kohut, pp. 72 y 87; *Jewish Encyclopaedia*, s.v. «Adam»; Wünsche, 1906b, pp. 11-12.

149. Grünbaum, p. 180. La palabra *adamah* también está relacionada con la palabra hebrea *dam* = sangre. Por tanto, Adán [Adamante] sería el que procede de la tierra roja.

y es nuestro hombre interior, invisible, incorporeal, incorrupto e inmortal»<sup>150</sup>. Ideas similares se encuentran ya en el judío Filón<sup>151</sup>. Es digno de atención que, de acuerdo con Col 1, 15, Cristo sea precisamente esta «imagen de Dios»: «... la imagen del Dios invisible, el primogénito de todas las creaturas».

253

La doble naturaleza de Adán se refleja en la idea de su hermafroditismo. Así, Dorn dice que los alquimistas llamaron a su *lapis* Adán, que lleva en sí «su Eva invisible y secreta». El «Mercurius ígneo y perfecto» es «el verdadero hermafrodita Adán»<sup>152</sup>. Esta idea se encuentra ya en los naasenos. Hipólito dice que éstos «veneran <como comienzo> de todo lo demás, de acuerdo con su doctrina, a un Hombre e Hijo de Hombre. El Hombre es andrógino (ἀρσενόθηλος) y es llamado por ellos Adán (Ἀδάμας). Se le dedicaron muchos y variados himnos». Como ejemplo menciona éste: «Oh Nombre eminentísimo (μεγαλόνυμε) ciudadano del cielo (que posees) los dos nombres inmortales engendradores (γονεῖς) de eones, los cuales vienen de ti como padre y a través de ti como madre»<sup>153</sup>. Adán también aparece como masculino-femenino en la tradición judía<sup>154</sup>. En el *midrash* citado abajo (siglo III), Adán es un ἀνδρογύνης (andrógino); hombre y mujer habrían crecido juntos en *un* cuerpo que, sin embargo, tenía dos rostros. Más tarde, Dios serró el cuerpo e hizo de las dos mitades otras tantas espaldas<sup>155</sup>. La androginia aproxima a Adán al ser primigenio esférico de Platón, así como a la representación persa de Gayomart. Esta idea ha dejado pocas huellas en la alquimia. Así por ejemplo, Glauber atribuye a Adán como signo el círculo, pero a Eva el cuadrado<sup>156</sup>. El círculo suele ser el signo del oro y del Sol. En el último sentido, aparece vinculado a Abraham en

150. Orígenes (6), I, 13, col. 155: «“Dios formó al hombre”, es decir, lo moldeó con el limo de la tierra. Pero el hecho a imagen y semejanza de Dios es nuestro hombre interior, invisible, incorpóreo, incorrupto e inmortal».

151. Filón distingue del Adán mortal hecho de la tierra al Adán creado a imagen de Dios, del que dice: «El Adán hecho a imagen de Dios es una idea, género o sello, espiritual, incorpóreo, ni masculino ni femenino, de naturaleza incorruptible» (*De opificio mundi*, 134).

152. Dorn (9), p. 578.

153. Hipólito, V, 6, 5-6, p. 25.

154. «Midrasch Bereschith Rabba VIII», en Bousset (2), p. 198.

155. Scheftelowitz, 1920, cap. 19, p. 217. La espalda de Adán es significativa. Así, en una leyenda islámica se dice: «Dios hizo entonces un pacto con los descendientes de Adán; tocó la espalda de Adán y todos los hombres que nacerán hasta el fin del mundo salieron de su espalda, del tamaño de una hormiga, y se pusieron en fila a su derecha y a su izquierda» (Weil, p. 34). Dios devolvió estas pequeñas almas a la *espinas dorsal* de Adán, donde murieron y fueron reunidas en un espíritu (Ghazali, *La perla preciosa en la ciencia del Más Allá*, p. 7). Tomo estas notas de Aptowitzer, pp. 217 ss.

156. Glauber (2), p. 12.



la *Caverna de los tesoros*, donde se dice: «Y Dios formó a Adán... Y cuando los ángeles vieron su excelente aspecto, la belleza de su rostro los emocionó porque estaba inflamado de un soberbio resplandor igual al de la esfera del Sol, y la luz de sus ojos era como el Sol, y la imagen de su cuerpo era como la luz del cristal»<sup>157</sup>. Un texto hermético árabe dice sobre la creación de Adán que, cuando la virgen (Eva) tomó el poder, de la voluntad global de los planetas surgió el espíritu y ángel Horus. Éste recibió su cuerpo de la virgen. Horus tomó 60 espíritus de los planetas, 83 de los zodiacos, 90 del cielo supremo, 127 de la Tierra, en total 360 espíritus, los mezcló y creó a Adamanus, el primer hombre, «según la forma del cielo supremo»<sup>158</sup>. El número 360 y la «forma del cielo» aluden a la figura del círculo.

254 Al margen del contraste masculino-femenino, en la esencia de Adán hay una polaridad básica que se sintió muy pronto, la contradicción entre naturaleza corporal y naturaleza espiritual. Se expresa, por ejemplo, en la idea del rabino Jeremías ben Eleazar de que Adán tenía un rostro doble en conformidad con la interpretación de Sal 139, 5: «Me aprietas por delante y por detrás»<sup>159</sup>, o en la concepción islámica de que el alma de Adán fue creada miles de años antes que su cuerpo y después se negó a entrar en la figura de barro, introduciéndola Dios a la fuerza<sup>160</sup>.

255 De acuerdo con una tradición rabínica, Adán tenía incluso una cola<sup>161</sup>. Su primer estado no era nada favorable. Cuando yacía, todavía inanimado, sobre la tierra, era de color verdoso y a su alrededor revoloteaban millares de espíritus impuros que querían entrar en él. Dios los ahuyentó, salvo a uno, a Lilith, la «señora de los espíritus», que consiguió adherirse al cuerpo de Adán y quedar embarazada de él. No desapareció hasta que llegó Eva<sup>162</sup>. En cierto sentido, la demoniaca Lilith parece ser un aspecto de Adán, pues una leyenda dice que fue creada de la misma tierra que él<sup>163</sup>. Nada bueno dice de la naturaleza de Adán que de su semen<sup>164</sup> salieran numerosos demonios y fantasmas. Esto sucedió durante los 130 años que tuvo que pasar separado de Eva y excluido de la comunidad divina (*sub anathemate excommunicationis*)<sup>165</sup>. Dentro del gnosticismo se pone

157. Bezold, p. 3.

158. Reitzenstein y Schaefer, p. 114.

159. *Jewish Encycl.*, s.v. «Adam».

160. *Ibid.*

161. *Ibid.*

162. *Zóhar*, I, 34, y III, 19.

163. Según Ben Sira; véase Dale, p. 112.

164. «... de la polución nocturna» (*ibid.*).

165. *Ibid.*, pp. 111-112.

al hombre primigenio Adamante (que no es otra cosa que una paráfrasis de Adán)<sup>166</sup> en paralelo con el Hermes itifálico y con Coribante, el seductor pederasta de Dioniso<sup>167</sup>, así como con los Cabiros itifálicos<sup>168</sup>. Por último, en la *Pistis Sophía* nos encontramos con un Sabaoth Adamas, el señor (τύραννος) de los eones, que lucha contra la luz de Pistis Sophía<sup>169</sup>, con lo que se encuentra completamente en el lado malo. Según la doctrina de los bogomilos, Adán fue creado a partir del barro por Satanael, el primer hijo de Dios y ángel caído. Pero Satanael no fue capaz de darle vida. Dios lo hizo por él<sup>170</sup>. También alude a una relación interior de Adán con Satán la tradición rabínica, de acuerdo con la cual Adán se sentará algún día en el trono de Satán<sup>171</sup>.

256 Como primer hombre, Adán es el *homo maximus*, el "Ἀνθρώπος, del que surge el macrocosmos, o el propio macrocosmos. No es sólo la *prima materia*, sino también un *anima universalis* que hace del alma lo mínimo de todos los hombres<sup>172</sup>. Según una tesis mandea,

166. En la doctrina de los barbelognósticos que cita Ireneo (I, 29, 2-3, p. 228), el Autogénito enviado por la Énnoia y el Logos y al que rodean cuatro luces, emitió «al Hombre perfecto y verdadero, ... al que llaman Adamante».

167. Cf. Luciano de Samosata (2), cap. 28, p. 187, así como Roscher, s.v. κόρυβς, col. 1392b.

168. Hipólito, V, 8, 9 ss., pp. 46-49.

169. Schmidt, *Pistis Sophía*, p. 57, cap. 15, 22 y 27, cap. 27, línea 8. En cuanto a Adán como «jefe del cón», véase Lidzbarski, 1915, p. 93, líneas 4-5.

170. Eutimio Zigadeno (Migne, PG CXXX). La misma idea se encuentra también en la *Ginza* mandea.

171. Wünsche, p. 24.

172. Agradezco al doctor S. Hurwitz que haya tenido la amabilidad de llamar mi atención sobre el trabajo de Murelstein (*Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*), en el que el material sobre Adán está recopilado en una exposición muy clara. Por cuanto respecta al alma universal, remito a XXXV, p. 269, y a XXXVI, p. 52; así como a Aptowitz, pp. 214-215: (*haggadá*) 1) «Mientras Adán aún yacía como un cuerpo sin vida, Dios le mostró (es decir, a su espíritu) a todos los justos que en el futuro surgirían de él. Los justos individuales tienen su origen en las partes individuales del cuerpo de Adán; uno en la cabeza de Adán, otro en su pelo, otro en su frente, ojos, nariz, boca, oreja y mandíbula. Una prueba es Job 38, 4, donde Dios le dice a Job: "Dime cómo has sido creado, de qué parte del cuerpo de Adán procedes, de su cabeza, de su frente o de otra parte de su cuerpo; cuando me hayas dicho esto podrás discutir conmigo"; 2) «El primer Adán se extendía de un confín de la Tierra al otro, por eso los ángeles le aclamaban como *santo*. Dios lo empequeñeció entonces quitando pedazos de sus miembros, que quedaron esparcidos alrededor de Adán. Adán le dijo a Dios: "¿Por qué me robas?". Dios le contestó: "Te indemnizaré, pues se ha dicho que el Hijo de David no vendrá hasta que todas las almas del cuerpo estén sobre la Tierra. Coge tus pedazos y llévalos a todas las regiones de la Tierra; allí donde los arrojes se transformarán en polvo y la tierra será habitada por tus descendientes; los lugares que determines para Israel pertenecerán a Israel; los lugares que determines para los otros pueblos pertenecerán a los otros pueblos». Así pues, en esta *haggadá* se dice que en Adán estaba contenido todo el género humano: en el alma de Adán todas las almas y en su cuerpo todos los cuerpos.

Adán es el «misterio de los mundos»<sup>173</sup>. Esta idea está tan difundida que puedo conformarme con algunas alusiones relevantes para la conceptualización psicológica de esta figura. La idea del *ánthropos* la introdujo en la alquimia Zósimo, para quien Adán ya es una figura doble, hombre carnal y hombre de luz<sup>174</sup>. En *Psicología y alquimia* me he ocupado tan minuciosamente del significado de la idea del *ánthropos* en la alquimia que no hace falta que acumule aquí los correspondientes documentos. Por consiguiente, voy a limitarme al material de la historia de las ideas que fundamenta los argumentos alquímicos.

257 En Zósimo<sup>175</sup> se pueden distinguir tres fuentes: judía, cristiana y pagana. Naturalmente, en la alquimia posterior el elemento pagano-sincrético pasa a segundo plano en beneficio del elemento cristiano. Finalmente, en el siglo XVI el elemento judío vuelve a dejarse notar con más fuerza como consecuencia de la influencia de la Cábala, a la que círculos más amplios habían tenido acceso gracias a Johannes Reuchlin<sup>176</sup> y Pico della Mirandola<sup>177</sup>. Algo más tarde, los humanistas basaron sus aportaciones en fuentes hebreas o arameas, especialmente el *Zóhar*. En el siglo XVIII aparece un tratado presuntamente judío que hace un uso generoso de la terminología hebrea, el tratado de Abraham Eleazar<sup>178</sup>, que dice ser ese misterioso «libro de las cortezas» de Abraham el Judío que reveló a Nicolás Flamel (1330-1417) el arte del oro<sup>179</sup>. En este escrito se encuentra el siguiente pasaje:

Pues Noé tendrá que lavarme con mucho esfuerzo y trabajo en el mar más profundo para que desaparezca mi negrura; debo yacer aquí en el desierto entre muchas serpientes y no hay nadie que se compadezca de mí; tengo que estar pegada a esta cruz negra y ser lavada y blanqueada mediante la miseria con vinagre<sup>180</sup> para que el interior de mi cabeza se vuelva igual al ☉ <sol, aurum> o ma-

173. Lidzbarski, 1915, p. 168, línea 7.

174. Cf. el texto de Zósimo en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 456.

175. Berthelot (2), III, XLIX, 4-12, pp. 229 ss.

176. Reuchlin, 1494 y 1517.

177. *Apologia* (1496).

178. *Uraltes chymisches Werk* (2.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1760), ed. Julius Gervasius von Schwartzburg [II, p. 51].

179. Véase el prólogo del tratado. Al parecer, el manuscrito fue propiedad del cardenal Richelieu. Flamel dice haber comprado el libro, que estaba escrito en «corteza de árbol», por dos florines a un desconocido. El tratado es una falsificación tardía de comienzos del siglo XVIII. La primera edición se publicó en 1735.

180. Esta frase se encuentra en Maier (5), p. 568: «En la química hay un cuerpo noble que se mueve de un señor a otro, en cuyo comienzo está la miseria con vinagre, al final la verdadera alegría con júbilo».

rez<sup>181</sup>, mi corazón brille como un carbúnculo y el viejo Adán surja de nuevo de mí. ¡Oh, Adán Cadmón, qué hermoso eres!, ¡y adornado con el *riqma*<sup>182</sup> del rey del mundo! Yo ahora soy negra, como Cedar<sup>183</sup>; ¡ah, durante cuánto tiempo más! ¡Ven, *mesek*<sup>184</sup> mío, y desvísteme para que mi belleza interior salga a la luz! ... ¡Oh, la serpiente tentó a Eva, y que yo tenga que dar testimonio de ello con el color negro que se me ha adherido es consecuencia de la maldición, por lo que yo no tengo valor frente a mis hermanos! Afligida Sulamita desde dentro y desde fuera, los vigías de la gran ciudad te encontrarán y herirán, te robarán y romperán tus vestidos, te quitarán el velo... Pero yo volveré a ser feliz cuando quede liberada del veneno que la maldición me ha suministrado y obtenga a cambio mi semilla interior y mi primer nacimiento. Pues el padre es el Sol y la madre es la Luna. No conozco otro esposo que me pudiera amar, pues soy muy negra. ¡Ah, si rasgaras el cielo y derritieras mis montañas! Igual que en otros tiempos pulverizaste los poderosos reinos de Canaán, los destruiste con la serpiente de bronce de Josué y los ofreciste en sacrificio al *algir* Δ para que quedara liberada la que estaba rodeada por muchas montañas.

258

Como se ve, en este texto habla la personificación femenina de la *prima materia* en estado negro. Desde el punto de vista psicológico, esta figura negra alude al ánima en estado inconsciente. En esta forma, corresponde a la *nefesh* de los cabalistas, que es un *anima vegetativa seu plastica*, análoga a lo ἐπιθυμητικόν o *concupiscibile* platónico. Es el «deseo», como dice certeramente Knorr: «La madre no es otra cosa que la propensión del padre a lo inferior»<sup>185</sup>. La negrura es una consecuencia del pecado de Eva. Sulamita y Eva (= *hawwa*, tierra) están contaminadas en una sola figura que, por una parte, contiene al primer Adán como una madre a su hijo y, por otra, espera como su amado y esposo al segundo Adán, es decir, al Adán *ante lapsum*, al hombre perfecto primigenio. Su esperanza es que él la libere de su negrura. Se trata de mística al estilo del Cantar de los cantares, que también conocemos por la *Aurora consurgens* I. Aquí confluyen la gnosis judía (Cábala) y la mística cristiana: *sponsus* y *sponsa* se llaman, por una parte, Tiferet y Malkut; por otra

181. Según indica el autor, *marez* significa ∇ Tierra, en hebreo *erez*.

182. En hebreo, *riqma* significa *traje de muchos colores*.

183. Los cedarenses vivían en tiendas negras.

184. Poción, vino aromático.

185. «La psique, a la que ellos llaman *nefesh*, es el espíritu vital, no el puramente corporal, sino el espíritu seminal ínsito originalmente al que los filósofos recientes llaman *archeo*; corresponde al alma vegetativa o plástica de los filósofos, o al alma concupiscente de Platón». Nota de Knorr al § 7 del *Tractatus de Revolutionibus animarum* (*Kabbala denudata*, II, 2, p. 247). *Nefesh* es una especie de alma sanguínea; de ahí la prohibición de consumir sangre (Lev 17, 14).

parte, Cristo y *ecclesia*<sup>186</sup>. En los círculos judeo-gnósticos, este estilo de mística<sup>187</sup> aparece en el siglo III o IV, como indican los fragmentos de un tratado titulado *Shiur Koma* (*La medida del cuerpo*). Se trata de «una mística judaizada de manera sólo superficial mediante la relación con las descripciones del “amado” en el Cantar de los cantares»<sup>188</sup>. La figura de Tiferet forma parte del sistema de las sefirot, que está pensado como árbol; aparece en el centro del sistema. Adán Cadmón o es el árbol entero o está pensado como mediador de la instancia suprema En-Sof con las sefirot<sup>189</sup>. La negra Sulamita de nuestro texto corresponde a la viuda Malkut que espera la unión con Tiferet y, de este modo, el restablecimiento de la totalidad originaria. Adán Cadmón ocupa aquí el lugar de Tiferet. Ya aparece en Filón y en el *Midrash*. En esta fuente se basa la distinción de san Pablo entre un Adán celestial y un Adán terrenal (1 Cor 15, 47): «El primer hombre sacado de la tierra es terrenal; el segundo es del cielo», y versículo 45: «El primer hombre, Adán, fue hecho alma viva; el último Adán, espíritu vivificante». De este modo se contrapone un hombre inicial hílico-psíquico a un posterior hombre pneumático.

259

En las fuentes paganas hay que distinguir tres orígenes: el egipcio (relacionado tanto con el dios-hombre Osiris y su viejísima tra-

186. «Los cabalistas llaman “Adán Cadmón” a este Adán para distinguirlo del hombre primigenio Adán, pues ocupa el primer lugar entre todas las cosas que han emanado de Dios como el primero de los seres humanos: por eso hay que entenderlo como el alma del Mesías, a la que alude san Pablo en 1 Cor 15, 45-49». Nota de Knorr, p. 244.

187. «El amor del “rey” a la “reina” es el amor de Dios a “Sión” o el de esa fuerza originaria que también recibe el nombre de *shalom*, paz o cumplimiento, a “Sulamita”, cantada en el Cantar de los cantares» (Müller, p. 48).

188. Scholem, «Kabbala», en *Encyclop. Judaica*, IX, cols. 630 ss. Agradezco esta nota a la doctora R. Schärf.

189. Knorr von Rosenroth. I, p. 28, s.v. «*homo*». Wünsche dice en *Realencyclopaedie f. prot. Theol.*, IX, p. 676, 14: «Sobre Adán Cadmón no reina una claridad completa en los escritos cabalísticos. Unas veces es entendido como la totalidad de las sefirot, otras aparece como una primera radiación anterior a las sefirot y por encima de ellas mediante la cual Dios... se manifestó y... en cierto modo se dio a conocer como prototipo (macrocosmos) de toda la Creación. En este caso, es como si Adán Cadmón fuera una primera revelación intercalada entre Dios y el mundo, por decirlo así: un segundo Dios (δεύτερος θεός) o la palabra divina (λόγος)». Esta última interpretación corresponde a la *Kabbala denudata*, que se encuentra bajo la influencia de Isaac Luria. Adán Cadmón es aquí «a mediator between the En-Sof and the Sefirot» [«un mediador entre el En-Sof y las sefirot»] (*Jewish Encyclop.*, s.v. «Adam Cadmon»). El doctor S. Hurwitz llama mi atención sobre *Zóhar*, III, 48a: «En cuanto el hombre fue creado, todo estuvo creado, los mundos superiores e inferiores, pues todo está contenido en el hombre». Según esta interpretación, Adán Cadmón es el *homo maximus*, que representa al mismo mundo. En cierto modo, el hombre y su prototipo celestial son «gemelos» (*Talmud*, sanedrín 46b, ed. Epstein, I, p. 3067). Adán Cadmón es el «hombre supremo» del carro del trono divino, la «corona suprema» (*keter*), el *anima generalis*. Según Isaac Luria, contiene las diez sefirot, que salían de él como otros tantos círculos concéntricos, que significan su *nefesh* (alma). A este respecto, cf. *supra* [§ 238 ss.] el diagrama de los ofitas del que habla Orígenes (1).

dición como con la teología del rey), el persa (del que procede Gayomart) y el hindú (del que procede Purusa)<sup>190</sup>. La fuente cristiana de las ideas alquímicas es la mencionada doctrina paulina del *primus et secundus Adam*.

## 5. EL «VIEJO ADÁN»

260 Tras estas anotaciones preliminares, regresaremos al texto de Abraham Eleazar, y en concreto al significativo pasaje en el que aparece Adán. Aquí llama la atención del lector la expresión «el viejo Adán», que claramente equivale a Adán Cadmón. En vez de «el viejo», cabría esperar «el segundo» o «el originario», pues «el viejo Adán» es el «viejo» hombre cargado de pecados, irredento, según el modelo de Rom 6, 6: «... pues sabemos que nuestro hombre viejo ha sido crucificado con Cristo para que el cuerpo pecaminoso cese y no sirvamos más al pecado». Que el autor tenía presente este pasaje lo muestra la frase «tengo que estar pegada a esta cruz negra y ser lavada mediante la miseria con vinagre», etcétera.

261 El autor finge ser judío, pero es lo suficientemente torpe como para no sólo cometer anacronismos, sino además delatar su psicología claramente cristiana. Se revela buen conocedor de la Biblia y del lenguaje «bíblico». Escribe un alemán del siglo XVIII estilística y gramaticalmente fluido. Tiende mucho a la retórica edificante. (¿No será un teólogo?) En cualquier caso, está claro que en labios de una personalidad como ésta la expresión «el viejo Adán» sólo puede tener *un* significado: el del «hombre viejo» al que hemos de abandonar (Ef 4, 22) según la exhortación de Col 3, 9: «Despojaos del hombre viejo con sus obras». Sin duda, nuestro autor no desconocía esta circunstancia, por lo que habría podido evitar fácilmente la contradicción o la ambigüedad que surge de ahí si en vez de «viejo» hubiera dicho, por ejemplo, «originario», lo cual estaba a su alcance.

262 Tengo que pedir disculpas a mi lector por empecinarme con una palabra y criticar de una manera en apariencia pedante un pequeño error estilístico de un autor no muy cuidadoso. Pero aquí se trata de algo más que un mero *lapsus calami*: un texto que chirría por todas partes, que crea relaciones inesperadas (¡Adán y Sulamita!) y contamina las situaciones más diversas se acerca innegablemente a la estructura del sueño y reclama un estudio cuidadoso de sus sig-

190. Respecto al primero, remito al lector a la obra de Bousset (2), así como a Reitzenstein y Schaeder; en cuanto al último, a Deussen (I), (I, 2, pp. 288 ss.); y en lo relativo a las relaciones con la fe en el Mesías, a Abegg.

nos cifrados. Una expresión acuñada tan sólidamente como «el viejo Adán», que no permite conjeturar otro significado, no está porque sí en un «texto onírico» aunque el soñante lo disculpe como un mero «error». Aunque el autor (según parece) entendía por el «viejo» Adán al «primer» Adán, una intención aún invisible le fuerza a elegir la expresión «el viejo Adán», que conduce al malentendido porque en este lenguaje es *unívoca*. Si aquí se tratara de un sueño real, el intérprete cometería un error técnico si pasara por alto compasivamente esta presunta equivocación. La experiencia enseña una y otra vez que este tipo de *quid pro quo* sucede sobre todo en los lugares críticos en que se entrecruzan dos tendencias contrapuestas.

263 A continuación vamos a seguir esta sospecha suponiendo que el «viejo Adán» no debe su existencia a la casualidad, sino que al menos representa una de esas molestas ambigüedades de las que no carecen los textos alquímicos. Estos textos son sugestivos porque rara vez o casi nunca se puede constatar con seguridad si surgen de la intención consciente de engañar o de una conflictividad inconsciente.

264 Es evidente que el «viejo» Adán puede «surgir de nuevo» de Sulamita, de la madre negra, pues antes ha sido introducido en ella: sólo puede tratarse del viejo Adán pecador, pues la negrura de Sulamita es una expresión del pecado, del *peccatum originale*, tal como demuestra el texto. Naturalmente, tras esta idea acecha el arquetipo del *ánthropos* que ha caído en manos de la *physis*, cuyo conocimiento consciente parece cuestionable en nuestro alquimista. Si el autor conociera realmente el pensamiento cabalístico, sabría que Adán Cadmón es, en tanto que hombre espiritual primigenio, un *eidos* (en el sentido platónico) que nunca puede confundirse con el hombre pecador. Al equiparar al viejo Adán con Adán Cadmón, *el autor contamina una oposición*. La interpretación de este pasaje tendría que decir así: de la negra Sulamita surge la oposición entre el «viejo Adán» y Adán Cadmón. La relación manifiesta de la negra Sulamita con la Tierra en cuanto madre de todos los seres vivos vuelve comprensible que su hijo sea el pecador Adán, pero no Adán Cadmón, que representa un despliegue de esa instancia suprema, del En-Sof. Sin embargo, el texto contamina a uno con el otro y hace surgir a los dos de Sulamita. El «viejo» Adán y el hombre primigenio aparecen ahí como uno solo, y el autor puede disculparse diciendo que con el «viejo» se refería al primero u originario, lo cual no se le puede discutir.

265 La aparición de Adán Cadmón tiene consecuencias características para Sulamita: significa, tal como muestra el texto, una *solificatio*, esto es, una iluminación del «interior de la cabeza», lo cual es una alusión velada (pero significativa para la psicología de la alquimia) a la *illuminatio* y *glorificatio* del adepto o de su hombre inte-

rior. Adán es precisamente *interior homo noster*, el hombre primigenio en nosotros.

## 6. ADÁN COMO TOTALIDAD

- 266 El *Tractatus de revolutionibus animarum*, § 10, contiene un pasaje importante para el significado psicológico de Adán:

Ezequiel 34, 31 dice: Vosotros sois Adán<sup>191</sup>. Es decir: se os llama con razón *adanes*. El sentido es: si hubiera que entender el texto al pie de la letra, se podría objetar con razón que todos los pueblos del mundo o los paganos son hombres igual que los israelitas, pues van erguidos. Por lo que también habría que decirles: Sois hombres. (Pero en verdad el sentido es que de vuestras almas estaba hecho el microcosmos de Adán)<sup>192</sup>. § 11: Vosotros sois Adán. (¡Es como decir que todas las almas de los israelitas no eran otra cosa que Adán, el primero en ser creado!) Y vosotros sois sus centellas y sus miembros...<sup>193</sup>.

Aquí, Adán aparece por una parte como el cuerpo del pueblo de Israel<sup>194</sup> y por otra como su *anima generalis*. Se puede entender esta idea como la proyección del *Adán interior*: el *homo maximus* aparece como una *totalidad*, como el «sí-mismo» del pueblo; por el contrario, en tanto que *hombre interior* corresponde a la totalidad del individuo, a la reunión de todas las partes del alma, en primer término de lo consciente y lo inconsciente. El tratado dice en el § 20: «Por eso nuestros maestros también dijeron: El hijo de David no vendrá hasta que hayan salido todas las almas que estaban en el cuerpo (del primero en ser creado)»<sup>195</sup>. Que las almas salgan del hombre primigenio se puede entender como la proyección de un proceso psíquico de integración: la totalidad redentora del hombre interior (es decir, del «Mesías») no se puede realizar mientras no se hayan vuelto conscientes todas las partes del alma. Esto podría explicar que el segundo Adán, el Adán definitivo, tarde tanto en aparecer.

- 267 En la interpretación cabalística, Adán Cadmón no es simplemente el alma universal, el «sí-mismo» psicológico, sino también el proceso de transformación mismo, su trimería o tetramería, por la

191. Ez 34, 31 no parece decir nada de este tipo. La Vulgata dice [literalmente]: «Vosotros sois mi grey, la grey de mi prado, sois hombres ("Adán"). Yo soy vuestro Dios, dice mi Señor, Yahvé». Aquí, *Adán* es un concepto colectivo.

192. Los paréntesis proceden del editor, Knorr von Rosenroth.

193. Knorr von Rosenroth, II, III, pp. 248-249.

194. A este respecto, cf. también l.c., cap. III, § 1, pp. 255-256.

195. l.c., cap. I, § 20, p. 251. El paréntesis es obra de Knorr.



cual hay que entender un proceso de tres o cuatro grados. La fórmula alquímica para esto es el *axioma de María* (la copta o la judía): «El uno se convierte en dos, y el dos en tres, y de lo tercero lo uno se convierte en cuarto»<sup>196</sup>. En el tratado del rabino Abraham Cohen Irira<sup>197</sup> se dice: «Adán Cadmón surgió de lo uno simple, por lo que es unidad; pero descendió y cayó en su naturaleza, por lo que es dos. Y vuelve a lo uno que tiene en sí y a lo supremo; por eso es tres y cuatro»<sup>198</sup>. Esta especulación se refiere al *nomen essentiale*, al tetragrámaton, a las cuatro letras del nombre de Dios, de las cuales «tres son diferentes y una está dos veces»<sup>199</sup>. Esto se refiere a la manera de escribir sin vocales YHVH (Yahvé), que consta de tres letras diferentes, una de las cuales aparece dos veces. La letra *hé* (h) es de naturaleza femenina, esposa de *yod* (y)<sup>200</sup> y *vav* (v). De aquí se desprende que *yod*<sup>201</sup> en primer lugar y *vav*<sup>202</sup> en tercer lugar son

196. Berthelot (2), VI, V, 6, p. 404. A este respecto, cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 209.

197. Una manera mejor de escribir este nombre es rabino Abraham Hacohen Herrera.

198. Knorr von Rosenroth, I, III: «Porta coelorum», cap. VIII, § 3, p. 116.

199. L.c., § 4. «Ésta es la razón de que el nombre esencial tenga cuatro letras, tres diferentes y una tomada dos veces: pues la letra *hé* es en primer lugar la esposa de *yod* y en segundo lugar la esposa de *vav*. Primero surgió de *yod* de manera directa, y luego de *vav* de manera inversa y refleja».

200. Otra interpretación de *yod* se encuentra en *Zóhar*, III, fol. 191: «En el momento en que la amada <Cant 1, 5-6> se encuentra ante el amado con un amor tan intenso que no puede soportar el dolor que provoca el amor, se vuelve muy pequeña, hasta que de ella sólo quede visible un punto minúsculo, la *yod*. De este modo queda oculta a todas sus huestes. Y como este signo no tiene nada blanco, a diferencia de las otras <letras>, puede decir: «Negra soy... Igual que las tiendas en la oscuridad». Nos enteramos de que el signo *yod* no tiene ningún espacio interior blanco» (Müller, p. 350).

201. «Se llama *yod* porque es simple; es una y primera y similar al uno, pues precede a todos los números; es similar al punto, pues precede a todos los cuerpos. El punto produce mediante el movimiento longitudinal la línea, es decir, el *vav*» (Knorr von Rosenroth, I, l.c., § 1, p. 142). «La letra *yod*, que es un punto, es principio, medio y final; es el principio de los diez y el final de las unidades y vuelve así a lo uno» (*Introductio in «Librum Sohar»*, sect. I, cap. XXXVII, § 1, en Knorr von Rosenroth, II, I, p. 203). Sobre la función de *yod* es significativo l.c., sect. VI, cap. I, p. 259: «Como la sabiduría de Dios vio que en su resplandor no podían manifestarse los mundos, pues la luz era demasiado intensa y clara, ordenó a la letra *yod* que descendiera de nuevo y atravesara la esfera del resplandor y emitiera su luz, que era algo más grosera». El punto es el *punctum internum* que coincide con la *rosa inferior* de la *Congregatio Jisraëlis*, con la *sponsa*. Otros atributos de la rosa son: *soror*, *socia*, *columba*, *perfecta et gemella* («Tres discursus iniciales libri Sohar», Comm. in disc. I, § 12-13, en Knorr von Rosenroth, II, II, p. 151). *Yod* cuelga de la *summitas coronae* y baja a la *sapientia* (*hojmá*): «lanzó la luz y una influencia distinguida sobre esa sabiduría» («Theses Cabbalisticæ», I, en Knorr von Rosenroth, II, Apparatus pars secunda, p. 151). *Yod* es el *vas* o *vasculum* más pequeño en el que se vierte la *scaturigo maris* (fluido del hombre o del mar) y del que surge la *fons scaturiens sapientiam*. (Véase «Pneumatica cabbalistica», Diss. I, cap. I, § 7 y 10, en Knorr von Rosenroth, II, III, pp. 189-190).

202. «*Vav* alude a la vida, que es emanación y movimiento de la esencia que se manifiesta en sí misma, un medio de unión y conexión entre la esencia y el intelecto» (Abra-

masculinas y que la femenina *hé* es doble, pero idéntica a sí misma, una. Así pues, el *nomen essentiale* conforma una tríada. Pero como la letra *hé* es doble, se trata también de una tétrada o cuaternidad<sup>203</sup>, una paradoja que curiosamente concuerda con el *axioma de María*. Por otra parte, el tetragrámaton contiene un matrimonio doble y por eso coincide de manera igualmente notable con nuestros anteriores diagramas de Adán. La dualidad de la femenina *hé* también es arquetípica<sup>204</sup>, pues el *cuaternio matrimonial* presupone tanto la diversidad de las figuras femeninas como su identidad, lo cual (por lo demás) también vale para los dos hombres, como hemos visto antes. Pero en éstos suele predominar la diversidad, lo cual no es extraño, ya que estas cosas son en primer término productos de la imaginación masculina. Por consiguiente, la figura masculina coincide con la *consciencia masculina*, en cuyo ámbito las diferencias son naturalmente poco menos que absolutas. Ciertamente, lo femenino es doble, pero está tan poco diferenciado que su identidad se impone. Esta figura doble y empero idéntica corresponde completamente a la imagen del ánima, que debido a su estado básicamente «inconsciente» lleva el rasgo característico de la no diferenciación.

- 268 El mismo tratado, VIII, § 9, dice: «En-Sof, es decir, lo uno generalísimo, ha producido el universo, que es Adán Cadmón, el cual es uno y muchos, y de él y en él es todo». Las «diferencias de los géneros se representan mediante círculos concéntricos» que parten de él o están contenidos en él. Por tanto, Adán Cadmón es algo así como un esquema psíquico estructural (véase el texto latino en el apéndice) en el cual las «diferencias específicas» (las que caracterizan a las *species*) se expresan mediante la línea recta, que en un sistema concéntrico es el radio<sup>205</sup>. «De este modo, Adán Cadmón representa los órdenes de todas las cosas, sus géneros, especies e individuos»<sup>206</sup>.

ham Cohen Irira, «Porta coelorum», Diss. VII, cap. I, § 3, en Knorr von Rosentoth, I, III, p. 141).

203. Al tetragrámaton se le suma toda una serie de cuaternios. A este respecto, cf. el tratado «Porta coelorum», *ibid.*, cap. III, § 5, p. 145.

204. «La letra *hé* designa un ente que está compuesto de esencia y existencia»; «La letra *hé* es en última instancia una imagen y semejanza del intelecto o de la mente» (*ibid.*, § 2 y 4, p. 141).

205. Las llamadas *differentiae numericae* tienen que ver con los opuestos. El texto dice: «Las diferencias numéricas se refieren a la disposición en forma de balanza; un rostro está vuelto hacia otro rostro y dos o más tienen la misma perfección y sólo se diferencian por el género, como hombre y mujer. Estas diferencias numéricas también se denotan mediante lo que se llama «anterior» y «posterior»».

206. *Ibid.*, § 9, p. 118: «En-Sof, es decir, lo uno generalísimo, ha producido el universo, que es Adán Cadmón, que es uno y muchos, y de él y en él es todo... Las diferencias de los géneros se indican mediante círculos concéntricos, igual que lo ente contiene la sustancia, el cuerpo vivo y sensible y lo racional... Y de este modo Adán Cadmón representa los

269

Mientras que el hombre primigenio está en lo alto, el hombre pecador, empírico, está hundido. El fenómeno de la contaminación con el que nos encontramos tan a menudo en la psicología del sueño y de los primitivos no es casual, reposa en algo común: hay un punto en el que *los opuestos se revelan idénticos*, con lo cual está dada la posibilidad de su contaminación. Uno de los casos más habituales es la identidad de animal y dios. La posibilidad de esa paradoja reposa en el carácter no humano de las psicologías divina y animal. Igual que la psique divina va más allá de la humana, el alma animal se basa en profundidades infrahumanas.

270

El «viejo Adán» corresponde al hombre primitivo, a la *sombra* de nuestra consciencia presente, y el hombre primitivo reposa en el hombre animal (en el Adán con cola)<sup>207</sup>, desaparecido hace mucho tiempo de nuestra consciencia. También el hombre primitivo se nos ha vuelto extraño, por lo que tenemos que redescubrir su psicología. De ahí que a la psicología analítica le sorprenda poco encontrar tanto material arcaico en los productos de lo inconsciente del hombre moderno, y no sólo el material, sino también las inquietantes oscuridades de un mundo de impulsos animales. Ciertamente, los «instintos» o «impulsos» se pueden formular en terminología fisiológica y biológica, pero no se pueden desterrar ni atrapar, pues son al mismo tiempo *existencias psíquicas* que se manifiestan en tanto que tales en un mundo de fantasías propio. No son sólo fenómenos fisiológicos o unívocamente biológicos, sino productos de la fantasía de carácter simbólico de contenido significativo. El impulso se adueña de su objeto no de una manera ciega, sino con cierta interpretación psíquica, es decir, a cada impulso está acoplada *a priori*, por así decir, una imagen correspondiente a la situación, como puede demostrarse indirectamente en casos de simbiosis entre planta y animal, por ejemplo. En el caso del hombre, tenemos un conocimiento inmediato de ese curioso mundo de representaciones «mágicas» que crece alrededor de los impulsos naturales y cuya forma y manera de aparecer no sólo son su expresión, sino también su causa<sup>208</sup>. El mundo de los instintos, que a la cultura racionalista le parece tan sencillo, se revela en el nivel primitivo como una interrelación complicada de hechos fisiológicos con tabúes, ritos, sistemas de clases y doctrinas tribales que imponen *a priori* (es decir, preconscientemente) al impulso una forma que lo limita y pone al servicio de fines

órdenes de todas las cosas, sus géneros, especies e individuos». A este respecto, cf. Scholem, 1941, p. 239 y l.c.

207. Los valentinianos revestían al hombre con una «túnica de piel» (Ireneo, I, 5, 5).

208. A este respecto, véase Jung, «Instinto e inconsciente» [OC 8,6].

superiores<sup>209</sup>. En circunstancias naturales, la ausencia de límites del impulso, al que no se atribuye otra intención que auto-realizarse, va acompañada por una limitación espiritual que lo diferencia y adapta a diversos usos.

271

La conexión primigenia de imagen e impulso explica la vinculación de impulso y religión en el sentido más amplio. Estas dos esferas se compensan recíprocamente, y no se trata simplemente del llamado *eros*, sino de todo lo que merece el nombre de *impulso*<sup>210</sup>. En el nivel primitivo, «religión» es el sistema psíquico de regulación que acompaña al dinamismo del impulso. En un nivel superior, esta vinculación primigenia se puede perder, y entonces la religión se convierte fácilmente en el antídoto del impulso, con lo cual la relación original de compensación degenera en un conflicto, la religión se reduce a una mera formalidad y el impulso queda envenenado. Esa escisión no es una casualidad ni una catástrofe sin sentido. Es más bien consecuencia de un proceso natural, está en línea con esos acontecimientos que conducen a la extensión y diferenciación de la consciencia. Igual que sin la tensión entre opuestos no hay energía, tampoco sin la percepción de diferencias es posible la consciencia. Toda acentuación de la diversidad conduce a la polaridad y, finalmente, a ese conflicto que sustenta la necesaria tensión entre los opuestos. Necesaria, por una parte, para generar más energía y, por otra, para distinguir las diferencias, dos presupuestos indispensables para el «desarrollo» de la consciencia. Pese a esta indudable utilidad del conflicto, éste también tiene inconvenientes evidentes que a veces se convierten en daños. En estos casos se produce un contramovimiento que intenta dirimir la disputa entre las partes. Como estos procesos se han repetido innumerables veces a lo largo de los muchos milenios de desarrollo de la consciencia, también se han ido configurando unos usos o ritos para superar los opuestos. Estos procedimientos de reconciliación son un rito ejecutado por el hombre, pero cuyo contenido es un acto de ayuda o reconciliación que procede de la parte divina. Por lo general, estos ritos enlazan con el estado original del hombre y con los acontecimientos que tuvieron lugar en el pasado heroico. Suele tratarse de un estado de carencia o de necesidad de la humanidad que ha de remediar la intervención divina. Esta intervención se repite en el rito. Un ejemplo sencillo: si el cultivo del arroz no acaba de prosperar, un representante del tó-

209. En el nivel primitivo, los ritos son gestos sin interpretación. En un nivel algo superior, se convierten en mitos.

210. No importa aquí que la definición y clasificación de los impulsos sea un asunto extremadamente controvertido. En cualquier caso, la palabra *impulso* designa algo conocido y comprensible para todo el mundo.

tem del arroz construye una choza en el arrozal y le cuenta al arroz cómo surgió de los antepasados. El arroz recuerda así su origen y vuelve a crecer. La anamnesis ritual del antepasado equivale a su intervención.

272 La situación de necesidad por excelencia resulta de la retirada de los dioses propicios y la aparición de los dioses dañinos, o de que un error o un sacrilegio humanos hayan alejado a los dioses, o de que (como en el taoísmo) el Cielo y la Tierra se hayan separado por razones incomprensibles<sup>211</sup>, por lo que sólo pueden volver a reunirse si el sabio restablece el tao mediante el ensimismamiento ritual. Es decir, el sabio devuelve la armonía a Cielo y Tierra.

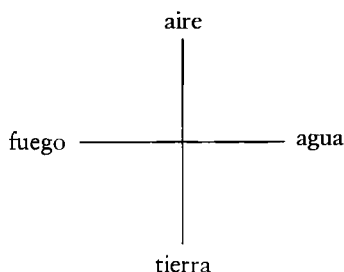
273 Igual que en la situación de carencia el arroz se estropea, también el hombre degenera, ya sea por la maldad de los dioses, ya por la propia tontería y pecaminosidad, cayendo así en contradicción con la naturaleza original. Olvida su origen en el ancestro del hombre y necesita la anamnesis de ese origen. Así, el arquetipo del hombre, el *ánthropos*, queda constelado y conforma el contenido esencial de las diferentes grandes religiones. A su vez, en la idea del *homo maximus* se unen lo superior y lo inferior de la Creación.

## 7. LA TRANSFORMACIÓN

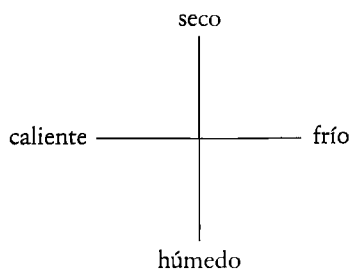
274 Considerado desde el punto de vista precedente, nuestro texto de partida adquiere un aspecto no carente de interés y también, en tanto que contiene un argumento característico de las ideas fundamentales de la alquimia, ofrece un sentido que arroja luz en muchas direcciones: hay una situación de necesidad a la que corresponde la *nigredo* alquímica. Es la negrura de la culpa que ha cubierto la tierra nupcial como con color negro. Sulamita pertenece a la misma serie que esas diosas negras (Isis, Artemis, Parvati, María) cuyo nombre es «tierra». Igual que Adán, Eva comió del árbol del *conocimiento* e irrumpió así en el espacio de la prerrogativa divina («seréis como dioses, conocedores del bien y del mal»), es decir, descubrió sin querer la posibilidad de una conciencia *moral*, que por entonces aún se encontraba fuera de la conciencia. Se desata así una polaridad de graves consecuencias. Surge una separación de cielo y Tierra, el paraíso original queda suprimido, se apaga el resplandor del luminoso hombre primigenio, Malkut enviuda, el radiante *Yang* se retira hacia arriba y el oscuro y húmedo *Yin* cubre a la humanidad de tinieblas, degenera mediante sacrilegios continuos y acaba convirtiéndose en

211. Cf. *supra* la separación de Tiferet y Malkut como causa del mal.

las aguas negras del diluvio universal, que por una parte amenazan con anegar todo y por otra hay que entender anagómicamente como ablución de la negrura. También Noé adquiere otro aspecto: ya no aparece como alguien que ha escapado de la catástrofe, sino como el señor de las aguas, que las administra para la ablución. Pero esta operación no parece ser suficiente, pues Sulamita pasa simplemente al opuesto, al desierto seco, donde el mal la amenaza (igual que al pueblo de Israel) en forma de serpientes venenosas<sup>212</sup>. Se alude así a las penalidades del éxodo, que en cierto sentido representa una repetición de la expulsión del paraíso, pues renunciar al bienestar de Egipto fue tan doloroso como ver el campo pedregoso del que los primeros padres tendrían que arrancar su sustento. Pero la meta tampoco está alcanzada con este otro extremo, pues Sulamita todavía tiene que estar *pegada a una cruz negra*. La idea de la cruz remite, más allá del contraste simple, a un contraste doble, es decir, a un cuaternio. En el espíritu del alquimista, éste alude en primerísimo término a los elementos vinculados mediante la cruz:



o a las cuatro cualidades vinculadas de manera análoga:



212. En este contexto, Abraham Eleazar emplea el símbolo (sólo significativo para el cristianismo) de la serpiente de bronce clavada en la estaca, una prefiguración de Cristo, según Jn 3, 14.

Hemos conocido esta sujeción a la cruz como un doloroso estado de suspensión, o incluso como un desgarramiento en las cuatro direcciones<sup>213</sup>. Por eso la alquimia se plantea la tarea de reconciliar y unir a los cuatro elementos en guerra. En nuestro texto, este estado se supera lavando la negrura de la culpa aún dolorosa mediante «miseria con vinagre». Esto es claramente una alusión al «hisopo y vinagre» con que se dio de beber al Crucificado. En el texto de Michael Maier antes mencionado, *miseria cum aceto* representa la melancolía de la *nigredo* en contraposición al *gaudium cum laetitia* del estado redimido. La *ablutio* con «miseria y vinagre» causa por fin el blanqueamiento y, además, una *solificatio* (iluminación) del «interior de mi cabeza», por lo cual hay que entender el cerebro o tal vez la psique. Si esta transformación la experimenta, como tenemos que suponer, Sulamita, en cierto sentido le sucede algo similar a la hindú Parvati, quien, afligida por su negrura, recibió de los dioses una piel de color dorado. Hay que subrayar aquí que es el *lapis* o el *hermaphroditus* quien, por una parte, representa y padece como dios despedazado o crucificado la disputa de los cuatro elementos y, por otra, causa su unión y es idéntico al producto de la unión. Los alquimistas no podían evitar identificar a este su hombre primigenio con Cristo, en cuyo lugar nuestro texto pone a Adán Cadmón. En un manuscrito francés del siglo XVIII (Bibliothèque Nationale 14765, p. 123) se encuentra una ilustración de esta figura: el Cristo apocalíptico (Ap 1, 12 ss.) es «le fils de l'homme, ♀» y «Jezoth le Juste», al que en forma de 16 puntos se le atribuye la significativa cifra  $4 \times 4$ . De manera poco ortodoxa, está vestido con ropas de mujer, como sucede a menudo con el Mercurius hermafrodita en las ilustraciones alquímicas de los siglos XVII y XVIII. Antecedentes de esta figura son las visiones de san Juan (Ap 1 y 4) y de Dan (7, 9 ss.). La novena sefirá del árbol cabalístico, llamada Yesod, es interpretada como fuerza genésica y creadora del universo. En la alquimia corresponde al *spiritus vegetativus*, a Mercurius<sup>214</sup>. Igual que éste tiene en la alquimia un aspecto fálico, también Yesod en el *Zóhar*; el «justo» o «Zaddik», como también se llama a Yesod, es directamente el genital<sup>215</sup>. Tales

213. El castigo amerindio para el curandero que se equivoca consiste en que cuatro caballos lo despedacen tirando de él hacia los cuatro puntos cardinales. (Comunicación personal cuya autenticidad no puedo garantizar. Lo esencial es sólo la idea.)

214. «En la naturaleza, Yesod contiene el mercurio, pues éste es el fundamento de todo el arte de la transformación» (Knorr von Rosenroth, I, p. 441).

215. (Yesod) «En las personas, significa el miembro genital de ambos sexos». El nombre divino que se le asigna es El-chai: «Por eso Adonai siempre arde en deseos de volar a la altura de El-chai» (*ibid.*, p. 441). Yesod también significa lo «firme» y «deal», pues conduce el *influxum* de Tiferet a Malkut: «Él es este paso firme entre él y ella para que no se des-

comparaciones inducen al entendimiento moderno a interpretaciones unilaterales, como por ejemplo que Yesod no es otra cosa que el pene o, al revés, que el evidente sexualismo del lenguaje no se basa en una sexualidad real. Pero en el ámbito de la mística hay que tener en cuenta que ningún objeto «simbólico» es unívoco. Siempre es lo uno y lo otro. La sexualidad no excluye al espíritu, y viceversa, pues en Dios todos los opuestos están superados. Repárese, por ejemplo, en la *unio mystica* de Simeón ben Yohai en el *Zóhar* III, a la que Scholem (*l.c.*) simplemente alude. El mencionado número cuatro se refiere a los cuatro animales de la visión de Ezequiel, cada uno de los cuales contiene a su vez un número cuatro (Ez 10, 14)<sup>216</sup>.

275 Como el Sol y el oro son en la alquimia conceptos equivalentes, la *solificatio* significa que el «interior» de la cabeza, se entienda de una manera u otra, es transformado en luz (la substancia más valiosa) y en tierra blanca. También el corazón reluce «como un carbúnculo». El *carbunculus* es desde la Edad Media un sinónimo del *lapis philosophorum*<sup>217</sup>. En este caso, la alegoría es transparente: igual que la cabeza reluce, también el corazón arde de amor.

276 Así pues, la diferencia entre Parvati y Sulamita consiste en que aquélla es transformada exteriormente y ésta interiormente. Exteriormente, Sulamita sigue siendo tan negra como antes. A diferencia de la Sulamita del Cantar de los cantares, cuya piel es negra, nuestra Sulamita afirma que está pintada de negro y que no hay más que desvestirla para sacar a la luz su «belleza interior». Por culpa del pecado de Eva, ha caído (por decirlo así) en la *tinctura* y ha quedado teñida de negro, igual que (según la leyenda islámica) la piedra preciosa que Alá dio a Adán se volvió negra por culpa del pecado de

vie la sutilísima naturaleza del semen que se envía desde arriba» (*ibid.*, p. 560). Sus sobrenombres son, entre otros, «ángel redentor, fuente de agua viva, árbol del conocimiento del bien y del mal, Leviatán, Salomón, Mesías, hijo de José». La novena sefirá (Yesod) recibe el nombre de «miembro de la alianza o de la circuncisión» (*ibid.*, II, Apparatus in librum Sohar II, Tabulae Kabbalisticae, p. 10). «... the Zohar makes prominent use of phallic symbolism in connection with speculations concerning the Sefirah Yesod» [«El Zóhar hace un uso prominente del simbolismo fálico en conexión con especulaciones sobre la sefirá Yesod»] (Scholem, 1941, p. 251). El autor añade: «There is, of course, ample room here for psychoanalytical interpretation» [«Aquí hay, por supuesto, un amplio margen para la interpretación psicoanalítica»]. En la medida en que el psicoanálisis (freudiano) traduce contenidos psíquicos a lenguaje sexual, precisamente aquí no tiene nada que hacer, pues el autor del *Zóhar* ya ha hecho este trabajo. Esta escuela sólo muestra cuántas cosas pueden ser un pene. Pero el psicoanálisis no descubrió qué puede simbolizar el falo. Se suponía que en casos de este tipo el censor había «fracasado». Tal como muestra y subraya especialmente Scholem [*l.c.*, p. 254], en este caso (pese a su cruda realidad) hay que comprender la sexualidad como un símbolo del *fundamentum mundi*.

216. A este respecto, cf. *Aion* [OC 9/2], § 408 ss.

217. En Wolfram von Eschenbach, el carbúnculo es una piedra curativa que se encontraba en la base del cuerno del unicornio. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 552.



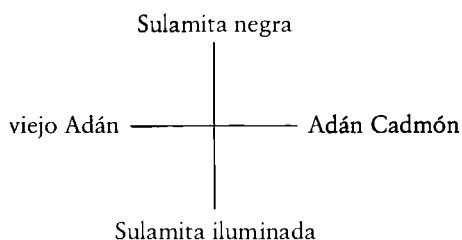
Adán. Cuando se le quite a Sulamita el veneno de la maldición, lo cual sucederá cuando aparezca el amado, saldrá a la luz su «semilla interior», su «primer nacimiento». De acuerdo con el texto, este nacimiento sólo puede referirse a la aparición de Adán Cadmón. Éste es el único que la ama *pese a su negrura*. Esta negrura parece ser algo más que una mera capa de pintura, pues se resiste a desaparecer; sólo la compensa la iluminación interior y la belleza del esposo. Como Sulamita representa a la tierra en la que Adán fue enterrado, tiene también el significado generativo de la madre. En tanto que tal, la Isis negra recompone a Osiris, su hermano y marido, tras haber sido muerto y descuartizado. Adán Cadmón aparece aquí en forma clásica como hijo-amante que en la hierogamia del Sol y la Luna se vuelve a generar en la madre-amante. Sulamita aparece así en su papel original de hieródula de Ishtar. Es la *meretrix* (prostituta), como llama el alquimista a su substancia arcana.

277 Esta certera interpretación de Sulamita no es una genialidad de nuestro Pseudo-Abraham, sino simplemente la habitual idea alquímica de que el *infans noster*, el hijo de los filósofos, es el hijo del Sol y de la Luna. En la medida en que este nacimiento representa al hermafrodita hombre primigenio mismo, que une en sí al Sol y a la Luna, el hijo es al mismo tiempo el padre de sus padres. La alquimia está empapada hasta tal punto de la idea del incesto de la madre y el hijo que su manera de pensar incluso da de manera automática con el significado original de la Sulamita del Cantar de los cantares<sup>218</sup>.

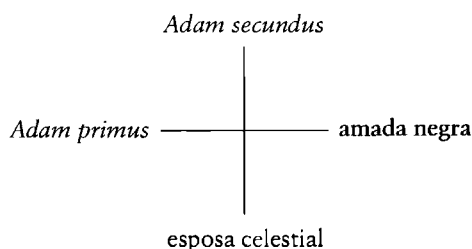
278 Ya hemos anotado antes que la negrura de Sulamita parece ser muy resistente. A esto le corresponde el surgimiento del *viejo* Adán justo en el momento en que aparece el Adán perfecto *ante lapsum*, el luminoso hombre primigenio. Igual que en la negra Sulamita echamos de menos la *albedo* definitiva, total, la apoteosis, también aquí nos falta la confirmación necesaria de la transformación del *Adam primus* en el *Adam secundus*, que al mismo tiempo es el padre del primero. Por eso no se puede evitar la sospecha de que, igual que la negrura no desaparece, tampoco el viejo Adán se transformará definitivamente. Ésta podría ser la razón profunda de que la expresión «el viejo Adán» no le escandalice al autor, sino que le parezca oportuna. Por desgracia, es infinitamente más verdadero que una transformación para bien no significa un cambio total de lo oscuro en luminoso ni de lo malo en bueno, sino, en el caso más favorable, un

218. Nuestro pasaje del texto también decide sobre el origen del tratado, que Robert Eisler pone en duda sin haber visto el libro, frente a la tesis de Scholem de que el tratado es una falsificación tardía (Eisler [2], pp. 194 y 202). Véase también Kopp, I, pp. 314 ss., que da fe de una primera edición en 1735 y sostiene que el autor es el editor Gervasius von Schwartzburg.

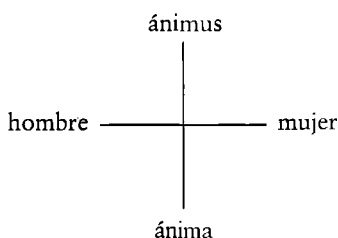
compromiso en el cual lo mejor predomina un poco sobre lo peor. Esta confusión con el «viejo» Adán parece no ser una mera casualidad, pues de este modo surge un cuaternio arquetípico que se compone de la siguiente manera:



o bien:

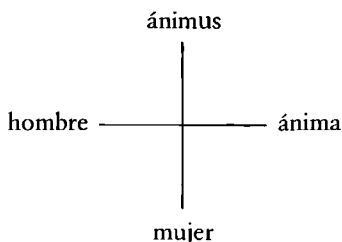


- 279 Esta composición corresponde en cierto sentido al cuaternio matrimonial que he descrito y explicado en *La psicología de la transferencia*<sup>219</sup>. Se trata de un esquema estructural que reposa en ciertos hechos psíquicos y que tiene este aspecto:



o bien:

219. [OC 26,25], § 422-423.



280 Aunque este cuaternio desempeña un papel no pequeño en la alquimia, no es un resultado de la especulación alquímica, sino un *arquetipo* cuyos orígenes se remontan al primitivo sistema de parentesco (*four-kin-system*). En tanto que cuaternidad, es un juicio de totalidad y formula la estructura de la totalidad psíquica del hombre. Ésta expresa, por una parte, la estructura del individuo, un yo (masculino o femenino) en conexión con lo inconsciente del otro sexo y, por otra parte, la referencia al otro sexo, sin la cual el individuo psicológico está incompleto. (Entiendo esta referencia ante todo como una relación psíquica.) En este esquema falta la *idea de transformación*, tan característica de la alquimia. La psicología práctica, como ciencia natural, no está en condiciones de constatar si el yo consciente es «más alto» o «más bajo» que el ánima. Como el yo, también el ánima tiene un aspecto positivo y otro negativo. La ciencia no valora, aunque la psicología tiene un concepto de «valor» que no es sino un concepto de *intensidad*: un complejo de representaciones posee un valor superior si su fuerza asimiladora se revela más fuerte que la de otro<sup>220</sup>. La idea alquímica de transformación opera con un concepto espiritual de valor y entiende lo transformado como más valioso, mejor, superior y más espiritual, mientras que la psicología, en cuanto ciencia experimental, no puede presentar nada equivalente. Pero como la valoración, la apreciación, etc., es la función del sentimiento que la psicología no puede pasar por alto, hay que tomar en consideración al valor. Esto sucede acogiéndolo como enunciado o juicio en la descripción del objeto.

281 Los valores energético y moral de la personalidad consciente y de la personalidad inconsciente están sometidos individualmente a las mayores oscilaciones. En general prevalece la consciencia, pero con muchas limitaciones. El esquema psicológico de la estructura tendría que ser modificado añadiendo la idea de transformación para hacerlo más comparable al esquema alquímico. En principio, esta operación no es impensable, pues el proceso por el que el ánimos y

220. «Sobre la energética del alma» [OC 8,1], § 18 ss.

el ánimo se hacen conscientes causa cierta transformación de la personalidad. Por eso es precisamente la psicoterapia la que se ocupa en primera línea de estos asuntos. Uno de sus principios terapéuticos es ante todo hacer consciente, un medio importante para cambiar la personalidad. El aspecto favorable del cambio es valorado, en primer lugar a partir del testimonio del paciente, como una *mejoría*. La mejoría se refiere primero al estado de salud psíquica, y luego también puede tratarse de una mejoría moral. Pero estas constataciones son cada vez más difíciles o incluso imposibles, pues con estas valoraciones se entra inadvertidamente en un terreno prejuzgado por la cosmovisión, en el cual la ponderación objetiva deja su lugar a la decisión arbitraria. Esta cuestión de la mejoría es un asunto tan delicado que un prejuicio ingenuo la puede despachar mucho más fácilmente que una comparación y ponderación fatigosa, la cual suele desconcertar a los *terribles simplificateurs* que cultivan esos terrenos.

282 Aunque la transformación y la mejoría no se pueden poner en duda, es difícil encontrar e introducir en el esquema una expresión adecuada, resistente al malentendido. Igual que nuestros *simplificateurs*, la Edad Media era tan ingenua que creía saber qué es lo «mejor». Nosotros no estamos tan seguros y además nos sentimos en cierto modo responsables ante personas con otra opinión. No podemos creer alegremente que todos los demás se equivocan. Por eso tenemos que renunciar a señalar en la terminología de nuestro esquema el tipo de transformación que está vinculado al proceso de conscienciación y al proceso de convertirse en una totalidad (individuación) basado en él.

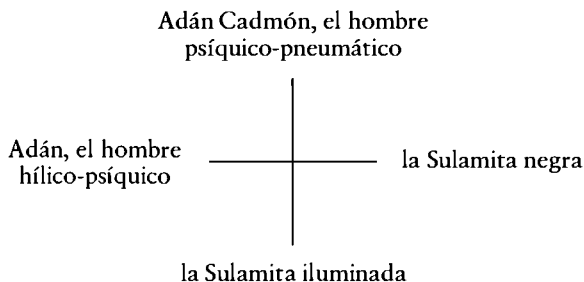
283 La consideración ingenua piensa que al Adán imperfecto, corrompido y viejo se opone el perfecto hombre primigenio, y a la oscura Eva un ser iluminado y superior. El punto de vista moderno es considerablemente más realista, pues retira de la proyección el esquema elaborado para una situación mítica y lo sustituye no con comparsas mitológicas, sino con hombres reales y sus almas reales. Al hombre o a la consciencia masculina del yo se le opone ahora un ánimo, es decir, una figura masculina en lo inconsciente de la mujer, con lo cual ésta se ve conducida a sobrevalorar al hombre o a protestar contra él. A la mujer y al yo femenino le corresponde en el lado masculino el ánimo, una figura de la mujer que representa la fuente de todas esas ilusiones, de esas sobrevaloraciones e infravaloraciones de las que un hombre es culpable frente a la mujer. De este esquema no se desprende que el hombre sea mejor que el ánimo o viceversa, ni que el ánimo sea un ser superior a la mujer. Tampoco queda claro en qué dirección irá el desarrollo. Sólo queda clara una cosa: si a consecuencia de un largo procedimiento técnico y moral se ha conseguido un saber empírico de esta estructura y un reconocimiento de

la responsabilidad que se deriva de ese saber, de ahí se desprende una *completud* del individuo, que de este modo se aproxima a *la totalidad*, pero no a *la perfección*, que es el ideal de cierta cosmovisión. En la Edad Media, la cosmovisión predominó sobre los hechos, hasta el punto de que al poco vistoso e innoble plomo se le consideró capaz de convertirse, bajo ciertas circunstancias, en el noble oro, y al oscuro hombre «psíquico» se le atribuyó la capacidad de ascender al hombre luminoso, «pneumático». Pero igual que el plomo, que en teoría se puede convertir en oro pero que en la práctica nunca llegó a convertirse en oro, también el hombre desengañado de los tiempos más recientes busca en vano la posibilidad de una perfección definitiva. De ahí que una consideración objetiva de los hechos, como la que es digna de una ciencia, se vea obligada a moderar sus pretensiones y, en vez de aspirar al ideal de la perfección, se conforme con el ideal alcanzable de una completud aproximada. El progreso que se vuelve así posible no conduce al estado superior de una espiritualización, sino a una sabia limitación y moderación que compensa el perjuicio de *algo menos bueno* con el beneficio de *algo menos malo*.

284 Así pues, lo que impide que elaboremos un esquema psicológico que corresponda completamente al esquema alquímico es en última instancia la diferencia entre la cosmovisión antigua y la cosmovisión moderna, entre el romanticismo medieval y la objetividad científica.

285 El punto de vista crítico que he desarrollado aquí a partir de la objetividad de la psicología como ciencia natural ya está insinuado en el esquema alquímico: igual que el viejo Adán vuelve, por lo que está presente en el esquema igual que Adán Cadmón, la negrura de Sulamita no desaparece, lo cual delata que el proceso de transformación no está acabado, y todo hace pensar que sigue en curso. En estas circunstancias, el viejo Adán todavía no ha sido abandonado ni Sulamita se ha vuelto blanca.

286 Si aplicamos esta reflexión al esquema alquímico, introducimos en él esa modificación que no quedaba bien en el esquema psicológico. Alcanzamos así una fórmula que reúne los dos esquemas:



287 El punto decisivo, que la transformación no está acabada, se desprende del texto, que traslada la completud al futuro (como un *desideratum*) «para que quede liberada la que está rodeada por muchas montañas». Para eso hace falta un milagro divino, la destrucción y el incendio de Canaán, el desgarramiento del cielo y el derretimiento de las montañas, lo cual representa claramente un esfuerzo considerable. De ahí se pueden extraer conclusiones sobre la magnitud de las dificultades que quedan por superar para llegar a la completud.

288 La mención de las montañas que mantienen prisionera a Sulamita da lugar a un paralelismo peculiar con Parvati, cuyo nombre significa «habitante de la montaña», pues es la hija del Himavat (Himalaya)<sup>221</sup>. Afligida por la negrura que su marido Siva le reprochaba, Parvati le abandonó y se retiró a la soledad del bosque. La negra Sulamita en su soledad y ocultación exclama: «¿Qué puedo decir? Estoy sola entre los ocultos; pero me alegro de corazón, pues puedo vivir en lo oculto, y me restablezco en mí misma. Pero bajo mi negrura he escondido el verdor más hermoso»<sup>222</sup>.

289 Así pues, el estado de transformación inacabada, pero deseada y esperada, parece ser no sólo un sufrimiento, sino también una dicha positiva, aunque oculta. Se describe así el estado de un hombre que en su peregrinación por las peripecias de su transformación anímica, que a veces tienen más aspecto de sufrimiento que de otra cosa, encuentra una dicha oculta que lo reconcilia con su aislamiento mani-fiesto. En el trato consigo mismo no ha encontrado un aburrimiento y una melancolía mortales, sino un opuesto con el que se puede entender, más aún, una relación que se parece a la dicha de un amor secreto<sup>223</sup>, o a una primavera oculta en la que de una tierra aparentemente estéril brota una sementera joven y verde que promete una cosecha futura. Desde el punto de vista alquímico, se trata de la *benedicta viriditas*, que por una parte remite, en tanto que *leprositae metallorum*, al cardenillo y, por otra, a la residencia secreta del espíritu divino de vida en todas las cosas. «¡Oh, bendito verdor, que generas todas las cosas!», exclama el autor del *Rosario*<sup>224</sup>. Mylius escribe: «¿No dio el espíritu del Señor, que es un amor de fuego, una fuerza ígnea a las aguas cuando flotaba sobre ellas, pues nada se pue-

221. Cant 4, 8 dice de Sulamita: «Ven conmigo del Líbano, novia. Baja de la cumbre del Amaná, de la cumbre del Sanir y del Hermón, de las guaridas de los leones, de las montañas de las panteras». Líbano, los leones y las panteras se refieren, según Wittekindt (p. 166), a Ishtar.

222. Abraham Eleazar, l.c., II, p. 52.

223. «El color verde prefigura la virginidad» (Mennens, p. 434).

224. RF, p. 39.

de generar sin calor? Dios ha insuflado a todas las cosas creadas una fuerza germinadora, es decir, el verdor, en virtud del cual todas las cosas se multiplican». Ser verde significa crecer. Esta facultad de generar y conservar las cosas se puede llamar *anima mundi* (alma del mundo)<sup>225</sup>.

290 El verde significa esperanza y futuro, y ésta es la razón de la alegría interior oculta, tan difícil de justificar sin esta circunstancia. Para la alquimia, el verde también significa acabamiento, *perfectio*. Así, Arnau de Vilanova dice:

Por eso dice Aristóteles en su libro: Nuestro oro no es el oro del vulgo; pues ese verdor que hay en este cuerpo es toda su perfección. Por lo que ese verdor se transforma rápidamente mediante nuestro magisterio en un oro verdaderísimo<sup>226</sup>.

En consonancia con esto, el texto sigue así:

Tengo que ser como una *yona* (paloma) con alas, y vendré y quedaré libre en vísperas, cuando hayan desaparecido las aguas de la impureza, con una hoja de olivo verde; entonces mi cabeza será del *asophol*<sup>227</sup> más hermoso, y mis cabellos rizados relucirán como la  $\nabla$ . Y Job dice: Job XXVII, 5<sup>228</sup> que de mi  $\nabla$ <sup>229</sup> saldrá sangre. Pues ella es como puro  $\Delta$ <sup>230</sup>, reluciente *adamah*<sup>231</sup> roja, mezclada con un  $\Delta$  reluciente. Por fuera es verdad que estoy envenenada, soy negra y fea; pero cuando quede limpia, me convertiré en el alimento de los héroes, igual que del león que Sansón estranguló salió miel, por lo que Job XXVII, 7 dice: «El camino no lo conocía ese ave, ni lo ve el ojo del buitre»<sup>232</sup>. Pues esta piedra pertenece sólo a los probados y elegidos de Dios<sup>233</sup>.

225. Mylius, p. 11.

226. Vilanova (2), p. 605.

227. *Asophol* significa oro.

228. Tiene que tratarse de Job 28, 5: «De la tierra brota el pan, y bajo la tierra hay una agitación como de fuego». La Vulgata dice: «Terra de qua oriebatur panis in loco suo igne subversa est». Lutero tradujo así: «Man zerwühlt unten die Erde wie mit Feuer, darauf doch oben Speise wächst».

229. Tierra.

230.  $\Delta$  significa fuego.

231. *Adamah* significa tierra roja; es un sinónimo de latón.

232. Vulgata: «Semitam ignoravit avis, nec intuitus est oculus vulturis». Es evidente que el texto no sigue aquí a la Vulgata, sino que parece traducir del texto de Lutero: «Den Steig kein Adler erkannt hat und kein Geiersauge gesehen» [Ningún águila reconoció el sendero ni lo vio ningún ojo de buitre] o la Biblia de Zúrich: «Ein Pfad ist's, den der Geier nicht kennt und den des Falken Auge nicht erspäht» [Es un camino que no conoce el buitre ni divisa ningún ojo de halcón].

233. [Abraham Eleazar, l.c., II, pp. 52-53] «La piedra candente está hecha de tres cosas y no se da más que a quienes Dios se la infunde» (De Tetzen, p. 64).

- 291 Así pues, la esperanza de la oscura Sulamita es que alguna vez «en vísperas» (es decir, al ocaso de la vida) se volverá similar a la paloma de Noé, que con una rama de olivo en el pico anunció el final del diluvio universal y apareció como signo de la reconciliación de Dios con el género humano<sup>234</sup>. De Sulamita dice Cant (2, 14):

Tú, paloma mía en las grietas de la roca,  
en escarpados escondrijos,  
déjame ver tu figura,  
déjame oír tu voz.

Su cabeza será dorada como el Sol y su cabello<sup>235</sup> será como la Luna. De este modo, Sulamita quedaría indicada como una *coniunctio Solis et Lunae*. A esto le corresponde que la cabeza dorada y el cabello rizado son atributos del amado (Cant 5, 11). De hecho, ella está mezclada aquí con el amado, lo cual deja claro que el estado acabado de *sponsus et sponsa* significa la fusión de los dos en una figura, en el hijo del Sol y de la Luna<sup>236</sup>. La negra Sulamita, a la que no le queda mal el cabello rizado, se convierte en la Luna, que de este modo tiene un cabello rizado que «reluce»<sup>237</sup>.

#### 8. LO REDONDO; CABEZA Y CEREBRO

- 292 Aunque la «cabeza de oro» procede en primer lugar del pasaje citado del Cantar de los cantares, tenemos que mencionar que en la alquimia este motivo también aparece sin relación directa con el Cantar. «... su cabeza era oro puro», dice el *Splendor solis* sobre el hombre descuartizado cuyo cuerpo era «blanco como la sal»<sup>238</sup>. En la alquimia griega, los adeptos aparecen como «hijos de la cabeza de oro»<sup>239</sup>. La substancia «simple», es decir, la substancia arcana, es calificada de «Cabeza de oro, según Daniel, el enviado por Dios y

234. Gn 8, 11.

235. Cant 5, 11: «Su cabeza es el oro más puro; sus cabellos son rizados y negros como un cuervo».

236. La palabra hebrea *shemesh* (Sol) se usa tanto en masculino como en femenino. En el *Bahir* se dice: «¿Y por qué se llama al oro SaHaB? Porque en él están reunidos tres principios: lo masculino (*sakhar*), y a eso alude el *sajin*, el alma, y a eso alude la letra *hé*. ¿Y qué función tiene? Un trono es la letra *hé* para el *sajin*... y la letra *beth* (garantiza) su existencia» (Scholem, 1923, p. 39, § 36). Sobre la conjunción Sol-Luna, cf. la mujer con estrellas del Ap 12, 1.

237. Por cuanto respecta al motivo del cabello rizado, remito a mi exposición sobre la inscripción *Aelia Laelia Crispis* en parte I, capítulo II, *supra*.

238. Salomon Trismosin, p. 28.

239. Berthelot (2), III, X, 1, p. 144.



el que habla como Dios»<sup>240</sup>. Una leyenda cuenta que el papa Silvestre II (muerto en 1003), conocido introductor de la ciencia árabe, tenía una cabeza de oro que le transmitía oráculos<sup>241</sup>. Esta leyenda puede que se remonte al rito harranita de la cabeza oracular<sup>242</sup>. Además, la cabeza tiene el significado secundario de *corpus rotundum* que representa la substancia arcana<sup>243</sup>, lo cual es especialmente significativo para nuestro texto, pues el interior de la cabeza se vuelve dorado o (¿y?) tierra blanca. Esta última es la conocida *terra alba foliata*, que en este caso correspondería al *cerebro*. Esta conjetura se basa en que el «interior de la cabeza» es (por decirlo así) una traducción literal de la expresión griega ἐγκέφαλος μελός. Aparte de esta relación exterior, hay una relación interior, pues el cerebro es un sinónimo de la substancia arcana, según se desprende de una cita hermética del *Rosario*: «Coge su cerebro y tritúralo con vinagre muy ácido hasta que se vuelva oscuro»<sup>244</sup>. El cerebro interesa mucho al alquimista porque es la sede del «espíritu de las aguas supracelestiales»<sup>245</sup>, de las «aguas superiores» de Gn 1. En la *Visio*

240. Esto se refiere a Dan 2, 32, donde se cuenta que Nabucodonosor vio en sueños una estatua con pies de barro. Véase Berthelot, l.c., IV, VI, 1, p. 272.

241. Thorndike, I, p. 705. Según parece, Silvestre II (Gerberto de Reims) se dedicó a la alquimia. Un testimonio de esto es una presunta carta a Gerberto de principios del siglo XII sobre la cuadratura del círculo en Ms. Bod. Digby 83. Thorndike atribuye la carta al propio Gerberto.

242. Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3, § 365-366]. Más material allí.

243. A este respecto, cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 116 y 220. Véase además la «cosa redonda», la «cabeza de moro», en Rosencreutz, p. 97; la bola de oro que el Sol calienta, p. 99; *cibatio* con la sangre del decapitado, p. 102; cabeza de muerto y esfera, p. 104. El *cranium* como origen de la *materia prima* en Lorenzo Ventura (p. 272). Además, PC, pp. 151-152: «El recipiente tiene que ser de figura redonda para que el artífice transforme este firmamento y la cabeza de la vasija». En A. Magno ([I], p. 525) leemos: «Su cabeza vive eternamente, por lo que se le llama «vida gloriosa», y los ángeles le sirven. Dios puso esta imagen en el paraíso de las delicias, y en ella su imagen y semejanza»; p. 526: «... hasta que esté bien lavado lo que parece una cabeza negra de etíope», etc. Para los naasenos de Hipólito, la cabeza del hombre primigenio Edén significa el paraíso, y los cuatro ríos que salen de ella son los cuatro sentidos (Hipólito V, 9, 15, p. 61). El mismo autor dice que el cráneo parlante es un truco de magia (l.c., IV, 41, 1, p. 64). Hay una relación entre el texto de san Alberto y el informe de Hipólito, al menos en lo que respecta a su sentido; la fuente común tal vez sea 1 Cor 11, 3: «... pues la cabeza de todo hombre es Cristo; la cabeza de la mujer es el hombre; la cabeza de Cristo es Dios». Véase el versículo 7 en relación con el texto de san Alberto: «El hombre no debe ocultar su cabeza: pues es la imagen y gloria de Dios». La cabeza aparece como trofeo de la venganza en *Peregrinatio, the Son of Ewrawc (The Mabinogion)*, pp. 176-219). Ya los antiguos alquimistas griegos llamaban *cabeza de oro* (χρυσέα κεφαλή) a la «cosa simple» (ἀπλοῦν), es decir, a la *materia prima* (Berthelot [2], IV, VI, 1, p. 272).

244. RF, p. 104.

245. «Pues ese espíritu de las aguas supracelestiales adquirió en el cerebro su sede y su lugar» (Steeb, pp. 117-118).

*Arislei*, el cerebro del *rex marinus* es el lugar de donde surge la pareja hermano-hermana<sup>246</sup>. Las *Tetralogías platónicas* llaman al cerebro la «residencia de la parte divina» (*mansio partis divinae*)<sup>247</sup>. Pues el cerebro tiene una *vicinitas cum anima rationali*, que por su parte posee la *simplicitas*, y ésta la tiene en común con la divinidad<sup>248</sup>. Como al alquimista le parece que el cerebro participa en el proceso de una manera misteriosa<sup>249</sup>, ya Wei Po-Yang (el maestro chino más antiguo, del siglo II) señala que «el milagro se alcanzará con toda seguridad si el cerebro ha sido entrenado durante el tiempo necesario»<sup>250</sup>. También en la alquimia griega hay alusiones al cerebro, pues en ella es importante el λίθος ἐκέφαλος (la piedra del cerebro), que se equipara al λίθος οὐ λίθος (la piedra no piedra)<sup>251</sup>. Zósimo llama al κεφάλαιον (cerebro) la «piedra que no es piedra, la piedra ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον (no dada y dada por Dios)», y el «misterio de Mithra»<sup>252</sup>. En el tratado sobre la «piedra de la filosofía» se dice que el alabastro es la «blanquísima piedra del cerebro» (λίθον τὸν ἐγκέφαλον)<sup>253</sup>. En la *tabla de símbolos* de Penot, el cerebro está acompañado (entre otros) por la Luna, el *Mysterium Baptismatis* y los *Dii infernales*<sup>254</sup>. La Luna llena significa la *albedo* y la piedra blanca<sup>255</sup>; el bautismo tiene su paralelo en los hijos del rey marino, unidos y transformados en la casa de cristal del fondo del mar<sup>256</sup>; la compañía de los dioses infernales podría estar relacionada con el hecho de que el cerebro es la sede de la consciencia y de

246. VA, p. 147.

247. PC, pp. 124, 127 y 187.

248. PC, p. 124. En la p. 128 leemos: «... Al principio de la obra, tenemos que transformar el miembro <el cerebro o el corazón> en aquello desde donde se genera, y entonces lo transformamos mediante el espíritu en lo que queremos». La palabra «miembro» (*membrum*) se utiliza aquí en el sentido de *parte del cuerpo* (*membrum cerebri*, p. 127). Aquí se trata de una transformación del cerebro en lo *simplex*, con lo que de todos modos está relacionado: «Pues es de composición triangular y se parece a lo simple más que cualquier otro miembro del cuerpo».

249. Esto parece haber impresionado especialmente a san Alberto Magno, que creía tener algunas pruebas de la formación de oro en la cabeza. Dice: «... La fuerza máxima del mineral está en cualquier hombre, sobre todo en la cabeza entre los dientes, igual que en su momento se encontró ahí el oro en granos pequeños y alargados; por eso se dice que la piedra está en cualquier hombre» (Ripley [1], p. 134). ¿Se tratará de antiguos empastes de oro?

250. Wu y Davis, p. 260.

251. Berthelot (2), I, III, 1, p. 18.

252. *Ibid.*, III, II, 1, p. 114.

253. *Ibid.*, III, XXIX, 4, p. 199.

254. B. a Portu Aquitanus (alias Penot), Penot (2), p. 123.

255. Los alquimistas pusieron la «piedra blanca» en relación con Ap 2, 17: «Daré al vencedor un maná escondido y una piedrecita blanca: y en la piedrecita estará grabado un nombre nuevo que no conocerá nadie más que quien la reciba».

256. VA, p. 148.

la inteligencia, pues la consciencia tiene una existencia antdivina, ya que se ha desprendido de la totalidad divina<sup>257</sup>.

293

Zósimo es el puente de la alquimia con el gnosticismo, donde nos encontramos con ideas similares. El cerebro (o el *cerebellum*) es igual a la cabeza de una serpiente<sup>258</sup>. Ese malvado Coribante (que está relacionado tanto con Adán como con el Hermes Cilenio)<sup>259</sup> «baja de la cabeza y del cerebro incognoscible» (ἀπὸ τοῦ ἀχαρκτηρίστου ἐγκεφάλου)<sup>260</sup> y atraviesa todas las cosas; no se sabe «cómo y de qué manera». A este respecto, Hipólito cita Jn 5, 37: «Oímos su voz, pero no vimos su aspecto», con lo cual se alude a un factor parcialmente inconsciente. Para reforzar este aspecto más aún, Hipólito añade que éste se encuentra en el «producto de barro» (ἐν τῷ πλάσματι τῷ χοϊκῷ), el hombre<sup>261</sup>. «Este es —prosigue el autor— el Dios que mora en el diluvio, según reza el salterio, y que hace sonar su voz y clama desde la multitud de las aguas»<sup>262</sup>. Se alude así al anhelo de lo inconsciente por volverse consciente. Si se tiene en cuenta que esta descripción procede de una época (el siglo II) en la que todavía no había la más remota idea de la psicología en nuestro sentido actual, hay que admitir que con los escasos medios de aquella época se llevó a cabo una descripción respetable del hecho psicológico. Este Adán del que hablan los naasenos de Hipólito es una «roca».

Éste es Adán (ἀδάμας), la piedra angular (λίθος ὁ ἀκρογωνιαίος) colocada en la cabeza (κεφαλῇ) del ángulo. En la cabeza (κεφαλῇ) está el cerebro distinto (o distintivo, χαρακτηριστικόν), del que toda paternidad (οὐσία) recibe el carácter de tal (χαρκτηρίζεται), «que colocó como piedra preciosa en los fundamentos de Sión»<sup>263</sup>. Esto se refiere alegóricamente a la formación (πλάσμα) del hombre. El Adán colocado es (ἀδάμας) <el hombre interior, fundamento de

257. Por lo que precisamente al Diabolo se le llama «Lucifer». En consecuencia, Penot relaciona al cerebro también con la *serpiente*, pues a este factor le debe la vida el primer movimiento autónomo de los primeros padres. La serpiente (*naas*) del gnosticismo y la *serpens mercurialis* de la alquimia están en la misma línea.

258. Hipólito, IV, 51, 13, p. 76.

259. La serie de los paralelismos incluye a Atis, Osiris, la serpiente y Cristo.

260. Literalmente, «no provisto de ninguna característica».

261. El texto añade aquí [V, 8, 15, p. 47]: «pero nadie lo conoce», con lo cual se alude una vez más a la inconsciencia.

262. Sal 29, 3: «La voz del Señor sobre las aguas», y 10: «El Señor se sienta sobre el diluvio». En *Psicología y alquimia* [OC 12], § 434 ss. he expuesto un paralelismo alquímico en Michael Maier. El pasaje anterior se encuentra en Hipólito V, 8, 15, p. 47.

263. Esta piedra en los fundamentos de Sión tal vez se refiera a Zac 4, 9-10: «Las manos de Zorobabel pusieron en los fundamentos de esta casa, y sus manos la acabarán; y se alegrarán al ver la plomada en manos de Zorobabel. Son los siete ojos del Señor, que recorren toda la Tierra». Un alquimista refirió este pasaje al *lapis philosophorum* suponiendo que los «ojos del Señor» se encontraban en la piedra angular.

Sión>. El «hombre interior» «ha caído desde el hombre primigenio (ἀρχανθρώπου) Adán»<sup>264</sup>.

294 Estos ejemplos muestran sobre qué bases primigenias reposan las ideas alquímicas. Aunque no se pudiera demostrar la continuidad de la tradición en este caso o en otros similares, estaríamos obligados a suponer que sobre la base arquetípica pueden surgir espontáneamente una y otra vez las mismas ideas.

295 Tras esta digresión sobre el cerebro y la tierra lunar, volvemos al comentario de nuestro texto, que habíamos abandonado en el motivo de la tierra blanca.

296 El oro es sembrado en la «tierra blanca foliada», como dicen los alquimistas: *Seminate aurum vestrum in terram albam foliatam*<sup>265</sup>. Así se juntan el oro y la tierra (lunar) blanca<sup>266</sup>. Desde el punto de

264. Hipólito, V, 7, 35-36, pp. 40-41. Las palabras entre paréntesis son un texto incierto.

265. RF, p. 208 dice: «Sembrad el alma en la tierra blanca foliada». Sobre *terra foliata*, cf. Maier (4), emblema VI, pp. 16 ss. El símbolo parece proceder de Senior (2), pp. 24-25: «De una manera similar, llaman al agua “nube que da vida”, “mundo inferior”, y con esto se refieren al agua foliada, que es el oro de los filósofos, al que nuestro señor Hermes llamaba “huevo”, y que tiene muchos nombres. El mundo inferior es cuerpo y ceniza quemada, a la que reducen el alma honorada. Y la ceniza quemada y el alma son el oro de los sabios, que siembran en su tierra blanca, en la tierra sembrada de perlas, foliada, bendita, sedienta, a la que llamaban “tierra de las hojas”, “tierra de plata” y “tierra de oro”». «Hermes dice: Sembrad el oro en la tierra blanca foliada. Esta tierra blanca foliada es la corona de la victoria, la cual es la ceniza extraída de la ceniza» (l.c., p. 41). CA, p. 33 menciona *stella Diana* como sinónimo de *terra*.

266. En la alquimia, el uso de los términos *Luna* y *Terra* no suele distinguirlos. El *Clangor buccinae* pone estas dos frases casi una al lado de otra: «Así pues, la Luna es la madre y el campo en el que hay que sembrar la semilla del Sol»; y (Sol dice) «Yo soy como la semilla sembrada en buena tierra», etc. (CB, p. 464). La pareja de padres siempre son Sol y Luna, pero con la misma frecuencia aparece la Tierra como madre. Parece ser que la Luna representa a la amada y a la esposa, mientras que la Tierra representa lo maternal. En Filaleto, p. 694, se dice: «Entérate de que nuestra tierra virginal recibe ahora el último cultivo para que en ella se siembre y madure el fruto del Sol». La tierra es la *mater metallorum* y de todas las creaturas. En tanto que *terra alba*, es el *lapis albus perfectus* (*Epistola Arnaldi*, AA, II, p. 490); este estado de *albedo* se llama *luna plena* y *terra alba fructuosa* (Mylius, p. 20). Igual que la Luna anhela a su amado, la Tierra atrae a su alma (Ripley [4], p. 78). *Luna* dice a *Sol*: «Recibiré de ti el alma con lisonjas» (Senior [2], p. 8). El *Tractatus Micris* dice: «Mediante el agua que cae sobre la tierra se creó a Adán, que es el mundo menor» (TM, p. 109), lo cual recuerda a la acción de Noé y del diluvio universal en nuestro texto. Sobre el significado del *mundus minor* es esencial este pasaje del mismo tratado (l.c.): «De manera similar, se llama al hombre “mundo menor”, pues en él está visible la figura del cielo y de la Tierra, del Sol y de la Luna, por lo que se le llama “mundo menor”; “... se llama a la tierra “madre de los elementos”, pues lleva al hijo en su vientre» (Mylius, p. 185). La *Gloria mundi* atribuye al *filius* un nacimiento casi doble, propio de un héroe: «... aunque en su primer nacimiento fue generado por el Sol y la Luna, su crecimiento se puede atribuir a la Tierra» (GM, p. 34); «... el padre acoge al hijo, es decir, la tierra fija el espíritu» (Mylius, p. 137). Esta identificación de la Tierra con la Luna ya se encuentra en

vista cristiano, la Tierra y la Luna, que están conectadas por la figura de la madre divina, guardan una relación muy estrecha, y lo mismo pasa en la alquimia. La conjunción tiene lugar en la cabeza, lo cual alude a la naturaleza psíquica de este acontecimiento<sup>267</sup>. Como he dicho, el concepto de lo «psíquico» todavía no existe en la Edad Media en el sentido que empleamos hoy. Además, a las personas cultas de hoy no les resulta fácil comprender el concepto de «realidad psíquica», de la «realidad del alma». No sorprende, pues, que la Edad Media tuviera dificultades todavía mayores en imaginarse algo entre el *esse in re* y el *esse in intellectu solo*<sup>268</sup>. Para orientarse, se recurría a lo «metafísico»<sup>269</sup>. De ahí que el alquimista se viera (por decirlo así) obligado a formular de manera metafísica sus tratados cuasi químicos. Así, la tierra blanca corresponde a esa tierra que alude a la humanidad, que está «elevada por encima de todos los círculos del mundo»<sup>270</sup> y tiene su lugar en el cielo espiritual de la Santísima Trinidad<sup>271</sup>. Donde, como podemos añadir, se suma a la Trinidad como cuarto elemento y completa la totalidad<sup>272</sup>. Esta alegre hete-

la Antigüedad: «... como la Tierra es una parte del mundo y la Luna es una parte del éter, llamaron a la Luna "Tierra del éter"» (Macrobio [1], I, XIX, p. 89). Ya en Ferécides la Luna es la Tierra del cielo, de la que nacen las almas. En Fírmico Materno ([2], V, praef. 5, p. 3) la Luna es incluso *humanorum corporum mater* (la madre de los cuerpos humanos). Sobre la conexión de la Luna con la fertilidad de la Tierra, cf. Rahner, 1940, pp. 61 ss.

267. A este respecto, cf. mi exposición en *La psicología de la transferencia* [OC 16,2, § 496 ss.]

268. La prueba de esto es la disputa de los universales, que —como se sabe— Abelardo intentó dirimir mediante su «conceptualismo». Véase Jung, *Tipos psicológicos* [OC 6,1], § 65 ss.

269. En este principio se siguen basando la teosofía y la metafísica.

270. El presbítero Jodocus Greverus (pp. 785-786): «Capta, queridísimo, el sentido correcto de mis palabras y comprende que los filósofos se parecen a los jardineros y a los agricultores, pues seleccionan las semillas y no siembran en la tierra vulgar, sino en campos o huertos que cuidan con esmero». «Si en el Sol y la Luna de los filósofos hay una buena semilla, hay que expurgar a la tierra de todas sus inmundicias y yerbas inútiles que hay que trabajar con esmero, y en la tierra así preparada sembrar las mencionadas semillas del Sol y de la Luna».

271. «Donde la tierra, es decir, la humanidad, está elevada por encima de todos los círculos del mundo y está colocada en el cielo intelectual de la Santísima Trinidad» (Al, p. 613). Propiamente, esta Tierra es el paraíso. Es el *hortus felicitatis et sapientiae*. «Es un regalo de Dios, que guarda el misterio de la unión indivisible de la Santa Trinidad. ¡Oh, ciencia preclarísima, que es el teatro de la naturaleza entera, su anatomía, la astrología terrestre, prueba de la omnipotencia de Dios, testimonio de la resurrección de los muertos, ejemplo del perdón de los pecados, experimento infalible del Juicio futuro y espejo de la felicidad eterna!» (Greverus, p. 809).

272. Zóhar, I, 55b: «Dios los ha creado masculino y femenino. Por eso, una figura que no contenga tanto lo masculino como lo femenino no es una figura superior (celestial). Esto lo confirma también la tradición secreta. ¡Ven y mira! El Santísimo, bendito sea, no vivirá en un lugar en el que lo masculino y lo femenino no estén unidos» (comunicación del doctor S. Hurwitz). A este respecto, cf. la sentencia de Jesús en el *Evangelio de los*

rodoxia permaneció inconsciente, y sus consecuencias no aparecen en ningún lugar de la superficie.

297 La conclusión que extrae Abraham Eleazar (véase *supra*) necesita algún tipo de explicación. Ya es por sí mismo notable que cite precisamente este pasaje al describir el estado perfecto, la *coniunctio Solis et Lunae*. Esto sólo es posible si la *coniunctio* genera al andrógino *Adam secundus*, que es Cristo, y a su *corpus mysticum*, que es la Iglesia. En el rito eclesiástico, a la *coniunctio* le corresponde la *commixtio* de las sustancias o la *communio* en las dos especies. Por tanto, el pasaje de Job hay que entenderlo como si Cristo dijera: «De mi tierra, es decir, de mi cuerpo, fluirá sangre». En el rito greco-ortodoxo, el pan representa el cuerpo de Cristo. El sacerdote pincha el pan con una pequeña lanza de plata para presentar una analogía de la herida en el costado de Cristo (fuente de sangre y gracia) e incluso de la inmolación de la ofrenda (*mactatio Christi*).

298 Como hemos visto, la tierra alquímica es la sustancia arcana, que aquí es puesta en relación tanto con el *corpus Christi* como con la tierra roja (*adamah*) del paraíso. De *adamah* se deriva desde antiguo el nombre de Adán, por lo que aquí también la tierra del paraíso está vinculada al *corpus mysticum*. (Por cierto, estas ideas específicamente cristianas cuadran mal con la presunta autoría judía.) Es extraño, con todo, que se subraye que esta *adamah* está «mezclada con fuego». Aquí hay que conjeturar ante todo una idea alquímica: la idea del *ignis gehennalis*, del fuego central<sup>273</sup> cuyo calor y fuerza hace verdear y crecer a la naturaleza, pues en él residen la *serpens mercurialis*, esa salamandra a la que el fuego no quema, y ese dragón que se alimenta de fuego<sup>274</sup>. Ciertamente, este fuego forma parte del fuego del espíritu divino (el «fuego de la ira divina», como decía Jacob Böhme), pero también significa algo así como Lucifer, que era el más hermoso de los ángeles de Dios para convertirse luego en el fuego del infierno. Abraham Eleazar dice a este respecto: «Este viejo padre generador<sup>275</sup>

*egipcios*: «Cuando holléis la vestidura de la vergüenza y cuando dos se vuelvan uno y lo masculino esté con lo femenino y no haya ni lo masculino ni lo femenino» (Clemente de Alejandría, III, 6,45). Según *Zóhar*, III, 7b, en la divinidad misma se distingue un principio masculino y un principio femenino (Wünsche, «Kabbala», en *Realencyclop. f. prot. Theol.*, p. 697, V. 43).

273. «Por eso hay en el centro de la Tierra el fuego más abundante y caliente, concentrado ahí por los rayos del Sol, al que se llama «abismo» u «orco», y no es otra cosa el fuego sub lunar: pues las heces o los restos terrenales de los principios ya mencionados, es decir, del calor del Sol y del agua, son fuego y tierra, que están destinados a los condenados» (Mennens, p. 370).

274. «Es él quien supera al fuego y no es superado por el fuego; sino que descansa amigablemente en él y disfruta de él» (Geber, p. 139).

275. *Albaon* = *plumbum nigrum* [plomo negro].

es extraído del caos originario<sup>276</sup>, a lo cual alude el dragón que vomita  $\Delta$  (fuego)». El dragón que flota en el aire significa el universal «Fitón<sup>277</sup>, el comienzo de todas las cosas»<sup>278</sup>.

299 Otra fuente de la *adamah* mezclada con fuego bien podría ser la imagen del Hijo del Hombre de Ap 1, 14 ss.:

... su cabeza y sus cabellos eran blancos como la lana, como la nieve, y sus ojos eran como llamas de fuego, y sus pies eran como mineral reluciente<sup>279</sup> sacado de un horno de fuego, y su voz era como el murmullo de muchas aguas. Y en su mano derecha tenía siete estrellas, y de su boca salía una espada de dos hojas, afilada, y su rostro era como cuando el Sol brilla con toda su fuerza.

Aquí también se compara la cabeza con el Sol, unido a la blancura (*albedo*) de la *luna plena*. Los pies, siendo la parte más baja de la figura, están en el fuego y arden como mineral fundido. El fuego «inferior» nos lo encontramos en Job 28, 5: «... terra igne subversa est»: la tierra está destruida o subvertida por el fuego. Pero arriba crece el pan: una imagen de la unión de los opuestos supremos. En efecto, en la imagen apocalíptica apenas se reconocería al Hijo del Hombre, que empero es la verdadera encarnación del amor de Dios. Esta imagen está realmente más cerca de la paradoja alquímica que de la imagen de Cristo de los Evangelios: en ésta, la polaridad interior se ha vuelto casi invisible desde el «¡Vete, Satanás!». Pero en el Apocalipsis y en su espíritu<sup>280</sup> se volvió visible de nuevo, y tanto más en los símbolos de la alquimia.

300 Nuestra conjetura de que el autor tenía presente al apocalíptico Hijo del Hombre se confirma porque en el manuscrito P.R. 14765 de París hay una ilustración del «fils de l'homme ♀». Esta figura lleva el nombre Jezoth Le Juste (véase *supra*). Yesod es la novena sefiirá, que al mismo tiempo ocupa el lugar medio de la tríada más inferior de las sefirot. En Yesod se cumple el misterio de la *unitio*<sup>281</sup>, de la unión de lo superior (Tiferet) y lo inferior (Malkut). Yesod tiene muchos significados que el manuscrito pone en relación con Mercu-

276. Esta expresión procede de Kluunrath (2), *Confessio*, *passim*.

277. Véase «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 263.

278. *Uraltes chymisches Werk*, I, p. 63.

279. Χαλκολιβάνω, traducido por la Vulgata como *aurichalcum*. Esta última palabra procede de ὀρείχαλκος, una aleación de cobre.

280. A este respecto, cf. el aspecto doble del Tiferet cabalístico, que corresponde al Hijo del Hombre. De él se dice (Knorr von Rosenroth, I, I, p. 348): «A la derecha se le llama "Sol de la justicia"; a la izquierda, "Sol del calor del fuego de Gueburá"». Del segundo día, que pertenece a Gueburá, se dice: «... ese día se creó el infierno» (*ibid.*, p. 439).

281. L.c., p. 165, s.v. «Botri».

rius. Desde el punto de vista alquímico, éste es (en tanto que *anima*) el *ligamentum* que une *spiritus* y *corpus*, una función equivalente a la de Yesod. La naturaleza doble de Mercurius lo capacita para el papel de mediador; Mercurius es corporal y espiritual y constituye por sí mismo la unión de los dos principios. También a Yesod se le llama *foedus pacis*<sup>282</sup>, alianza de paz. Un nombre similar es *panis* o *princeps facierum*, pan o príncipe de los rostros (es decir, del superior y del inferior)<sup>283</sup>, o *apex*, cumbre que toca la Tierra y el cielo<sup>284</sup>, o *propinquus*, el cercano, ya que está más cerca del resplandor (*se-kiná*), de Malkut, que de Tiferet<sup>285</sup>, o *robustus Israel*<sup>286</sup>. Pues Yesod une la emanación del lado derecho, masculino (*nezach* = fuerza vital) con la del lado izquierdo, femenino (*hod* = belleza)<sup>287</sup>. A Yesod se le llama *firmum*, *fidum*, *stabile*<sup>288</sup>, pues dirige la emanación de Tiferet a Malkut<sup>289</sup>.

301 Mercurius se simboliza a menudo como árbol; Yesod, como *frutex* y *virgultum*<sup>290</sup>. El primero es *spiritus vegetativus*; Yesod tiene el sobrenombre de *vivus*<sup>291</sup> o se le llama *vivens per aeones*<sup>292</sup>. Igual que Mercurius representa la *prima materia* y, por lo tanto, la base de todo el proceso, Yesod significa «fundamento»<sup>293</sup>. En «las cosas naturales», se dice, Yesod incluye el mercurio «porque éste es la base de todo el arte de la transmutación»<sup>294</sup>; pero no el *argentum vivum* habitual, sino aquel al que «se llama, no sin misterio, *estrella*»<sup>295</sup>. De

282. *Ibid.*, p. 210, 5: «Se le llama alianza de la paz o de la perfección porque él es la medida de la paz y el autor de la perfección entre Tiferet y Malkut. Pues esta medida, a la que se llama "col" (= todo), está en el cielo y en la tierra, por lo que el tárgum dice que está unido con el cielo y con la tierra».

283. *Ibid.*, p. 500.

284. *Ibid.*, pp. 674 y 661.

285. «Más cercano y mejor que el hermano lejano, que es Tiferet» (*ibid.*, p. 677).

286. «Porque el fuerte de Israel es el nombre medio entre Nezach y Hod» (*ibid.*, p. 14).

287. *Nezach* y *hod* tienen, en tanto que *castella munita* (*ibid.*, p. 156) y *botri* (*ibid.*, p. 165), el significado de testículos.

288. También se llama a Yesod y Tiferet *amicus fidelis* (p. 247): «En el *Zóhar*, en la historia de ese muchacho, se dice que se llama Yesod al amigo fiel, según Cant 7, 10: Va hacia mi amado...». «Y por eso se llama a Yesod amigo, pues une dos amantes y amigos; pues a través de él sucede la unión de Tiferet y Malkut».

289. *L.c.*, p. 560. El simbolismo es de tipo sexual: «Y él es el paso firme que está entre él y ella para que no se desvíe la sutilísima naturaleza de la semilla que viene de arriba». El atributo *fortis, validus* se aplica a Tiferet igual que a Yesod (*l.c.*, p. 13).

290. *Ibid.*, p. 710.

291. *Ibid.*, p. 340.

292. *Ibid.*, p. 165.

293. *Ibid.*, p. 660: «Prov 10, 25. Et Justus fundamentus mundi».

294. *Ibid.*, p. 441.

295. «Esto es eso a lo que se llama, no sin misterio, "estrella", y de esta estrella fluye esa influencia de la que hemos hablado. A este mercurio se le llama "agua esférica"» (*ibid.*, pp. 441-442).



esta estrella fluye el «agua del buen Dios» (El)<sup>296</sup> o del mercurio, el *aqua sphaerica* o el «agua de la inmersión». «Se le llama *filia Matredi*, es decir, hija del que fabrica el oro en un esfuerzo incesante; pues este agua no fluye de la tierra ni se extrae de los minerales, sino que se obtiene con mucho trabajo y perseverancia. A su esposa se le llama *agua de oro* o agua que produce oro. Si el artífice se casa con ella, engendra una hija que será el agua del baño regio»<sup>297</sup>. El *aqua auri* se identifica con Yesod sobre la base de especulaciones isópsefas<sup>298</sup>. A esto parece aludir la tabla de los dieciséis signos del oro (o del Sol) ☉ que se encuentra a los pies de la figura del Hijo del Hombre en el manuscrito de París. La *Kabbala denudata* reproduce un camafeo<sup>299</sup> que no contiene  $2 \times 8$  números, sino  $8 \times 8 = 64$  números<sup>300</sup> «que exponen la suma del nombre del agua de oro»<sup>301</sup>.

302 Como a la *prima materia* también se le llama *plomo* y *saturno*, hay que mencionar que el *sabbath* está relacionado con Yesod, igual que la letra *teth*, que se halla bajo la influencia del planeta *shabtai*, Saturno<sup>302</sup>. Igual que se llama a Mercurius, en tanto que substancia volátil, *avis*, *anser*, *pullus Hermetis*, o *cygnus*, *aquila*, *vultur* y Fénix, también se llama a Yesod *pullus avis* (igual que Tiferet)<sup>303</sup>, así como pluma, ala (*penna*, *ala*)<sup>304</sup>. La pluma y el ala son importantes también en la alquimia: el águila que devora sus plumas o alas<sup>305</sup>, o las plumas del Fénix en Michael Maier<sup>306</sup>. La idea del pájaro que devora sus plumas es una variante del uroboros, que por su parte está

296. *Ibid.*, p. 442.

297. *Ibid.* Esta exposición procede, según parece, del tratado alquímico *Aesch Mezareph*, que Knorr ha elaborado en su *Apparatus*.

298. Si el valor numérico de una palabra coincide con el de otra se llama *isópsefo*.

299. Del italiano *cammeo*, piedra preciosa grabada.

300. La cifra 64 expone la totalidad suprema como un múltiplo de cuatro. De una manera similar hay que entender la cifra 64 de los hexagramas del *I Ching*, que representan el camino del «espíritu del valle», del tao, el cual serpentea como un dragón o un río. A este respecto, cf. Rousselle, p. 28, así como Von Tschärner, p. 11.

301. Knorr von Rosenroth, p. 443.

302. *Ibid.*, pp. 439 y 366: «En el *Zóhar* se llama a esta letra «fuente de vida».

303. *Ibid.*, p. 144: «... Este nombre se dice que se refiere al Justo en el misterio de la luz que se refleja de abajo arriba. Las palabras son éstas: *aephrochim* son unas flores que todavía no dan un fruto perfecto. Y éstas son las sefirot en la imagen del árbol que se transformó de abajo arriba y sin duda en torno a Yesod».

304. *Ibid.*, p. 22: «La pluma, el ala, es el órgano sexual. Este nombre lo lleva Yesod, al que se da el sobrenombre de Justo».

305. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 228.

306. «El Fénix, de cuyas preciosas plumas del cuello se obtuvo una medicina muy útil para devolver la salud a todas las afecciones contrarias a la naturaleza humana» (Maier [5], p. 599).

relacionado con el Leviatán. «Leviatán» y «*draco magnus*» son nombres de Yesod y de Tiferet<sup>307</sup>.

303 Llamar a Yesod *le Juste* concuerda con el sobrenombre Zaddik, *Justus* (véase la nota 303), que también se simboliza mediante el falo. En tanto que tal, se le llama derramamiento de aguas (*effusorium aquarum*)<sup>308</sup> o *fistula y canalis*<sup>309</sup>, y *scaturigo* (agua que mana)<sup>310</sup>. Alusiones similares también se encuentran en la alquimia cuando se pone a Mercurius en relación con Cilenio<sup>311</sup>.

304 Yesod forma parte de un todo, y el todo es Tiferet, al que se llama *Sol*<sup>312</sup>. Los pies del Hijo del Hombre apocalíptico, que arden como fuego, tal vez estén en relación con Malkut, pues los pies son el órgano que toca la tierra. La tierra, es decir, Malkut, es el *scabellum pedum ejus* de Yesod<sup>313</sup>. A Malkut también se le llama *fornax*, «el lugar destinado a cocer y hervir la influencia que le envía su marido para alimentar a las multitudes»<sup>314</sup>.

305 La cabeza de oro con los cabellos de plata y el cuerpo de tierra roja mezclada con el fuego representan el interior de una figura negra, envenenada y fea como la que Sulamita aparece ahora. Es evidente que estas cualidades hay que entenderlas *en sentido moral*, aunque al mismo tiempo aluden en sentido químico al *plumbum nigrum* del estado inicial. El interior es el *Adam secundus*, un Cristo místico, como se desprende de la alegoría del león que, estrangulado por Sansón, se convierte en el hogar de unas abejas que producen miel. Se alude así al enigma de Sansón: «Salía comida del glotón y dulzura del fuerte»<sup>315</sup>. Estas palabras se refieren al *corpus Christi*, a la hostia, que es un «alimento de los héroes»<sup>316</sup>. La extraña manera de expresarse y la interpretación (más peculiar todavía) del Cristo presente en la hostia aluden al misterio alquímico. Por eso puede

307. Knorr von Rosenroth, I, I, pp. 499 y 737.

308. *Ibid.*, p. 330: «Es el lugar de derramamiento de las aguas superiores: y las dos olivas que hay encima de él son Nezach y Hod, los dos testículos masculinos».

309. *Ibid.*, p. 544; *fons*, p. 215.

310. *Ibid.*, p. 551.

311. A este respecto, cf. Jung, «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

312. Knorr von Rosenroth, p. 348.

313. *Ibid.*, pp. 156, 266 y 439 [aquí literalmente].

314. «Así se llama a Malkut debido a Gueburá, el fuego, que enciende mediante el calor de su juicio. Y es el lugar destinado a cocer y hervir la influencia que le envía su marido para alimentar a las multitudes. Del mismo modo que, como se sabe, la mujer cuece mediante su calor el semen para engendrar un hijo» (*ibid.*, p. 465).

315. Jue 14, 14.

316. «Se refiere al Hijo de Dios, que como castigo de los crímenes del mundo se pareció durante mucho tiempo a un león terrible, y que poco antes de morir se transformó en el panal de miel más dulce al instituir el santísimo sacramento de la eucaristía» (Picinellus, V, XXII, n.º 456, p. 397a).

decir el autor con Job 28, 7 que el camino es desconocido y ni siquiera lo podría descubrir el ojo de un buitre: es un misterio oscuro, esa «piedra» que sólo está destinada a los «probados y elegidos de Dios».

306

El *lapis* desempeña en la Cábala algún papel: «A menudo se llama así (*lapis*) a Adonai, el nombre de la última sefirá, e incluso a Malkut, el reino, ya que es el fundamento del mundo entero»<sup>317</sup>. La piedra tiene incluso un significado máximo, ya que cumple la función de Adán Cadmón: es la «piedra angular que da el ser a todas las multitudes inferiores y superiores en la obra de la Creación»<sup>318</sup>. Se le llama «zafiro porque extrae de lo superior diversos colores y causa en las criaturas ora este efecto, ora el contrario, pues unas veces proporciona algo bueno, otras veces algo malo, ora vida, ora muerte, ora enfermedad, ora curación, ora pobreza, ora riqueza»<sup>319</sup>. El *lapis* aparece aquí como *fuerza del destino* o incluso (según muestra la alusión del texto a Dt 32, 39) como Dios mismo («Mirad que yo soy Dios y que no hay otro Dios junto a mí. Yo soy el que mata y da vida; yo he destruido, también curaré», etc.). Knorr von Rosenroth, el autor de las palabras anteriores<sup>320</sup>, era alquimista y aquí se expresó con claridad consciente<sup>321</sup>. La piedra es la que «los arquitectos han rechazado y que se ha convertido en la piedra angular»<sup>322</sup>. En el sistema de las sefirot ocupa una posición intermedia, pues se dice de ella que reúne en sí las fuerzas de lo superior y las reparte a lo inferior<sup>323</sup>. Así pues, por su posición correspondería aproximadamente a Tiferet<sup>324</sup>.

317. Knorr von Rosenroth, I, I, p. 16.

318. *Ibid.* Zóhar 231a dice así: «Y el mundo fue creado una vez que se cogió una piedra. A esta piedra se le llama *piedra angular*. La cogió el Santísimo, bendito sea, y la arrojó al abismo (*tehom*). Lo atravesó de arriba abajo. Desde ahí plantó el mundo. Éste es el centro del mundo. Ahí se halla lo más santo. Por eso se dice: “¿Quién colocó esta piedra angular?” (Job 38, 6), o “Una piedra capital probada, valiosa” (Is 28, 16) o “La piedra que los arquitectos rechazaron se ha convertido en la piedra angular” (Sal 118, 22). Ven y mira: “Esta piedra fue creada de fuego, aire y agua...”, “Esta piedra tiene siete ojos” (Zac 3, 9). Es la roca de Moria, el lugar del sacrificio de Isaac. También es el “ombligo” del mundo».

319. Knorr von Rosenroth, I, I, p. 16.

320. *Ibid.*, pp. 16 y 18.

321. Recomienda su obra a los «Philologis, Philosophis, Theologis omnium religionum atque Philo-Chymicis». Véase la portada, *ibid.*, I, I.

322. *Ibid.*, pp. 16 y 18.

323. *Ibid.*, pp. 16-17.

324. La «piedra» se refiere no sólo a lo «superior», sino también a Malkut: «En este nombre eterno está incluido el misterio de la letra *yod*, sobre todo en Malkut, donde aparece esta letra. La materia informe y la figura tienen la figura de la piedra, y Malkut es el fundamento y la piedra angular sobre la que se levanta todo el edificio. De ella se dice en Zac 3, 9: Una piedra de siete ojos» (Knorr von Rosenroth, I, I, p. 17). A este respecto, cf. capítulo II de esta obra: «Las paradojas», donde he tratado la «de Monoimo, la «iota».

307

No he conseguido encontrar al zafiro como *arcanum* en la literatura alquímica antes de Paracelso. Parece ser que a través de este autor pasó de la Cábala a la alquimia como sinónimo de la sustancia arcana. Este significado del zafiro se desprende de un pasaje de *Paragranum*:

Pues la virtud que hay en el zafiro la da el cielo mediante la solución, la coagulación y la fijación. Igual que el cielo fue creado a través de estas tres cosas, también la disolución del zafiro tendrá que basarse en estos tres puntos. Esta disolución consiste en que los cuerpos desaparecen y el arcano permanece. Pues antes de que existiese el zafiro, no había ningún arcano. Pero a continuación también el arcano fue dado a esta materia por el cielo, igual que la vida al hombre<sup>325</sup>.

Esta exposición nos deja ver las relaciones con las interpretaciones cabalísticas. Adam von Bodenstein, un discípulo de Paracelso, explica en su *Onomasticon*: «*Materia saphyrea*: ese líquido en el que no hay materia dañina»<sup>326</sup>. Dorn<sup>327</sup> pone el *sapphiricum Anthos* en relación con el *Arcanum Cheyri* de Paracelso<sup>328</sup>. La *Epistola ad Hermannum* cita a un tal G. Ph. Rhodochaeus de Geleinen Husio<sup>329</sup>: «Luego surge del hermafrodita la flor zafírea, el admirable misterio del mundo mayor. Si una parte de ella se vierte en mil partes de *ophinizium* líquido, transformará todo en su naturaleza»<sup>330</sup>. Este pasaje depende de Paracelso.

308

El *lapis sapphirus* o *sapphirinus* tiene su origen, por una parte, en Ez 1, 22 y 26, donde se compara al *firmamentum* que se en-

La «piedra inferior» adquiere un significado maligno en la leyenda midrásica de Armilo, el «hijo de la piedra». En el *midrash* de los diez reyes se dice: «Y Satán bajará y cohabitará con la piedra en Roma. La piedra concebirá y dará a luz a Armilo». «Esta piedra es la mujer de Belial, que, una vez que él ha cohabitado con ella, se queda embarazada y da a luz a Armilo.» Él tiene «ojos rojos y oblicuos, dos cabezas, pies verdes». «Su cabello es rojo como el oro.» Así pues, es una figura tifónica que se piensa como el contrincante del segundo Adán. «Vendrá a los edomitas y les dirá: Yo soy vuestro salvador.» La piedra en Roma ha de tener «la figura de una muchacha hermosa que fue creada en los seis primeros días de la Creación». En la leyenda persa, Armilo corresponde al tricéfalo Azi-Dahaka, que derrota a Yima (*ánthropos*). Véase Murlenstein. Otras variantes en Hurwitz.

325. Paracelso (8) (ed. Strunz), p. 77.

326. Cf. Paracelso [16], p. 72.

327. Véase Jung, «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 14,4], § 234.

328. Paracelso (16), p. 72.

329. *De Hermaphrodito*, en EH, p. 899.

330. L.c. No he conseguido encontrar *ophirizum*, probablemente sea un derivado de *ofir*, cuyo oro era proverbialmente puro (Job 22, 24 e Is 13, 12). *Pandora* (p. 304) dice de *purum aurum*: «Obrizum aurum». Esto concuerda con san Isidoro de Sevilla (2), XVI, cap. XVII: «Obricum aurum». En latín *obrussa*, en griego ὀβρυζον χρυσίον: oro puro. También lo menciona Jean-François Pico della Mirandola, p. 392 [*obrizon*, *obrizum*].

cuentra sobre los «seres vivos» con un *crystallus horribilis* y con un «zafiro» (también Ez 10, 1), por otra parte en Éx 24, 10: «y vieron al Dios de Israel: el suelo bajo sus pies era como de zafiro y casi tan sereno como el cielo». En la alquimia, el *aurum nostrum* es *crystallinum*<sup>331</sup>; el *thesaurus philosophorum* es «cierto cielo vidrioso semejante al cristal, extraíble como el oro»<sup>332</sup>; la *tinctura auri* es «transparente como el cristal, frágil como el vidrio»<sup>333</sup>. La *Caverna de los tesoros* dice que el cuerpo de Adán reluce «como la luz del cristal»<sup>334</sup>. El cristal, «que dentro y fuera aparece igualmente puro», se refiere en el lenguaje eclesiástico al *candor illaesus* de María<sup>335</sup>. San Gregorio Magno dice que es correcto comparar el trono de la visión de Ezequiel con el zafiro, pues esta piedra tiene el color del aire<sup>336</sup>. Pero también compara a Cristo con el cristal de una manera modélica directamente para el lenguaje y el pensamiento de la alquimia<sup>337</sup>: el cuerpo del Salvador, dice, se parece al agua en que ha «atravesado ágilmente» todas las incidencias de su vida hasta la Pasión. Desde la corrupción se transformó en la fortaleza de la incorrupción, igual que el agua se endurece como cristal. Este cristal es una visión hermosa para los justos, y una visión pavorosa para los sacrílegos<sup>338</sup>.

309

La conexión de agua y cristal también se encuentra en la cabalística *Siphra de Zeniutha*<sup>339</sup>. Ahí se dice en el § 178: «A la segunda forma se le llama *rocío cristalino*, y está formada por la severidad del reino del primer Adán, que entró en la sabiduría del Macropró-

331. Mylius, p. 151.

332. Con lo cual está relacionado el vaso de oro de Ap 21, 21 (A. Magno [1], p. 526).

333. Helvetius, p. 826.

334. Bezold, p. 4.

335. Picinellus, Lib. XII, n.º 93, p. 690a.

336. G. Magno (1), Lib. I, Hom. VIII, col. 119: «porque el zafiro tiene el color del aire. Por eso, las virtudes de los celestiales se designan mediante el zafiro, pues estos espíritus tienen la dignidad del lugar más alto del cielo». Igualmente G. Magno (4), Lib. XVIII, cap. XXVII, p. 609.

337. A este respecto, cf. AC(1), pp. 321s. y 351s.

338. G. Magno (1), Lib. I, Hom. VII, col. 106: «El cristal se congela desde el agua y se vuelve robusto. Sabemos qué grande es la agilidad del agua. Por eso se parece en cierto modo al cuerpo de nuestro Redentor, que hasta la muerte estuvo sometido al sufrimiento: en su nacimiento, en su crecimiento, en su cansancio, en su hambre, en su sed y en su muerte hasta su Pasión atraviesa ágilmente los momentos del tiempo. Pero como la gloria de su resurrección lo hizo pasar de la corrupción a la virtud de la incorrupción, se volvió robusto igual que el agua se convierte en cristal, pues permaneció en ambas naturalezas. Así pues, el agua se transformó en cristal cuando la debilidad de su corrupción se transformó mediante la resurrección en la fortaleza de la incorrupción. Pero se dice que este cristal es horrible, pavoroso. Todos los que saben comprenden que cuando el Redentor del género humano aparezca como juez, será hermoso para los justos y terrible para los injustos».

339. «Commentarius generalis», en Knorr von Rosenroth, II, II, trat. IV, p. 61.

sopos<sup>340</sup>: por eso aparece en el cristal cierto color, un rojo llamativo. Y esta <forma> es esa sabiduría de la que se ha dicho que en ella tienen su raíz los juicios»<sup>341</sup>. Aunque es indudable que la alquimia estaba bajo la influencia de estas comparaciones, la piedra no se puede reducir a Cristo, pese a todas las analogías<sup>342</sup>. La piedra es el patrimonio místico de la alquimia, este λίθος οὐ λίθος, la «piedra que no es piedra» o «la piedra que tiene un espíritu» y es encontrada «en las corrientes del Nilo»<sup>343</sup>. Este símbolo no se puede minimizar como un oscurecimiento superfluo del misterio cristiano. Frente al misterio cristiano, se presenta como una figura nueva, peculiar, que tomó forma poco a poco bajo la influencia de las ideas cristianas sobre el material gnóstico; por el contrario, más adelante hubo intentos claros de asimilar poco a poco la idea alquímica a la idea cristiana, aunque siguió presente (como deja bien claro nuestro texto) una diferencia insalvable. Esto se debe a que el símbolo de la «piedra» contiene, pese a todas las analogías, un elemento incompatible con los presupuestos puramente espirituales del pensamiento cristiano. El propio concepto de «piedra» alude a la naturaleza especial de este símbolo. La «piedra» es por definición algo sólido y terrenal. Es la femenina *materia* cuya idea se infiltra en la formación espiritual de símbolos. Por eso, las alegorías hermenéuticas de la Iglesia como piedra angular (*lapis angularis*) y piedra arrancada de la montaña sin manos (*lapis de monte sine manibus abscissus*)<sup>344</sup>, que fueron entendidas en relación con Cristo, no tuvieron una influencia causal, sino que los alquimistas las emplearon para justificar su símbolo, pues el λίθος οὐ λίθος no procede de una fuente cristiana. La piedra es más que una «encarnación» de Dios, es una concreción, una materialización que llega hasta el oscurísimo ámbito inorgánico de la materia o que incluso surge de él, de esa parte de la divinidad que se ha puesto en contradicción con el Creador porque (como decían los basilidianos) permaneció latente en la panspermia (simiente universal) como

340. El Macroprósopos corresponde a la primera tríada del sistema azilútico: *keter* (corona), *biná* (inteligencia) y *hokmá* (sabiduría). «Comm. gen.», § 166, l.c., pp. 56-57: «Es seguro que el macroprósopos es padre y madre, corona, sabiduría e inteligencia del mundo emanativo tras el restablecimiento». Esta tríada es una trinidad real: «... Por los tres primeros puntos del mundo de la vaciedad están formadas las tres cabezas superiores, contenidas en el Anciano Santísimo. Las tres cuentan como una en el mundo emanativo, que es el Macroprósopos (En-Sof)». El λόγος Μακρόκοσμος ο μακροπρόσωπος ya se encuentra en Filón.

341. El reino (*basileia*) se refiere a Malkut (Knorr von Rosenroth, II, II, § 178, p. 61).

342. Cristo recibe en la Patrística el nombre de *lapis*. Por ejemplo, san Gregorio Magno [2], en *Opera* II, col. 1302: «La piedra alude en la Sagrada Escritura al Señor y a nuestro Redentor».

343. Berthelot (2), III, VI, 5, pp. 121-122. Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 405.

344. Cf. Dan 2, 34.

el principio formativo de los cristales, los metales y los seres vivos. Ahí estaban incluidas regiones como el *ignis gehemmalis* que pertenecen al dominio del Diablo. La tricéfala *serpens mercurialis* es incluso una trinidad en la materia<sup>345</sup> (la «triada inferior»)<sup>346</sup> contrapuesta a la Trinidad divina.

- 310 Se puede conjeturar, pues, que en la alquimia hay un intento de *integración simbólica del mal* por medio de una localización del drama divino de la redención en el hombre mismo. Este proceso aparece ora como una extensión de la redención más allá del hombre a la materia, ora como un ascenso del ἀντίμιον πνεῦμα, del espíritu imitador o de Lucifer, y como una reconciliación de éste con el espíritu que viene de arriba, de modo que lo superior y lo inferior recorren un proceso de transformación recíprocamente condicionado. De esto da una cierta idea —pienso yo— el texto de Abraham Eleazar cuando la negra Sulamita se transforma pasando por los tres grados que ya señaló Dionisio Areopagita como característicos del ascenso místico: purificación (κάθαρσις; *emundatio*), iluminación (φωτισμός; *illuminatio*) y perfección (τελεσμός; *perfectio*)<sup>347</sup>. Sobre la «purificación», Dionisio cita (Vulgata) Sal 50, 9: «Lávame para que me vuelva más blanco que la nieve»<sup>348</sup>; sobre la «iluminación», Sal 12, 4: «Ilumina mis ojos»<sup>349</sup>. Según una vieja idea, los dos luminares del cielo (el Sol y la Luna) corresponden a los dos ojos. Sobre la «perfección», Dionisio cita Mt 5, 48: «Sed perfectos como vuestro Padre en el cielo»<sup>350</sup>. Así se expone un lado de la aproximación; el otro se ilustra mediante la imagen apocalíptica del Hijo del Hombre ya descrita.

- 311 La transformación de Sulamita que describe nuestro texto hay que entenderla como un grado previo simbólico que puede salir de repente de lo inconsciente; es comparable a un sueño que intenta bosquejar el *proceso de individuación* y que para este fin se sirve de imágenes ora religiosas, ora «científicas». Así considerada y vista desde el punto de vista psicológico, resulta el siguiente estado de cosas:

- 312 La *nigredo* corresponde a lo oscuro de lo inconsciente, que en primer término contiene la personalidad inferior, la *sombra*. Esta se convierte en la figura femenina que en cierto modo está detrás de ella y la domina, el ánima, cuya ilustración característica es Sulami-

345. A este respecto, cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 270 ss. y 283.

346. Jung, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8], § 425-426 y 436 ss.

347. Dionisio [Pseudo-], cap. III, § 3, p. 134.

348. «Lavabis me et super nivem dealbabor».

349. «Illumina oculos».

350. «Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis». La cita es inexacta.

ta. «Soy negra, pero hermosa»<sup>351</sup>, no «fea», como quiere hacernos creer nuestro Pseudo-Eleazar tras haber reflexionado nuevamente sobre el caso. Pues la naturaleza está desfigurada por el pecado de Adán, por lo que la negrura significa fealdad, es la negrura del pecado, el tétrico estado inicial, saturniano, tan pesado y negro como el plomo. Sulamita, la sirvienta de Ishtar, significa tierra, naturaleza, fertilidad, todo lo que prospera bajo la húmeda luz de la Luna, también la vida simplemente natural. El ánima es el arquetipo de lo vivo, más allá del sentido y de la responsabilidad. Lo que al principio nos resultaba incomprensible (que, dándole la vuelta a la Creación, el viejo Adán volviera a surgir de ella) se comprende ahora, pues si hay alguien que ha sabido vivir la vida natural, ése fue el viejo Adán. Pero aquí ya no es el «viejo», sino un Adán renacido de la hija de Eva, un Adán restablecido en su naturalidad original. Que Eva vuelva a dar a luz a Adán y que una Sulamita negra manifieste de nuevo al hombre primigenio en su naturalidad e irredención excluye toda sospecha de que el «viejo» Adán deba su existencia a un *lapsus calami* o a un error de imprenta. Ahí hay una intención, por lo que podemos barruntar por qué el autor se ocultó en un pseudónimo judío. El judío era el ejemplo más cercano, conocido por todos, de un no cristiano, por lo que era un recipiente que contenía todas las cosas de las que el cristiano no podía o quería acordarse. Nada más natural, pues, que poner en labios de un autor presuntamente judío esas ideas oscuras, por lo general semiconscientes, que comenzaron con el movimiento del «espíritu libre», de la religión post-cristiana del Espíritu Santo, y formaron el espíritu y la savia del Renacimiento. Igual que el primer profeta del Antiguo Testamento es Oseas, el amante de una Sulamita por orden de Dios, también los *cours d'amour* de un René d'Anjou, los trovadores y los *Gottesminne* coinciden en el tiempo con los hermanos del espíritu libre. Nuestro texto no es otra cosa que un eco tardío de estos acontecimientos seculares que cambiaron a fondo el rostro de la cristiandad. Pero en ese eco también está el presentimiento de desarrollos futuros: todavía en el mismo siglo nacerá el autor de *Fausto*, esa obra de inmensas consecuencias.

313 Igual que el viejo Adán, Sulamita tampoco cambia. Y sin embargo Adán Cadmón ha nacido, un *Adam secundus* no cristiano, y justo en el instante en que cabía esperar la transformación. Esta insólita contradicción parece al principio irresoluble. Pero se vuelve comprensible cuando se tiene en cuenta la literalidad del texto: *el cambio sucede interiormente* y no es el primero, sino el segundo.

351. Cant 1, 4: «Nigra sum, sed formosa».



El primero se presupone. Pero el cambio no sucede en el hombre habitual, por más que éste pueda identificarse con el «viejo Adán», sino en el *hombre primigenio*, en ese arquetipo que no le falta a nadie. De ahí que el primer cambio sea volverse consciente del ánima negra, que representa el aspecto femenino del hombre primigenio. Cualquier varón se siente idéntico a este aspecto sin serlo realmente. Volverse consciente del aspecto masculino del *ánthropos* le resulta al varón mucho más difícil que volverse consciente del aspecto femenino. Pues hay demasiada negrura ahí como para asumirla sin más, y hay demasiado bueno y positivo como para poder resistirse a la tentación de identificarse con ello. Por eso es más fácil ver la negrura en una figura proyectada. La frase «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí»<sup>352</sup> vale hasta para la psicología más ilustrada. Pero al abismo del aspecto femenino le corresponde también el abismo del aspecto masculino. No estaría bien que el hombre empírico (por más inflado que estuviera su sentimiento yoi-co) se atribuyera la plenitud de Adán con sus virtudes y sus defectos. Aun siendo hombre, no tiene motivos para atribuirse todo lo más elevado y bello que un hombre puede alcanzar, igual que se negaría a reconocer como culpa propia toda la miseria e ignominia que degrada al hombre por debajo del animal, a no ser que un trastorno psíquico haya dislocado hasta su arquetipo.

314 Pero si el aspecto masculino del hombre primigenio «surge de nuevo», se trata del «viejo Adán», que es negro (al igual que Sulamita), y sin embargo es el *Adam secundus*, el Adán más viejo todavía *ante lapsum*, el Adán Cadmón. La ambigüedad de este pasaje es demasiado perfecta como para que el autor, que no se suele acreditar como un falsificador especialmente hábil, hubiera podido ser consciente de ella. Volverse consciente implica, como se puede comprender fácilmente, una gran iluminación, como captar la idea del hombre primigenio que constituye una unidad arquetípica que trasciende los sexos. En la medida en que este hombre es divino, se puede hablar de una teofanía. En la medida en que Sulamita tiene la esperanza de convertirse en la «paloma blanca», se alude a un futuro estado de perfección. La paloma blanca da a entender que Sulamita se convierte en Sofía<sup>353</sup> y en el Espíritu Santo, mientras que Adán Cadmón es un paralelismo transparente de Cristo.

315 Si el argumento alquímico sólo consistiera en esos tres grados (que corresponden a *emundatio*, *illuminatio*, *perfectio*), sería difícil

352. Gn 3, 12.

353. El destino de Sulamita corresponde en cierto sentido al extravío de Sofía en los gnósticos de Ireneo.

comprender dónde está la justificación para parafrasear así las ideas cristianas análogas o desfigurarlas directamente, pues están presentes con toda claridad por ejemplo en la sujeción a la «cruz negra». La razón de un simbolismo tan diferente al cristiano la desvela el hecho de que el proceso de transformación no culmina en *Adam secundus* ni en la paloma, sino en la piedra, la cual procede del hombre empírico (aunque con la ayuda de Dios). La piedra es un derivado físico-metafísico del hombre; dicho psicológicamente: es un símbolo que significa para el hombre tanto una cosa creada por él como un ser superior a él. Esta paradoja sólo puede ser algo así como el símbolo del sí-mismo, que se puede producir (es decir, que se puede hacer consciente) mediante el esfuerzo humano y al mismo tiempo representa *per definitionem* una totalidad que incluye *a priori* la consciencia y lo inconsciente<sup>354</sup>.

316 Esta idea va, pese a las analogías, más allá del pensamiento cristiano y alude a un misterio que ha de cumplirse en el hombre y a través del hombre. Es como si el drama de la vida de Cristo fuera trasladado al hombre y tuviera a éste como portador vivo. A consecuencia de este desplazamiento, el acontecimiento formulado en el dogma queda al alcance de la experiencia psicológica y se vuelve cognoscible como proceso de individuación.

317 Naturalmente, no es tarea de una ciencia empírica valorar esos desarrollos espirituales desde el punto de vista de una verdad transcendente. Debe conformarse con constatar la existencia de estos procesos y compararlos con observaciones paralelas en el hombre moderno. También está autorizada a intentar reconstruir la estructura lógica de esos psicologemas. Que la ciencia se adentre en terrenos en los que la fe y la duda se pelean por la cuestión de la verdad no demuestra en absoluto que tenga la intención de intervenir en esta lucha o de arrogarse la capacidad de decir dónde está la verdad. Su «verdad» consiste únicamente en la constatación de hechos y en su explicación imparcial en el marco de una psicología empírica. En ningún caso le corresponde decidir sobre la validez o invalidez de hechos ni constatar su valor moral o religioso. Tengo que subrayar esto detalladamente porque a mi método siempre se le acusa de ser una teología o una metafísica más o menos encubierta. La dificultad para estos críticos parece consistir en que no son capaces de asimilar el *concepto de realidad psíquica*. Un proceso psíquico es algo realmente existente, y un contenido psíquico es tan real como una planta o un animal. Aunque, por ejemplo, el ornitorrinco no se deriva lógicamente de los presupuestos generales de la zoología, es

354. A este respecto, cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 323 ss.

indudable que existe, por más inverosímil que le parezca al prejuicio. No es una fantasía ni una opinión, sino un hecho incontrovertible. Sin duda, se puede hacer metafísica con hechos psíquicos, sobre todo con ideas a las que siempre se ha considerado metafísicas. Pero en sí mismas las ideas no son en absoluto metafísicas, sino fenómenos constatables empíricamente que valen como objetos del método científico-natural.

318

Con las manifestaciones de la Cábala, que como hemos mostrado también penetraron en la alquimia, hemos alcanzado una extensión y una profundidad en la interpretación de Adán difícilmente superables. Esta interpretación incluye a Eva como lo femenino. Eva aparece sobre todo como lo «inferior», es decir, como Malkut (reino), *sekiná* (morada de Dios) o como *atarah* (corona), que corresponde inferiormente a *keter*, la corona superior. Eva también está presente en el *hermaphroditus* del sistema de las sefirot, cuya mitad derecha se califica de masculina y cuya mitad izquierda se califica de femenina. De ahí que Adán Cadmón sea andrógino en tanto que personificación del «árbol» entero (*arbor inversa*); el sistema mismo es un símbolo de conjunción sumamente diferenciado, y en cuanto tal es tripartito (tres columnas cada tres sefirot). También los naasenos, dice Hipólito, dividían al Adán hermafrodita en tres partes, como a Geríones<sup>355</sup>. Éste tenía tres cuerpos del estómago para arriba<sup>356</sup> y era el dueño de los estupendos rebaños de vacas de la isla de Eriteya (en la dichosa Tierra del Oeste). Heracles lo mató de un flechazo que también hirió a Hera en el pecho. En el mismo viaje, Heracles también amenazó con sus flechas a Helios porque sus rayos eran demasiado calurosos. Así pues, la muerte de este Geríones es el último sacrilegio en una serie de tres. Hipólito continúa:

De éste <Geríones> dicen que tiene una parte espiritual (νοερόν), otra psíquica (ψυχικόν) y otra terrenal (χοϊκόν), y sostienen que el conocimiento del mismo es el comienzo (o el principio, ἀρχήν) de una posibilidad de conocer a Dios cuando dicen: «El comienzo de la perfección es el conocimiento del hombre; el conocimiento de Dios es la perfección completa (ἀπηρτισμένη τελείωσις)». Todo esto, dicen, lo inteligible, lo psíquico y lo terrenal, se ha puesto en movimiento y ha descendido a una persona, al Jesús nacido de María. Y, dicen, a través de eso (lo inteligible, lo psíquico y lo terrenal) hablaron estos tres hombres (el Geríones de tres partes) de sus esencias particulares, cada uno a los suyos. Correspondientemen-

355. Geríones es el hijo de Crisaor, que salió de la sangre de Gorgo, y de la oceánide Calíroo.

356. Hipólito, V, 8, 4, p. 44.

te, también hay tres tipos de cosas: una angelical (ἀγγελικόν), otra psíquica y otra terrenal; y tres Iglesias: la angelical, la psíquica y la terrenal. Sus nombres son: la elegida, la llamada y la cautiva<sup>357</sup>.

- 319 La similitud de esta idea con el sistema de las sefirot salta a la vista<sup>358</sup>. Geríones concuerda en una medida especial con el cosmogónico Adán Cadmón: es «el hombre andrógino (que se encuentra) en todas las cosas» al que «los griegos llamaban “el cuerno celestial de la Luna”<sup>359</sup>. Pues todo, dicen, ha llegado a ser a través de él, y sin él nada ha llegado a ser<sup>360</sup>. Lo que en él ha llegado a ser es vida. Esto, dicen, es la vida, la generación (γενεά) inefable del hombre perfecto (τελείων) que las generaciones anteriores desconocían»<sup>361</sup>.

357. *Ibid.*, V, 6, 6-7, p. 26.

358. Ideas similares se encuentran en Epifanio (2), XXX, cap. III, p. 60: los elcasitas decían que Adán fue Cristo; descendió a Cristo, se vistió con su cuerpo y visitó a Abraham, Isaac y Jacob. Sobre la tumba de Abraham en el Gólgota, cf. *Contra Tatianos*, haer. XLVI, cap. V, p. 186. [El texto mencionado habla de la tumba de Adán.]

359. «Osiris, cuerno celestial de la Luna» es el sobrenombre de Atis (Hipólito V, 8, 4, p. 44).

360. Jn 1, 3.

361. Hipólito V, 8, 4-5, p. 45.

## VI

### LA CONJUNCIÓN

#### 1. LA CONCEPCIÓN ALQUÍMICA DE LA UNIÓN DE LOS OPUESTOS

320 Herbert Silberer tenía razón cuando señaló que la conjunción es la «idea central» del procedimiento alquímico<sup>1</sup>. Este autor comprendió el carácter fundamentalmente simbólico de la alquimia, mientras que el historiador de la alquimia Eduard von Lippmann (un químico) ni siquiera menciona en su índice de materias el término *coniunctio*<sup>2</sup>. Quien conozca aun someramente la literatura alquímica sabrá que lo que los adeptos buscaban era la unión de las sustancias, al margen del nombre que le dieran. Gracias a esa unión esperaban alcanzar la meta de la obra: la producción del oro o de su equivalente simbólico. Sin duda, la conjunción es el modelo de lo que hoy llamamos *combinación química*. Pero apenas es posible demostrar unívocamente que el viejo adepto pensara de una manera tan concreta como el químico moderno. Cuando aquél habla de una unión de las φύσεις, de las «naturalezas» o de una «aleación» de hierro y cobre, o de un compuesto de azufre y mercurio, al mismo tiempo se está refiriendo a un símbolo: el hierro es Marte y el cobre es Venus, por lo que su fundición es a la vez una aventura amorosa. La unión de las «naturalezas» que se «abrazan» no es muy física y concreta, pues se trata de *naturae coelestes* que se multiplican «por orden de Dios»<sup>3</sup>. Cuando se calcina el «plomo rojo» junto con el oro, surge un «espíritu», es decir, el compuesto es «espiritual»<sup>4</sup>, y

1. Silberer, p. 79.

2. Lippmann.

3. TF, ed. Ruska, p. 119, línea 27.

4. *Ibid.*, p. 127.

del «espíritu rojo» surge el *mundi principium*<sup>5</sup>. A la combinación de mercurio y azufre le siguen el «baño» y la «muerte»<sup>6</sup>. Para nosotros, la combinación de cobre y *aqua permanens*, generalmente mercurio, sólo es una amalgama. Pero para los alquimistas era un mar misterioso, «filosófico», pues el *aqua permanens* era para ellos ante todo un símbolo o un postulado filosófico que esperaban descubrir o creían haber descubierto en los «líquidos» más diversos. Las sustancias que intentaban combinar *realiter* siempre tenían para ellos (debido al desconocimiento de su naturaleza) un carácter en cierto modo numinoso que aspiraba de manera más o menos clara a una personificación espiritual. Se trataba de sustancias que, como seres vivos, se «fecundaban unas a otras y generaban de esta manera el ser vivo (ζῷον) que buscan los filósofos»<sup>7</sup>. A los alquimistas las sustancias les parecían de *naturaleza hermafrodita*, y la conjunción a la que aspiraban era una operación filosófica: *la unión de forma y materia*<sup>8</sup>. Esta dualidad propia de las sustancias explica las numerosas duplicaciones, como por ejemplo los dos *Mercurii*, los dos *sulphura*, etc.<sup>9</sup>, así como las *Venus alba et rubea*<sup>10</sup> y el *aurum nostrum* y el *aurum vulgi*. Así las cosas, no sorprende que los adeptos acumularan una cantidad enorme de sinónimos para expresar la misteriosa naturaleza de las sustancias, lo que al químico debe parecerle un esfuerzo inútil mientras el psicólogo encuentra ahí una importante fuente de información sobre la naturaleza de los contenidos proyectados. Como todo contenido numinoso, los que estamos estudiando aquí tienden a la *auto-amplificación*, es decir, constituyen el núcleo para la acumulación de sinónimos. Presentan lo que hay que unir como una pareja de opuestos<sup>11</sup>, por ejemplo hombre y mujer, dios y diosa, hijo y madre<sup>12</sup>, rojo y blanco<sup>13</sup>, *agens et patiens*, cuerpo

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*, p. 216.

7. Berthelot (2), III, XL, 2, p. 211.

8. Egidio de Vadis, p. 99: «Los minerales y los vegetales son de naturaleza hermafrodita, pues tienen los dos sexos. Sin embargo, de ellos mismos surge la conjunción de forma y materia, igual que en los animales».

9. RS, p. 302: «Por eso se dice que hay dos azufres y dos mercurios, y son de tal tipo que se les ha llamado "uno y uno", y disfrutan el uno del otro, y uno contiene al otro».

10. *Ibid.*

11. La mezcla y unión de los elementos es el *ordo compositionis* (PC, p. 182). En el tratado de Wei Po-Yang (siglo II) se dice: «The way is long and obscurely mystical, at the end of which Ch'ien (positiveness, male <yang>) and the K'un (negativeness, female <yin>) come together» [«Largo y oscuramente místico es el camino en cuyo final se reúnen Ch'ien (la positividad, lo masculino) y K'un (la negatividad, lo femenino)»] (Wu y Davis, p. 260).

12. Maier (5), p. 178.

13. Hombre rojo y mujer blanca, o arena roja de mar y esputo de la Luna (TA3, p. 9).

y espíritu<sup>14</sup>, etc. El par de opuestos a unir suele derivar del cuaternio de elementos<sup>15</sup>, como puede verse claramente en el tratado *De sulphure*, donde se dice (p. 622):

El fuego comenzó a actuar sobre el aire, y produjo el azufre. El aire comenzó entonces a actuar sobre el agua y produjo el mercurio. El agua comenzó a actuar sobre la tierra y produjo la sal. Pero como la tierra no tenía nada sobre lo que actuar, no produjo nada, y el producto permaneció en ella: de ahí que sólo resultaran tres principios, y la tierra se convirtió en la alimentadora y madre de los otros.

De estos tres principios surgieron lo masculino y lo femenino: el primero, del azufre y el mercurio; el segundo, del mercurio y la sal<sup>16</sup>. Los dos producen lo *unum incorruptibile, la quinta essentia*, «y así el cuadrángulo corresponde al cuadrángulo»<sup>17</sup>.

321 La síntesis del uno imperecedero o de la quintaesencia tiene lugar según el *axioma de María*, estando representado el cuarto por la tierra. La separación hostil de los elementos corresponde al estado inicial, al caos y las tinieblas. De la unión sucesiva surge algo *agens* (el azufre) y algo *patiens* (la sal), así como algo medio, ambivalente: Mercurius. De esta trinidad alquímica clásica se desprende la relación del hombre y la mujer como la oposición suprema y esencial. El fuego se halla al principio y no es causado por nada, y la tierra se halla al final y no actúa sobre nada. Entre el fuego y la tierra no hay *interactio*, por eso los cuatro no forman un círculo, una totalidad. Ésta la producirá la síntesis de lo masculino y lo femenino. De este modo, al cuadrángulo inicial le corresponde al final un cuaternio de elementos unidos en la quinta esencia: «respondebit quadrangulus quadrangulo».

322 La cualificación alquímica del comienzo corresponde, desde el punto de vista psíquico, a una consciencia primitiva que amenaza continuamente con fragmentarse (en cuatro direcciones) en procesos afectivos individuales. Como los cuatro elementos representan la totalidad del mundo físico, la fragmentación significa una disolución en los constituyentes del mundo, es decir, un estado meramente físico y, por lo tanto, inconsciente. Al revés, la conexión de los elementos y la síntesis final de lo masculino y lo femenino es obra

14. *Ibid.*, p. 11.

15. Esto ya en TF, p. 117.

16. La *copulatio* tiene lugar en el *mercurio menstrual* (TFr, p. 161) o en el baño del *aqua permanens*, que también es Mercurius. Mercurius es masculino y femenino, y al mismo tiempo el hijo que surge de la unión.

17. Sendivogius (2), pp. 622-623.

del arte: un producto del esfuerzo consciente. El resultado de la composición es entendido (lógicamente) por el adepto como *conocimiento de sí mismo*<sup>18</sup>, ya que éste es necesario (junto con el conocimiento de Dios) para preparar el *lapis philosophorum*<sup>19</sup>. Para la obra hace falta la *pietas*, que no es otra cosa que la *cognitio sui ipsius*, el autoconocimiento<sup>20</sup>. Esta idea no es propia sólo de la alquimia más tardía, sino que ya se insinúa en la tradición griega, por ejemplo en el tratado alejandrino (que nos ha llegado en árabe) de Crates, donde se dice que el conocimiento completo del alma capacita al adepto para comprender los muchos nombres diferentes que los filósofos han dado a la sustancia arcana<sup>21</sup>. Las *Tetralogías de Platón* subrayan que en la obra hay que tener en cuenta no sólo la medición del tiempo, sino también el conocimiento de sí mismo<sup>22</sup>. Queda claro, pues, que el proceso químico de la *coniunctio* representa al mismo tiempo una síntesis anímica, por lo que a veces parece que el autoconocimiento causa la unión y otras veces que el proceso químico es la *causa efficiens*. Esto último es sin duda lo más habitual, es decir, la *coniunctio* tiene lugar en la retorta, *in vitro*<sup>23</sup>, o, de manera más imprecisa, en el *vas naturale*, en el «recipiente de la naturaleza», o en la *matrix*<sup>24</sup>. Al vaso también se le llama «tumba»; y a la unión, «muerte común»<sup>25</sup>. A este estado se le llama «eclipse de Sol»<sup>26</sup>.

323

La *coniunctio* no representa siempre una unión inmediata y directa, pues necesita cierto medio o tiene lugar en cierto medio, según el principio *Non fieri transitum nisi per medium* («Una transición no puede suceder más que a través de un medio»)<sup>27</sup>. *Mercurius est medium coniungendi* («Mercurius es el medio de la conjunción»)<sup>28</sup>;

18. A este respecto, remito a mi exposición en *Aion* [OC 9/2], § 250 ss.

19. «Si el hombre desea llegar al bien supremo, primero tiene que conocer a Dios y luego a sí mismo» (AS, p. 89).

20. Dorn (5), p. 467: «La piedad es la gracia divina que enseña a cada cual a conocerse a sí mismo tal como es en verdad» (*ibid.*, p. 462); «Y ha de esforzarse en conocer con exactitud el centro, a lo cual ha de dedicarse por completo» (*ibid.*, p. 531).

21. Berthelot (1), III, p. 50.

22. «Si se pone atención tanto en la medida del tiempo como en uno mismo, la obra se completará» (PC, p. 144). Similar en pp. 141-142: «... Quien busque la sabiduría tiene que vigilarse a sí mismo».

23. «... verás cómo se mezclan en tu retorta las naturalezas» (Filaletto, p. 685).

24. «Vas naturae scil. matrix» (TFr, p. 159). También en Houghelande2, p. 180.

25. Ripley (4), pp. 38 y 81. También en Ventura, p. 291: «Cávese un sepulcro y entiérrese a la mujer con su marido muerto». Este pasaje se refiere al Discurso LIX de la *Turba* [p. 162]; allí se entierra a la mujer con el dragón.

26. «... ese gran eclipse de Sol y Luna» (Filaletto, p. 686). A este respecto, cf. Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16,12], § 468.

27. Dorn (3), p. 418. Similar, Dorn (9), p. 577.

28. Ventura, p. 320.



es «esa alma» (*anima*) que hace de «mediadora entre cuerpo y espíritu»<sup>29</sup>. Lo mismo vale para los sinónimos de Mercurius, como *leo viridis*<sup>30</sup> y *aqua spiritualis* o *permanens*<sup>31</sup>, que también son *media coniungendi*. El *Consilium coniugii* menciona como medio conector el buen olor o «vapor humeante»<sup>32</sup>, lo cual recuerda a la idea de Basírides del buen olor del Espíritu Santo<sup>33</sup>. Es evidente que se alude así a la naturaleza «espiritual» del Mercurius conector, igual que el *aqua spiritualis* (a la que también se llama *aqua aeris*) es un principio vital y establece la conexión entre lo masculino y lo femenino<sup>34</sup>. Un sinónimo frecuente del agua es el «mar», el lugar en que tienen lugar las bodas químicas. El *Tractatus Micreris* menciona también como sinónimos *Nilus Aegypti*, *mare Indorum* y *mare meridiei*. Los *miracula* de este mar consisten en que atenúa y une los opuestos<sup>35</sup>. De ahí que forme parte de las bodas regias el viaje por mar, como el que describe Christian Rosencreutz<sup>36</sup>. Como se sabe, este motivo alquímico fue retomado por Goethe en *Fausto II*, donde constituye la base del sentido y realización de la fiesta egea. Karl Kerényi ha expuesto en una brillante interpretación amplificatoria el contenido arquetípico de la fiesta. Los cortejos de Nereidas en sarcófagos romanos ponen de manifiesto «lo nupcial, pero también lo sepulcral». «Una de las ideas básicas de los misterios antiguos era precisamente la identidad, por una parte, de boda y muerte y, por otra, de nacimiento y surgimiento eterno de la vida desde la muerte»<sup>37</sup>.

324

Mercurius no es sólo el *medium coniungendi*, también lo que hay que unir, pues conforma la esencia o la *materia seminalis* tanto de lo masculino como de lo femenino. El *Mercurius masculinus* y el *Mercurius foemineus* están conectados en el *Mercurius menstrualis* (el *aqua*) y a través de él<sup>38</sup>. En su *Physica Trismegisti*, Dorn da la explicación «filosófica» de esto: al principio, Dios creó *un* mundo. A continuación lo partió en dos: el cielo y la Tierra. Ahí está oculto

29. *Ibid.*, p. 332.

30. Ripley (I), p. 125. Lo mismo en TA3, p. 39.

31. RS, p. 281.

32. En CCI, p. 74. Como opuesto a la *Luna odorifera* de este texto aparece en la alquimia el *odor sepulchrorum*.

33. Hipólito, VII, 22, 14, p. 192.

34. «El agua del aire, que está entre el cielo y la Tierra, es la vida de cada cosa. Este agua disuelve el cuerpo en el espíritu, da vida a lo muerto y une a hombre y mujer» (Mylius, p. 191).

35. «... humedecer lo seco, suavizar lo duro y conjuntar y atenuar los cuerpos» (TM, p. 112).

36. Rosencreutz, séptimo día, pp. 113 ss.

37. Kerényi, 1941, p. 53.

38. TFr, pp. 160-161.

algo tercero y mediador: la unidad original, que participa de los dos extremos. Éste no puede existir sin lo tercero, que a su vez tampoco puede existir sin ellos. Esto tercero es la unidad original del mundo, el *vinculum sacratum matrimonii*. La división en dos era necesaria para conducir al mundo «uno» del estado de potencialidad a la realidad. La realidad está formada por una multiplicidad. Pero uno todavía no es un número. Dos es el primer número; con él comienza la pluralidad y, por lo tanto, la realidad<sup>39</sup>.

325

De esta explicación se desprende que el desesperadamente evasivo y universal Mercurius, ese Proteo que se nos presenta en mil figuras y en todos los colores, no es sino el *unus mundus*, la original unidad sin diferencias del mundo o del ser, la ἀγνοσία de los gnósticos, la inconsciencia originaria<sup>40</sup>. He dedicado al espíritu Mercurius una investigación especial<sup>41</sup>, y no quisiera repetirme. Sólo voy a subrayar que el Mercurius de los alquimistas es una personificación e ilustración de lo que hoy llamamos *inconsciente colectivo*. Mientras que el concepto *unus mundus* es una especulación metafísica, lo inconsciente puede ser experimentado en sus manifestaciones de manera al menos indirecta. Es verdad que es una hipótesis, pero tiene un grado de verosimilitud al menos tan alto como la hipótesis del átomo. Del gran material empírico que hoy tenemos a nuestra disposición se desprende que, a diferencia de los contenidos de la consciencia, los contenidos de lo inconsciente están tan contaminados que se diferencian poco unos de otros, por lo que se confunden fácilmente, cosa que se puede observar con la mayor claridad en los sueños. La relativa indiferenciación de los contenidos da la impresión de que, más o menos, todo está en relación con todo, por lo que, pese a la gran diversidad en la manera de aparecer, en el fondo hay algo así como una unidad. Los únicos contenidos relativamente claros están formados por motivos o tipos en torno a los cuales se disponen las asociaciones individuales. Tal como muestra la historia del espíritu, estos arquetipos son muy constantes y tan distintos que se pueden personificar y nombrar aunque sus límites se difuminen o se solapan con las esferas de otros tipos e intercambien algunas cualidades con ellos. En especial, el simbolismo del mándala tiene una

39. «Bajo esa dualidad espiritual y corporal estaba oculto algo tercero, el vínculo del santo matrimonio. Esto es el intermediario que hasta ahora perdura en todas las cosas y participa de sus dos extremos, sin los cuales él no puede ser y sin el cual ellos tampoco pueden ser lo que son: de tres, uno» (Dorn [3], p. 418).

40. A este respecto, cf. la «montaña» en la que se encuentra todo el saber, sin diferenciaciones ni contrastes (Abu'l-Qasim Muhammad, p. 24). Más detalles en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 516.

41. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

fuerte tendencia a concentrar la totalidad de los arquetipos en un punto central común, igual que todos los contenidos de la consciencia están referidos al yo. La analogía es tan llamativa que un profano que no esté familiarizado con este simbolismo cae fácilmente víctima de la ilusión de que el mandala es un producto artificial de la consciencia. Por supuesto, los mandalas se pueden imitar artificialmente, pero esto no demuestra que todos los mandalas sean imitaciones. Más bien, surgen de manera espontánea y sin influencias en niños y adultos que nunca han estado en contacto con ideas de este tipo<sup>42</sup>. Como mucho, se podría entender el mandala como un reflejo de la estructura concéntrica de la consciencia; pero esta idea sólo estaría justificada si se pudiera demostrar la naturaleza secundaria de lo inconsciente. Pero lo inconsciente es indudablemente más viejo y originario que la consciencia, por lo que igualmente se podría entender el egocentrismo de ésta como un reflejo o imitación del entramiento de lo inconsciente.

326 El mandala simboliza mediante su punto central la unidad última de todos los arquetipos y la pluralidad del mundo fenoménico, por lo que constituye el equivalente empírico del concepto metafísico *unus mundus*. El equivalente alquímico es el *lapis philosophorum* y sus sinónimos, en especial el *microcosmus*<sup>43</sup>.

327 La explicación de Dorn es clarificadora porque saca a la luz las profundidades del *mysterium coniunctionis* de los alquimistas. Si se trata nada menos que de un restablecimiento del estado cósmico primigenio y de la inconsciencia divina del mundo, se comprende la insólita fascinación que provocaba este misterio, que al fin y cabo es el equivalente occidental de los principios fundamentales de la filosofía clásica china (la unión de *yang* y *yin* en el tao) y al mismo tiempo la anticipación llena de presentimientos de ese *tertium quid* que he llamado *sincronicidad* sobre la base de la experiencia psicológica y de los resultados del experimento de Rhine<sup>44</sup>. El simbolismo del mandala es el equivalente psicológico de la idea metafísica del *unus mundus*; la sincronicidad, el parapsicológico. Ciertamente, los fenómenos sincronísticos suceden en el tiempo y en el espacio, pero muestran una independencia notable respecto de estos dos determinantes indispensables del ser físico y, por lo tanto, una no conformidad con la ley causal. El causalismo de nuestra cosmovisión científica disuelve todo en procesos individuales que intenta separar cuidadosamente de todos los demás procesos paralelos. Esta

42. «Sobre el simbolismo del mandala» [OC 9/1,12], § 645.

43. *Psicología y alquimia* [OC 12], § 426 y figura 195.

44. «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» [OC 8,18].

tendencia es necesaria para conseguir un conocimiento fiable, pero tiene desde el punto de vista de la cosmovisión el inconveniente de que afloja o hace invisible la conexión universal de los acontecimientos, con lo cual se vuelve cada vez más difícil el conocimiento de las grandes conexiones, es decir, el conocimiento de la *unidad del mundo*. Pero todo lo que sucede tiene lugar en el mismo mundo y forma parte de él. Por esta razón, los acontecimientos tienen que poseer un aspecto de unidad *a priori* que apenas se puede constatar con el método estadístico. Hasta donde alcanza nuestra comprensión actual, Rhine parece haber conseguido esta demostración con sus experimentos de percepción extrasensorial (ESP)<sup>45</sup>. La independencia respecto del tiempo y del espacio causa fenomenológicamente una simultaneidad (o una *coincidencia de sentido*) entre acontecimientos distantes y no conectados causalmente que hasta ahora habían sido recogidos bajo los conceptos puramente descriptivos de telepatía, clarividencia y «precognición». Por supuesto, estos conceptos no explican nada, pues cada uno de ellos es una X que no se distingue de la X del siguiente. Lo que caracteriza a todos estos fenómenos (incluido el «efecto psicocinético» de Rhine y otros acontecimientos sincrónicos que he estudiado en mi escrito antes mencionado) es la coincidencia de sentido, que es como he definido el principio de sincronicidad. Este último remite a una conexión o a una unidad de acontecimientos no conectados causalmente y representa, por lo tanto, un aspecto de unidad del ser al que se puede designar *unus mundus*.

328

Mercurius representa por lo general la sustancia arcana, cuyo sinónimo es la panacea (el remedio universal) y el *medicamentum spagiricum*. Dorn identifica a éste con el *balsamum* de Paracelso<sup>46</sup>, un análogo del *μύρον* de los basilidianos. Además, el tratado *De vita longa* de Paracelso conecta el concepto de *balsamum* (en tanto que *elixir vitae*) con la palabra *gamónimo*, que significa *de nombre nupcial*<sup>47</sup>. El *balsamum*, que «está por encima de la naturaleza», también se encuentra (dice Dorn) en el cuerpo humano y se parece a una sustancia etérea<sup>48</sup>. Sustenta y asegura la persistencia de las partes elementales del cuerpo vivo y es el mejor remedio no sólo para el cuerpo, sino también para el espíritu (*mens*). Ciertamente, es una

45. Exposición general en Rhine, 1937 y 1948. Discusión de los fenómenos en cuestión en Jung, «Sobre sincronicidad» [OC 8,19], § 833 ss.

46. El *balsamum* ya aparece en Zósimo como sinónimo del *aqua permanens* (Berthelot [2], III, XXV, 1, p. 184).

47. «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 171.

48. «En el cuerpo humano hay una sustancia como etérea que preserva y hace continuar a las partes elementales que quedan en él» (Dorn [5], p. 456).

sustancia corporal; pero en tanto que unión del espíritu (*spiritus*) y del alma (*ánima*) del remedio espagírico, es esencialmente espiritual (*spiritualis*)<sup>49</sup>. En la superación del cuerpo mediante la *unio mentalis* consiste la esencia de la *philosophia meditativa* de Dorn. Pero esta *unio* puramente espiritual no hace al sabio, sólo la conexión de la *mens* con el cuerpo permite al filósofo esperar la unión total con el *unus mundus*, con la unidad latente del mundo. Dios pretende que avancemos hacia esta meta y que Él sea uno en todos<sup>50</sup>.

329

Es significativo no sólo para la concepción de Dorn, sino para toda la alquimia, que la *unio mentalis* todavía no signifique el punto culminante, sino sólo la primera etapa del procedimiento. El segundo grado se alcanza *conectando* la *unio mentalis* (es decir, la unidad de espíritu y alma) *con el cuerpo*. Sólo se puede esperar que el *mysterium coniunctionis* se complete una vez que la unidad de espíritu-alma-cuerpo se ha conectado con el *unus mundus* del principio. Este tercer grado de la conjunción fue objeto de exposiciones gráficas<sup>51</sup> al estilo de la *assumptio* y coronación de María, donde la Madre de Dios representa al cuerpo. La *assumptio* es propiamente una fiesta nupcial, la versión cristiana de la hierogamia, cuya naturaleza incestuosa original desempeñó un papel muy importante en los alquimistas. El incesto tradicional siempre señaló que la unión suprema de los opuestos representa una composición de cosas emparentadas pero heterogéneas<sup>52</sup>. Esto puede ser al principio una *unio mentalis* puramente intrapsíquica del intelecto o de la *ratio* con el *eros*, que representa al sentimiento. Esa operación interior no significa poco, ya que representa un gran progreso en el conocimiento y en la maduración personal, pero su realidad es meramente potencial y no se verificará hasta que se produzca la conexión con el mundo corporal físico. Por eso, los alquimistas expresaron la *unio mentalis*

49. «No vamos a negar que nuestra medicina espagírica es corporal, pero decimos que se ha vuelto espiritual al entrar el espíritu espagírico en ella» (*ibid.*). Un sinónimo de *balsamum* es el vino, que es *duplex, philosophicum et vulgare* (*ibid.*, p. 464).

50. «... Llegamos a la conclusión de que la filosofía meditativa consiste en la superación del cuerpo mediante la unión mental [unión de espíritu y alma]. Pero esta primera unión todavía no da como resultado al sabio, sino sólo a un discípulo mental de la sabiduría. Es la segunda unión de la mente con el cuerpo la que muestra a un sabio que tiene la esperanza y la expectativa de esa tercera unión completa y dichosa con la unión primera. Quiera Dios omnipotente que todos lleguemos a ser así y que Él sea uno en todos» (*ibid.*, p. 456).

51. Por ejemplo, en *Pandora* (ed. Reusner). Cf. *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 232.

52. Véase *La psicología de la transferencia* [OC 16], § 419 ss. El simbolismo del incesto se explica mediante la introducción de la libid endógama. El inicial matrimonio de parentesco (*cross-cousin-marriage*) cede su lugar a una exogamia pura que deja insatisfecha la pretensión endógama. Ésta se hace valer en el simbolismo del incesto.

mediante padre e hijo, conectados por la paloma (la *spiratio* común a padre e hijo), mientras que el mundo corporal lo expresaron mediante lo femenino o *patiens*, que es María. De este modo allanaron el camino a su manera durante más de un milenio al dogma de la *assumptio*. En todo caso, el dogma y su fundamentación no ponen de manifiesto las amplias implicaciones del matrimonio del principio espiritual paterno con el principio material, es decir, con la corporalidad materna. Pero mediante el dogma se franquea un abismo que parece insondable: la separación (en apariencia irremediable) de espíritu y naturaleza o cuerpo. La alquimia arroja una luz brillante sobre el trasfondo de este nuevo dogma de fe, que manifiesta en forma simbólica exactamente aquello que los adeptos conocieron como el misterio de su *coniunctio*. Aquí hay una correspondencia tan precisa que los maestros antiguos habrían podido declarar con todo derecho que la definición del nuevo dogma ha inscrito el misterio hermético en el cielo. Hay quien dice, por el contrario, que los alquimistas introdujeron la boda mística o teológica en sus oscuros procedimientos. A esto le contradice el hecho de que el matrimonio alquímico no sólo es más antiguo que la formulación correspondiente de la liturgia y de los Padres de la Iglesia, sino que incluso se basa en una tradición antigua y precristiana<sup>53</sup>. La tradición alquímica no se puede poner en relación con las bodas apocalípticas del Cordero. Su diferenciadísimo simbolismo (Cordero y ciudad) ya es una ramificación de la hierogamia arquetípica, de la que también surge la representación alquímica de la *coniunctio*.

330 Los adeptos intentaron o al menos creyeron deseable realizar sus ideas especulativas en forma de un cuerpo químico al que pensaban equipado con todo tipo de fuerzas mágicas. Éste es el significado literal de su conexión de la *unio mentalis* con el *corpus*. En todo caso, hoy no nos resulta fácil introducir reflexiones morales y filosóficas en esta conexión, como hicieron los alquimistas. Por una parte, sabemos demasiado de la naturaleza real de las combinaciones químicas, por otra tenemos una idea demasiado abstracta del espíritu como para que podamos comprender de qué modo podría estar oculta una *veritas* en la materia o qué aspecto tendría un *balsamum* real. Debido al desconocimiento medieval de la química y de la psicología y a la ausencia de toda crítica del conocimiento, se pudieron mezclar

53. Esto ya es así en el alquimista Demócrito, que como mínimo es del siglo I. En él se trata del abrazo nupcial de las φύσεις (naturalezas). Véanse los textos en Berthelot (2), II, I, 1 ss., pp. 41 ss. Es característico que el ejemplo último y más grande de un *opus* alquímico, el *Fausto* de Goethe, acabe con la apoteosis de la madre-virgen, la reina y diosa María-Sofía. El nombre *dea* se encuentra también en Matilde de Magdeburgo.

fácilmente las ideas, y así entraron en relación cosas entre las cuales para nosotros no hay ningún puente reconocible.

331 El dogma de la *assumptio* y el misterio de la conjunción de los alquimistas expresan la misma idea fundamental, aunque con símbolos muy diferentes. Igual que la Iglesia insiste en la acogida literal del cuerpo físico en el Cielo, la alquimia también creía en la posibilidad o incluso en la realidad de su *lapis* o de su oro (filosófico). En ambos casos, la fe suple la falta de realidad empírica. Aunque la alquimia procede naturalmente de una manera más materialista que el dogma, ambos permanecen en el segundo grado de la *coniunctio*, la *unio mentalis*, en la anticipación espiritual. El propio Dorn no se atreve a afirmar que él u otro adepto haya completado en vida el tercer grado. Naturalmente, hubo (como siempre y en todas partes) muchos charlatanes y crédulos que decían poseer o poder producir el *lapis* o la tintura de oro. Los alquimistas honrados admitían que todavía no habían desvelado el misterio último.

332 Ni en el caso del dogma ni en el caso del misterio de la conjunción podemos escandalizarnos por las imposibilidades físicas, pues se trata de símbolos frente a los cuales están fuera de lugar las ínfulas de ilustrado. Con ellas se erraría el tiro. Si los símbolos quieren significar algo, son tendencias que persiguen un fin determinado pero todavía irreconocible y que sólo se pueden expresar mediante analogías. En esta situación insegura debemos conformarnos con lo que hemos conseguido y renunciar a saber algo más allá del símbolo. A esta renuncia le corresponde en el caso del dogma cierto recelo a lesionar la santidad de una idea religiosa, y en el caso de la alquimia hasta hace poco parecía que no valía la pena romperse la cabeza con absurdos medievales. Pero hoy estamos en condiciones de captar el sentido de sus símbolos más extraños mediante la comprensión psicológica; y si se consigue esto no hay ninguna razón justificada para no aplicar el mismo método al dogma. Al fin y al cabo, nadie podrá negar que el dogma está formado por nociones que surgen del pensamiento humano. La investigación psicológica no toca, ni mucho menos decide, la cuestión de en qué medida este pensamiento podría estar inspirado por el Espíritu Santo, y tampoco niega un posible trasfondo metafísico. La psicología es una ciencia que no tiene nada que ver con los presupuestos o las posibilidades metafísicas. Investiga el contenido psicológico de su objeto y se abstiene de toda intrusión especulativa. No fantasea sobre los fundamentos desconocidos de la psique, no hace mitología cerebral, no cuenta cuentos fisiológicos y no cree poder presentar argumentos en favor o en contra de la vigencia objetiva de una u otra idea metafísica. Ya he repetido esta constatación en diversos lugares para enfrentarme

a la opinión tan tenaz como absurda de que una explicación psicológica es necesariamente o psicologismo o su contrario, afirmación metafísica. Lo psíquico es un mundo fenoménico por sí mismo que no puede reducirse ni a cerebro ni a metafísica.

333

He dicho antes que los símbolos son tendencias cuya meta nos es todavía desconocida<sup>54</sup>. Se puede suponer que en la historia del espíritu rigen las mismas reglas fundamentales que en la psicología del individuo. En la psicoterapia sucede a menudo que ciertas tendencias inconscientes delatan su presencia (mucho antes de volverse conscientes) mediante símbolos, que generalmente aparecen en los sueños y también en las fantasías de vigilia y en las acciones simbólicas. Se tiene a menudo la impresión de que lo inconsciente está intentando penetrar en la consciencia mediante todo tipo de alusiones y analogías, o que lleva a cabo ejercicios preliminares más o menos juguetones para ganar la consciencia para su propia causa. Se puede observar fácilmente estos fenómenos en series de sueños. La serie que he expuesto en *Psicología y alquimia* es un buen ejemplo de esto<sup>55</sup>. En la sociedad humana, las cosas podrían ocurrir de manera similar que en el individuo. Las ideas se desarrollan a partir de gérmenes que en un principio no se sabe qué ideas desarrollarán en el curso de la historia. Un ejemplo de gran magnitud lo hemos vivido en el pasado más reciente: la *assumptio Mariae* no está refrendada ni por la Sagrada Escritura ni por la tradición de los primeros 500 años de la Iglesia cristiana. Incluso fue rechazada oficialmente durante mucho tiempo, pero poco a poco se desarrolló como *pia sententia* con la connivencia de toda la Iglesia medieval y moderna y conquistó tanto poder e influencia que finalmente consiguió (igual que sus antecesoras, la *conceptio immaculata* y la infalibilidad) dejar en un segundo plano la necesidad (en la que se había creído hasta entonces) de que la Escritura y la tradición dieran fe de ella, consiguiendo su definición, aunque su contenido ni siquiera sea definible<sup>56</sup>. La declaración papal materializó lo que durante mucho tiempo se toleró. El paso más allá de los límites del cristianismo histórico que se dio así irreversiblemente es una prueba fortísima de la vida autónoma de las imágenes arquetípicas.

54. Esto no está en contradicción con la afirmación de que el símbolo es la mejor formulación posible de una idea que no conoce claramente su objeto. Esta idea siempre reposa en una tendencia a ilustrar su objeto a su manera.

55. Otro ejemplo en «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,13].

56. Más detalles en Heiler [ed.].



## 2. GRADOS DE LA CONJUNCIÓN

334 La conjunción es otro ejemplo de desarrollo paulatino de una idea en el curso de los milenios. Su historia transcurre en dos corrientes en gran medida independientes entre sí, perteneciente una a la teología y la otra a la alquimia. Mientras que en los últimos doscientos años la segunda se ha extinguido salvo unos pocos restos, la primera ha alcanzado en el dogma de la Asunción un nuevo florecimiento, lo cual deja claro que el flujo de desarrollo todavía no se ha detenido. Ciertamente, la diferenciación de las dos ramas todavía no ha sobrepasado el marco de la hierogamia arquetípica, es decir, la *coniunctio* sigue siendo expresada como la unión de la pareja madre-hijo o hermano-hermana. Pero hay que mencionar de inmediato que en el siglo XVI Gérard Dorn ya reconoció el aspecto psicológico de las bodas químicas, que entendió claramente como lo que hoy llamamos «proceso de individuación». En mi opinión, este intento significa un paso más allá del límite que la doctrina eclesiástica y la alquimia proponen al entendimiento mediante el simbolismo arquetípico. La concepción de Dorn me parece una comprensión lógica en dos sentidos: porque la diferencia entre la operación química y el acontecimiento psíquico ligado a ella no pudo quedarle oculta a la larga a un observador atento y crítico y porque el simbolismo de las bodas nunca satisfizo al pensador alquímico, que una y otra vez se sintió obligado a utilizar junto a las diversas variantes de la hierogamia otros «símbolos de unión» para expresar la naturaleza difícilmente comprensible de su misterio. Así, encontramos la conjunción representada también mediante el dragón que abraza a la mujer en la tumba<sup>57</sup>, o mediante dos animales que se pelean<sup>58</sup>, o mediante el rey que se disuelve en el agua<sup>59</sup>, etc. De una manera similar, en la filosofía china el sentido del *yang* no se agota en lo masculino; el *yang* significa también lo seco, lo luminoso y el lado sur de la montaña. Igualmente, al femenino *yin* le corresponden lo húmedo, lo oscuro y el lado norte de la montaña.

335 Así pues, aunque el simbolismo esotérico de la *coniunctio* ocupa un lugar sobresaliente, no representa en absoluto el aspecto global del misterio. Junto a él hay que tener en cuenta el simbolismo de la muerte y de la tumba, sin olvidar el motivo de la lucha. Es evidente que hicieron falta simbolismos muy diferentes e incluso con-

57. Maier (4), p. 148, emblema L. Véase también Ruska (ed.), *Turba*, LIX, líneas 22-23, p. 162.

58. Maier, l.c., p. 46, emblema XVI, p. 46; Lambsprink, pp. 351 y 357 [figuras V y VIII].

59. AM, p. 393.

trapuestos para describir completamente la esencia paradójica de la idea de conjunción. Cada vez que nos encontramos con una situación de este tipo podemos extraer con seguridad la conclusión de que ninguno de los símbolos empleados basta para expresar la totalidad. De ahí que surja la necesidad de buscar una fórmula en la que se puedan unir sin contradicciones los diversos aspectos. Dorn llevó a cabo este intento con los medios disponibles en aquella época. Esto lo pudo hacer especialmente gracias a que la idea de *correspondentia* (todavía vigente) vino en ayuda de su intento. El pensamiento de aquella época no tenía dificultad alguna en aceptar una *veritas* idéntica en Dios, hombre y materia. Apoyado por esta idea, Dorn pudo comprender que la reconciliación de los elementos hostiles y la unión de los opuestos alquímicos corresponden a la *unio mentalis* que se daba al mismo tiempo en el espíritu del hombre, y no sólo en el hombre, sino también en la divinidad («para que Dios sea uno en todos»). Dorn reconoció claramente que el ser en el que tenía lugar la unión es esa instancia a la que desde la psicología he llamado *sí-mismo*. Dorn pensó la *unio mentalis*, la unificación interior a la que hoy llamamos «individuación», como una equilibración psíquica de los opuestos in *superatione corporis*, como una especie de *aequanimitas* más allá de la afectividad e impulsividad corporal<sup>60</sup>. Al espíritu (*animus*) que tiene que unirse en la *unio mentalis* con el alma (*anima*) lo llama *spiraculum vitae aeternae* (literalmente: un respiradero de la vida eterna), una especie de «ventana a la eternidad», mientras que el alma es un órgano del espíritu y el cuerpo es la herramienta del alma. El alma está entre el bien y el mal y tiene la *optio* libre de ambos. Mediante una *unio naturalis* da vida al cuerpo, igual que el espíritu (*spiritus*) le da a ella vida *per supernaturalem unionem*<sup>61</sup>. Para hacer posible la reunificación posterior, el espíritu (*mens*) tiene que ser separado del cuerpo (*distractio*), lo cual equivale a una muerte por libre decisión (*voluntaria mors*)<sup>62</sup>, pues sólo lo separado puede ser unido. Dorn se refiere con esta *distractio* a una diferenciación y disolución de lo mezclado, pues la mezcla es un estado en el que la afectividad corporal influye perturbadoramente sobre la *ratio* del espíritu. La separación tiene el objetivo de sustraer al espíritu y al ánimo de la influencia de las emociones y producir

60. «Se dice que la mente está bien compuesta cuando el espíritu está unido al alma de tal manera que sabe refrenar los apetitos del cuerpo y los afectos del corazón» (Dorn [5], p. 451).

61. *Ibid.*

62. Dorn cita en este contexto el *verbum Dei* «Quien ame su alma la perderá, y quien la odie la guardará para siempre» (*ibid.*, p. 453). A este respecto, cf. Mt 16, 25; Lc 17, 33 y Jn 12, 25.

de este modo una posición espiritual superior a la turbulenta esfera corporal, lo cual conduce de momento a una disociación de la personalidad y a una correlativa violación del hombre meramente natural. Este primer paso lo dan tanto la filosofía estoica como la psicología cristiana y es imprescindible de cara a la diferenciación de la consciencia<sup>63</sup>. También la moderna psicoterapia se sirve de esta distinción al objetivar afectos e impulsos y confrontarlos con la consciencia. La separación de las esferas espiritual y vital y la subordinación de ésta a puntos de vista racionales no satisfacen, porque la *ratio* no basta para hacer suficiente justicia a los datos irracionales de lo inconsciente. A la larga, no vale la pena mutilar al ser vivo mediante la primacía de lo espiritual, por lo que el piadoso no puede evitar pecar una y otra vez y el racional escandalizarse una y otra vez por sus propias irracionalidades. A este insufrible conflicto sólo escapa quien puede tapar su otro lado con una inconsciencia artificial. Así las cosas, el duelo crónico entre el cuerpo y el espíritu parece una solución mejor, pero no ideal. En todo caso, tiene la ventaja de que ambos lados permanecen conscientes. Todo lo consciente puede corregirse, mientras que aquello que se hunde en lo inconsciente se sustrae para siempre a la corrección y puede degenerar crecientemente al propagarse sin obstáculos. Por fortuna, la naturaleza se encarga de que los contenidos inconscientes irruman tarde o temprano en la consciencia causando ahí la confusión correspondiente. Por eso, una espiritualización duradera y sin complicaciones es tan infrecuente que la Iglesia canoniza a sus propietarios.

336 Los alquimistas entendieron con razón la *unio mentalis in superatione corporis* sólo como primer grado de la conjunción o individuación, igual que Heinrich Khunrath entendía a Cristo como el salvador del microcosmos (*servator microcosmi*), pero no del macrocosmos. En conjunto, los alquimistas buscaron (simbólicamente) una *unión total de los opuestos*, a la que consideraban imprescindible para la curación de todo mal. Por eso exigieron y, más aún, buscaron medios y vías para producir ese ser que une en sí todos los opuestos. Obligadamente un ser espiritual y material, vivo e in-

63. Cf. una exposición paralela en Wei Po-Yang (p. 238): «Closed on all sides, its interior is made up of intercommunicating labyrinths. The protection is so complete as to turn back all that is devilish and undesirable... Cessation of thought is desirable and worries are preposterous. The divine *ch'i* fills the quarters... Whoever retains it will prosper, and he who loses it will perish» [«Encerrado por todas partes, su interior está formado por laberintos intercomunicados. La protección es tan completa como para rechazar todo lo diabólico e indeseable. El cese del pensamiento es deseable y las preocupaciones son absurdas. El divino *ch'i* <el aire, el espíritu, la esencia etérea> llena el espacio. Quien lo retenga prosperará, y quien lo pierda perecerá»].

animado, masculino y femenino, viejo y joven y (presumiblemente) neutral desde el punto de vista moral; un ser creado por el hombre y que al mismo tiempo fuera, en tanto que *increatum*, la divinidad misma (*Deus terrestris*).

337

Como segundo grado del camino para la generación de este ser se concibió la reunificación de la posición espiritual con la esfera corporal. La alquimia tiene muchos símbolos para esta operación. Uno de los símbolos principales son las «bodas químicas», que se consumaban en la retorta. La alquimia más antigua era tan inconsciente de la implicación psicológica de su *opus* que entendió sus propios símbolos como meras alegorías o incluso semióticamente como nombres secretos de combinaciones químicas, para lo cual privó de su sentido propio a la mitología que empleaba profusamente como mera terminología. Más tarde, esto cambió, y ya en el siglo XIV comenzó a abrirse camino la idea de que el *lapis* significa más que una mera combinación química. Esta consciencia se expresó principalmente en la analogía con Cristo<sup>64</sup>. Gérard Dorn es el primero que conoció la implicación psicológica como tal, en la medida que le era posible con los medios intelectuales de su tiempo. Esto se muestra primero en su exigencia de una buena constitución corporal y especialmente moral del discípulo<sup>65</sup>. Es imprescindible una actitud religiosa<sup>66</sup>. Pues en el individuo hay la por pocos conocida *substantia caelestis naturae*, el *medicamentum incorruptum*, al que «se puede liberar de sus cadenas» mediante lo que «es similar a él y no contrapuesto». El «remedio espagírico» mediante el cual se obtiene la liberación de lo que está oculto en el hombre tiene que ser «conforme a la sustancia» (*conforme substantiae*). Mediante el remedio se prepara nuestro cuerpo físico para poder acometer la *separatio*. Una vez que el cuerpo está preparado, puede ser separado más fácilmente del resto (*reliquis partibus*), un proceso al que desde el alma se le niega todo lo que vaya más allá de la absoluta necesidad. Siguiendo el estilo de los alquimistas, Dorn no menciona (naturalmente) en qué consiste el *medicamentum spagiricum*. Sólo podemos conjeturar que lo concibe físico, al menos aproximativamente. Pero deja caer que aquí es recomendable cierto *ascetismo*, con lo cual podría estar aludiendo a que el misterioso medio también es de natu-

64. Reúno las menciones más antiguas en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 453-454.

65. «Es imposible que un hombre de mala vida posea el tesoro oculto a los hijos de la sabiduría y que un desequilibrado sea apto para adquirirlo o investigarlo, y mucho menos para encontrarlo» (Dorn [5], p. 457).

66. «... Pensé que hay que advertir a los discípulos que imploren la ayuda de Dios y se dispongan con la mayor diligencia a recibir esta gracia» (*ibid.*).

raleza moral. En todo caso, Dorn se apresura a añadir que a partir de ese momento el «lector diligente» llegará desde la filosofía meditativa a la filosofía espagírica y, a continuación, a la sabiduría verdadera y perfecta. Esto suena como si el *lector studiosus* se hubiera dedicado desde el principio a la lectura y la meditación y como si el remedio o la preparación del cuerpo consistiera precisamente en eso<sup>67</sup>. Igual que en Paracelso el remedio va acompañado por la *theoria* correcta, también en la alquimia el remedio va acompañado por el *símbolo* que expresa las proyecciones inconscientes. Al ser éstas las que dan a la materia su fuerza mágica, son inseparables del proceso alquímico.

338

Según una vieja tradición, el alma da vida al cuerpo igual que ella la recibe del espíritu. Así pues, el alma tiende al cuerpo y a todo lo corporal, sensorial y emocional. Está presa «en las cadenas» de la *physis* y desea *praeter physicam necessitatem*, más allá de la necesidad física. El «consejo del espíritu» (*suasu animi*) ha de hacerle volver de su extravío en el mundo y la materia. El cuerpo queda así exonerado, pues no sólo disfruta de la ventaja de estar animado por el alma, sino que además sufre el inconveniente de tener que servir de instrumento a los *appetitus* del alma. Los deseos fantasiosos del alma inducen al cuerpo a hacer cosas a las que no se atrevería sin esta incitación, pues le es innata la inercia de la materia, su único interés aparte de la satisfacción de los impulsos fisiológicos. De ahí que la separación signifique un desprendimiento del alma y de sus proyecciones en la esfera corporal y en las condiciones ambientales relacionadas con el cuerpo. Dicho en lenguaje moderno, el alejamiento de la realidad sensible, la retirada de las proyecciones de la fantasía que la animan y que confieren a las «diez mil cosas» su apariencia tan atractiva como engañosa: así pues, introversión, introspección y meditación, es decir, investigación cuidadosa de los deseos y de sus motivos. Como, según dice Dorn, el alma ocupa un lugar intermedio entre el bien y el mal, el *discipulus* tendrá durante este procedimiento muchas ocasiones de descubrir el lado oscuro de su personalidad, deseos y motivos inferiores, fantasías y resentimientos pueriles, es decir, todos esos rasgos que uno se esconde a sí mismo. De este modo, el discípulo se ve confrontado con su *sombra*, menos a menudo con sus cualidades buenas, de las que suele jactarse. Conocerá su alma, es decir, su *ánima* y *sakti*, que evoca un mundo. A este conocimiento llega, según supone Dorn, por la ayuda del

67. «Yo soy [dice la sabiduría] la verdadera medicina que corrige y transforma lo que ya no es en lo que era antes de la corrupción y en algo mucho mejor, y lo que no es en lo que debe ser» (Dorn [5], p. 459).

espíritu (*animus*), el conjunto de las facultades mentales superiores como la razón, el conocimiento y la decisión moral. En la medida en que el espíritu también significa algo así como una «ventana a la eternidad», inmortal en tanto *anima rationalis* proporciona al alma cierto *influxus divinus* y el conocimiento de un orden superior del mundo, que es en lo que consiste la vivificación del alma que le está encomendada. Este orden superior del mundo tiene un carácter impersonal y consiste, por una parte, en la totalidad de valores intelectuales y éticos tradicionales que le proporcionan al individuo cultura y educación y, por otra, en las estructuras de lo inconsciente, que se presentan a la consciencia como ideas arquetípicas. Por lo general, los primeros tienen la supremacía sobre las segundas. Pero si aquéllos pierden fuerza de convicción debido a su propia vejez o a la crítica, éstas ocupan el hueco con prepotencia. A partir del conocimiento correcto de este estado de cosas, Freud designó a los primeros «superyó», pero no conoció las últimas, pues no pudo liberarse de la fe en la razón y del positivismo del siglo XIX. La cosmovisión materialista no cuadra con la realidad y autonomía del alma.

339 El *arcanum* de la alquimia es una de esas ideas arquetípicas que llena un vacío en la cosmovisión cristiana: el abismo no franqueado entre los opuestos, especialmente el bien y el mal. Tal como ya he dicho en otro lugar, la lógica sólo conoce el *tertium non datur*; la naturaleza está formada exclusivamente por esos «terceros», pues se manifiesta mediante efectos que concilian una oposición; por ejemplo una cascada que tiene «arriba» y «abajo» como presupuestos. La alquimia buscó un efecto para curar no sólo las disonancias de la *physis*, sino también el conflicto anímico interior, la *afflictio animae*, y lo llamó *lapis philosophorum*. Para llegar a este efecto tuvo que anular el largo arresto del alma en el cuerpo y hacer así consciente el conflicto entre el hombre sólo natural y el hombre determinado por el espíritu. De paso, la alquimia descubre la vieja verdad de que toda operación de este tipo significa la *muerte*, al menos en sentido figurado<sup>68</sup>, lo cual explica la virulenta aversión que se siente al comprender las propias proyecciones y, por lo tanto, la naturaleza de la propia ánima. En efecto, hace falta un gran dominio de sí para poner en cuestión la ficticia imagen de la propia personalidad. Sin embargo, se trata de una exigencia de toda psicoterapia mínimamente profunda, que se hace consciente de su ingenuidad en cuanto el médico prueba su propia medicina. En todo caso, la experiencia muestra que pode-

68. La *distractio* significa algo a lo que «algunos llaman "muerte voluntaria"». A este respecto, cf. la muerte de la pareja real en la serie de imágenes de RF, pp. 254 ss., comentada en Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16,12], § 467 ss.

mos aliviar el difícil acto de autoconocimiento apartando el criterio moral mediante la llamada *objetividad científica* o mediante el cinismo descarnado. Pero de este modo sólo se consigue un conocimiento cierto con la represión artificial de un valor ético. El resultado de este engaño es que el conocimiento queda privado de su eficacia, pues la reacción moral no tiene lugar. Se pone así la base para una disociación neurótica, lo cual no corresponde de ninguna manera a la intención psicoterapéutica. La meta de esta empresa es la *unio mentalis*, el establecimiento de un conocimiento que abarque tanto las alturas como los abismos del propio carácter.

340 Si el destino le plantea al hombre la exigencia de conocerse a sí mismo y se niega, una actitud negativa puede conducir a la muerte real. Pues la exigencia no le habría sido planteada si hubiera podido tomar otro camino más prometedor. Ha acabado en un callejón sin salida del que ya sólo le puede salvar el autoconocimiento. Si lo rechaza, ya no le queda ningún camino abierto. Por lo general, no será consciente de su situación; y cuanto más inconsciente sea, tanto más expuesto estará a peligros imprevistos: ya no podrá esquivar con la velocidad suficiente a un coche, o al escalar una montaña pisará en falso, o al esquiar creará que todavía puede atravesar una zona crítica, y en una enfermedad perderá de repente el coraje de vivir. Lo inconsciente tiene mil caminos para extinguir rápidamente y por sorpresa una existencia sin sentido. De ahí que la conexión de la *unio mentalis* con el motivo de la muerte sea evidente aunque la muerte no consista más que en la congelación del progreso espiritual.

341 El segundo grado de la *coniunctio* consiste, dice Dorn, en la unión de la *unio mentalis* con el cuerpo. Este paso parece tener un significado especial, pues desde aquí se puede alcanzar la *coniunctio* completa, la unión con el *unus mundus*. Es obvio que la reconexión de la posición espiritual con el cuerpo significa que el conocimiento adquirido llega a ser real. Un conocimiento puede permanecer suspendido, para lo cual basta con no aplicarlo. El segundo grado de la *coniunctio* consiste en la realización del hombre que tiene un conocimiento aproximado de su totalidad paradójica.

342 La gran dificultad del segundo grado estriba en no saber cómo podría realizarse la paradójica imagen de la totalidad del hombre. Ésta es la *crux* de la individuación, que sólo existe si no se ha tomado el camino del cinismo «científico» o de otro tipo. Como la realización de la totalidad consciente es un problema en apariencia irresoluble y la psicología moderna se plantea cuestiones a las que sólo da respuesta con titubeos e inseguridades, es del mayor interés ver cómo el pensamiento simbólico de un «filósofo» medieval intenta resolver esta tarea. Los textos de que disponemos no nos hacen su-

poner que Dorn fuera consciente de todo el alcance de su empresa. Aunque en general comprende claramente la función del adepto en el proceso alquímico, no ve el problema en toda su agudeza, pues para él se desarrolla sólo parcialmente en un terreno moral-psicológico, que además hipostasía mediante ciertas cualidades misteriosas del cuerpo vivo o una sustancia mágica oculta en él. Esta última proyección difunde una niebla que oculta todas las esquinas angulosas del problema. En aquella época se creía generalmente que las afirmaciones metafísicas son demostrables (en parte, nuestro presente todavía no se ha liberado por completo de esta suposición algo infantil), por lo que se establecían posiciones aparentemente seguras en el Más Allá que se consideraban inmunes a la duda. Así se podían conseguir alivios considerables. No hay más que pensar en lo que significa tener a mano en la angustia y la incertidumbre de un dilema moral una *quinta essentia*, un *lapis*, una panacea. Podemos comprender fácilmente este expediente si nos fijamos en el fervor con que el presente cree poder hacer desaparecer como por arte de magia los enredos psicológicos mediante hormonas, narcóticos y *shocks* de insulina y de otro tipo. Los alquimistas eran tan incapaces de comprender la naturaleza simbólica de sus ideas del *arcantum* como nosotros de ver que la fe en las hormonas o en los *shocks* es un símbolo. Cualquiera de nosotros rechazaría indignado esa interpretación como una insolencia ridícula.

### 3. LA PRODUCCIÓN DE LA QUINTA ESENCIA

- 343 El argumento de Dorn se mueve en gran parte en la esfera de los símbolos y camina por las nubes con pies ligeros. Esto no impide que sus símbolos aludan a un sentido oculto que a nuestra psicología le resulta más o menos fácil de captar. Así, Dorn sabe que el sabio no podría reconciliar los opuestos si no viniera en su ayuda «cierta sustancia celestial que está oculta en el cuerpo humano»: el *balsamum*, la *quinta essentia*, el *vinum philosophicum*<sup>69</sup>, una «facultad y una fuerza celestial»<sup>70</sup>, la «verdad» por antonomasia<sup>71</sup>. Es el remedio universal. Pero esta «verdad» sólo está escondida indirectamente en el cuerpo, pues en realidad consiste en la *imago Dei* impresa en el hombre. Esta es en verdad la *quinta essentia* y la *virtus* del vino filosófico. Este último es un sinónimo adecuado porque el vino representa en forma de líquido físico al cuerpo, pero en tanto que alcohol

69. El *vinum philosophicum* contiene la *essentia caelestis* (Dorn [5], p. 464).

70. *Ibid.*, p. 457.

71. «Pero la verdad es la virtud suprema y una fortaleza inexpugnable» (*ibid.*, p. 458).



representa al espíritu (*spiritus*). Éste parece corresponder a la *virtus caelestis*, la cual es universal aunque esté dividida en la pluralidad de individuos. Pero sólo es *una*, por lo que una vez liberada vuelve a su estado de unidad. «Éste es uno de los misterios de la naturaleza mediante el cual los <filósofos> espagíricos están relacionados con las cosas superiores»<sup>72</sup>. El «vino» se puede extraer del grano<sup>73</sup>, así como de todas las demás semillas<sup>74</sup>. La esencia extraída es conducida a su «mayor simplicidad» mediante un movimiento de rotación constante<sup>75</sup>, de modo que lo puro se separa de lo impuro. Entonces se verá «a lo primero flotar por encima, resplandeciente con el color aéreo más puro <el azul>»<sup>76</sup>. «Así verás al cielo hasta entonces espagírico <secreto>, y podrás adornarlo con las estrellas inferiores, igual que el cielo superior está cubierto con las estrellas superiores»<sup>77</sup>. Dorn continúa:

¿No se asombrarán todos los incrédulos que han imitado a los físicos cuando toquemos con la mano el cielo y las estrellas? Para nosotros, las estrellas inferiores son individuos producidos por la naturaleza en este mundo inferior mediante la conjunción de las estrellas y del cielo, que es como la conjunción de los elementos superiores con los inferiores<sup>78</sup>. Ya oigo cómo se alza la voz de muchos que murmuran contra nosotros. Dicen: «¡Eh, lárgate! Habría que exterminar a las personas que dicen que pueden unir el cielo y la Tierra».

De ahí que el cielo sea una materia celestial y una forma universal que contiene en sí todas las diferentes formas. Sin embargo, éstas surgen de la única forma universal. Por eso, quien sepa conducir a los individuos <es decir, a los seres distintos> mediante el arte espagírica al *genus* más general y añadirle a continuación las *virtutes* especiales, una o varias, encontrará con facilidad la *medicinam universalem*... Igual que toda *corruptio* comienza en un punto único, también la fuente de las fuerzas renovadoras, restablecedoras y vivificantes será universalmente única (*universaliter unicus*). ¿Quién pondrá en duda este remedio si no está loco?<sup>79</sup>.

72. *Ibid.*, p. 464.

73. *Grana* también significa *pepitas de uva*.

74. Detalles de este procedimiento más abajo.

75. *Ibid.*, p. 465.

76. En Rupescissa, p. 15, la quintaesencia corresponde al cielo. También se le llama «esprit du vin» y «eau de vie». Es el «ciel humain» (p. 17), «de la couleur du ciel» (p. 19).

77. Dorn parece estar refiriéndose aquí al método mágico de la segunda parte del tratado de Artefius (Artefius2, pp. 236 ss. y Artefius1, pp. 507 ss.). Se trata de hacer bajar a los espíritus de los planetas, que hacen falta para conectar al espíritu o al alma con el cuerpo y para transformar a este último. Cf. la exposición de la *coniunctio* en el baño en el *Ripley Scrowle* y sus variantes (un ejemplo en *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 257).

78. Dorn (5), p. 466.

79. *Ibid.*, pp. 465-466.

Mediante el tratamiento alquímico de los *grana* (o de las pepitas de uva),

nuestro Mercurius es preparado mediante la sublimación suprema (*exaltatione*). Se puede acometer la mezcla del nuevo cielo, de la miel<sup>80</sup>, de la celidonia<sup>81</sup>, de la flor de romero (*rosmarinus*)<sup>82</sup>, de la mercurial<sup>83</sup>, del lirio rojo<sup>84</sup> y de la sangre humana<sup>85</sup> con el cielo del

80. «El elixir de miel mantiene y purifica al cuerpo humano de toda imperfección, ya sea interior o exterior» (Penot [1], p. 730). El capítulo primero del *Lumen apothecariorum spagyrorum* de Paracelso está dedicado a la miel. La *prima materia* de la miel es la «dulzura de la Tierra... en que está reunido lo que forma parte de las plantas». La miel es la *resina terrae*, una «lluvia terrenal» que mediante la «influencia estival» se transforma en un «espíritu corporal». La miel era el alimento de san Juan Bautista (ed. Huser, II, parte 7, pp. 222-223; Sudhoff, II, pp. 193 ss.). En la «tercera elevación», la miel se vuelve «mortal», un veneno que conduce a la muerte, igual que el *tartarus mortalis* (Paracelso [15], cap. XIV, ed. Huser, I, segunda parte, p. 239). La miel contiene *tartarum* (*ibid.*, p. 223). Como *aqua permanens* (ὕδωρ θεῖον) ya aparece en Zósimo (Berthelot [2], III, XXV, 1, p. 184). Aquí y en la *Turba* forma una pareja de opuestos con lo agrio (el vinagre) (discurso XXXVII, 18, p. 144).

81. La «celidonia» aparece como nombre secreto en la versión de la *Turba* que se desviaba bastante del texto que Ruska propone (TF, pp. 1 ss.). «Algunos filósofos han llamado al oro «celidonia», *karnech, geldum*» (pp. 131-132). Ruska explica *geldum* como *Chelidonium maius* (*Turba*, p. 28). Dioscórides (p. 208) menciona que las golondrinas curaban con esta hierba la ceguera de sus crías. En el *Libro de hierbas* de Tabernaemontanus (p. 103) se menciona como remedio para los ojos (contra la ceguera nocturna, por ejemplo). En Ruland (p. 143), celidonia es un pseudónimo de oro (presumiblemente, debido a la flor amarilla). En el estómago de unas golondrinas jóvenes se encontraron dos piedrecitas, los *lapides Chelidonii*: una negra, la otra roja. En tanto que remedio para los ojos (*succus chelidoniae*), se usa para extraer la *humiditas (anima) Mercurii*, debido a su color (Dorn [9], p. 582). *Sal chelidoniae* como *emmenagoga* y *resolvens* (l.c., pp. 759-760). Celidonia como nombre del *lapis* (Lagneus, p. 822), como remedio de la enfermedad mental (Mennens, p. 432). En Paracelso ([8], «De philosophia», Huser, segunda parte, p. 97; Sudhoff VIII, p. 90), las cuatro celidonias son sinónimas de *anthos*. A este respecto, véase «Queiranto» en «Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13], § 171, celidonia como *praeservativum* contra la tormenta (Paracelso [11], Huser, parte novena, p. 361; Sudhoff XIV, p. 537).

82. *Ros* (rocío) = *aqua permanens*. Según Tabernaemontanus (l.c., pp. 311 ss.), el romero es un *alexipharmakon*.

83. Al igual que el molí, la mercurial (*Mercurialis testiculata*) fue encontrada por Mercurius, tiene dos sexos y es un emenagogo (Tabernaemontanus, pp. 940-941). Según Dioscórides (IV, cap. CLXIX, p. 399), la mercurial, introducida *per vaginam*, determina el sexo del niño. «La mercurial silvestre es el agua alúmina en que se genera el mercurio. Es de color dorado» (Ruland, pp. 334-335).

84. El lirio es Mercurius y quintaesencia del azufre, por lo que es rojo (Ruland). «El lirio de la alquimia y de la medicina es lo más noble de la manifestación del Creador que puede alcanzar la meditación humana» (Dorn [9], p. 608). *Anthera* (presumiblemente, es-tambres) *liliorum* como *alexipharmakon* (Paracelso, *Scholia in poemata Macri*, Huser, parte séptima, p. 268; Sudhoff III, p. 414). El *succus liliorum* es *mercurialis e incombustibilis* (Grasseus, p. 327). *Coniunctio* de los lirios blanco y rojo (l.c., p. 335).

85. La sangre es un sinónimo de la tintura roja (= *aqua permanens*), un grado preliminar del *lapis* (Ruland, p. 421). *Sanguis hominis ruffi* = *Sulphur* = *Mercurius Solis* (l.c., p. 422).

vino tinto o blanco o del tártaro<sup>86</sup> ... También se puede hacer otra mezcla, la del cielo con la clave filosófica<sup>87</sup> mediante el procedimiento de la generación (*generationis artificio*).

346 Aquí, Dorn se da cuenta incluso de que a su lector le falta el aliento, por lo que añade:

Es correcto que estas cosas apenas sean comprensibles (*vix intelligibilia*) si no se tiene un conocimiento completo de los términos técnicos (*vocum artis*); hemos preferido definirlos en el segundo paso, habiendo expuesto antes el conocimiento meditativo. Así pues, el conocimiento meditativo es una resolución (*resolutio*) de algunas opiniones relativas a la verdad indudable gracias a la experiencia. La opinión es una presunción (*praesumptio*) inherente al espíritu e indudable. Por el contrario, la experiencia es la demostración manifiesta de la verdad, y la resolución es el fin (*depositio*) de la duda. No podemos obtener seguridad sobre ninguna duda más que mediante la experiencia, y en ningún lugar mejor que en nosotros mismos... Antes hemos dicho que la piedad (*pietas*) consiste en el conocimiento de sí mismo, por lo que también nosotros comenzamos a explicar el conocimiento meditativo partiendo de la piedad. Pero nadie puede conocerse a sí mismo si primero no ve y sabe gracias a la meditación diligente... *qué* es, y esto antes que *quién* es, de quién depende o de quién es y con qué fin ha sido hecho y creado, así como por quién y a través de quién.

Dios hizo al hombre participar en su gloria y lo creó a su imagen:

Así como hemos sido creados a partir del barro más vil, despreciado y rechazado por todos, debido a la *prima materia* de que estamos hechos tendemos a lo vil antes que a Él, que nos creó a partir de un material vil como creaturas preciosísimas, adornadas con gloria y honor sólo un poco menor que los ángeles.

Dios hizo a partir del material más vil el oro y las piedras preciosas. Por eso el conocimiento de nuestra naturaleza y de nuestro origen debería hacer que nos abstuviéramos de la arrogancia (*elationis superbia*), pues Dios no se fija en la persona, sino en la pobreza y humildad, y odia la arrogancia. Sólo el que ha creado el agua y el vino puede transformar el agua en vino y la tierra en un alma viva (*animam viventem*) a la que ha dotado de su imagen y semejanza para

86. El tratado *De medicamentis chemicis* (Penot [1], p. 749) dice del tártaro: «... Causa milagros en el arte espagírica, pues mediante él la luz del día se reconduce a la materia primera». Ripley llamó al *Saturnus calcinatus* «Tartarus ex nigris uvis» (Orthelius [2], p. 471).

87. Esto podría referirse al tratado de Artefius antes mencionado.

que tengamos la certeza de nuestra salvación. Sin embargo, el pecado de Adán nos convirtió en rebeldes, pero Dios se ha reconciliado con nosotros. «¿Quién estará tan endurecido (*lapideus*) como para no reconciliarse con su enemigo?». Quien conoce a Dios también conocerá a su hermano. Ésta es la base de la verdadera filosofía. Quien reflexiona sobre todo esto y libera a su espíritu de todas las preocupaciones y distracciones mundanas<sup>88</sup> «verá con los ojos de su espíritu (*oculis mentalibus*) resplandecer poco a poco y día a día las centellas de la iluminación divina (*scintillas divinae illustrationis*)». Inducida por esto, el alma se unirá al espíritu.

Por fin, el cuerpo será obligado a entregarse y obedecer a la unidad de los dos unidos (*anima et animus*)<sup>89</sup>. Esto es esa prodigiosa transformación filosófica del cuerpo en espíritu (*spiritum*) y de éste en el cuerpo, en relación con lo cual los sabios nos han comunicado la frase *fac fixum volatile et volatile fixum* (haz lo fijo volátil y lo volátil fijo)<sup>90</sup>, donde tienes nuestro misterio. Entiende esto de la siguiente manera: haz que el cuerpo indolente (*pertinax*) sea flexible (*tractabile*), de tal modo que mediante la excelencia del espíritu (*animi*), que conviene al alma, surja un cuerpo extremadamente consistente que pueda afrontar todas las pruebas. El oro es sometido a prueba en el fuego... Venid los que buscáis los tesoros por caminos tan diferentes, conoced la piedra que ha sido rechazada y que se ha convertido en la piedra angular... En vano trabajan los investigadores de los misterios ocultos de la naturaleza si toman otro camino e intentan descubrir las fuerzas de las cosas terrenales mediante lo terrenal. Así pues, no conocáis el cielo mediante la Tierra, sino las fuerzas de ésta mediante las facultades de aquél. Buscad el remedio incorruptible, que no sólo transforma los cuerpos desde el estado de corrupción al verdadero temperamento (*temperamentum*), sino que además preserva por muchísimo tiempo las cosas así temperadas (*temperata*). Esta medicina no la podéis encontrar en otro lugar que en el cielo. Pues a través de rayos invisibles que confluyen desde todas partes en el centro de la Tierra el cielo penetra, genera y alimenta a todos los elementos y a lo que ha surgido de ellos. El hijo de ambos padres (de los elementos y del cielo) tiene en sí la naturaleza, por lo que en él se pueden encontrar los dos padres en potencia y en acto (*potentia et actu*). ¿Quién permanecerá hasta hoy ahí <en el centro de la Tierra> sino la piedra en la generación espagírica?<sup>91</sup>. Aprende a conocer a partir de ti mismo lo que es siempre, tanto en el cielo como en la Tierra, y

88. Dorn (5), p. 470.

89. *Ibid.*, pp. 470-471.

90. Tal vez esta frase esté a la base de la palabra «espagírico»: σπάειν, despedazar; ἀγείρειν, reunir.

91. *Ibid.*, p. 471. Es decir, el centro de la Tierra y la piedra se corresponden entre sí.

en especial que este universo ha sido creado por ti. ¿No sabes que el cielo y los elementos eran al principio *uno* y luego fueron separados unos de otros por una influencia divina para que de manera natural te generaran a ti y a todo lo demás? Si sabes esto, no se te puede escapar el resto. Para toda generación es necesaria esa separación (*separatio*) ... Nunca harás lo uno que buscas desde las otras cosas si antes no es *uno* en ti...

#### 4. EL SENTIDO DEL PROCESO ALQUÍMICO

- 347 Así describe Dorn el misterio del segundo grado en el proceso de la conjunción. Estas ideas le parecen al entendimiento moderno productos nebulosos de una fantasía soñadora. En cierto sentido lo son, lo cual las hace apropiadas para la operación de desciframiento mediante el método de la psicología de los complejos. En su intento de hacer comprensible este confuso estado de cosas, nuestro autor se lanza, como hemos visto, a una exposición sobre la manera de producir la *quinta essentia*, sin la cual no hay conexión de la *unio mentalis* con el cuerpo. Naturalmente, hay que preguntarse qué pinta aquí este procedimiento alquímico. La *unio mentalis* significa de manera tan evidente una actitud espiritual y moral que no se puede dudar de su naturaleza psicológica. Esto levanta para nuestro entendimiento un muro que separa al proceso psíquico del proceso químico. Estas dos cosas son inconmensurables para nosotros, pero no para el espíritu medieval. Éste no sabe nada de la naturaleza de las sustancias químicas y de sus combinaciones. Sólo ve materia enigmática cuya combinación causa sustancias nuevas que son inexplicables y misteriosas. En esta oscuridad tan profunda, la fantasía tiene vía libre, por lo que puede combinar de manera juguetona lo impensable. Puede maniobrar sin límites y, sin darse cuenta, expresarse a sí misma. La libre psique del adepto se sirve de materia y procesos químicos como el pintor se sirve de los colores de su paleta para plasmar una imagen de su fantasía. Por consiguiente, el hecho de que Dorn recurra a sus materia e instrumentos químicos para describir la conexión de la *unio mentalis* con el cuerpo significa simplemente que está representando sus fantasías mediante operaciones químicas. Con este fin, selecciona las materias adecuadas igual que el pintor los colores correctos. Así por ejemplo, la *miel* ha de formar parte de la mezcla debido a su cualidad purificadora. Siendo un paracelsista, Dorn sabe que el maestro hace en sus escritos un elogio encendido de la miel, la «dulzura de la Tierra», la *resina terrae* que penetra todas las plantas, el «espíritu terrenal» que mediante la «influencia estival» se transforma en un *spiritus corpo-*

*ralis*<sup>92</sup>. De este modo, su mezcla obtiene la cualidad no sólo de separar lo impuro, sino también de transformar el espíritu en cuerpo, lo cual resulta especialmente prometedor de cara a la planeada *coniunctio spiritus et corporis*. En todo caso, la «dulzura de la Tierra» tiene sus riesgos, como todo el mundo sabe: hemos visto que la miel se puede transformar en un veneno mortal. Según Paracelso, la miel contiene *tartarum*, que, como su nombre indica, tiene algo que ver con el Hades y «reduce la luz del día en la *prima materia*». Además, la miel es un *Saturnus calcinatus*, está emparentada con este maléfico. Dorn habla luego de la *celidonia*, que cura las enfermedades de los ojos (en especial la ceguera nocturna) e incluso la ofuscación espiritual tan temida por los adeptos (la *afflictio animae*, la melancolía, etc.). La celidonia protege de la «tormenta», es decir, de las borrascas afectivas humanas. Es un ingrediente precioso porque sus flores amarillas aluden al oro filosófico, el tesoro supremo. Además, extrae de Mercurius la *humiditas*, el *anima*<sup>93</sup>, algo especialmente importante aquí. La celidonia ayuda, por lo tanto, a la «espiritualización» del cuerpo y vuelve visible la esencia del espíritu ctónico por excelencia, Mercurius. Este último también es el Diabolo<sup>94</sup>. De ahí que el título del párrafo en que David Lagneus define la naturaleza de Mercurius esté formado por las palabras *Dominus vobiscum* («El Señor esté con vosotros»)<sup>95</sup>.

348

Dorn también habla de la planta mercurial. Hace tiempo —dice— fue encontrada por el propio Hermes, igual que el molí, la hierba mágica de Homero, por lo que no carecerá de efecto mágico. La mercurial es una ayuda en especial para la *coniunctio*, pues aparece en forma masculina y femenina y puede predeterminar el sexo de un hijo aún por concebir. En su extracto incluso surge Mercurius, el espíritu que está destinado a ser un mediador (ya que es *utriusque capax*, capaz de lo uno y de lo otro) y *servator macrocosmi*, por lo que también presta óptimos servicios a la unión de los *superiora* con los *inferiora*. En tanto que Hermes Cilenio (es decir, itifálico), está en condiciones de aportar la fuerza de atracción de la sexualidad, que desempeña un papel muy importante en el simbolismo de la conjunción<sup>96</sup>. Igual que la miel, también la mercurial es peligrosa debido a su posible efecto venenoso, por lo que se comprende que a nuestro autor le parezca recomendable añadir el *rosmarinus* en tan-

92. Paracelso (6). Cf. *supra*, nota 80.

93. Es decir, la esencia.

94. A este respecto, cf. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 276.

95. Lagneus, p. 820.

96. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2], § 278.

to que *alexiphármakon* (antídoto) y sinónimo de Mercurius (*aqua permanens*), tal vez siguiendo el principio *similia similibus curantur* (lo similar se cura con lo similar). Dorn apenas puede resistirse a la tentación de sacar partido a la alusión alquímica del *ros marinus* (rocío del mar). En concordancia con el simbolismo eclesiástico, también en la alquimia había un «rocío de la gracia», a saber: el *aqua vitae* (*perpetua*, *permanens*, el doble sentido de ὕδωρ θεῖον: agua divina o agua sulfúrea). Al agua también se le llamó *aqua pontica* o simplemente *mare*. Se trata del gran mar sobre cuyas aguas el alquimista navega durante su *peregrinatio* mística conducido por el «corazón» de Mercurius en el polo norte del cielo, a lo cual alude la naturaleza misma mediante la brújula magnética<sup>97</sup>. También se trata del baño de la regeneración, de la lluvia de primavera que despierta la vegetación, y del *aqua doctrinae*.

349 Otro *alexiphármakon* es el lirio. Pero el lirio es mucho más que eso: su jugo es *mercurialis* e incluso *incombustibilis*, lo cual alude a una naturaleza incorruptible, «eterna». Esto se confirma porque el lirio es entendido como Mercurius y la *quinta essentia* misma: lo máximo que puede alcanzar la «meditación humana». El lirio rojo representa lo masculino en la conjunción, igual que el lirio blanco representa lo femenino: la pareja divina que se une en la hierogamia. El lirio es, por lo tanto, un gamónimo en el sentido de Paracelso.

350 Por último, no puede faltar en la mezcla aquello que mantiene juntos cuerpo y alma: la *sangre humana*, considerada la sede del alma<sup>98</sup>. Es un sinónimo de la «tintura roja», un grado preliminar del *lapis* y además un viejo remedio mágico, un «ligamento» que une el alma con Dios o con el Diablo; es, pues, una medicina muy fuerte que puede unir la *unio mentalis* con el cuerpo. La idea de añadir el *sanguis humanus* me resulta algo insólita si entendemos la receta al pie de la letra. Aquí nos movemos en terreno inseguro. Aunque es evidente que los ingredientes vegetales son mencionados debido a su valor simbólico, no sabemos exactamente hasta qué punto su simbolismo significa también cualidad mágica. En el último caso, la receta habría que entenderla al pie de la letra. Las dudas aumentan con la sangre, pues o bien se trata simplemente de un sinónimo del *aqua permanens* y, por lo tanto, puede referirse a cualquier líquido, o bien es la sangre real, y entonces hay que preguntarse de dónde procede esta sangre. ¿Es la sangre del adepto? No creo que este pro-

97. Véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 265 y figura 97, así como *Aion* [OC 9/2], § 206.

98. Así también, en Paracelso, el ánima, la melosina, vive en la sangre («Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 180).

blema sea completamente absurdo, pues (como veremos más adelante) en este escrito Dorn se halla en no poca medida bajo la influencia del sabiano *Liber quartorum*, que sin duda conoce aunque no lo mencione. Los sabianos tenían mala fama porque se creía que hacían sacrificios humanos con fines mágicos<sup>99</sup>, y la sangre humana se sigue empleando hoy para firmar pactos con el Diablo. No hace mucho tiempo era normal emborrachar a un vagabundo para a continuación arrojarlo a una fosa y emparedarlo rápidamente con la intención de asegurar los cimientos de una obra. No sería raro, por lo tanto, que una práctica mágica del siglo XVI empleara sangre humana real como *pars pro toto*.

351 Pues bien, toda esta mezcla se une «con el cielo del vino tinto o blanco o del tártaro». El «cielo» es, como hemos visto, el producto del procedimiento alquímico, que en este caso comienza con la destilación del *vinum philosophicum*. De este modo, *anima* y *spiritus* se separan del cuerpo y son sublimados una y otra vez hasta que queden liberados de toda «flema», es decir, de todo líquido que no contenga «espíritu» alguno<sup>100</sup>. Este residuo, el llamado *corpus*, es incinerado «con el fuego más voraz» y transformado con el añadido de agua hirviendo en un *lixivium asperrimum* (lejía muy áspera) que a continuación es decantado cuidadosamente de la ceniza inclinando el recipiente. Con el residuo se procede de la misma manera una y otra vez hasta que en la ceniza no quede nada de *asperitas*. La lejía es filtrada posteriormente y a continuación evaporada en un recipiente de vidrio. De esta manera se obtiene tártaro (*tartarum nostrum*, *calculus vini*), la «sal de todas las cosas». Esta sal «se puede disolver en agua tártara en un lugar húmedo y frío sobre una losa de mármol»<sup>101</sup>. Esto es la quintaesencia del vino filosófico o incluso del vino habitual, sometido ahora a la rotación antes mencionada. Igual

99. A este respecto, cf. el pasaje del *Fibrist-el-U'üm* de Mohammed ben Ish Äq en-Nedîm [Muhammad ibn Ishâq al-Warrâq] que cita Chwolsohn, II, pp. 19-20, donde se describe la maceración de un cuerpo humano en aceite y bórax. La cabeza del cadáver se emplea posteriormente para los oráculos. Cf. también el informe de Laurens van der Post citado en Jung, «El símbolo de la transubstanciación en la misa» [OC 11,3], § 370.

100. Véase la descripción del *caput mortuum* en Cristiano: negro, inanimado y muerto, como sin respiración (Berthelot [2], VI, XII, 1, p. 416). La flema tiene al mismo tiempo un significado moral: «Siembra tu sabiduría en nuestros corazones, expulsa de ellos la flema, la cólera corrupta y la sangre hirviendo y condúcelos a la senda de los santos» (TFa2, p. 66). El residuo, la «tierra negra», es la ceniza, de la que el *Tractatus Micreris* dice: «No menosprecies a la ceniza, pues en ella está la diadema que es la ceniza de las cosas permanentes» (TM, p. 104).

101. En el hombre hay un *marmoreus tartarus*, un *lapis durissimus* (Ruland, p. 322). Los vasos de mármol o de serpentina protegen del veneno (Helwig, p. 162). «Sabed también que el espíritu está en una casa recubierta de mármol y abrid unos agujeros para que el espíritu muerto salga» (TFa2, p. 66).



que en una centrifugación, se separa así lo puro de lo impuro, y por encima flota un líquido *aëris colore*. Esto es el «cielo».

352 He referido minuciosamente el procedimiento para proporcionar a mi lector una impresión inmediata del proceso alquímico. No podemos suponer que esto sea un mero embuste, pues Dorn es claramente un hombre que habla en serio. Todo hace pensar que Dorn cree lo que dice y que incluso hizo experimentos, no sabemos con qué éxito, en el terreno de la química; pero sobre el resultado de sus esfuerzos meditativos estamos muy bien informados.

353 Este «cielo» representa para él la *substantia caelestis* oculta en el hombre, la *veritas* secreta, la *summa virtus*, el «tesoro que las polillas no se comen y que los ladrones no desentierran». Para el mundo es la cosa más burda, pero «para los sabios es más digno de ser amado que las piedras preciosas y el oro», es un bien imperecedero «que te llevas de aquí al morir»<sup>102</sup>. El lector benévolo puede llegar a la conclusión de que el adepto presenta nada menos que el Reino de los Cielos en la Tierra. Supongo que nuestro autor no exagera, sino que quiere comunicar a su público algo muy esencial para él: Dorn cree en la necesidad de la operación alquímica y en su éxito; está convencido de que hace falta la quintaesencia para «preparar» el cuerpo<sup>103</sup>, y que éste queda tan mejorado por este «remedio» que se puede consumir la *coniunctio* con espíritu y alma. La producción del *caelum* a partir del vino es un fantasma químico espeluznante, pero que el adepto quiera mezclar su «cielo» con sus gamónimos y otras hierbas mágicas es simplemente incomprensible. Tanto lo uno como lo otro está formado básicamente por fantasías. Esto vuelve la cosa interesante. Pues, si son espontáneas, las fantasías siempre significan algo. Por eso se plantea ahora la cuestión: ¿Qué significa todo este proceso desde el punto de vista psicológico?

## 5. LA INTERPRETACIÓN PSICOLÓGICA DEL PROCESO

354 Nos interesa mucho dar respuesta a esta pregunta porque aquí nos tropezamos con algo que es un objetivo fundamental también para la psicología moderna: el adepto produce un proceso fantástico que para él tiene un significado especial. Aunque se mueve en el marco general de las ideas alquímicas tradicionales, no repite un esquema previo, sino que genera, siguiendo sus asociaciones libres, una serie

102. Dorn (6), pp. 459 y 458. Se refiere claramente a lo inmortal del hombre.

103. «Usamos el medicamento espagírico para conseguir una buena disposición artificial del cuerpo» (*ibid.*, p. 457).

individual de ideas y de actos correspondientes que, como se puede ver fácilmente, tienen carácter simbólico. El adepto comienza produciendo la medicina que ha de conectar la *unio mentalis* (su posición espiritual) con el cuerpo. Ya aquí comienza la ambigüedad: ¿el *corpus* es un cuerpo humano o un material químico? Al parecer, primero es su cuerpo vivo, que como se sabe no quiere lo mismo que el espíritu. Pero en cuanto comienza el proceso químico, el cuerpo es lo que queda en la retorta al destilar el vino, y esta «flema» es tratada a continuación como el cuerpo sutil del alma en el purgatorio. Como éste, también el residuo del vino ha de atravesar fuegos sublimantes hasta que esté tan purificado que se pueda separar de él la quintaesencia «del color del aire».

355 Esta extraña identidad, que simplemente se presupone sin considerarla problemática, representa esa *participation mystique* que Lévy-Bruhl ha subrayado con muchísima razón como característica del espíritu primitivo<sup>104</sup>. Lo mismo vale para el hecho indudablemente psíquico de la *unio mentalis*, que simultáneamente es una *veritas* sustancial oculta en el cuerpo que coincide con la quintaesencia sublimada a partir de la flema. Al espíritu alquímico nunca se le ocurrió poner en duda ni por asomo esta enormidad intelectual. Naturalmente, nosotros pensamos que algo así sólo podía suceder en la «oscura» Edad Media. Por eso, tengo que subrayar que a este respecto nosotros tampoco estamos libres de pecado, pues un filósofo me aseguró durante una discusión con toda seriedad que «el pensamiento no se puede equivocar», y un célebre catedrático contra cuyas afirmaciones planteé algunas objeciones críticas me dijo esta gran frase: «Esto tiene que ser verdad, ya que yo lo he pensado».

356 Todas las proyecciones significan identificaciones inconscientes, y toda proyección existe simplemente como una obviedad no criticada que, si acaso, será comprendida como proyección y retirada muchísimo más tarde. Todo lo que hoy llamamos «espíritu» y «conocimiento» estuvo proyectado en las cosas durante los siglos y milenios anteriores, y todavía hoy muchas cabezas presuponen que sus idiosincrasias individuales son universales. La inconsciencia originaria, semi-animal, es para el adepto *nigredo*, *chaos*, *massa confusa* y un entrelazamiento de alma y cuerpo difícil de disolver y que da lugar a una unidad oscura (*unio naturalis*). Mediante la *separatio*, el adepto intenta liberar al alma de esas cadenas y establecer una con-

104. La teoría de Lévy-Bruhl ha sido cuestionada recientemente por los etnólogos, pero no porque este fenómeno no se pueda constatar en los primitivos, sino porque los etnólogos no lo han comprendido. Al igual que tantos otros especialistas, estos críticos prefieren no saber nada de la psicología de lo inconsciente.

traposición espiritual-anímica, es decir, un conocimiento consciente y racional que sea más poderoso que las influencias del cuerpo. Pero, como hemos visto, este conocimiento sólo es posible si se pueden retirar las engañosas proyecciones que ocultan la realidad de las cosas. De este modo se anula la identificación inconsciente con el objeto y el alma queda «liberada de las cadenas». Este proceso le resulta familiar a la psicología, pues una parte muy esencial del trabajo psicoterapéutico consiste precisamente en hacer conscientes y retirar las proyecciones que falsean la imagen del mundo del paciente e impiden que se conozca a sí mismo. Esto sucede para que la consciencia controle ciertas condiciones psíquicas anómalas y ciertos estados de naturaleza afectiva, es decir, síntomas neuróticos. La intención terapéutica explícita es establecer, frente a la turbulencia emocional, una posición espiritual-anímica que sea racional y más poderosa.

357 Las proyecciones sólo se pueden retirar dentro del alcance de la consciencia. Si ésta no alcanza, no se puede corregir nada. Así vemos, por ejemplo, que los esfuerzos de nuestro autor no bastaron para conocer y, por lo tanto, disolver la proyección (evidente para nosotros) de contenidos psíquicos en la materia química. Esto deja claro que su conocimiento se mueve, cuanto menos a este respecto, dentro del marco de la consciencia de la época, aunque en otros aspectos tiene más profundidad que las ideas corrientes del momento. Por eso sucede el prodigio de que la esfera psíquica, que representa al cuerpo, le parezca al adepto idéntica al preparado químico que hay en la retorta. Y por eso cree que el cambio que realiza en ese preparado también le sucede al cuerpo. Es significativo que no se hable mucho de la aplicación de la panacea o de la piedra al cuerpo humano. Por lo general, la ejecución del proceso alquímico parece bastar. Así es al menos para Dorn, y por eso su «cielo» químico coincide con la sustancia celestial en el cuerpo, con la «verdad». Para él esto no es una dualidad sino una identidad, pero para nosotros es una inconmensurabilidad inconciliable, pues gracias a nuestro conocimiento de los procesos químicos podemos diferenciarlos suficientemente de los procesos psíquicos, es decir, hoy nuestra consciencia hace posible retirar esta proyección.

358 La enumeración de los ingredientes que hay que mezclar en el «cielo» nos permite conocer la naturaleza de los contenidos psíquicos proyectados en la sustancia química. En la miel, la «dulzura de la Tierra»<sup>105</sup>, reconocemos fácilmente al *spiritus corporalis*, el bálsamo de vida que penetra todo lo vivo, verdeante y creciente. Aquí

105. A este respecto, cf. *Theriacin*, el *manna* o miel del bosque o «rocío de mayo» de Paracelso («Paracelso como fenómeno espiritual» [OC 13,4], § 190).

se expresan psicológicamente la alegría de vivir y el impulso de vida que apartan y superan todos los obstáculos y todo lo oscuro. Donde reinan la alegría y la expectativa primaverales, el espíritu puede abrazar a la naturaleza y la naturaleza puede abrazar al espíritu. La celidonia (*Chelidonium maius*), este sinónimo del oro filosófico, corresponde a la hierba mágica *cheiry* (*Viola petraea lutea*) de Paracelso. Igual que ésta, la celidonia tiene flores amarillas con cuatro pétalos. El *cheiry* también está relacionado con el oro, pues es *aurum potabile*. De ahí que también sea uno de los paracélsicos *aniada*, «los que perfeccionan de abajo arriba», esas plantas mágicas que se recogen en primavera y prometen la longevidad<sup>106</sup>. El propio Dorn comentó en un escrito especial el tratado de Paracelso *De vita longa*, en el que se encuentran estos datos. La celidonia debe su peculiar significado (igual que el *cheiry*) a la cuaternidad de sus flores doradas, a que alude Paracelso<sup>107</sup>. La analogía del oro significa siempre una acentuación del valor; es decir, con la celidonia se proyecta a la mezcla el valor supremo, idéntico a la *cuaternidad del sí-mismo*. Cuando se dice de ella que extrae el alma de Mercurius, esto significa desde el punto de vista psicológico que la imagen del sí-mismo (la cuaternidad dorada) extrae una quintaesencia del espíritu ctónico.

359 Aquí, tengo que decirle al lector con Dorn que esta última frase es *vix intelligibilis*. Esto sólo lo puedo explicar por la extraordinaria dificultad que se presenta siempre que nos ocupamos seriamente de una disposición espiritual que todavía no sabe distinguir correctamente entre materia y psique. Aquí se trata de la idea alquímica de Mercurius, ese ser doble, espiritual y material. He dedicado a esta figura una investigación especial, a la que remito al lector<sup>108</sup>. Ahí he explicado que Mercurius corresponde exteriormente al mercurio, pero interiormente es un *deus terrenus* y un *anima mundi*; con otras palabras: Mercurius representa esa parte de la divinidad que, cuando «imaginó» el mundo, se quedó pegada, por así decir, a su creación<sup>109</sup> o (como la Soffa de los gnósticos de Ireneo) se perdió en la *physis*. Mercurius tiene el carácter que Dorn también atribuye al alma. Es «bueno con los buenos, malo con los malos», por lo que ocupa una posición moral intermedia. Igual que el alma tiende a los cuerpos terrenales, también Mercurius aparece a menudo como el espíritu en la materia, ctónica o incluso inframundana (*καταχθόνιος*), como por ejemplo en nuestro texto. Entonces es el

106. *Ibid.*, § 171.

107. «... y el espagríco hace de los cuatro un ser temperado, como el contenido de la flor de *cheiry*» (Paracelso [16], Sudhoff, III, cap. 1, p. 301).

108. «El espíritu Mercurius» [OC 13,2].

109. Cf., por ejemplo, AS, p. 97.

espíritu (no humano) que tiene presa al alma de la *physis*, por lo que hay que liberarla de él.

360 Dicho en términos psicológicos, Mercurius representa lo *inconsciente*, que al parecer es el *spiritus* que está más cerca de la materia viva y posee todas esas cualidades paradójicas que se atribuyen a Mercurius. En lo inconsciente están esas centellas (*scintillae*), los arquetipos, de las que se puede «extraer» un sentido superior<sup>110</sup>. El «imán» que atrae lo oculto es el sí-mismo, en este caso la *theoria* o el símbolo de la misma que el adepto emplea como instrumento<sup>111</sup>. La *extractio* se representa de manera figurada en una ilustración de *Pandora*: una figura coronada y con halo recoge del suelo un *spiritus*, un ser con alas, halo, cola de pez y brazos de serpiente<sup>112</sup>. Este monstruo alude al *spiritus mercurialis*, al alma de la materia o del mundo liberada de sus cadenas, al *filius macrocosmi*, al hijo del Sol y de la Luna nacido en la Tierra, al homúnculo hermafrodita, etc. En el fondo, todos estos sinónimos intentan describir al hombre interior, en paralelo o complemento de Cristo. Al lector que quiera saber más sobre esta figura tengo que remitirle a mi exposición anterior en *Psicología y alquimia* y en *Contribuciones al simbolismo del sí-mismo*<sup>113</sup>. La celidonia era una de las plantas curativas y mágicas más apreciadas en la Edad Media, y en especial era (debido a su jugo amarillo, lechoso) un remedio contra la falta de leche. También se le llamaba «hierba de brujas»<sup>114</sup>.

361 Vamos a dedicarnos ahora al otro ingrediente de la mezcla, las *flores rosis marini*. En la medicina antigua, el romero (*Rosmarinus officinalis*) era un antídoto; cabe suponer que por razones simbólicas derivadas de su peculiar nombre, como he mencionado más arriba. Para el alquimista, el rocío que viene del mar es una analogía del *aqua permanens*, que por su parte no es otra cosa que Mercurius<sup>115</sup>. Lo significativo del romero es sobre todo su buen olor y su buen sa-

110. Cf. «extrahere cogitationem» (PC, p. 144).

111. A este respecto, véase *Aion* [OC 9/2], § 239 ss.

112. Ed. Reusner, p. 253, y *Psicología y alquimia* [OC 12], figura 232.

113. *Aion* [OC 9/2].

114. Véase Bächtold-Sräubli (ed.), VII, s.v. «Schellkraut».

115. El rocío también aparece alguna vez como *ros Gideonis*, en referencia a Jue 6, 36 ss. Es una idea antigua. Cf. Macrobio (2), VII, 16, p. 565: «... en la luz de la Luna hay una naturaleza que baja de ella, humedece los cuerpos y los daña como con un rocío oculto». En el *Zóhar* (fol. 128b), el rocío despierta a los muertos y es el alimento de los santos. El rocío de la luz en el gnosticismo en Ireneo, I, XXX, 3, y III, XVII, 3. El rocío aparece como Cristo en san Romano (Pitra, I, p. 237). Como gracia de Dios, en Rábano Mauro (Migne, PL CXII, col. 1040). El rocío contiene «el néctar melifluido del cielo» en Steebus (p. 139). Hermes Trimegisto se refería al rocío cuando dijo en la *Tabla de esmeralda* «Su padre es el Sol, su madre es la Luna» (cf. ed. Ruska, p. 2). El rocío aparece varias veces en la *Turba* (por ejemplo, discurso LVIII, ed. Ruska, pp. 160-161).

bor. El «buen olor» del Espíritu Santo se encuentra no sólo en los gnósticos, sino también en el lenguaje eclesiástico<sup>116</sup>, así como (por supuesto) en los alquimistas. En éstos nos encontramos más a menudo todavía con el hedor característico de lo inframundano (*odor sepulchrorum*). El romero también fue empleado en ritos nupciales y como hechizo amoroso, por lo que tiene (alquímicamente) una fuerza conectora, lo cual es muy beneficioso para el fin de la *coniunctio*<sup>117</sup>. Igual que el Espíritu Santo representa la *spiratio* que une al Padre y al Hijo, el romero aparece a veces en los alquimistas como el *ligamentum* de cuerpo y alma. Estos diversos aspectos del romero aluden a otras tantas cualidades que se confieren al remedio físico mediante la mezcla.

362 La mercurial es una hierba mágica que, al contrario que el romero, no tiene que ver con el amor, sino con la sexualidad, por lo que es una fuerza conectora que (como hemos mencionado antes) es capaz incluso de determinar el sexo del hijo. El lirio rojo, en tanto quintaesencia del azufre, representa la parte masculina de las bodas químicas, el *servus rubeus* que se une a la *foemina candida*. Con esta figura, el adepto mismo se añade en cierto modo a la poción; y para corroborar que este vínculo es inquebrantable, emplea la sangre humana como un ingrediente más. Con este «jugo especial», que también se emplea para sellar el pacto con el Diablo, se consolida mágicamente el *ligamentum matrimonii*.

363 Nuestro autor conecta esta extraña mezcla con «el cielo del vino tinto o blanco o del tártaro». Como hemos visto antes, el «cielo» (o la tintura azul) se extraía por sublimación de la flema del vino o del tártaro. Igual que la flema significa lo que queda debajo cuando el vino se evapora, el Tártaro es (en tanto que inframundo y reino de los muertos) en cierto modo el residuo o el sedimento de un mundo marchito que ha perdido la vida. En Heinrich Khunrath, la *Sal Tartari Mundi maioris* es idéntica a la *Sal Saturni* y a la *Sal Veneris*<sup>118</sup>. Contiene la *scintilla Animae Mundi* o incluso lo es<sup>119</sup>. El tártaro es la *sal sapientiae*<sup>120</sup>. La *Sal Saturni* aquí mencionada alude a Crono, preso en el Tártaro. Plutarco identifica a Tifón con el Tár-

116. Teodoro Estudita (Pitra, l.c., I, p. 337): «Has hecho que la fe correcta huelga mejor que el ungüento»; (p. 341): «Con el olor de la ciencia empapó el mundo entero». En el mandeísmo se habla del «aroma de la vida violenta» (Lidzbarski, *Ginza*, p. 110, 13). Sobre el buen olor de la *sapientia*, cf. el aroma de la diosa madre en el templo de Hierápolis y su entorno (Luciano [2], pp. 363-364) y el aroma del árbol de la vida en el *Libro de Henoc* (Kautzsch, II, p. 254). Véase también Nestle, p. 95, y Lohmeyer, pp. 41 ss.).

117. Bächtold-Stäubli, l.c., s.v. «Rosmarin».

118. Khunrath (2), p. 263.

119. *Ibid.*, p. 264.

120. *Ibid.*, p. 260.

taro<sup>121</sup>. Con esto concuerda Saturno como *maleficus*. De ahí que la *sal tartari* suene a algo inframundano y tenebroso y recuerde a la muerte y al infierno. Saturno es, en cuanto plomo, uno de los sinónimos más conocidos de la *prima materia* y, por lo tanto, de la *matrix* de la que surge el *filius Philosophorum*. Ésta es la buscada *substantia caelestis*, el *caelum*, etcétera.

364

¿Cómo explicarse esta extraña poción mágica? ¿Dice Dorn en serio que hay que mezclar esas hierbas y destilar del tártaro la quintaesencia color de aire o se sirve de estos nombres y procedimientos secretos para expresar un sentido «moral»? En mi opinión, Dorn hace las dos cosas, pues está claro que el alquimista experimenta de verdad con esas sustancias y pensamientos, igual que el médico paracélsico hace terapia con semejantes medios y reflexiones. Pero si el adepto preparó esas pociones en su retorta, eligió sin duda los ingredientes de acuerdo con su significado mágico. Por lo tanto, operó con *ideas*, es decir, con procesos o estados psíquicos, y aludió a ellas mediante las sustancias correspondientes. Con la miel entraban en la mezcla el placer de los sentidos y la alegría de vivir, pero también el miedo y la preocupación secretos por el «veneno», por el peligro mortal de quedar enredado en el mundo. Con la celidonia entraban el sentido y valor supremo de los «mortales», el sí-mismo como totalidad de la personalidad, la medicina «curativa», es decir, totalizadora (que reconoce incluso la psicoterapia moderna). El romero expresa la conexión con el amor espiritual, nupcial. Y, para que no falte lo inferior, lo crónico, la mercurial añade la sexualidad junto con el *rubeus*, el hombre movido por las pasiones<sup>122</sup> bajo el símbolo del lirio rojo. Quien añade su propia sangre ha puesto su alma entera en la balanza. Todo esto se une con la quintaesencia azul, con el *anima mundi* extraída de la materia inerte y con la imagen de Dios impresa en el mundo (un mándala generado mediante un movimiento de rotación)<sup>123</sup>; es decir, el hombre entero, consciente, es puesto en manos del sí-mismo, de ese nuevo punto central de la personalidad que sustituye al yo. Igual que Cristo toma el mando en la consciencia y pone fin a la mera vida yoica, el *filius macrocosmi*, el hijo de los grandes luminares y de las oscuras entrañas de la Tierra, entra en el ámbito del alma y captura a la personalidad humana no sólo en la luminosa altura de una consciencia espiritual, sino también en las oscuras profundidades a las que no había llegado la luz

121. IO, 57, 3.

122. El *rubeus* significa esto en el arte geomántico, muy habitual por entonces.123. Sobre la rotación del mándala, véase Jung, «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1], § 693 y figura 38, así como *Aion* [OC 9/2], § 408 ss.

que apareció con Cristo. La alquimia era perfectamente consciente de la gran sombra de la que el cristianismo no se había adueñado, por lo que hizo salir de las entrañas de la Tierra a un salvador en analogía y complemento del Hijo de Dios aparecido desde arriba.

365

La producción del «cielo» es un rito simbólico que se lleva a cabo en el laboratorio. Este rito ha de producir en forma material esa *veritas, substantia caelestis, ese balsamum* o principio vital idéntico a la *imago Dei*. Desde el punto de vista psicológico, esto no significa otra cosa que una representación del proceso de individuación mediante sustancias y procedimientos químicos, que es lo que hoy llamamos *Imaginación Activa*. Ésta es, por decirlo así, un método que la naturaleza misma emplea espontáneamente o cuyo uso el médico puede enseñar al paciente. Por lo general, la Imaginación Activa surge y está indicada cuando la «disolución» (iel análisis!) ha constelado los opuestos hasta tal punto que la unión o composición (ila síntesis!) de la personalidad se convierte en una necesidad apremiante. Esta situación se produce necesariamente cuando el análisis de los contenidos psíquicos, de la actitud y en especial de los sueños ha hecho conscientes los motivos e imágenes de lo inconsciente complementarios o compensatorios y a menudo opuestos hasta el punto de que el conflicto (en apariencia irresoluble) entre la personalidad consciente y la personalidad inconsciente se vuelve patente y, por lo tanto, crítico. Si esta confrontación se limita a ciertos aspectos parciales de lo inconsciente, el conflicto es más o menos irrelevante y la solución es sencilla: no hay más que ponerse de parte de la razón y de la convención con conocimiento y un poco de resignación o del resentimiento correspondiente. De este modo, los motivos inconscientes vuelven a ser reprimidos como antes, pero lo inconsciente está satisfecho porque ahora hay que esforzarse de manera consciente en vivir de acuerdo con los principios, y además los molestos resentimientos recuerdan constantemente la existencia de lo reprimido. Pero si el conocimiento de la sombra es todo lo completo que puede ser, surgen un conflicto y una desorientación, un *sí* y un *no* de igual fuerza que la decisión racional ya no puede separar. Entonces, la neurosis clínica ya no se puede transformar en la neurosis (menos llamativa) del cinismo, la resignación y el resentimiento, es decir, la polaridad ya no se puede ocultar tras estas máscaras. El conflicto exige una solución real y reclama un elemento tercero en el que los opuestos puedan unirse. Aquí, el intelecto suele fracasar con su lógica, pues en una contraposición lógica no hay un tercer elemento. La solución sólo puede ser de tipo irracional. En la naturaleza, la conciliación de los opuestos siempre es un proceso energético: se actúa *simbólicamente*, en el significado más propio de la



palabra. Pues se hace lo que da expresión a los dos lados, igual que una cascada ilustra y proporciona el arriba y el abajo. La cascada es en este caso el incommensurable tercer elemento. En la situación de conflicto abierto, hacen acto de presencia sueños y fantasías que (como la cascada) ilustran la tensión y la naturaleza de los opuestos, con lo cual introducen la síntesis y la ponen en marcha. Como hemos dicho, este proceso puede presentarse de manera espontánea o ser ocasionado mediante una ayuda artificial. En el último caso hay que elegir con cuidado un sueño u otra imagen de la fantasía y concentrarse en ella contemplándola. También se puede utilizar un disgusto afectivo como punto de partida. En este caso, conviene averiguar qué imagen de la fantasía surge de este estado de ánimo o qué imagen le da expresión. Entonces, se fija esta imagen concentrando en ella la atención. Por lo general, la imagen cambia porque el mero hecho de ser observada le da vida. Hay que anotar los cambios cuidadosamente, pues reflejan los procesos psíquicos del trasfondo inconsciente en imágenes que están formadas por material de recuerdos conscientes. De esta manera se unen algo consciente y algo inconsciente, igual que una cascada conecta el arriba y el abajo. A partir de ahí se desarrolla una cadena de imágenes de la fantasía que poco a poco adoptan un carácter dramático: el mero proceso se convierte en actuación. Ésta se expresa al principio en figuras proyectadas, y uno contempla estas imágenes como escenas en un teatro. Con otras palabras: se sueña con los ojos abiertos. Por lo general, hay una tendencia clara a conformarse con el pasatiempo del sentido interior. Pero en este caso no se da un progreso real, sino infinitas variaciones del mismo tema, lo cual no es precisamente la meta del ejercicio. Lo que se representa en el escenario es una acción secundaria que propiamente no concierne al observador; y cuanto menos le afecte, tanto menor será el efecto catártico de este teatro privado. La pieza que se representa no desea ser contemplada de una manera desinteresada, sino que quiere mover a la participación. Si el observador comprende que en este escenario interior se está representando su propio drama, la peripecia y el desenlace no pueden dejarle indiferente. Se dará cuenta de que las figuras que salen a escena y el nudo de problemas que se va atando guardan una relación intencionada con la situación de su consciencia, por lo que le está hablando lo inconsciente, que hace que se le ocurran las imágenes de la fantasía. De ahí que el observador se sienta apremiado o que su médico le exhorte a mezclarse en el teatro y convertir la pieza inicial en una confrontación real con su propio adversario. En nosotros nada queda sin respuesta, y no hay ninguna posición de la consciencia que no provoque en alguno de los oscuros rincones del alma una negación o un

complemento compensatorio, una aprobación fortalecedora o un resentimiento. La confrontación con lo otro en nosotros vale la pena, pues de esta manera conocemos aspectos de nuestro ser que nunca habríamos permitido que otro nos mostrara y que nunca habríamos admitido ante nosotros mismos<sup>124</sup>. Fijar por escrito todo este procedimiento en el momento de su surgimiento es no sólo conveniente, sino además importante y procedente, pues uno tiene frente a sí mismo la necesidad de pruebas escritas para (si se diera el caso) oponerse con éxito a la tendencia perpetua a autoengañarse. El *procès verbal* es imprescindible en el trato con la sombra para fijar los hechos. Sólo de esta penosa manera se consigue adquirir un conocimiento positivo de la compleja naturaleza de la propia personalidad.

## 6. EL AUTOCONOCIMIENTO

- 366 Dicho en el lenguaje de los filósofos herméticos, la confrontación de la consciencia (de la personalidad yoica) con su trasfondo, con la llamada «sombra», corresponde a la unión de espíritu y alma en la *unio mentalis*, que representa el primer grado de la *coniunctio*. Lo que yo llamo «confrontación con lo inconsciente» es para el alquimista la «meditación», de la que Ruland dice<sup>125</sup>: «Se habla de meditación cuando uno mantiene conversaciones interiores con otro que es invisible, por ejemplo con Dios, al que invoca, o consigo mismo o con su propio ángel bueno». Hay que completar esta definición algo optimista con la referencia a la relación del adepto con su *spiritus familiaris*, del que se espera que sea bueno. Mercurius, por ejemplo, es un compañero no del todo fiable a este respecto, según demuestran los testimonios alquímicos. Para comprender desde el punto de vista psicológico el segundo grado, la unión de la *unio mentalis* con el cuerpo, hay que tener presente qué aspecto tiene el estado psíquico que resulta de un conocimiento casi completo de la sombra. Como se sabe, la sombra suele estar contrapuesta por principio a la personalidad consciente. Esta oposición es el presupuesto de la disparidad de la que surge la energía psíquica. Sin ella faltaría la tensión necesaria. Donde trabaja una energía psíquica considerable no sólo se puede sino que incluso se debe esperar una tensión correlativa y una polaridad interna. Los opuestos son necesariamente de naturaleza caracterológica. La existencia de una virtud positiva reposa en una victoria sobre el contrario, sobre el vicio correspondiente.

124. A este respecto, cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,7], § 341 ss.

125. Ruland, s.v. «*meditatio*», p. 327.

Sin su adversario la virtud sería pálida, ineficaz e irreal. La polaridad extrema de la sombra en relación con la consciencia se ve mitigada y mediada por los procesos complementarios y compensatorios en lo inconsciente. De la colisión de éstos con la consciencia surgen finalmente los símbolos unificadores.

367

La confrontación con la sombra causa primero un equilibrio muerto, un estancamiento que impide las decisiones morales y hace ineficaces o imposibles las convicciones. Todo se vuelve dudoso, por lo que los alquimistas dieron a este estado inicial el adecuado nombre de *nigredo, tenebrositas, chaos, melancholia*. Con razón comienza aquí el *magnus opus*, pues cómo hay que enfrentarse a la realidad en este estado de fragmentación y desgarramiento es una cuestión casi imposible de responder. Pero aquí tengo que llamar la atención de mi lector (en el caso de que no esté familiarizado ni con la alquimia ni con la psicología moderna de lo inconsciente) sobre el hecho de que hoy es muy raro caer en una situación como ésta. Ya nadie simpatiza con la perplejidad de un investigador que trabaja con sustancias mágicas, y muy poca gente ha sentido en su propia persona las consecuencias de un análisis de lo inconsciente; a nadie se le ocurre la idea de emplear como objeto de meditación las alusiones *objetivas* que hacen los sueños. El viejo arte de la meditación hoy ya sólo se cultiva dentro de ciertos círculos religioso-filosóficos, donde se medita *sobre* algo, a saber: sobre un tema elegido *subjetiva y conscientemente* por el observador o por un maestro, como por ejemplo en los ejercicios de san Ignacio o en ciertos ejercicios teosóficos de inspiración hindú. Estos métodos sólo tienen el valor de intensificar la concentración y consolidar la consciencia, pero no tienen significado alguno en relación con la síntesis de la personalidad. Al contrario, sirven para proteger a la consciencia de lo inconsciente y oprimir a lo inconsciente. De ahí que desde el punto de vista médico-terapéutico estos ejercicios se tomen en consideración en casos o estados en los que la consciencia amenaza con ser inundada por lo inconsciente con el peligro de un intervalo psicótico.

368

En Occidente la meditación y la contemplación tienen por lo general mala fama. Se ve en ellas una forma especialmente reprochable de holgazanería o un ensimismamiento enfermizo. No hay tiempo para el autoconocimiento y tampoco se cree que éste sirva a algún fin racional. Se cree saber incluso de antemano que no vale la pena conocerse a sí mismo, pues es fácil saber quién es uno. Sólo se confía en la acción y no se pregunta por el sujeto de la acción. A éste sólo se le juzga de acuerdo con ciertas prestaciones de valor colectivo. Dentro de poco, el público general sabrá más sobre la existencia de la psique inconsciente que las autoridades, pero todavía no se ha tomado en se-

rio el hecho de que el hombre occidental es para sí mismo un extraño y que el autoconocimiento es una de las artes más difíciles y exigentes.

369 Al ocuparse de los productos objetivos de lo inconsciente, que de manera espontánea se vuelven conscientes, la meditación une los contenidos conscientes con contenidos «inconscientes», es decir, con contenidos que no surgen de una cadena causal consciente, sino que parecen brotar de un proceso en sí inconsciente. No podemos conocer la psique inconsciente; si no, sería consciente. Sólo conjeturamos su existencia, pues hay buenas razones para ello. Una parte de los contenidos inconscientes está proyectada, pero la proyección como tal no se conoce. Para poder constatar las proyecciones hace falta la meditación, es decir, la introspección crítica y el conocimiento más objetivo posible del objeto. Para hacer el inventario del sujeto es imprescindible captar las proyecciones como tales, pues falsean la naturaleza del objeto y además contienen piezas que forman parte de la propia personalidad y que deberían ser integradas en ésta. Éste es uno de los tramos más importantes en el difícil proceso del autoconocimiento. A quien se vea enredado en lo ajeno por las proyecciones de una manera inaceptable, Dorn le recomienda con cierta razón una actitud casi ascética frente al mundo para liberar al alma de su prisión en el mundo. En ayuda del alma acude entonces el «espíritu», es decir, el impulso al autoconocimiento más allá de todas las ilusiones y ofuscaciones causadas por la proyección.

370 Por consiguiente, la *unio mentalis* representa (dicho en lenguaje tanto alquímico como psicológico) la *cognitio sui ipsius*, el autoconocimiento. Pero a diferencia del prejuicio moderno de que el autoconocimiento no es otra cosa que un conocimiento del yo, el alquimista entiende el sí-mismo como una sustancia incommensurable con el yo, oculta en la oscuridad del cuerpo, idéntica a la *imago Dei*<sup>126</sup>. Esta idea coincide completamente con la idea hindú de Purusa-Atman<sup>127</sup>. De ahí que la preparación psíquica del magisterio, tal

126. Cf. *Aion* [OC 9/2], § 70 ss.

127. En la alquimia china, es el *chên-jên*, el hombre completo (τέλειος ἄνθρωπος). «True Man... is the extreme of excellence. He is and he is not. He resembles a vast pool of water, suddenly sinking and suddenly floating... When first gathered, it may be classified as white. Treat it, and it turns red... the white lives inside like a virgin. The squareness, the roundness, the diameter, and the dimensions mix and restrain one another. Having been in existence before the beginning of the heavens and the earth: lordly, lordly, high and revered» [«El hombre verdadero es el extremo de la excelencia. Es y no es. Se parece a un gran estanque de agua, de repente se hunde y de repente flota. La primera vez que se reúne se le puede llamar blanco. Trátalo y se convierte en rojo. El blanco vive dentro como una virgen. Lo cuadrado, la redondez, el diámetro y las dimensiones se mezclan y constriñen unas a otras. Existe desde antes de que comenzaran los cielos y la Tierra: señorial, elevado y venerado»] (Wei Po-Yang, pp. 237-238).

como Dorn la expone, sea un intento (no inspirado por Oriente) de poner en marcha una unión de los opuestos que corresponda a las grandes filosofías orientales y establecer con este fin un principio libre de opuestos, similar a Atman o al Tao. Dorn llama a este principio *substantia coelestis*; hoy diríamos *principio transcendental*. Este *unum* es *nirvandva* (libre del dos, de los opuestos), igual que Atman (el sí-mismo).

371

Dorn no se inventó esta idea, simplemente proclamó con más claridad lo que desde mucho tiempo atrás era un saber secreto de la alquimia. Así, ya en el *Liber octo capitulorum de lapide philosophorum* de san Alberto Magno<sup>128</sup> leemos lo siguiente sobre el *argentum vivum* (el Mercurius *non vulgi*, sino filosófico):

El *argentum vivum* es frío y húmedo, y con él Dios creó todos los minerales, y él mismo es aéreo, volátil en el fuego. Si resiste durante algún tiempo al fuego hará obras prodigiosas y elevadas, y sólo él es el espíritu vivo, y en el mundo no hay nada igual que pudiera producir lo que él... Es el agua eterna (*aqua perennis*), el agua de la vida, la leche de la virgen, la fuente, el *alumen*<sup>129</sup>, y quien bebe de él no es víctima de la muerte. Cuando está vivo, crea obras; cuando está muerto, crea las mayores obras. Es la serpiente que disfruta consigo misma, se fecunda a sí misma, da a luz dolorosamente en un día y mata a todos los metales con su veneno. Huye del fuego, pero los sabios han conseguido con su arte que resista al fuego alimentándolo con su tierra hasta que soportara el fuego, y entonces crea las obras y las transformaciones. Transforma igual que es transformado... Se encuentra en todos los minerales y tiene con todos un *symbolum*<sup>130</sup>. Surge de lo terrenal y acuoso medio o en el medio entre (*mediocriter*)<sup>131</sup> un sutil aceite vivo y un espíritu muy sutil (*multum subtili*). De lo terrenal acuoso tiene su peso (*ponderositatem*), así como el movimiento de arriba abajo, la luminosidad (*luciditatem*), la liquidez y el color plateado... El *argentum vivum* parece tener una sustancia densa, igual que el *monocalus*<sup>132</sup>

128. A. Magno (2), pp. 948-949.

129. Aquí es un sinónimo de Mercurius. Véase Ruland, p. 32.

130. En el sentido propio de la palabra: una moneda partida en dos cuyas mitades concuerdan. Cf. Egidio de Vadis, p. 107: «... concordancia y discordancia, a la que llamamos "simbolización"». El *symbolum* significa la conectabilidad de los elementos; es el *retinaculum elementorum* (Lull, p. 133).

131. En vez de *medioxime*, «que se encuentra en el medio».

132. Cabe suponer que esta palabra procede del término monóκαυλος, «de un solo tallo». Probablemente sea un error de imprenta por *monocoleus* (μονόκοιλος): «de un solo pie», o del latín tardío *monocoleus*, «de un solo testículo», «semicastrado» (Du Cange [2], [V, p. 507], s.v.). Esto último podría ser una alusión a la naturaleza andrógina de Mercurius. La conjetura *monocerus* (μονόκερως) puede ser tomada en consideración, pues el unicornio significa Mercurius y es habitual en la alquimia del siglo XVI y sobre todo en la del siglo XVII (véase *Psicología y alquimia* [OC 12], § 518 y 547). Según Horapolo, también

supera por su inmenso (*immensi*) peso incluso al oro<sup>133</sup>. Si está en su naturaleza<sup>134</sup>, es tanto de la composición más fuerte (*fortissimae compositionis*)<sup>135</sup> como de la naturaleza más uniforme (*naturae uniformis*), ya que no se divide (no se *puede* dividir). No se puede dividir de ninguna manera en partes, pues o se aparta del fuego con toda su sustancia o resiste con ella en el fuego. Por eso se ve en él necesariamente la causa del perfeccionamiento.

Como Mercurius es el alma del oro y, podemos añadir, también de la plata, hay que llevar a cabo la conjunción entre los dos.

Nuestro misterio definitivo consiste en recibir la medicina que fluye antes de que Mercurius se evapore... No ha habido ningún cuerpo más digno y puro que el Sol y su sombra, la Luna, sin la cual no se puede generar ningún *argentum vivum* coloreante... Quien sabe combinar el *argentum vivum* con el Sol o la Luna llega al *archanum* (sustancia secreta), al que se llama «el azufre del arte» (p. 952).

Mercurius es la *prima materia*. Al principio de la obra hay que disolverla, y los cuerpos disueltos tienen que ser transformados en «espíritus» (*spiritus*). La transformación sucede mediante la *putrefactio*, que tiene el mismo significado que la *nigredo*, la tumba y la muerte. Los espíritus están unidos como *sponsus* y *sponsa*.

Nuestra piedra es de naturaleza acuosa porque es fría y húmeda. Pues a esta *dispositio* del cuerpo se le califica de manifiesta o patente. Pero la anchura es la disposición media a través de la cual se llega a la profundidad. Ésta es el medio entre la profundidad y la anchura, igual que entre dos extremos u opuestos, y el tránsito de un opuesto al otro o de un extremo al otro es imposible, salvo mediante una disposición media. <Esto es posible> porque la piedra es de naturaleza fría y húmeda (p. 955).

Mercurius no es sólo el *lapis* en tanto que *prima materia*, sino también como *ultima materia*, es decir, como meta del *opus*. Por eso, san Alberto cita a Geber: «Pues una es la piedra, una la medicina, y en esto consiste todo el magisterio» (p. 964).

372 Con estas palabras, san Alberto Magno describe (más de 300 años antes que Dorn) la *substantia caelestis*, el *balsamum vitae* y la *veri-*

tiene sólo un cuerno el escarabeo, que en el papiro de Leiden es idéntico a Osiris (PMG, p. 254).

133. El texto no está bien conservado. Por eso pongo un punto después de *praeponderat* y comienzo una nueva frase con *Dum in sua natura*.

134. Claramente, se refiere a su naturaleza arcana.

135. Se refiere a algo así como la cohesión.

*tas occulta*. También esta descripción tiene unas raíces muy profundas en la alquimia griega, pero aquí no quiero abordar esta cuestión. La detallada exposición de san Alberto basta para nuestros fines, pues describe una sustancia transcendental con gran número de antinomias, como corresponde a un caso así. Manifestaciones unívocas sólo se pueden hacer sobre objetos inmanentes, mientras que sobre objetos transcendentales sólo se puede hablar de manera antinómica. Por ejemplo, estos objetos son y no son (en la experiencia). Incluso la física se ve obligada por la experiencia a hacer manifestaciones contrapuestas cuando intenta ilustrar estados transcendentales de cosas, como la naturaleza de la luz o de las partículas materiales más pequeñas, que se representan como corpúsculos y ondas. Así, el *argentum vivum* es, por una parte, mercurio material, pero por otra un «espíritu vivo» al que hay que caracterizar mediante todo tipo de sinónimos simbólicos; esto último sólo si mediante la ayuda del arte se vuelve resistente al fuego. El *argentum vivum* es una materia y no lo es, pues en tanto que sustancia natural no es resistente al fuego, pero puede llegar a serlo mediante el misterio del arte, convirtiéndose así en un cuerpo mágico tan milagroso que no hay esperanzas de encontrarlo en nuestra realidad. De este modo se expresa claramente que el mercurio es el símbolo de una idea transcendental que presuntamente se manifiesta en él cuando el arte le confiere la resistencia al fuego. Además, se supone que esta *qualitas occulta* ya estaba con anterioridad en Mercurius (al menos, potencialmente), pues Mercurius representa la *prima materia* de todos los metales, es el *pater omnium metallorum* y se puede encontrar en todos los minerales. Es no sólo la materia de partida del proceso, sino también su resultado, el *lapis philosophorum*. Así, Mercurius es de antemano una excepción significativa entre los metales y los elementos químicos. Representa, por decirlo así, la materia original a partir de la cual Dios ha creado todos los seres materiales. El cambio que el arte lleva a cabo consiste, entre otras cosas, en atribuirle un «peso inmenso» y una totalidad indivisible. Esta afirmación, que en principio suena tan rara, adquiere otro aspecto cuando la comparamos con la idea moderna de que la materia está formada por partículas elementales extraordinariamente («inmensamente») pesadas que en cierto sentido son *uniformis naturae* y en apariencia indivisibles. Esas partículas son los ladrillos de la naturaleza y contienen todo lo que también contiene la naturaleza, de tal manera que cada una representa la totalidad del universo. Desde este punto de vista, casi se diría que aquí tenemos una anticipación del gran descubrimiento físico de nuestro siglo. Pero así habríamos comprendido sólo la verdad física de esta intuición, no sus implicaciones simbólicas para el espíritu medieval.

373 Igual que nos hemos atrevido a poner la discontinuidad del protón y del cuanto de energía en paralelo con la idea de san Alberto, nos interesa hacer lo mismo en relación con los enunciados simbólicos. Éstos aluden, como muestra la grandiosa interpretación de Dorn, al aspecto psicológico de Mercurius. Para evitar repeticiones innecesarias, aquí tengo que remitir al lector a mis investigaciones anteriores sobre Mercurius y los símbolos del sí-mismo en la alquimia. Quien conozca el extraordinario significado de este concepto de totalidad psíquica en la psicología teórica y práctica de lo inconsciente no se sorprenderá de que la filosofía hermética dé a esta idea (en forma del *lapis philosophorum*) la primacía sobre todos sus otros conceptos y símbolos. Esto lo dejó claro en especial Dorn de una manera detallada e inequívoca, para lo cual se basó en fuentes antiquísimas. No hubo que esperar a finales del siglo XVI para que la alquimia elaborara esta interpretación de su arcano; más bien, la idea del sí-mismo es la clave de los símbolos centrales del arte de todos los siglos en Europa, Próximo Oriente y China. También a este respecto tengo que remitir a uno de mis trabajos precedentes<sup>136</sup>. Por desgracia, no es posible agotar en un solo libro la riqueza del mundo alquímico de ideas.

374 Aquí tengo que conformarme con señalar que, en mi opinión, hay una relación indudable entre el símbolo del *lapis* y el concepto empírico del sí-mismo. Si añadimos a la ecuación el concepto moderno del sí-mismo se aclaran sin grandes dificultades los enunciados paradójicos de nuestro texto. Mercurius es espíritu y materia; el sí-mismo abarca, tal como muestra su simbolismo, tanto la esfera psíquica como la esfera corporal. Este hecho se expresa con especial claridad en los mandalas<sup>137</sup>. Pero Mercurius también es el «agua», que (como subraya el texto) ocupa una posición intermedia entre lo volátil (el aire, el fuego) y lo fijo o *solidum* (la tierra), pues aparece en estado de agregación tanto líquido como gaseoso, e incluso como sólido en forma de hielo. Mercurius tiene la *aquaeositas* en común con el agua, pues por una parte es un metal y se amalgama con metales en una forma fija y por otra es líquido y evaporable. Que se le compare tan a menudo con el agua tiene la razón profunda de que, en virtud de su similitud, reúne todas las cualidades numinosas que el agua posee. A esto se debe que la idea del ὕδωρ θεῖον y del *aqua permanens* dominara la alquimia como su arcano central desde los tiempos remotos en que todavía era el agua santa y beneficiosa del

136. *Aion. Contribuciones al simbolismo del sí-mismo* [OC 9/2].

137. A este respecto, cf. las referencias en «La empiria del proceso de individuación», «Sobre el símbolo del mandala» y «Mandalas» [OC 9/1, 11, 12 y 13].



Nilo hasta el siglo XVIII. En el curso de los siglos cristianos, el agua adquirió, primero bajo la influencia gnóstico-hermética, el significado del *noûs* que rellenaba la crátera divina con el fin de que los hombres que querían alcanzar la consciencia pudieran renovarse en este baño bautismal, y a continuación adquirió el significado del *aqua doctrinae* y de un agua mágica y milagrosa. La tempranísima identificación con la hidrargiria o con Mercurius introdujo toda la tradición de Hermes Trimegisto en la ya de por sí numinosa esfera semántica del agua. Esto podía suceder tanto más fácilmente porque su original aspecto maternal en tanto que *matrix et nutrix omnium* representa una analogía de lo *inconsciente* casi insuperable. De esta manera, la idea del «agua» pudo desarrollarse poco a poco hasta convertirse en esa enorme paradoja de Mercurius, que, como «hijo antiquísimo de la madre», es el espíritu hermético y, en tanto que cuerpo químico, es un mercurio preparado mágicamente.

375 La «serpiente que disfruta consigo misma» (*luxurians in seipsum*) es la naturaleza de Demócrito, «que se abraza a sí misma»<sup>138</sup>, simbolizada por el «devorador de su propia cola», el uroboros de la alquimia griega, un símbolo de Mercurius bien conocido. El devorador de su propia cola es el símbolo de la unión de los opuestos por excelencia y la ilustración alquímica de la expresión proverbial *Les extrêmes se touchent*. De este modo, el uroboros simboliza la meta del proceso, pero no el comienzo, la *massa confusa* o el caos, que no se caracteriza por la unión sino por la disputa de los elementos entre sí. La expresión *in uno die parturiens* («da a luz el primer día») también se refiere a Mercurius, al que (en forma del *lapis*) se le llama *filius unius diei*<sup>139</sup>. Esta denominación se refiere a Gn 1, 5: «Llegó la tarde y luego la mañana: día primero». Ese día se creó la luz. Así pues, Mercurius es, en tanto que «hijo del primer día», la *luz*. De ahí que se le ensalce como *lux moderna* y como una luz por encima de todas las luces<sup>140</sup>. Así pues, Mercurius fue creado el *dies solis* y Mercurio es el planeta más cercano al Sol, por lo que se le considera *filius solis*. San Buenaventura (1221-1274) emplea la expresión «día primero» de una manera similar en su *Itinerarium* cuando habla de los tres grados de la iluminación (*triplex illustratio*): el primer grado consiste en abandonar lo «corporal» y «temporal» para llegar al *primum principium*, espiritual y eterno y «por encima de nosotros». Esto es tanto como «ser conducidos por el camino del Señor». «Te-

138. Berthelot (2), II, I, 3, p. 42.

139. Literalmente: «filius unius (SVI) diei» (Khunrath, *Confessio* en [2], p. 195).

140. Por ejemplo, Mylius, p. 244, y RF, p. 270: «... e ilumino todos los luminare con mi luz».

nemos que entrar en nuestro espíritu, que es la imagen de Dios espiritual y eterna que hay dentro de nosotros, y esto es entrar en la verdad del Señor; tenemos que transcender a lo eterno y espiritualísimo que hay por encima de nosotros. Esto es la triple iluminación del primer día»<sup>141</sup>. El «día primero» es precisamente el día en que la luz apareció sobre la tiniebla. Menciono este pasaje no sólo por esta razón, sino también como alusión a los tres grados de conjunción de Dorn, que claramente tienen su origen en los ejercicios religiosos de contemplación de la Edad Media temprana. El paralelo se reconoce claramente en: primero, el alejamiento del mundo sensible; segundo, el giro al mundo mental interior y a la oculta *substantia caelestis*, a la *imago et veritas Dei*; tercero, el giro al transcendental *unus mundus*, al mundo potencial y extratemporal, de lo que hablaremos más adelante. Pero antes tenemos que seguir ocupándonos de las declaraciones de san Alberto sobre la naturaleza del *argentum vivum*.

376 La posición intermedia que se atribuye a Mercurius da ocasión a nuestro autor para una reflexión notable: Dorn piensa que el concepto de *latitudo* (anchura) expresa la *dispositio media* a través de la cual se llega al fondo. Es el «medio entre la profundidad y la anchura (*media est inter profunditatem et latitudinem*), igual que entre dos extremos u opuestos (*contraria*)». El modelo en que se basa Dorn aquí es claramente la *cruz*, pues de la profundidad también forma parte la altura<sup>142</sup>. Se alude así a la cuaternidad, que forma parte del *Mercurius quadratus*. Éste también está, en cuanto *lapis*, formado por los cuatro elementos<sup>143</sup>. Así pues, ocupa el lugar medio de la cuaternidad cósmica y representa la *quinta essentia*, la unidad y el extracto del mundo físico, es decir, el *anima mundi*. Tal como he explicado en otro lugar, este símbolo corresponde a las descripciones modernas del sí-mismo.

## 7. EL MONOCOLUS

377 Con la intención manifiesta de poner de relieve la unidad de Mercurius, san Alberto emplea la expresión *monocolus* (como es más correcto leerla), «el que sólo tiene un pie». Yo casi diría que se trata de un ἁπαξ λεγόμενον<sup>144</sup> alquímico, pues no he encontrado esta expresión en ningún otro texto. Por lo general, los alquimistas emplean palabras inusuales o extrañas cuando quieren subrayar el ca-

141. San Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 295.

142. Cf. Ef 3, 18.

143. El signo alquímico de los cuatro elementos es la cruz.

144. Hápax, una expresión que sólo figura una vez.

rácter extraordinario del objeto del que están hablando. (Como se sabe, este ardid puede conseguir que hasta lo banal parezca especial.) Aunque la palabra *monocolus* sólo aparezca una vez, no pasa lo mismo con su imagen, pues el unípede se encuentra en varios manuscritos alquímicos ilustrados, sobre todo en el ya mencionado Codex Parisiensis P.R. 14765, titulado *Abraham le Juif*<sup>145</sup>, el cual representa o suple, como indica el título, al «libro de las cortezas» de Abraham Eleazar, que tan dolorosamente echaban en falta y tan celosamente buscaban los alquimistas, y del que habla Nicolas Flamel en su biografía. Esta obra mítica, nunca encontrada, también fue «redescubierta» en Alemania, pero esta invención no tiene nada que ver con nuestro manuscrito<sup>146</sup>. En la página 324 de éste se encuentra la primera de una serie de representaciones del unípede. A la izquierda, un hombre coronado y con un ropaje amarillo; a la derecha, presumiblemente un sacerdote con una mitra y un ropaje blanco. Cada uno tiene un solo pie. La leyenda que hay bajo la imagen comienza con un signo que significa ∞, y dice así: «La n'en font qu'un» [«Aquí no son más que uno»]. Esto se refiere al texto precedente: «Car Il ni à qu'une seule chose, une médecine... et en Laquelle, consiste tout nôtre magistère; Il n'y a que deux coadjuteurs qui se perfectionnent icy» [«Pues no hay más que una cosa, una medicina, y en ella consiste todo nuestro magisterio; no hay más que dos ayudantes que se perfeccionan aquí»]<sup>147</sup>. Se trata claramente del *Mercurius duplex*. He señalado en el capítulo sobre el azufre que, especialmente en su forma «roja», es, por así decir, idéntico al oro. Al oro se le considera en general *rex*. A esto podría aludir el cetro rojo del rey. Como he mostrado, hay un azufre rojo y un azufre blanco; por lo tanto, el azufre es *duplex* e idéntico a Mercurius. El azufre rojo representa el principio masculino, activo, del Sol; el azufre blanco, el principio de la Luna. Como el azufre es, en general, de naturaleza masculina y constituye el opuesto de la sal femenina, las dos figuras masculinas probablemente signifiquen los *animi* de la sustancia arcana, a la que es habitual llamar *rex*, como hace por ejemplo Bernardo Trevisano.

378 Esta notable separación o unión se encuentra varias veces en nuestro manuscrito. La siguiente imagen en la página 331: el rey de la izquierda tiene un ropaje azul y un pie negro; el de la dere-

145. Véanse los datos *supra*, § 257 y nota. Fotocopia en propiedad del autor, p. 173.

146. A. Eleazar.

147. El manuscrito latino *Figurarum aegyptiorum*, propiedad del autor, dice (fol. 19): «Duo tantum sunt coadjutores qui hic perficiuntur». La figura 4 no está tomada del Cod. Par., donde se encuentra en la p. 324, sino de *Figurarum*, fol. 20. Las imágenes de los dos manuscritos coinciden.

cha, un ropaje negro y un pie azul. Los dos cetros son rojos. La leyenda dice así: «C'est ainsy que cela se fait: de sorte que ce qui était caché se rend manifeste» [«Es así como sucede: lo oculto se vuelve manifeste»]<sup>148</sup>. Esto se refiere, de acuerdo con el texto precedente, a la *nigredo* incipiente. Ésta significa *mortificatio*, *putrefactio*, *olutio*, *separatio*, *divisio*, etc., el significado de un estado de disolución o descomposición que precede a la síntesis. A esta imagen le sigue otra en la que las dos figuras están separadas y cada una con dos pies. La figura de la izquierda lleva la corona religiosa, y la de la derecha la mundana, de acuerdo con la naturaleza tanto oculto-espiritual como terrenal-corporal del *sulphur* mencionada en el capítulo respectivo. La figura de la izquierda lleva un ropaje azul a la derecha y negro a la izquierda, al revés que el de la figura de la derecha. Así pues, las dos figuras son complementarias. El texto explica: «Les couleurs de la 9<sup>ème</sup> année et 1/2 ce mois de Janvier 1772 sont représentées par ces deux figures. De même aussy par la mortification de nôtre & naturel et de l'eau morte et reduitte en une autre forme...» [«Los colores del noveno año y medio están representados este mes de enero de 1772 por estas dos figuras. También mediante la mortificación de nuestro mercurio natural y del agua muerta y reducida a otra forma»]. Bajo la imagen se lee (p. 333): «Un très long temps et par la Putrefaction, Calcination, incineration, fixation, coagulation les Choses sont rendues fixes, mais cela se fait naturellement par un très long temps» [«Mucho tiempo y mediante la putrefacción, calcinación, incineración, fijación y coagulación las cosas se vuelven fijas, pero para esto hace falta naturalmente mucho tiempo»].

379

Por consiguiente, se trata del completamiento de la *nigredo* tras un periodo de embarazo; así pues, de la separación total de Mercurius o de los dos azufres —de la naturaleza corporal y de la naturaleza espiritual— lo cual corresponde en Dorn a la extracción del alma y a la producción de la *unio mentalis*. De acuerdo con nuestra imagen, cada una de las figuras es respecto a los colores la imagen reflejada de la otra. Se alude así al hecho de *que entre la physis y el espíritu hay una relación de complementariedad, siendo uno la imagen reflejada del otro*<sup>149</sup>. Éste parece ser el sentido de la alusión a la manifestación de lo oculto, es decir, gracias a la *unio mentalis* se hace consciente lo que la proyección ha ocultado en la *physis*. En la *nigredo*, en la «noche oscura del alma», los contenidos psíquicos se

148. El manuscrito *Figurarum* [fol. 27] lleva la siguiente leyenda: «Sic fit, ut quod latuit, pateat».

149. Igual que san Alberto Magno supone que el oro es «por dentro» plata, y viceversa. Quisiera remitir aquí también al sueño del mago negro y el mago blanco, que he expuesto arriba (OC 14/1, § 76-77) [y en otros lugares].

separan de su prisión corporal y se hace posible conocer la naturaleza y el significado de la relación.

380 En la imagen siguiente (p. 335), las dos figuras vuelven a acercarse una a otra. Los colores y los demás atributos son los mismos. Cada una tiene un solo pie azul. La leyenda dice así: «C'est pourquoy dit le Philosophe: celuy-la obtient l'Art qui peut manifester le caché, et cacher le manifeste» [«Por esto dice el filósofo: obtiene el arte quien puede manifestar lo oculto y ocultar lo manifestado»]. Debajo se lee: «hic artem digne est consecutus» [«aquí se ha seguido dignamente al arte», o tal vez: «éste ha seguido dignamente al arte»], y «La couleur Bleu après la Saffranée qui conduira Jusques à l'Entière noirceur ou putrefaction après un très long temps» [«El color azul tras el color azafrán, que conducirá a la negrura total o putrefacción después de mucho tiempo»].

381 En la página 377, el rey (religioso) de la izquierda de la imagen precedente está al lado de una reina coronada de manera similar. Lleva un ropaje negro, bajo el que hay uno azul. Su corona también es negra, mientras que su parte interior (que parece una mitra) conserva el color dorado. Tiene *un* pie azul, negro en la punta, como si lo hubiera sumergido en color negro. La reina, vestida de verde, introduce su mano en la vacía manga izquierda del rey, con lo que presumiblemente se alude a que ella figura como una «mitad mejor» en lugar de la otra mitad del rey, la mundana (corporal). Sus pies son negros. El texto dice así: «Il se fait actuellement une inconstante fixation, tantôt le mol s'endurcit. L'aqueux (*aquosum*) se fait terrestre et sec: c'est ainsy qu'il se fait un Changement de nature de l'un a l'autre; et une même couleur en forme de'un noir *Corbeau* et que le ☿ du mâle & et de la Femelle sont devenus d'une même nature» [«Se produce una fijación inconstante, y lo blando se endurece. Lo acuoso se vuelve terrestre y seco: se produce así un cambio de naturaleza del uno al otro, y un mismo color en forma de un cuervo negro, y el *sulphur* del Mercurius masculino y de la mujer se vuelven de la misma naturaleza»]. La leyenda inferior dice así: «Prenez donc au nom de Dieu tout puissant cette terre noire, reduisez la très subtilement et elle deviendra comme la tête d'un *Corbeau*» [«Así pues, tomad en nombre de Dios todopoderoso esta tierra negra, reducidla muy sutilmente y se volverá como la cabeza de un cuervo»]. El texto junto a las dos figuras cuenta, como para explicar la expresión *caput corvi*, que Sileno (*Silène endormy*) fue atado por los pastores con guirnaldas de flores de todos los colores del arco iris y, después de beber su vino, dijo: «Je ris de mon lien. Aussi les philosophes disent que quand la noirceur paroît Il faut se réjouir» [«Me río de mi atadura. También los filósofos dicen que cuando la negrura aparece hay

que alegrarse»<sup>150</sup>. El texto añade que Troya fue reducida a cenizas tras diez años de asedio.

382 Esta imagen expone la conexión del unípede (*monocolus*) con la tierra (= cuerpo). En tanto que *sulphur* del Mercurius masculino, el unípede alude a una potencia muy activa<sup>151</sup>: el azufre rojo del oro o el *agens* del Sol. Al principio, el rey vestido de color azafrán era oro y Sol, pero ahora se ha vuelto completamente negro, es el *sol niger*, y su propio ropaje azul (que representa el cielo) se ha cubierto de negro<sup>152</sup>. Ya sólo la punta de la corona muestra el oro solar. Que la señora Tierra lleve una corona idéntica, pero completamente dorada, delata que su naturaleza es equivalente a la del rey: los dos son *sulphur*. Se podría decir que el azufre del rey es un *espíritu* que, ocultando su naturaleza luminosa en la oscuridad, se une a la reina.

383 Esta tierra es de naturaleza acuosa, lo cual corresponde al *quid pro quo* de Gn 1, 2 y 6: «La tierra estaba vacía... y el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas»; «Hágase el firmamento en medio de las aguas». Así, el cielo puede abrazar al mar en vez de a la tierra. Esto recuerda al mito de Isis y Osiris: Isis copula con el espíritu del muerto Osiris, y de esta unión nace Harpócrates, el dios de los misterios. Osiris desempeña un papel de cierta importancia en los textos alquímicos. Así, la pareja hermano-hermana o madre-hijo recibe sin más el nombre *Isis y Osiris*<sup>153</sup>. En Olimpiodoro<sup>154</sup>, Osiris es el plomo en tanto que materia arcana y el principio de lo húmedo<sup>155</sup>; en Fírmico Materno, el principio de vida<sup>156</sup>. Para la interpretación alquímica de Osiris como Mercurius hay que tener en cuenta la asimilación naasena de Osiris a Hermes<sup>157</sup>. Igual que éste, Osiris fue representado itifálico, lo cual es característico del unípede<sup>158</sup>. Osiris es el dios

150. Pernety ([2], I, p. 179) dice de la putrefacción: «Elle nous découvre l'intérieur du mixte... elle fait... l'occulte manifeste. Elle est... la mort des accidentelles, le premier pas à la génération» [«Nos descubre el interior de lo mezclado; hace manifeste lo oculto. Es la muerte de lo accidental, el primer paso a la generación»].

151. El pie del rey es el *derecho*. A éste se le considera desde antiguo masculino y de buen agüero. Por eso hay que comenzar la marcha con el pie derecho. Además, el pie tiene un significado fálico innegable. (Véase Aigremont.)

152. El rey se ha convertido en la «tierra negra». A esto se referían las palabras «Prenez cette terre noire».

153. Maier (5), pp. 344-345.

154. Berthelot (2), II, iv, 42, p. 95.

155. Esto corresponde al principio creador de agua (ὕδροποιός ἀρχή) en IO, cap. 33.

156. «... dicen que Osiris es las semillas de los frutos» (Fírmico Materno [1], 2, p. 77).

157. También se le pone en paralelo con el *logos*, así como con el cadáver y la tumba (Hipólito, V, 8, 10, p. 46; V, 8, 22, p. 50; V, 9, 5, p. 58; V, 9, 8, p. 59).

158. Hipólito, V, 8, 10, p. 46. Aunque en la mitología griega no hay unípedes, nombres como Edipo o Melampo e ideas como las del único diente o la del único ojo de las Fórcides aluden a algo similar.

hombre que muere y resucita, así pues, un paralelo de Cristo. Es de color negruzco (μελάγχροος)<sup>159</sup> y se le llama «etíope» (*etíope* quiere decir *hombre negro*)<sup>160</sup>; en términos cristianos, «el Diablo»<sup>161</sup>; en términos alquímicos, *prima materia*<sup>162</sup>. Esta contraposición caracteriza al *Mercurius duplex*. El vino, en tanto que sangre de Osiris, cumple un papel en los textos mágicos de la Antigüedad<sup>163</sup>. Osiris es ya en los textos egipcios de naturaleza solar y lunar: es por lo tanto hermafrodita, como *Mercurius*<sup>164</sup>.

384

El cuervo (*corvus*) y la cabeza del cuervo (*caput corvi*) es el nombre tradicional de la *nigredo* (*nox*, *melancholia*, etc.), es decir, del estado negro de *putrefactio*, *mortificatio*, *separatio*, *solutio*, etc. Puede significar *pars pro toto* o también «parte capital», «principio», como por ejemplo *caput mortuum*, que aludía primero a la cabeza del «negruzco» Osiris<sup>165</sup>, pero luego al *Mercurius philosophorum*, que se caracteriza por la transformación en un estado incorruptible como aquél por la muerte y resurrección. El autor del *Novum lumen chemicum* invoca así al *Mercurius philosophorum*: «¡Oh, cielo nuestro! ¡Oh, agua nuestra! ¡Y Mercurius nuestro! ¡Oh, cabeza muerta o lodo de nuestro mar! Y éstos son los sobrenombres delavecilla de Hermes<sup>166</sup>, que nunca descansa»<sup>167</sup>. Esta *avis Hermetis* es el cuervo, del que se dice: «Y sabed que la cabeza (el principio) del arte es el cuervo que vuela sin alas en la negrura de la noche y en la claridad del día»<sup>168</sup>. Es un espíritu que no descansa ni duerme, «nuestra piedra aérea y volátil»: un ser, por lo tanto, de naturaleza polar<sup>169</sup>. Es el «cielo» y al mismo tiempo el «lodo del mar». Como también se le llama «agua», pensamos en el agua de lluvia, que viene del mar y cae del cielo. La referencia a las nubes, la lluvia y el rocío aparece no pocas veces en los textos y es muy vieja<sup>170</sup>. Ya en un pa-

159. IO, cap. 22.

160. Dölger (2), p. 64.

161. Von Franz, 1951, pp. 467-468.

162. TQ, II, p. 854. En A. Magno (1), p. 526, a la *nigredo* o al *caput corvi* se le llama *caput nigrum aethiopsis*.

163. Cf. Reitzenstein (1), p. 204.

164. Jacobsohn, p. 23: «Bendito seas, Osiris, que apareces en el cielo como Re, y renuevas tu figura como Luna».

165. A este respecto, véase Von Lippmann, pp. 180, 303, 326.

166. El ave de Hermes puede ser el ganso.

167. Sendivogius (1), pp. 581-582.

168. RF, p. 95.

169. *Ibid.*, p. 259.

170. (El agua) «Así se le llama a una nube redonda, así como también a la muerte, la negrura, las tinieblas y la sombra» (LA, p. 327). Rupescissa llama a la nube «une nuée perse» = azul oscuro (Rupescissa, p. 29). También en la *Turba* (ed. Ruska, pp. 120-121) se menciona como *sombra*. «Esta obra se hace tan rápido como vienen las nubes desde el cielo»

piro se dice: «Soy la madre de los dioses, llamada “cielo”; soy Osiris, llamado “agua”; soy Isis, llamada “rocío”; ... soy *éidos*, similar a los fantasmas de verdad». Así habla un mago que invoca a un *páredros* (*spiritus familiaris*): él mismo es un espíritu, está emparentado con la *nocturna avis*. En la tradición cristiana, el cuervo es una alegoría del Diablo<sup>171</sup>.

385 Nos encontramos aquí con la forma del espíritu primitiva, arquetípica, que es ambivalente, como he mostrado en otro lugar<sup>172</sup>. Esta ambivalencia o polaridad también aparece en la pareja de hermanos Osiris-Seth del antiguo Egipto, o en la contraposición ebionita de Cristo y Satán. El cuervo nocturno (*nyktikórax*) es una alegoría de Cristo<sup>173</sup>.

386 Hoy entendemos por *caput mortuum* o colcótar un compuesto rojo de hierro resultante de la combustión de sulfato de hierro, mientras que el *caput Osiridis* es negro, por lo que también se le llama *caput corvi*. El *Aquarium sapientum* lo compara con Cristo, cuyo rostro fue (en consonancia con Is 53, 2) «informe en todos los aspectos»<sup>174</sup>. El ennegrecimiento suele darse en cuarenta días, en consonancia con

(Hoghelande2, p. 204). *Aqua nubis* = Mercurius (Mylius, pp. 108 y 304), así como en Al-Iraqi (cf. Holmyard, p. 420). *Nebulae nigrae* = *nigredo* (Mylius, p. 234; también en TA1, p. 15). «Del mar se alza la nube»; «las nuevas aguas»; «el remedio de la vida» que «despierta a los dormidos, se dice en el viejísimo tratado de Comario (Berthelot [2], IV, XX, 8, p. 293); de manera similar Rábano Mauro, para quien la nube representa el «consuelo del Espíritu Santo y la ascensión a los cielos de Cristo» (Migne, PL CXII, col. 100-101). A esto último corresponde la observación de Comario de que las «nubes que se alzan desde el mar llevan τὰ ὕδατα τὰ εὐλογημένα (las aguas benditas)» (Berthelot [2], IV, XX, 12, p. 295). San Agustín compara a los apóstoles con la nube de lluvia, que también representa la «ocultación del Creador en la carne» (Agustín [6], LXXXVIII, 7, cols. 1341 ss.). Cristo también está prefigurado por la «columna de nubes» que condujo a los judíos por el desierto (l.c., XCVIII, 10, col. 1523). También en el *Ancoratus* de Epifanio. «De ti fluyen las nubes», dice Hildegarda de Bingen sobre el Espíritu Santo (De Gourmont, p. 136). La idea alquímica podría estar bajo la influencia del texto litúrgico «Rociad, cielos, desde arriba, y que las nubes lluevan al justo: que se abra la tierra y germine el Salvador» (Is 45, 8). Se piensa en la expresión eleusina θεῖα κύε («llueve, fecunda») (Hipólito, V, 7, 34, p. 40). En el mandeísmo, la nube significa lo femenino. Un texto dice: «Más allá, más allá estoy, yo y la nube que ha surgido conmigo» (Lidzbarski, p. 339).

171. En el Encuentro Eranos de 1945, Hugo Rahner dio una conferencia (que no se publicó en el *Anuario*) sobre el cuervo como alegoría del Diablo en la literatura patrística.

172. «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares» [OC 9/1,8].

173. Esta alegoría se basa en Sal 102, 7: «como el cuervo nocturno en su nido». Por ejemplo, Euquerio de Lyon, V (Migne, PL L, col. 750); también en Rábano Mauro (Migne, PL CXII, col. 1006). Cf. la crucifixión del cuervo en Jung, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares», § 422. A partir del relato de Eliano de que el cuervo viejo, que ya no puede alimentar a sus crías, se entrega a ellas como alimento, Caussin dice: «El cuervo debilitado por la edad se entrega como alimento a sus crías; nuestro Félix Cristo se nos ha entregado como alimento celestial» (Caussin [1], p. 271). Así pues, el cuervo se revela como una alegoría de Cristo o de la hostia.

174. AS, p. 117.



los cuarenta días entre Pascua y Ascensión, o los cuarenta días de ayuno de Cristo en el desierto, o los cuarenta años de peregrinación por el desierto de los judíos<sup>175</sup>. En el calor de la *nigredo*, «manda el *anima media natura*». Los viejos filósofos llamaron a esta negrura «cabeza de cuervo» o «Sol negro» (*solem nigrum*)<sup>176</sup>. El *anima media natura* corresponde a la platónica alma del mundo y a la *sophía* del Antiguo Testamento<sup>177</sup>. Aquí, el Sol está en cierto modo envuelto por ella, por lo negro. Se trata de un estado de incubación o embarazo. A la negrura se le atribuye un gran significado en cuanto comienzo y punto de partida de la obra<sup>178</sup>. Se le llama «cuervo»<sup>179</sup>. En este contexto es importante la interpretación de la *nigredo* como *terra*<sup>180</sup>. Esta última es por principio *femenina*, al igual que el *anima media natura* o la *sophía*. Es la tierra que, según el Génesis, surge de las aguas<sup>181</sup>. Pero también es la *terra damnata*, la tierra condenada<sup>182</sup>.

387

El *caput mortuum* o el *caput corvi* es, como ya hemos mencionado, la cabeza del Osiris «negruzco» y la cabeza del «etíope» o del moro en las *Bodas químicas*<sup>183</sup>. La cabeza se cuece en una olla, y a continuación el caldo se vierte en una bola de oro. Así se establece la conexión con la cabeza de oro (χρυσέα κεφαλή) de la alquimia griega, que simplemente anoto aquí por haberlo estudiado en otro lugar. El moro de las bodas químicas parece ser idéntico al verdugo negro que también ahí decapita a las personas regias. Al final, también a él le cortan la cabeza<sup>184</sup>. En el transcurso ulterior de los acontecimientos también se decapita a un ave negra<sup>185</sup>, y una figura tardía de su transformación sufre el mismo destino. La decapitación es significativa simbólicamente porque representa la separación de

175. *Ibid.*, pp. 91 y 117.

176. En este contexto, el *Liber de arte chimica* (AL, p. 610) menciona una imagen trinitaria: tres soles, negro, blanco y rojo. En el comentario del *Tractatus aureus* (TA4, p. 703) se dice que hay tres cuervos en la montaña de los filósofos: «El negro, que es la cabeza (el principio) del arte; el blanco, que es el medio; y el rojo, que trae el final de todas las cosas». CC1, p. 167, menciona incluso varios cuervos. En el libro *El-Habib* (Berthelot [1], III, p. 100), María dice que hay que conocer en el rojo la «cabeza del mundo».

177. Mylius (p. 19) anota a este respecto que, si Lucifer hubiera tenido el *anima media natura* o Dios, no habría sido expulsado al infierno.

178. «Alégrate cuando veas que tu materia se vuelve negra, pues eso es el principio de la obra» (RF, p. 95). «La cabeza de cuervo es el origen del arte» (Hogheland2, p. 166).

179. «Se le llama "antimonio", "betún", "carbón", "cuervo", "cabeza de cuervo", "plomo", "cobre quemado", "marfil quemado"» (Hogheland2, p. 166).

180. «A esta negrura se le llama "tierra"» (RF, p. 105).

181. «Y así tienes dos elementos, primero el agua por sí misma, luego la tierra a partir del agua» (*ibid.*).

182. Steiner, p. 2.

183. Rosencreutz, p. 80.

184. *Ibid.*

185. *Ibid.*, p. 104.

la *intelligentia* y la *passio magna et dolor* que la naturaleza causa al alma. Se trata de una emancipación del pensamiento que mora en la cabeza, la *cogitatio*, una liberación del alma de los «lazos de la naturaleza»<sup>186</sup>. Corresponde a la intención de Dorn producir una *unio mentalis in superatione corporis*.

388

El moro (o el etíope) es el hombre negro, es decir, pecador, al que ya Hilario (muerto en 367) compara con el cuervo («*corvus in formam peccatoris constitutus*»)<sup>187</sup>. En las *Bodas químicas* hay un rey negro, y Mylius expone en la figura 24 la relación del rey y de la reina bajo el símbolo de dos cuervos que luchan entre sí<sup>188</sup>. Igual que el cuervo representa el alma negra del hombre, el *caput corvi* representa la cabeza del hombre o el cráneo (*testa capitis*, la vasija de la cabeza), que en la alquimia sabiana sirve como recipiente de transformación<sup>189</sup>. Se sospechaba que los sabianos llevaban a cabo prácticas mágicas que presuponían el asesinato de una persona. De ahí que la *testa capitis videlicet capitis elementi hominis* tenga un aspecto algo siniestro, pues necesitaban un cráneo humano por contener el cerebro, la sede de la inteligencia. «Y la inteligencia existe en ese órgano para gobernar el alma y ayudarle en su liberación»<sup>190</sup>. «El *corpus rotundum* ha construido a su alrededor el cráneo como una fortaleza, se ha rodeado con esta protección y ha abierto ahí ventanas», es decir, los cinco sentidos. El «cuerpo redondo», «el ser vivo, la forma de las formas y el género de los géneros es el hombre»<sup>191</sup>. Debido a lo *rotundum*<sup>192</sup>, se trata claramente no del hombre empírico, sino del «redondo», es decir, del perfecto hombre primigenio, del τέλειος ἄνθρωπος. «Luego llevó el alma al mundo superior para ayudarle a obtener la libertad. El mundo superior siempre tiene un efecto sobre el hombre: la inspiración perfecta del hombre al morir hasta llegar al firmamento, hasta que vuelva a su sitio lo que salió del mundo superior»<sup>193</sup>. El *mundus superior* es el *mundus mundorum*,

186. Cf. PC, p. 186. Sobre el rito mágico sabiano de la separación de la cabeza, cf. mi investigación sobre «Las visiones de Zósimo» [OC 13], § 93-94.

187. *Tract. super Psalmos*, CXLVI, 12 (Migne, PL IX, col. 874).

188. Mylius, p. 190. Son las almas negras del rey y de la reina quienes se pelean aquí. Cf. la historia de Aristeas, de cuya boca se decía que se vio salir volando a su alma en forma de cuervo (Plinio, lib. VII, cap. LII). Igual que el cuervo es el símbolo negro del alma, la paloma es su símbolo luminoso. Hay una lucha entre cuervo y paloma en las *Bodas químicas*, p. 24.

189. «El recipiente necesario para esta obra tiene que ser de figura redonda: para que su artífice transforme el firmamento y la vasija de la cabeza» (PC, pp. 150-151).

190. *Ibid.*, p. 187: «El cerebro es el lugar superior, y es la sede de la inteligencia».

191. Cf. *ibid.*, p. 186.

192. «Se ha hecho redondo el recipiente a imitación de lo superior y de lo inferior. Así es más apto para la generación de las cosas que se exige de él, pues cada cosa es ligada por su símil» (*ibid.*, p. 150).

193. *Ibid.*, p. 186.

claramente el *mundus potentialis* de Dorn, quien se inspira en este texto (que no menciona); también aparecen en Dorn las ideas de la fortaleza, del *castrum sapientiae*<sup>194</sup> y de las ventanas (*spiraculum vitae aeternae*).

389 El recipiente redondo o la fortaleza es el cráneo. «El órgano divino», dice el *Liber quartorum*, «es la cabeza, ya que representa la morada de la parte divina, del alma». Por eso el filósofo «envolvió a este órgano con más cuidado que a otros órganos». «Atrae (debido a su redondez) al firmamento y es atraído por él; y es atraído de una manera similar atrayéndolo hasta que la atracción llega a su fin en la inteligencia. El hombre es más digno que los animales y más cercano a lo simple debido a la inteligencia». Lo simple (*simplex* o *res simplex*) es el *unum*<sup>195</sup>, la *natura caelestis* de Dorn, lo redondo y perfecto, el firmamento o *caelum* en el hombre<sup>196</sup>. «Platón es de la opinión», dice el texto, «de que el hombre cuya justicia es máxima alcanza la abundante (*largam*) sustancia superior cuando por su obra se asemeja al lugar más elevado»<sup>197</sup>. Aquí se explica en detalle cómo la producción del *caelum*, por una parte, introduce en el *microcosmus* al firmamento estrellado y a los influjos (o a los espíritus) de los planetas y, por otra, acerca al hombre a la «sustancia superior», es decir, al *anima mundi*, a la *res simplex*, a lo «uno».

390 En la *nigredo*, el cerebro se oscurece. Así dice una receta de Hermes citada en el *Rosario*: «Toma el cerebro... tritúralo con vinagre

194. «¿No veis esa fortaleza reluciente e inexpugnable <de la sabiduría>?» (Dorn [1], p. 278). «... La verdad es una fortaleza inexpugnable que contiene ese tesoro que se va de aquí después de la muerte» (Dorn [6], p. 458). El *castellum* es una *allegoria Mariae* (Godfridus, en Migne, PL CLXXIV, col. 32). Dorn distingue cuatro fortalezas, por decir así superpuestas: la más inferior es de cristal y alberga al *philosophicus* amor; la segunda es de plata y contiene la *sophia*; la tercera es de diamante y sólo unos pocos llegan ahí, «acogidos por orden de Dios»; la cuarta es de oro, pero invisible, un paraíso, «un lugar dorado de felicidad perpetua, carente de preocupaciones y repleto de alegría perenne» (Dorn [1], p. 279). A este respecto, cf. los cuatro grados de transformación en PC, comentados en *Psicología y alquimia* [OC 12], § 366 ss.

195. En el *Elucidarium* de Honorio de Autún (Migne, PL CLXXII, col. 1179) se dice: «La creatura concebida en la mente divina es simple, invariable y eterna, pero en sí misma es múltiple, variable y transitoria».

196. En el gnosticismo islámico se dice que en la era de la virgen surgió por su deseo el ángel Harus. Éste tomó los espíritus de los planetas y de los signos del zodiaco, de las fuerzas del cielo y de la Tierra, 360 en total, y a partir de ahí creó al hombre Adamanus de acuerdo con la forma del cielo supremo (es decir, redondo). Como Harus, Adamanus era gigantesco. Harus corresponde al ἄνω ἄνθρωπος (hombre superior). Esta idea muestra claramente la influencia sabiana (Reitzenstein y Schaefer, p. 114). A este respecto, cf. ὁ οὐρανὸς κεφαλὴ (el que tiene el cielo como cabeza) (Reitzenstein [2], p. 16) y la descripción del *microcosmus* en el *Sacramentarium* de Honorio de Autún (Migne, PL CLXXII, col. 773): la cabeza es redonda como el cielo, y los dos ojos son el Sol y la Luna.

197. PC, p. 189.

muy agrio o con orina de niño<sup>198</sup>, hasta que se oscurezca»<sup>199</sup>. Al mismo tiempo, este oscurecimiento es un estado psíquico que, como hemos visto, se denomina directamente «melancolía». En la *Aurelia occulta* hay un pasaje en el que la sustancia de transformación dice de sí misma en el estado de *nigredo*:

Soy un anciano caduco y débil, por sobrenombre «dragón»; estoy encerrado en una cueva para que me rescate la corona regia... una espada de fuego me causa grandes tormentos; la muerte debilita mi carne y mis huesos; ... Mi alma y mi espíritu me abandonan; veneno terrible soy comparable al cuervo negro; pues tal es la recompensa de la maldad; yazgo en el polvo y en la tierra para que tres se conviertan en uno. ¡Oh, alma y espíritu, no me abandonéis, para que pueda volver a contemplar la luz del día y surja (*exoriatur*) de mí ese héroe de la paz que el mundo entero quiere ver!<sup>200</sup>.

- 391 Lo que nuestro texto de Abraham el Judío describe en relación con las personas regias suena como un mitologema: el Sol, el rey del cielo azul, baja a la Tierra, y durante la noche se une con su esposa, la Tierra (o el mar). Se puede suponer que en el trasfondo de nuestra imagen se encuentra el modelo de Urano y Gea. También hay que tomar en consideración, por cuanto respecta al cuervo en tanto que designación de esta situación, a la noche creativa del himno órfico<sup>201</sup>, a la que se llamaba «un ave con alas negras» que fue fecundada por el viento (πνεῦμα). El hijo de esta unión, al que ya podemos aludir aquí, es el huevo de plata. Éste contiene, de acuerdo con la interpretación órfica, el cielo arriba y la Tierra debajo, por lo que es a su vez un cosmos, es decir, el *microcosmos*. Dicho a la manera alquímica, es el *ovum philosophicum*. La alquimia francesa del siglo XVIII conocía al rey, es decir, al azufre rojo (caliente) del oro, y lo llamaba «Osiris»; y a lo húmedo (*aquosum*), «Isis». Osiris era «le feu caché de la Nature, le principe igné... qui anime tout» [«el fuego oculto de la naturaleza, el principio ígneo que anima todo»]; Isis era «le principe matériel et passif de tout» [«el principio material y pasi-

198. Son dos sinónimos del *aqua permanens*.

199. RF, p. 104.

200. AO, pp. 569-570.

201. El tratado *Introitus apertus* dice: «El cuervo nace al morir el león». Cuando muere el león, es decir, la *concupiscentia*, aparece la negrura de la muerte: «¡Oh, triste espectáculo e imagen de la muerte eterna, pero dulce anuncio para el artífice! Pues has de saber que el espíritu encerrado ahí dentro es vivificante, y en el momento marcado por el Omnipotente devolverá la vida a estos cadáveres». En la noche oscura de la *nigredo* actúa el espíritu vivificante, como sabe el adepto (Filaleto, p. 691).

vo de todo»]<sup>202</sup>. El descuartizamiento de Osiris corresponde a la *solutio, putrefactio*, etc. Dom Pernety, de quien proceden estas citas, dice de esta última<sup>203</sup>: «la disolución del cuerpo es la coagulación del espíritu». La negrura forma parte de Isis. De su ropaje dice Apuleyo [*Metamorfosis*, libro 11]: «un manto negrísimo, que resplandece con un brillo oscuro». Si el cielo o el Sol se inclinan hacia ella, quedan envueltos por su negrura.

392

La relación de la fantasía alquímica con los modelos de la mitología griega es un hecho demasiado conocido como para demostrarlo una vez más. El incesto cosmogónico hermano-hermana<sup>204</sup>, igual que la Creación misma, fue desde antiguo el modelo de la gran obra de los alquimistas. Sin embargo, en la tradición greco-romana buscamos en vano al unípede prodigioso. Donde sí lo encontramos es en la mitología védica, y en una forma muy significativa para nuestro texto, como atributo de Rohita<sup>205</sup> (el Sol rojo), el dios del Sol, al que se llama «macho cabrió unípede»<sup>206</sup> (*aga ekapāda*). En el himno XIII, 1 del *Atharva-Veda* se le ensalza junto con su esposa Rohinī. De ella se dice: «Rise up, O steed, that art within the waters» (1) y «The steed that is within the waters has risen up» (2)<sup>207</sup>. El himno comienza con esta invocación a Rohinī, que de este modo se une a Rohita, el cual ha escalado a su posición suprema en el cielo. El paralelo con nuestro texto francés es tan patente que habría que pensar en una dependencia literaria si se pudiera demostrar de alguna manera que el autor conocía el *Atharva-Veda*. Pero esta demostración es imposible, pues la literatura hindú no se conoció hasta principios del siglo XIX, y entonces sólo en forma del *Oupnek'hat* de Anquetil du Perron<sup>208</sup>, una selección de la *Upanishad* en lengua persa que tradujo al latín<sup>209</sup>. Por

202. Es más habitual considerarlo el principio de lo húmedo, lo cual concuerda mejor con la tradición antigua.

203. Pernety (1), p. 287.

204. Cf. Kerényi, 1951, pp. 23 ss.

205. Sinónimo de *surya* (= Sol) (*Atharva-Veda*, XIII, 1, 32, p. 211).

206. Aparte de la cabra *trepadora*, en especial el macho cabrió tiene significado sexual, de manera similar al pie (véase, *supra*, § 382). De cara a la situación (*coniunctio*), este aspecto no es desdeñable (a este respecto, cf. lo que he anotado *supra* sobre la mercurial, § 362 ss.).

207. [«Álzate, yegua que estás en las aguas»; «La yegua que está en las aguas se ha alzado»] *Hymns of the Atharva-Veda* (*Sacred Books of the East*, XLII, XIII, 1, 6, p. 208). *Ekapāda* también es el verso de un solo pie (en griego, μονοποδία y μονοποδιαίος. *Agá Ēkapāda* también significa «pastor» y «no nacido» o «eterno». Macdonell, s.v., y *Sacred Books*, XLII, p. 664.

208. Vivió entre 1731 y 1805. El *Oupnek'hat* se publicó en 1802/1804. La primera traducción alemana es de 1808.

209. Como se sabe, este texto es muy importante en Schopenhauer. En el *Oupnek'hat* hay una sección [VII, 84, pp. 272-273] titulada *Oupnek'hat Narain* que resume el *Atharva-Veda*. Pero ahí no se habla del *ēkapāda*.

su parte, el *Atharva-Veda* no fue traducido hasta la segunda mitad del siglo XIX<sup>210</sup>. Por consiguiente, para explicar el paralelismo tenemos que recurrir a la conexión originaria en el arquetipo.

393

De todo esto se desprende que nuestra imagen representa la unión del espíritu con la realidad material. Lo que entra en la unión ya no es el *aurum vulgi*, sino el *spiritus auri*, en cierto modo sólo una mitad (la mitad derecha) del *rex*. La reina es un *sulphur*, es decir, también un extracto o *spiritus* de la tierra o del agua, un espíritu ctónico. El espíritu «masculino» corresponde a la *veritas* o *substantia coelestis* de Dorn, es decir, al conocimiento de la luz interior, del sí-mismo, de la *imago Dei*, que aquí se une con su equivalente ctónico, con el espíritu femenino de lo inconsciente. Este último está personificado empíricamente en la figura psicológica del ánima, a la que no hay que confundir con el *anima* de nuestros filósofos medievales, que es una mera (filosófica) *anima vegetativa*, un *ligamentum corporis et spiritus*. La *regina* de los alquimistas es un equivalente del ánima psicológica<sup>211</sup>. La *coniunctio* aparece por lo tanto aquí como la unión de una consciencia (el espíritu), diferenciada gracias al autoconocimiento, con un sentido o espíritu abstraído de contenidos antes inconscientes. Este sentido también se podría entender como una quintaesencia de las imágenes de la fantasía que pasan a la consciencia (ya sea de manera espontánea o con el apoyo de la Imaginación Activa), y que representan en conjunto una visión de naturaleza moral e intelectual que se relacionan con la consciencia en contraste o compensación. Al principio, inmediatamente, estas imágenes no son «morales» ni «intelectuales», sino evidencias más o menos concretas que hay que interpretar. El alquimista las emplea incluso como una especie de términos técnicos mediante los cuales intenta expresar las cualidades secretas que atribuye a sus sustancias químicas. Por el contrario, el psicólogo no las entiende como alegorías, sino como auténticos símbolos que aluden a contenidos psíquicos desconocidos, meramente presentidos, a ideas e impulsos de lo inconsciente, a sus *idées forces*. El punto de vista del psicólogo se basa en la experiencia de que conexiones que no se pueden encontrar en la experiencia sensible proceden de creaciones de la fantasía que a su vez reposan en causas psíquicas. Estas últimas no se pueden captar de manera inmediata, sólo a través de inferencias. En este trabajo, el psicólogo se apoya en el material de las fantasías modernas. Este material se produce abundantemente en psicosis, sueños y, con la Imaginación Activa, en el curso del tratamien-

210. Grill.

211. Véase mi exposición en *Aion* [OC 9/2], § 20 ss.

to psicológico, haciendo posible una rigurosa investigación, pues se puede preguntar al autor de las fantasías. De esta manera es posible constatar las causas psíquicas. A menudo, estas imágenes tienen un parecido tan sorprendente con motivos mitológicos que no se puede evitar pensar que las causas de las fantasías individuales son las mismas que determinan las imágenes colectivas o mitológicas. Con otras palabras: no hay ninguna razón evidente para suponer que los hombres de otros tiempos fantasearon por razones completamente diferentes o que las imágenes de su fantasía surgieron de *idées forces* completamente diferentes a las de hoy. Los testimonios literarios de los siglos y milenios anteriores dejan claro con suficiente seguridad que al menos los hechos humanos generales se han sentido y pensado en todos los tiempos de la misma manera o al menos de manera muy similar. Si no fuera así, sería imposible la escritura inteligente de la historia y la comprensión de textos históricos. Sin duda, hay diferencias que nos exhortan a la prudencia en todos los casos, pero por lo general estas diferencias son superficiales y pierden su significado cuanto más profundamente penetramos en el sentido de los motivos fundamentales.

394 Así, también el lenguaje de los alquimistas es a primera vista completamente diferente de nuestra terminología y de nuestros conceptos psicológicos. Pero si tratamos sus símbolos como lo hacemos con las fantasías modernas aparece un sentido que hemos descubierto antes a partir de nuestra problemática moderna. La objeción de que tal vez hayamos transferido de manera acrítica a un material histórico el sentido que hemos extraído del material moderno de fantasías, mientras que los alquimistas interpretaban de una manera completamente diferente, desaparece si tenemos en cuenta que ya en la Edad Media alquimistas de renombre interpretaron sus símbolos en términos de filosofía moral. Se puede decir incluso que su «filosofía» no es otra cosa que psicología «proyectada». Como hemos dicho, en aquella época el desconocimiento de la naturaleza real de la materia química favoreció la tendencia a proyectar. Nunca se especula más y nunca se tienen más opiniones que sobre cosas que no se comprenden.

#### 8. CONTENIDO Y SENTIDO DE LOS DOS PRIMEROS GRADOS DE LA CONJUNCIÓN

395 Espero que mi lector comprenda que no divago, sino que necesito examinar todo esto para aportar alguna claridad a una situación aparentemente muy confusa. Situación que surge de la amplificación

y que nos ha llevado a describir tres conexiones simbólicas a lo largo de más de cinco siglos: san Alberto Magno, Gérard Dorn y un anónimo del siglo XVIII. Estos tres autores se ocupan, cada uno a su manera, de los acontecimientos y las figuras centrales del magisterio. Naturalmente, podrían añadirse muchas otras descripciones intermedias o anteriores del misterioso proceso de la *coniunctio*, pero así sólo aumentaríamos la oscuridad. Bastan estas tres para disolver el intrincado tejido de fantasías alquímicas y hacerlo comprensible.

396

Así pues, cuando Dorn habla de la liberación del alma de las cadenas del cuerpo está expresando en un lenguaje algo diferente lo mismo que san Alberto Magno cuando habla del arte de transformar o preparar el *argentum vivum* o que el desconocido autor francés, que desdobra al rey vestido de color azafrán. En los tres casos se representa la sustancia arcana. Se cae así en la oscuridad, en la *nigredo*, pues el *arcantum*, el misterio, es oscuro. Siguiendo las aclaratorias alusiones de Dorn, podemos entender la liberación del alma *e compedibus corporis* como una retirada de las proyecciones ingenuas mediante las cuales hemos conformado la realidad circundante y nuestro propio carácter, lo cual nos conduce por una parte a la *cognitio sui ipsius*, al autoconocimiento, y por otra a una interpretación realista y sin apenas ilusiones de nuestro mundo exterior. Despojar a la realidad de las capas de ilusión no siempre resulta agradable, sino más bien penoso e incluso doloroso. En el tratamiento práctico, esta fase exige mucha paciencia y tacto, pues el desenmascaramiento de la realidad no sólo suele ser difícil, a menudo también peligroso. Las ilusiones no serían tan frecuentes si no sirvieran para algo; a veces esconden un lugar penoso tras una oscuridad beneficiosa de la que se espera incluso que nunca sea iluminada. El autoconocimiento no es un proceso aislado, sólo es posible si conocemos simultáneamente la realidad del mundo exterior. Nadie puede conocerse a sí mismo y diferenciarse de su prójimo si tiene una imagen deformada de éste, igual que nadie puede comprender a otro si no está relacionado consigo mismo. Una cosa condiciona la otra, por eso los dos procesos van de la mano.

397

Aquí no puedo describir con todo detalle el proceso de autoconocimiento. Si el lector quiere hacerse una idea, le remito al amplio terreno de los presupuestos y dependencias infantiles, de gran importancia no sólo en psicopatología, sino también en el llamado «normal», causando las complicaciones infinitas de la existencia humana. El mérito innegable de Freud en este terreno tiene un defecto: a partir de los conocimientos adquiridos, Freud abstraigo demasiado pronto una teoría que a continuación empleó como hilo conductor y criterio para el autoconocimiento, es decir, las proyec-



ciones sólo fueron conocidas como tales y corregidas en la medida en que correspondían al presupuesto de las fantasías infantiles conocidas. Por eso hay muchas más ilusiones que desconoce la psicología de Freud. Como hemos visto en Dorn, se dan por obvias muchas cosas esenciales que no lo son, como por ejemplo, en este caso, el presupuesto alquímico de que ciertas materias poseen cualidades mágicas, cuando en realidad son proyecciones de la fantasía. Al corregirlas progresivamente nos aproximamos a un límite que en principio no puede traspasarse. Por lo general, ese límite lo establece el espíritu de la época, con su específico concepto de verdad y el estado del conocimiento científico.

398 El autoconocimiento es una aventura que conduce a resultados inesperados. Un conocimiento mínimamente detallado de la sombra puede bastar para desencadenar una confusión y un oscurecimiento considerables, pues plantea una problemática personal que no se había pensado ni por asomo antes. Desde aquí ya puede comprenderse por qué los alquimistas llamaron a su *nigredo melancholia*, *nigrum nigrius nigro*, *nox*, *afflictio animae*, *confusio*, o incluso «cuervo negro». El cuervo a nosotros sólo nos parece una alegoría un poco singular, mientras que para el adepto medieval era una conocida *allegoria diaboli*<sup>212</sup>. A la vista del riesgo psíquico de su situación, el adepto creía importante contar en el trabajo con la ayuda de un *familiaris* (un espíritu guardián) y esmerarse en el ejercicio religioso de la oración para enfrentarse con éxito a las consecuencias de la colisión entre la consciencia y las profundidades tenebrosas de la sombra. La confrontación con la sombra tampoco es inofensiva para la psicología moderna, por eso a veces la eludimos con astucia y cuidado. A nadie le gusta que se le acerque su propia oscuridad y lo habitual es que nos conformemos con la ilusión de que somos irreprochables. Sin duda, la mayor parte de los alquimistas trataron su *nigredo* en la retorta sin imaginarse lo que tenían entre manos. Pero igualmente indudable es que adeptos como Morieno, Dorn, Michael Maier y algunos más sabían de qué se trataba. Este saber (y no la sed de oro) les obligó a acometer el *opus* (poco prometedor, en apariencia), al que sacrificaron dinero, bienes y vida. Su *spiritus* era una fe en la luz que liberó al alma de su prisión en el cuerpo; pero el alma trajo consigo la oscuridad del espíritu cócnico, de lo inconsciente. Esta separación era tan importante porque había que impedir que el alma

212. El cuervo aparece como símbolo del Diablo en Paulino de Aquileya (cap. 50, en Migne, PL XCIX, col. 253); como *nocturna avis* en Wolbero (l.c., CXCV, col. 1159). Véase el cuento *La princesa en el árbol* en J. y W. Grimm [comentado en Jung, «Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares», OC 9/1,8, § 422 ss.].

se dedicara a sus oscuras actividades. De ahí que la *unio mentalis* signifique una ampliación de la consciencia y un control de los movimientos del alma mediante el *spiritus veritatis*. Pero como el alma daba vida al cuerpo y, por lo tanto, representaba el principio de toda realización, estos filósofos no pudieron evitar constatar que entonces el cuerpo y su mundo estaban muertos<sup>213</sup>. Por eso llamaron a este estado «tumba», «putrefacción», *mortificatio*, etc., y aquí surgió el problema de la reanimación, es decir, de la reunificación del alma con el cuerpo sin alma. Si hubieran llevado a cabo la *re-animatio* por el camino directo, el alma estaría atrapada por su vínculo anterior, y todo volvería a estar como antes. Pero los adeptos no podían abandonar a él mismo ni por un instante al ser volátil que conservaban con todo cuidado en el recipiente hermético (es decir, en la *unio mentalis*), pues este evasivo Mercurius se habría escapado y regresado a su naturaleza anterior, cosa que según los testimonios de los alquimistas sucedía no pocas veces. El camino directo y natural habría consistido en dar vía libre al alma, que siempre se dirige a los cuerpos. Como el alma se adhiere a éstos más que al espíritu, se separaría del espíritu y regresaría a su inconsciencia anterior sin llevar nada de la luz del espíritu a la oscuridad del cuerpo. Por esta razón, la reunificación con el cuerpo era un problema. Dicho en términos psicológicos, el conocimiento adquirido mediante la retirada de las proyecciones no soporta la colisión con la realidad, por lo que no puede realizar su verdad, al menos no en la medida y manera deseables. Como se sabe, con un esfuerzo de la voluntad se pueden mantener ideales considerados correctos durante cierto tiempo y en cierto grado: hasta que comience el cansancio y se enfríe el entusiasmo inicial. La decisión libre se transforma entonces en una lucha de la voluntad, y la vida oprimida se abre camino por todas las grietas. Por desgracia, éste es el destino de todas las decisiones meramente racionales. Por eso, desde los tiempos más remotos los hombres han recurrido en estas situaciones a ayudas artificiales, a ciertos actos *rituales*, como danzas, sacrificios, identificación con espíritus de antepasados, con la clara intención de expulsar, hechizar o despertar y recordar esas capas profundas del alma a las que no llegan la luz de la razón y la fuerza de la voluntad. Con este fin, se emplean ideas mitológicas o arquetípicas que dan expresión a lo inconsciente. Así siguen las cosas hoy mismo, cuando el piadoso comienza y acaba el día con una oración, es decir, con un *rite d'entrée et de sortie*. Este

213. El *Tractatus Micreri* anota: «Es bien sabido que el alma estaba muerta antes de mezclarse con su cuerpo, e igualmente su cuerpo» (TM, p. 106). Así pues, también el alma parece estar muerta cuando está separada del cuerpo.

ejercicio cumple su función en la medida de lo posible. Si no fuera así, hace ya tiempo que habría caído en desuso. Si alguna vez perdió gran parte de su eficacia fue en individuos o grupos sociales cuyas ideas arquetípicas se habían vuelto ineficaces. Ciertamente, estas ideas (las *représentations collectives* de Lévy-Bruhl) son siempre verdaderas en cuanto expresión del arquetipo inconsciente, pero su forma lingüística y gráfica (es decir, su representación) se halla en buena medida bajo la influencia de los cambios del espíritu de la época. Si éste cambia, ya sea por contacto con una cultura extranjera o incluso superior o por ampliación de la consciencia o del horizonte a consecuencia de descubrimientos y nuevos conocimientos, el rito pierde su sentido y degenera en mera superstición. Un ejemplo de esto a gran escala es la extinción de la antiquísima cultura egipcia y de los dioses griegos y romanos. Un fenómeno similar de grandes proporciones lo observamos hoy en China.

399 La exigencia que surge en estas situaciones es la de una interpretación nueva, adecuada al espíritu de la época, de los arquetipos que representan la compensación de una situación de consciencia modificada. Así por ejemplo, el cristianismo significó una formulación nueva y conveniente del mito que expresaba al arquetipo y llenaba de vida poderosa al rito. El arquetipo es una idea viva que da lugar una y otra vez a nuevas interpretaciones en que se despliega. Esto lo vio muy bien el cardenal Newman respecto al cristianismo<sup>214</sup>. También la doctrina cristiana es una nueva interpretación y un nuevo despliegue de doctrinas anteriores, como deja clarísimo la tradición del dios hombre. Esta tradición simplemente prosigue con el despliegue del dogma eclesiástico, y así se desarrollan de manera natural no sólo los arquetipos mencionados en los escritos canónicos del Nuevo Testamento, sino también sus parientes más cercanos, de los que hasta ahora sólo conocemos los antecedentes paganos, como por ejemplo el reciente dogma de María. Éste se refiere de manera inequívoca a la diosa madre que siempre va ligada al dios que muere precozmente. Esta figura ni siquiera es meramente pagana, está ya prefigurada claramente en la *sophía* del Antiguo Testamento. Esto no quiere decir que la definición del nuevo dogma vaya más allá del *depositum fidei*, pues en el arquetipo del Hijo de Dios ya está dada la diosa madre, que se desarrolló de manera coherente durante los siglos postcristianos<sup>215</sup>. El *depositum fidei* corresponde en la realidad empírica al tesoro de los arquetipos, al

214. Newman, 1845.

215. La definición de la *theotókos* en el concilio de Éfeso de 431 y de la *conceptio immaculata* en 1854.

*gazophylákion* de los alquimistas y a lo inconsciente colectivo de la psicología moderna.

400 La objeción planteada desde la teología de que suponiendo un desarrollo como éste, el estado final del dogma debe ser necesariamente más completo o perfecto que (por ejemplo) en el tiempo apostólico, cae por su propio peso. Por supuesto, más tarde la interpretación y formulación del arquetipo estará más diferenciada que al principio. Una mirada a la historia de los dogmas basta para ver que esto es así desde hace mucho tiempo. Piénsese sólo, por ejemplo, en la Trinidad, que en cuanto tal no está expuesta en ningún lugar de los escritos canónicos. De aquí no se sigue en absoluto que los cristianos de los primeros tiempos tuvieran un conocimiento más imperfecto de las verdades fundamentales. Esta suposición equivaldría a un intelectualismo desastroso. En la vivencia religiosa, lo fundamental no es cuán explícitamente esté formulado un arquetipo, sino *cuánto se esté capturado por él*. Lo importante no es cómo lo pienso, sino cómo me atrapa<sup>216</sup>.

401 La «idea viva» siempre es perfecta y numinosa. La formulación humana no añade ni quita nada, pues el arquetipo es autónomo, y la cuestión sólo es si el hombre es capturado por su plenitud o no. Si el hombre es capaz más o menos de formularlo, puede integrarlo mejor en la consciencia, hablar más sensatamente sobre él y explicar su sentido de una manera hasta cierto punto racional. Pero no lo posee más ni de manera más perfecta que quien no puede formular su cosmovisión. La formulación intelectual no se vuelve importante hasta que el recuerdo de la vivencia original amenaza con desaparecer o hasta que su irracionalidad desconcierta a la consciencia. La formulación sólo es una ayuda, nunca lo esencial.

402 El cristianismo fue, para volver a nuestra reflexión anterior, una *unio mentalis in superatione corporis*. Precisamente a este respecto cumplía el rito su función, en la medida en que esto le resultaba posible a la falibilidad humana. La corporalidad y el gusto por lo natural de la Antigüedad no desaparecieron, tuvieron su espacio dentro del catálogo de pecados, que en ningún momento ha reducido su extensión. El conocimiento de la naturaleza sí que planteó problemas. Desde la Antigüedad, sólo floreció en unas pocas personas y a escondidas, pero transmitió ciertas ideas antiguas a través de los siglos y fecundó de este modo el interés, renovado a finales de la Edad Media, por los cuerpos naturales. Si los alquimistas no hubieran tenido al menos un presentimiento secreto de que su cristiana *unio mentalis* aún no había consumado la conexión con el mundo

216. Cf. 1 Cor 13, 12: «... conoceré tal como soy conocido».

corporal, apenas se podría explicar el impulso, por así decir, místico, al conocimiento de su investigación y mucho menos su simbolismo, que ya empezó a desarrollarse en competencia con el cristiano a finales del siglo XIII. El paralelismo Cristo-*lapis* muestra muy claramente que el mundo de los cuerpos naturales exigía igualdad de derechos, por lo que reclamaba la consumación del segundo grado de la *coniunctio*.

403

Quedaba planteada así la cuestión del modo en que se podría llevar a cabo la *coniunctio*. Dorn le dio respuesta proponiendo, en lugar de una superación del cuerpo, el proceso típicamente alquímico de la *separatio, solutio, incineratio, sublimatio*, etc., del vino tinto o blanco; el objetivo de este proceso era producir un equivalente corporal de la *substantia coelestis* que el espíritu conoce como verdad innata a cada hombre en tanto *imago Dei*. Con independencia del nombre que se dé a esa sustancia misteriosa que los alquimistas intentaban producir, siempre se trató de una *substantia coelestis*, es decir, de algo transcendente que, en contraposición a la descomponibilidad de todas las materias conocidas, era incorruptible, estaba muerto como un metal o una piedra y empero animado como un cuerpo orgánico, siendo un medicamento universal. Es evidente que un «cuerpo» así no se podía encontrar en la experiencia. La tenacidad con que los adeptos persiguieron la meta durante al menos 1.700 años sólo se puede explicar por la alta numinosidad de esta idea. De hecho, ya en la alquimia antigua de Zósimo hay alusiones claras al arquetipo del *ánthropos*<sup>217</sup>, una imagen en la que se basa toda la alquimia hasta la figura del *homunculus*, como he mostrado en *Psicología y alquimia*. La noción del *ánthropos* surge de la idea de una animación universal original, por lo que los maestros antiguos también interpretaron a su Mercurius como *anima mundi*; igual que aquél se podía encontrar en cualquier materia, también ésta. El *anima mundi* estaba impresa en todos los cuerpos como *raison d'être*, como una imagen del demiurgo encarnado e incluso enredado en su creación, con lo cual se aludía al mito del hombre primigenio devorado por la *physis*. Nada era más fácil que identificar esta *anima mundi* con la *imago Dei* bíblica. Esta última representaba la *veritas* revelada al espíritu. Para el pensador de los primeros siglos, el alma no era en absoluto un concepto meramente intelectual, sino también una percepción sensible: un hálito, una sustancia volátil y al mismo tiempo física de la que sin ninguna dificultad se suponía que se podía extraer y fijar mediante un procedimiento químico. A esta intención servía la preparación del *phlegma vini*.

217. Cf. el *chên-jên* de Wei Po-Yang, que vivió hacia 145.

Tal como ya he subrayado, para Dorn lo esencial y valioso del vino no son su espíritu y su agua, sino su sedimento sólido, lo ctónico y corporal.

404 Así pues, lo que la alquimia intenta para salir de su dilema es una operación química a la que hoy llamaríamos *símbolo*. El procedimiento que lleva a cabo es claramente una analogía de su presupuesto de una *substantia coelestis* y de su representabilidad química. Por lo tanto, para la alquimia la operación no es simbólica, sino adecuada y racional. Pero para nosotros, que sabemos que la incineración, sublimación y centrifugación del sedimento del vino no produce una quintaesencia «del color del aire», el procedimiento es puramente fantástico si lo tomamos al pie de la letra. Apenas podemos suponer que Dorn se refería al vino real, sino, a la manera alquímica, al *vinum ardens*, *acetum*, *spiritualis sanguis*, etc., es decir, al *Mercurius non vulgi* que encarnaba al *anima mundi*. Según una vieja idea, el ánima envuelve al mundo igual que el aire a la Tierra. Tal como he explicado en otro lugar, el concepto más parecido al de *Mercurius* es el concepto de lo inconsciente. Si añadimos a la ecuación esta expresión, la receta dice así: toma lo inconsciente en una de sus formas más accesibles, como por ejemplo una fantasía espontánea, un sueño, un estado de ánimo irracional, un afecto o algo parecido, y opera con ella, es decir, préstale una atención especial a este material, concéntrate en él y observa objetivamente sus cambios. No te canses de ocuparte de este asunto y de perseguir con atención y cuidado las transformaciones ulteriores de la fantasía espontánea. Evita ante todo que desde fuera se cuele algo extraño, pues la imagen de la fantasía tiene «todo lo que necesita»<sup>218</sup>. De esta manera tendrás la seguridad de no haber intervenido con arbitrariedad consciente en ningún lugar, sino de haber dado siempre vía libre a lo inconsciente. En pocas palabras: en la operación alquímica vemos el equivalente de un procedimiento psicológico, la Imaginación Activa.

405 No puedo presuponer que mis contemporáneos estén suficientemente informados sobre este método. Por lo general, de la psicoterapia sólo se sabe que consiste en una técnica que el médico aplica a su paciente. Los especialistas saben hasta dónde llegan así. De este modo se pueden curar neurosis e incluso psicosis ligeras, de manera que de la enfermedad no queda más que el problema humano general de cuánto quiere uno mismo olvidar de sí, o con cuánto infortunio anímico tiene que cargar uno, cuánto hay que prohibirse o permitirse, cuánto puede uno exigir de los demás, hasta qué punto uno

218. «Omne quo indiget», una afirmación sobre el *lapis* repetida muchas veces.

debe renunciar al sentido de la propia vida o qué sentido tiene que darle. El médico tiene cierto derecho a cerrar su puerta si una neurosis ya no produce síntomas clínicos y desemboca en el estado de la problemática humana general. Cuanto menos sepa el médico de ésta, tanto mayores oportunidades tendrá de dar con pacientes relativamente sensatos que dejarán que se liquide la transferencia en cuanto se presente, como es su deber. Si el paciente se da cuenta de que el médico sabe más de lo que dice, no se dará prisa en renunciar, sino que perseverará contra el dictado de la razón, lo cual en el fondo no es totalmente absurdo, sino más bien comprensible. A menudo, tampoco los adultos saben qué hacer con el problema de la vida, y a este respecto son aún tan inconscientes que aceptan acríticamente cualquier posibilidad de encontrar una respuesta o seguridad. Si no fuera así, pronto desaparecerían las sectas y los *ismos* de todo tipo. Pero gracias a la inconsciencia, a la dependencia infantil, a la inseguridad ilimitada, florecen todo tipo de malas hierbas.

406

El médico que lucha con todo lo que intenta enseñar a sus pacientes no puede evitar el problema de la transferencia. Cuanto mejor sabe qué duro le resulta solucionar los problemas de su propia existencia, tanto menos puede pasar por alto el miedo y la inseguridad o la ligereza y la peligrosa acriticidad de sus pacientes. El propio Freud ya consideró y trató la transferencia como una neurosis de segunda mano. No podía cerrar simplemente la puerta, sino que se esforzó honradamente por eliminar de la gente la transferencia mediante el análisis. Esta empresa no es tan sencilla como parece si se formula técnicamente. La praxis suele ser diferente de la teoría. Al fin y al cabo, se quiere enderezar a un hombre entero, no sólo a una parte de él. No se tarda en descubrir que no hay nada que sostenga a los hombres ni en lo que se puedan apoyar. Volver a los padres ya no es posible, y por eso se aferran al médico. No pueden retroceder ni avanzar, pues no ven ante sí nada que les apoye. Se han ensayado todas las llamadas «posibilidades racionales», que han resultado inútiles. No pocos se acuerdan entonces de la fe en que fueron educados, y algunos encuentran el camino de vuelta a ella, pero no todos. Tal vez sepan dónde quieren ir, pero también han experimentado muchas veces qué poco se consigue con la voluntad y la intención si lo inconsciente no echa una mano. Para asegurarse la imprescindible colaboración de lo inconsciente, las religiones se han servido desde antiguo de la ayuda del mito, o más bien el mito ha sido desde siempre el puente entre la desamparada consciencia y las eficaces *idées forces* de lo inconsciente. Pero artificialmente y con un esfuerzo de la voluntad no se puede creer en el mito si no se está poseído por él de antemano. Si uno es sincero, duda de la verdad

del mito, pues la consciencia contemporánea no dispone de medios para comprenderla. Los criterios históricos y científico-naturales no sirven para conocer la verdad mitológica, que sólo es accesible a la intuición de la fe o a la psicología; en este último caso, el conocimiento puede existir, pero no es efectivo si no se le suma la *experiencia*. Así, el hombre moderno por lo general ni siquiera puede producir la *unio mentalis* que lo capacitaría para consumir el segundo grado de la *coniunctio*. La guía del médico sobre cómo comprender las manifestaciones de su inconsciente en los sueños, etc., puede proporcionarle el conocimiento necesario, pero cuando pasa a la experiencia real, el médico ya no puede ayudarle, es él mismo quien ha de poner manos a la obra. Entonces, se encuentra en la situación del discípulo alquímico que se hace aprendiz de su maestro con todos los recursos del laboratorio. Pero en algún momento tendrá que abordar él mismo el *opus*, cosa que nadie puede hacer por él, como subrayan los alquimistas. Igual que el discípulo, el hombre moderno comienza con una *prima materia* poco vistosa que se le ofrece inesperadamente, con una fantasía despreciable que, igual que la piedra que rechazaron los arquitectos, encuentra *in via eiecta* (arrojada en la calle) y «es tan vil» que la gente ni siquiera la ve. Él la observará un día tras otro y registrará sus cambios hasta que se le abran los ojos o, como dicen los alquimistas, hasta que en la oscura disolución aparezcan los *oculi piscium*, los ojos de pez, o las *scintillae*, las centellas. Los ojos de los peces siempre están abiertos, siempre están viendo, por lo que los alquimistas los usan como símbolo de la atención permanente.

407

La luz que a uno se le enciende paulatinamente consiste en entender su fantasía como un proceso psíquico real que le sucede a uno mismo. Aunque en cierto modo uno contempla desde fuera, pasivamente, también es una figura que actúa y padece en el drama del alma. Este conocimiento es un progreso tan importante como imprescindible. Mientras uno mire sólo imágenes de la fantasía, será como el necio Perceval que olvida preguntar porque no se da cuenta de que está participando. Cuando cesa el flujo de imágenes, es como si no hubiera sucedido nada, aunque el procedimiento se repita mil veces. Pero cuando uno conoce su propia participación, tiene que entrar en el proceso con su propia reacción personal, como si uno mismo fuera una figura de la fantasía o, mejor, como si el drama que sucede ante sus ojos fuera real. Pues es un hecho psíquico que esta fantasía sucede. Es tan real como uno mismo en tanto que ser psíquico. Quien no lleva a cabo esta operación decisiva cede todas las transformaciones a sus imágenes y permanece inmutable. «Quien no se transforma a sí mismo en *uno* tampoco puede producir lo uno»,



dicen los alquimistas con razón. Hay incluso quien, dotado de fantasía dramática, entra en su mundo de imágenes como una *personalidad ficticia*, con lo cual impide una participación real e incluso pone en peligro su consciencia, pues es fácil que sea víctima de su propia fantasía y de las potencias de lo inconsciente, cuya peligrosidad conoce bien el médico. Pero cuando uno entra con su realidad en el drama, éste no sólo gana actualidad, sino que además uno le crea a la fantasía (tendencialmente ilimitada) un contrapeso eficaz mediante su crítica. Pues lo que sucede ahora es la *confrontación decisiva con lo inconsciente*. Así comienza la realización del conocimiento, de la *unio mentalis*. Lo que uno crea ahora es el *comienzo de la individuación consciente*, que tiene como primer objetivo la experiencia y producción del símbolo de totalidad.

408 No pocas veces el paciente simplemente sigue observando sus imágenes sin preguntarse qué significan para él. Puede y debe comprender su sentido, lo cual sólo tiene utilidad práctica si está suficientemente convencido de que lo inconsciente le proporciona conocimientos valiosos. Una vez conocido este hecho, también debería saber que de este modo ha adquirido una posibilidad de conocimiento para conquistar su autonomía y su independencia respecto del médico. Pero a esta conclusión no le gusta llegar, por lo que a menudo se atasca en la mera contemplación de sus imágenes y el médico (si no ha experimentado este método en sí mismo) no puede ayudarle a superar esta dificultad, suponiendo que haya razones de peso para continuar el método. Aquí no hay un deber médico ni ético, sino sólo una obligación impuesta por el destino, por lo que no pocas veces se produce en este punto un estancamiento insuperable del desarrollo en el caso de pacientes que no carecen en absoluto de la inteligencia necesaria. Como esta experiencia no es infrecuente, tengo que llegar a la conclusión de que el tránsito desde una actitud meramente *estética* (es decir, perceptiva) a una actitud *enjuiciadora* no es un paso sencillo. En efecto, la psicoterapia de nuestros días ha llegado aproximadamente hasta este punto y reconoce la utilidad de la percepción y configuración de imágenes, ya sea mediante la palabra escrita, el lápiz y el pincel o el barro de modelar. También se podría pensar en una configuración musical si estuviera realmente compuesta y escrita. En mi experiencia nunca he observado un caso de este tipo, aunque el *Arte de la fuga* de Bach parece ser un ejemplo y la exposición de los arquetipos es un rasgo fundamental de la música de Wagner. (Estos fenómenos se deben menos a la necesidad personal que a las compensaciones inconscientes del espíritu de la época; no voy a entrar en detalles ahora.)

409

El paso más allá de la actitud meramente estética parece ser todavía desconocido en general. Yo mismo todavía no he dicho mucho sobre él y me he conformado con alusiones. No se trata de una cosa que podamos tomar a la ligera. Yo comencé a experimentar este camino en mí mismo y en otros hace ya treinta años, y tengo que confesar que, aunque es transitable y conduce a resultados muy satisfactorios, al mismo tiempo es difícil. Puedo aconsejarlo sin reparos cuando un paciente ha alcanzado el grado de conocimiento antes descrito. Pero si la tarea le resulta demasiado difícil, por lo general fracasará nada más empezar y nunca atravesará el desfiladero peligroso. El riesgo que entraña un tratamiento psíquico como el análisis consiste en la posibilidad de que en caso de una predisposición psicopática se desencadene una psicosis. Esta posibilidad tan desagradable suele presentarse nada más empezar el tratamiento, cuando por ejemplo el análisis de los sueños toca lo inconsciente. Pero si se ha llegado sin incidentes graves al grado en que el paciente imagina activamente y configura sus fantasías, ya no suele haber ningún peligro serio. Naturalmente, hay que preguntarse qué miedo (si es que se trata de miedo) le puede impedir dar el paso siguiente, el tránsito a una actitud enjuiciadora. (Por supuesto, el juicio se entiende como vinculante moral e intelectualmente.) Para el miedo y la inseguridad siempre hay razones de sobra, pues participar y enredarse voluntariamente en la fantasía le parece peligroso al entendimiento ingenuo, ya que este paso equivale a una *psicosis anticipada*.

410

En todo caso, entre una psicosis anticipada y una psicosis real hay una gran diferencia que al principio no siempre se percibe y reconoce claramente, lo cual puede dar ocasión a una inseguridad angustiada o incluso a un ataque de pánico. Mientras que al caer en una psicosis real uno se ve inundado por fantasías incontroladas (es decir, por irrupciones de lo inconsciente), en el caso de la actitud enjuiciadora se trata de un enredo voluntario en los acontecimientos de la fantasía que compensan la situación individual de la conciencia y en especial también su situación colectiva. Este enredo sucede con el objetivo explícito de integrar en la conciencia las manifestaciones de lo inconsciente para aprovechar su contenido compensador y establecer de este modo ese sentido totalizador que hace a la vida digna de ser vivida y que a no pocas personas las hace capaces de vivir. Que el enredo tenga precisamente la apariencia de una psicosis se debe a que el paciente integra el mismo material de fantasías del que es víctima el enfermo mental por no poder integrarlo, siendo devorado por él. En el mito, el héroe es quien vence al dragón y no quien es devorado por él. Y sin embargo los dos tienen que ver con el mismo dragón. Tampoco es un héroe quien nunca se ha encontra-

do con el dragón ni quien lo vio una vez y luego dijo que no lo había visto. Igualmente, sólo descubre y gana el «tesoro», es decir, la «joya difícil de alcanzar», quien se atreve a enfrentarse con el dragón y no perece. El héroe tiene derecho verdaderamente a la confianza en sí mismo, pues se ha enfrentado al fondo oscuro de sí ganando su sí-mismo. Esta experiencia le da fe y confianza, la *πίστις* en la solidez del sí-mismo, pues se ha apropiado de todo lo que le amenazaba desde dentro y ha adquirido así cierto derecho a creer que en el futuro será capaz de dominar con los mismos medios todo lo que le amenaza. Así ha obtenido cierta *seguridad interior* que le capacita para la autonomía y ha alcanzado lo que el alquimista llama *unio mentalis*.

411 Por lo general, este estado se representa gráficamente mediante el mándala. A menudo, estos dibujos contienen alusiones claras al cielo y a los astros, por lo que se refieren a algo así como el cielo «interior», el «firmamento» o el «Olimpo» de Paracelso, es decir, el *microcosmus*. Se trata también de la figura circular (el *caelum*)<sup>219</sup> que Dorn quiere generar *assiduus rotationis motibus* (con frecuentes movimientos de rotación). Como no es precisamente probable que Dorn llegara a producir esta quintaesencia como un cuerpo químico, y como él no afirma en ningún lugar haberlo hecho, hay que preguntarse si se refiere a esta operación química o más bien al *opus alquímico* en general, a la transformación del *Mercurius duplex* bajo el sinónimo del vino tinto y blanco<sup>220</sup>, con lo cual se alude al mismo tiempo al *opus ad rubeum* y *ad album*. Esta última posibilidad me parece más verosímil. En cualquier caso, Dorn se refiere a trabajo de laboratorio. De esta manera Dorn da forma a su intuición de un centro misterioso existente *a priori* en el hombre que al mismo tiempo representa un cosmos, es decir, una totalidad; Dorn es consciente de que está reproduciendo el sí-mismo en la materia. Dorn completa la imagen de la totalidad añadiendo miel, plantas mágicas y sangre humana, es decir, sus significados correspondientes, igual que un moderno hace esto conectando numerosos atributos simbólicos con su dibujo de un círculo. El alquimista también añade a su quintaesencia el «influjo» de los planetas (*stellae inferiores*), siguiendo el viejo modelo sabiano y alejandrino, o el Tártaro con el aspecto mitológico del inframundo, igual que los modernos<sup>221</sup>.

412 Así pues, Dorn resuelve de esta manera el problema de la realización de la *unio mentalis*, es decir, de su conexión con el *corpus*,

219. Véase Jung, «Sobre el simbolismo del mándala» [OC 9/1,12], figura 28 [y comentario, § 682], y el centro azul de los mándalas amerindios.

220. Rojo (= ☉, Sol) y blanco (= ☾, Luna) son los colores alquímicos.

221. «Acerca de la empiria del proceso de individuación» [OC 9/1,11], figura 9.

con lo cual ha consumado el segundo grado de la *coniunctio*. Nosotros diríamos que con esta producción de un equivalente psíquico la idea del sí-mismo toma forma. El alquimista enlaza con esto una visión más poderosa y original que nuestra pálida abstracción. Siéntete su operación como una acción de efecto mágico que, en correspondencia con la sustancia expuesta, confiere cualidades mágicas. La proyección de cualidades mágicas alude a la existencia de efectos correspondientes sobre la consciencia, es decir, el adepto siente que del *lapis* (o como quiera que llame a la sustancia arcana) sale un efecto numinoso. Nuestro racionalismo apenas atribuiría algo así a las imágenes que el moderno dibuja desde su intuición de contenidos inconscientes. Pues no es lo mismo que se trate de la consciencia o de lo inconsciente. Lo inconsciente parece ser influido por esas imágenes. Se llega a esta conclusión cuando se investigan las reacciones psíquicas de los pacientes a ellas. Esas imágenes tienen a la larga una influencia tranquilizadora y crean algo así como una base interior. Mientras que el adepto siempre buscó fuera los efectos de su *lapis*, por ejemplo como panacea, tintura de oro o elixir de larga vida, y el siglo XVI aludió por primera vez con una claridad indudable a un efecto interior, la experiencia psicológica subraya en primera línea la reacción subjetiva a la formación de imágenes y se reserva (*libera et vacua mente*) su juicio en relación con posibles efectos objetivos<sup>222</sup>.

#### 9. EL TERCER GRADO DE LA CONJUNCIÓN: EL *UNUS MUNDUS*

- 413 Por lo general, el objetivo de la alquimia es producir el *lapis*. Pero Dorn constituye una excepción significativa. Para él, con ese objetivo sólo se ha completado el segundo grado de la *coniunctio*. En esto concuerda totalmente con la experiencia psicológica. Pues para ésta la configuración efectiva y visible de la idea del sí-mismo es un mero *rite d'entrée*, una acción (por decirlo así) propedéutica, una mera anticipación de la realización. La presencia de cierta seguridad interior no demuestra en absoluto la estabilidad de lo alcanzado frente a las influencias perturbadoras o incluso hostiles del entorno. El adepto tuvo que experimentar que la culminación de su *opus* era impedida una y otra vez por circunstancias exteriores desfavorables, por errores técnicos o por incidentes demoniacos (como él los interpretaba), viéndose obligado una y otra vez a comenzar de nuevo. Quien intente en nuestros días poner su seguridad a prueba en la realidad por un camino psíquico análogo tendrá experiencias

222. Aludo aquí a la relación entre el arquetipo y el fenómeno de la sincronicidad.

similares. Más de una vez, todo lo conseguido se echará a perder al chocar con el mundo, y no podrá cansarse de investigar cuantas veces haga falta dónde están las lagunas de su actitud y cuáles son los puntos ciegos del campo visual de su alma. Igual que nunca se produjo un milagroso *lapis philosophorum*, tampoco se alcanzará empíricamente una totalidad psíquica, pues la consciencia es demasiado limitada y unilateral para abarcar todo el inventario del alma. Siempre tendremos que empezar de nuevo desde el principio. El adepto supo desde antiguo que se trata de la *res simplex*, de lo simple, y el hombre moderno aprenderá mediante la experiencia que la obra no prospera sin la mayor simplicidad posible. Pero lo simple es lo más difícil.

414 Lo uno y simple es lo que Dorn llama el *unus mundus*. Este mundo uno es la *res simplex*<sup>223</sup>. El grado tercero y máximo de la *coniunctio* es para Dorn la unión del hombre total con el *unus mundus*. Como hemos visto, por *unus mundus* entiende el mundo potencial del primer día de la Creación, que aún no era nada *in actu*, en la dualidad y la pluralidad, sino que era uno<sup>224</sup>. Para Dorn, la unidad del hombre creada a través de un procedimiento mágico es la posibilidad de producir una unidad también con el mundo, pero no con la realidad plural que vemos, sino con un mundo potencial que es el fondo eterno de todo ser empírico, igual que el sí-mismo es el fondo y el origen de la personalidad individual, a la que abarca en pasado, presente y futuro. Sobre la base del sí-mismo conocido meditativamente y configurado alquímicamente, Dorn «esperaba y confiaba» en la unión con el *unus mundus*.

415 Este mundo potencial es el *mundus archetypus* de los escolásticos. Tengo la impresión de que el precedente inmediato de esta idea de Dorn se halla en el tratado *De opificio mundi* de Filón el Judío<sup>225</sup>: De este modo —dice el autor— el Creador hizo en el mundo inteligible un cielo incorpóreo, una Tierra invisible y la idea del aire y del vacío.

416 En último lugar creó al hombre, que es un «cielo pequeño» que «lleva en sí las imágenes de muchas naturalezas similares a las estrellas». Filón alude así claramente a la idea del microcosmos y a la idea de la unidad del hombre psíquico con el cosmos. La relación del Creador con el *mundus intelligibilis* es, según Filón, la *imago* o el

223. Esta expresión la emplea PC para designar la materia arcana.

224. De una manera similar, santo Tomás entiende la *prima materia* como *ens in potentia* (*Summa*, I, 66, art. 1). A este respecto, cf. la detallada exposición de Marie-Louise von Franz, 1957, p. 154<sup>90</sup>.

225. En tiempos de Dorn (que escribió hacia 1590), la obra de Filón se conocía en la edición latina de Petronillus (Lyon, 1561), que nuestro autor seguramente empleó.

*archetypus* de la relación del espíritu (*mens*) con el cuerpo. Es dudoso que Dorn también conociera a Plotino. En la *Enéada* VI, 9, 1 ss., Plotino discute el problema de si todas las almas individuales son simplemente *un* alma y cree tener suficientes buenas razones para responder que sí. La unidad de las almas corresponde a la unidad del ser. Menciono a Plotino porque es un testigo temprano de la idea del *unus mundus*. La «unidad del alma» reposa empíricamente en la estructura psíquica básica común a todas las almas, que no podemos ver y tocar como la anatomía, pero que es tan evidente como ésta.

417 La idea que Dorn expresa con el tercer grado de la *coniunctio* es universal: la relación o identidad del *atman* personal con el *atman* suprapersonal y del tao individual con el tao general. Al hombre occidental, esta perspectiva le parece poco realista o demasiado «mística», y sobre todo no puede comprender que un sí-mismo se realice entrando en relación con el mundo del primer día de la Creación. El hombre moderno no puede tomar en consideración otro mundo que el empírico. *Stricto sensu*, su perplejidad no comienza aquí, sino ya con la producción del *caelum*, de la unidad interior. Las ideas de este tipo son impopulares y desagradablemente vaporosas. No se sabe muy bien cómo catalogarlas ni dónde ponerlas. Podrían ser correctas o también no serlo: la experiencia del hombre moderno no sirve aquí de nada, por lo que se suele acabar la comprensión y, por desgracia, también demasiado a menudo la disposición de aprender. Por eso me gustaría aconsejar a mi lector crítico que deje de lado su prejuicio e intente por una vez experimentar en sí mismo los efectos del proceso antes descrito, o que suspenda su juicio y admita que no entiende nada de esto. Durante treinta años he estudiado estos procesos psíquicos en todas las condiciones posibles y me he cerciorado de que los alquimistas y los grandes filósofos de Oriente se refieren justamente a las mismas experiencias y que básicamente se debe a nuestra ignorancia de los asuntos psíquicos que esas experiencias nos parezcan «místicas».

418 En cualquier caso, deberíamos poder comprender que, y en qué medida, la visualización del sí-mismo abre una «ventana» a la eternidad y que así al hombre medieval y al hombre oriental se les ofrece la posibilidad de sustraerse o resistirse a una asfixiante imagen unilateral del mundo. Igual que es indudable que el *opus* alquímico alcanza su meta con la producción del *caelum* o del *lapis*, también lo es su tendencia a la espiritualización del *corpus*. Esto ya se expresa claramente en el simbolismo del líquido «del color del aire que flota por encima». Este líquido no es otra cosa que un *corpus glorificationis*, a saber, el cuerpo resucitado, cuya relación con la eternidad es evidente.

419 Igual que al entendimiento ingenuo le parece normal que una manzana caiga del árbol a la tierra, pero le parecería absurdo decir que la tierra se eleva hacia la manzana, también cree sin la menor dificultad que el espíritu puede espiritualizar unilateralmente al cuerpo sin quedar afectado por la inercia y gravedad de éste. Pero todos los efectos son recíprocos, y nada transforma a otra cosa sin ser a su vez transformado. Aunque el alquimista dice saber mejor que nadie que durante la Creación al menos un fragmento de la divinidad (el *anima mundi*) pasó a la creatura material quedando preso en ella como efecto del acto de creación, cree en la posibilidad de la espiritualización unilateral, sin darse cuenta de que la condición de este efecto es precisamente la materialización del espíritu, la quintaesencia azul. Lo que sucede en realidad es que el esfuerzo mediante el cual el alquimista eleva el cuerpo a las proximidades del espíritu también baja al espíritu a las inmediaciones de la materia. Al sublimar la materia, concretiza el espíritu.

420 Esta verdad evidente todavía le era extraña al hombre medieval, y el hombre moderno sólo la ha aceptado en parte. Pero si tiene que producirse en algún lugar o de algún modo la unión de opuestos como espíritu-materia, consciencia-inconsciente, luminoso-oscuro, será en un tercer elemento que no representa un compromiso, sino algo nuevo, igual que los alquimistas veían zanjada la disputa cósmica de los elementos mediante el λίθος οὐ λίθος, es decir, mediante un ser transcendental que sólo se podía caracterizar mediante una paradoja<sup>226</sup>. El *caelum* de Dorn (que corresponde a la piedra) es, por una parte, un líquido que se puede guardar en botellas y, por otra, el microcosmos mismo. Para el psicólogo es el sí-mismo: por una parte, el hombre tal como es; por otra la totalidad indescriptible y supraempírica del mismo hombre. Ciertamente, ésta es un mero postulado, pero necesario, pues nadie puede decir que posee un conocimiento completo del hombre tal como es. No sólo en el hombre psíquico, sino también en el hombre físico hay aspectos desconocidos que deberíamos (aunque no podamos) integrar en una imagen completa del hombre. El hombre mismo es en parte

226. Que el simbolismo de la piedra tiene una edad considerable se ve no sólo en que pertenece al mundo de representaciones de pueblos primitivos aún vivos, sino también en que está presente en documentos de culturas antiguas, como por ejemplo en los textos hurritas de Boghazköy, en los que el hijo de Kumarbí, el padre de los dioses, es la piedra Ullikummi, una «terrible» piedra diorita que «creció en el agua». La piedra es un paralelo con el mitologema griego de la piedra que Crono tragó y lo primero en escupir cuando Zeus le obligó a vomitar a los hijos que se había tragado. Zeus la estableció como objeto de culto en Delfos. Ullikummi es un ser titánico y (lo cual es interesante) un enemigo peligroso de los dioses. (Güterbock, en muchos lugares.)

empírico, en parte transcendental; él mismo es un λίθος οὐ λίθος. Tampoco sabemos si lo que entendemos empíricamente como físico no será idéntico en el desconocido Más Allá de nuestra experiencia a lo que en el Más Acá distinguimos de lo físico en tanto que psíquico. Es verdad que sabemos por experiencia que los procesos psíquicos guardan relación con procesos materiales, pero no estamos en condiciones de decir qué tipo de relación es ni cómo es posible. Precisamente porque lo psíquico y lo físico dependen lo uno de lo otro ya se ha planteado varias veces la conjetura de que en un Más Allá de nuestra experiencia actual sean idénticos lo uno a lo otro, pero no en el sentido de una arbitraria hipótesis materialista o espiritualista.

421 Con esta suposición de una identidad del ser psíquico y el ser físico nos acercamos a la visión del *unus mundus* de los alquimistas, del mundo potencial del primer día de la Creación en el que nada había sido separado todavía. Antes de Paracelso, los alquimistas creían en la *creatio ex nihilo*. Así pues, para ellos Dios mismo era el principio de la materia. Paracelso y su escuela supusieron que la materia es algo *increatedum*, no creado, por lo que es co-existente y co-eterna con Dios. No he podido averiguar si esta concepción era monista o dualista. Lo único seguro es que para todos los alquimistas la materia tenía un aspecto divino, ya fuera porque Dios estaba preso en la materia en forma de *anima mundi* o *anima media natura* o porque la materia era la «realidad» de Dios. En ningún caso su materia estaba desdivinizada, y mucho menos la materia potencial del primer día de la Creación. Al parecer, sólo los paracelsistas se dejaron influir por el dualismo de la interpretación literal del Génesis<sup>227</sup>.

422 Así pues, cuando Dorn ve el cumplimiento del *mysterium coniunctionis* en la unión del *caelum* producido por el arte alquímica con el *unus mundus*, se refiere *expressis verbis* no a una confusión o adaptación del individuo con su entorno empírico, sino a una *unio mystica* con el mundo potencial. Esta idea nos parece, efectivamente, «mística», si queremos emplear aquí esta palabra en su abusiva interpretación moderna. Pero no se trata de palabras vacías, sino de una concepción que se puede traducir de su lenguaje medieval a conceptos modernos. Sin duda, la idea del *unus mundus* se basa en la suposición de que la pluralidad del mundo empírico reposa en la unidad del mundo y que no existen a la vez ni están mezclados dos o más mundos en principio distantes. Más bien, desde este punto de vista todo lo separado y diferente pertenece a un mismo mundo que no captamos mediante los sentidos, pero que es un postulado cuya

227. «La Tierra estaba desierta y vacía... y el espíritu flotaba sobre las aguas» [1, 2].



verosimilitud se ve justificada por el hecho de que hasta ahora no se ha conseguido descubrir un mundo en el que no valgan las leyes naturales que conocemos. Que tampoco el mundo psíquico, tan extraordinariamente diferente del físico, tiene sus raíces fuera del único cosmos se desprende del hecho innegable de que entre el alma y el cuerpo hay relaciones causales que remiten a su unidad de fondo.

423 Nuestro conocimiento no abarca todo lo ente, por lo que no estamos en condiciones de decir nada sobre su naturaleza global. La microfísica avanza a tientas por lo desconocido de la materia, igual que la psicología de los complejos por lo desconocido de la psique. Ambas direcciones de investigación llegan a resultados que sólo se pueden ilustrar mediante antinomias, y desarrollan conceptos que son notablemente análogos en más de un aspecto. Si este desarrollo se acentúa en el futuro, se volverá más verosímil la hipótesis de la unidad del objeto de ambas direcciones de investigación. Por supuesto, hay poca o ninguna esperanza de poder ilustrar alguna vez el ser unitario, pues en este caso la representación y el lenguaje sólo permiten la posibilidad de frases antinómicas. Pero hoy está fuera de duda que el fenómeno empírico tiene una base transcendental; un estado de cosas que, como ya mostró sir James Jeans, se puede expresar mediante la parábola platónica de la caverna. El trasfondo común de la microfísica y la llamada «psicología profunda» es tanto físico como psíquico, por lo que no es ni lo uno ni lo otro, sino más bien algo tercero, una naturaleza neutral que como mucho se podría captar mediante alusiones, pues en su esencia es transcendental.

424 El trasfondo de nuestro mundo empírico parece ser, en efecto, un *unus mundus*. Esto es, cuanto menos, una hipótesis verosímil que satisface el principio gnoseológico *Principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem*. El trasfondo psicofísico transcendental corresponde a un «mundo potencial» porque en él están puestas todas las condiciones que determinan la figura de los fenómenos empíricos. Está claro que esto vale tanto para la física como para la psicología; mejor dicho, para la microfísica igual que para la psicología de la consciencia.

425 Dorn ve el grado tercero y máximo de la *coniunctio* en la unión o relación del adepto que ha producido el *caelum* con el *unus mundus*, lo cual equivale (dicho psicológicamente) a la *síntesis de la consciencia con lo inconsciente*. El resultado de esta conexión o equiparación no se puede ver teóricamente, ya que se combina una magnitud conocida con una X; pero prácticamente resultan de ahí cambios tan profundos de la consciencia como los que la física atómica ha causado en la física clásica. De qué tipo son los cambios de la consciencia que Dorn espera del tercer grado de la *coniunctio* sólo

se puede averiguar indirectamente a partir de los símbolos empleados por los adeptos. Lo que él llama *caelum* es, como hemos visto, una anticipación simbólica del sí-mismo. De ahí se puede inferir que la realización del hombre entero a la que se aspiraba fue entendida como curación de sufrimientos orgánicos o psíquicos cuando se llamó al *caelum* «medicina universalis» (*panacea*, *alexiphármakon*, *medicina catholica*, etc.). También se le considera *balsamum* y *elixir vitae*, una pócima mágica que alarga la vida, fortalece y rejuvenece. El *caelum* es una «piedra viva», un λίθος ἑμψυχός, una «piedra que tiene un pneuma»<sup>228</sup>, el *vivus lapis* del Nuevo Testamento<sup>229</sup>, que en *El pastor* de Hermas representa al hombre vivo que se incorpora como ladrillo a la torre de la Iglesia. Se subraya sobre todo su incorruptibilidad: dura mucho tiempo o eternamente; aunque esté vivo, es inmóvil; irradia una fuerza mágica y transforma lo perecedero en imperecedero y lo impuro en puro; se completa y multiplica a sí mismo; es lo simple y, por lo tanto, lo universal, la unión de todos los opuestos; está en paralelo con Cristo y se le llama «salvador del macrocosmos». Pero el *caelum* también significa la semejanza del hombre con Dios (*imago Dei*), el *anima mundi* que se encuentra en la materia y la verdad en tanto que tal. Es el ser con «mil nombres». Es el microcosmos, es decir, el hombre entero (τέλειος ἄνθρωπος), *chên-jên*, un homúnculo y hermafrodita. Los nombres y significados del *caelum* que menciono aquí sólo son una pequeña selección de una variedad desconcertante.

426

Se comprende que resulte difícil formular en un concepto racional esa experiencia psíquica (pues de eso se trata). Se estaba pensando seguramente en un máximo de perfección y universalidad y, por lo tanto, en una vivencia de dimensión similar. Sólo podríamos poner a su lado el *mysterium ineffabile* de la *unio mystica*, el tao, el contenido de *samâdhi* o la experiencia *satori* del zen, con lo cual pasamos a la esfera de lo invisible por excelencia y de lo extremadamente subjetivo, donde fracasan todos los criterios de la razón. Curiosamente, esta vivencia es empírica, pues su insuperable importancia subjetiva está confirmada por manifestaciones concordantes de Oriente y Occidente, del presente y del pasado más remoto. Nuestro conocimiento de la naturaleza física no nos ofrece puntos de apoyo para dar a esta vivencia una base universalmente válida. Es y será un misterio del mundo psíquico experiencial, y sólo se puede entender como una vivencia numinosa cuya facticidad no se puede po-

228. Berthelot (2), III, VI, 5, p. 121.

229. 1 Pe 2, 5: «... sois como piedras vivas sobre las que edificar». A este respecto, cf. Ef 2, 20.

ner en duda, como tampoco el hecho de que la luz de cierta longitud de onda es sentida como «rojo», con lo cual sólo puede no simpatizar un daltónico.

427

¿Qué significan desde el punto de vista psicológico las manifestaciones de los alquimistas sobre su *arcanum*? Para responder a esta pregunta debemos recordar la hipótesis de trabajo que hemos establecido para interpretar los sueños: *las imágenes oníricas y las imágenes espontáneas de la fantasía son símbolos, es decir, las mejores formulaciones posibles de estados de cosas todavía desconocidos o inconscientes que la mayor parte de las veces guardan una relación compensatoria con el contenido de la consciencia o con la actitud consciente*. Si aplicamos esta regla básica al *arcanum* alquímico, llegamos a la conclusión de que su cualidad más sobresaliente, que es su unidad y unicidad (*unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen unaque dispositio*)<sup>230</sup> presupone una *consciencia disociada*. Nadie que sea uno consigo mismo necesita la unidad como remedio; tampoco (podemos añadir) quien sea inconsciente de su disociación, pues hace falta un estado *consciente* de necesidad para evocar el arquetipo de la unidad. Se puede deducir de aquí que los alquimistas con inclinaciones filosóficas no se sentían a gusto en la cosmovisión de su época, en la *fides christiana*, aunque estuvieran convencidos de su verdad. En la literatura alquímica griega y romana clásica no hay confesiones de lo contrario, pero sí, en los tratados cristianos, muchos testimonios de la solidez de la convicción cristiana. Como la religión cristiana es *expressis verbis* un sistema de «salvación», basado en el «plan divino de salvación», y Dios representa la unidad por excelencia, hay que preguntarse por qué los alquimistas sentían falta de unidad en sí mismos y consigo mismos si su fe les ofrecía, según parece, unidad y concordia de sobra. (Esta pregunta no ha perdido hoy nada de actualidad, ¡al contrario!) La respuesta surge por sí misma cuando investigamos la naturaleza de las otras cualidades que se atribuyen al *arcanum*.

428

La siguiente cualidad del *arcanum* que hemos de tomar en consideración es su naturaleza *física*. Aunque los alquimistas dieron mucha importancia a esto, siendo la «piedra» la *raison d'être* de su arte, no la consideraron como meramente física, sino que subrayaron una y otra vez que está animada y posee *animam et spiritum*, e incluso que es un hombre o un ser semejante a un hombre. Aunque también se decía de Dios que el mundo es su aparición física, esta idea panteísta fue rechazada por la Iglesia, pues «Dios es espíritu» y no materia. Si es así, el punto de vista cristiano corresponde a la

230. RF, p. 19.

*unio mentalis in superatione corporis*. Si profesaba la fe cristiana, el alquimista podía saber que, de acuerdo con su propio punto de vista, se encontraba aún ante el segundo grado de su *coniunctio* y que la *veritas* cristiana todavía no se había «realizado». Ciertamente, el alma era llevada por el espíritu a regiones superiores de la abstracción; pero el cuerpo estaba sin alma y reclamaba vivir, por lo que el adepto no se podía ocultar lo insatisfactorio de la situación. No podía sentirse completo; y al margen de lo que pudiera significar para él la espiritualización de su existencia, no podía pasar por alto el *hic et nunc* de la vida corporal en un mundo físico. El espíritu contradecía la orientación hacia la *physis*, y viceversa. Pese a toda aseveración contraria, Cristo no es un factor de unión, sino una «espada» que separa al hombre espiritual del hombre físico. A diferencia de ciertos modernos, los alquimistas eran suficientemente inteligentes para comprender la necesidad y conveniencia de un desarrollo ulterior de la consciencia, por lo que se aferraron a su convicción cristiana y no cayeron a un nivel más inconsciente. No podían ni querían contradecir a la verdad cristiana y no sería correcto acusarles de herejía. Más bien, lo que pretendían al intentar conectar la *unio mentalis* con el cuerpo era realizar la unidad que la idea de Dios anticipa.

429 Este intento surgió de la sensación viva de que este mundo estaba enfermo y que a consecuencia del pecado original todo estaba corrupto. Los alquimistas comprendieron que lo único que podía redimir al alma era que el espíritu la liberara de su adhesión natural al cuerpo, pero esto ni cambiaba el estatuto de la vida física ni lo mejoraba. El microcosmos, es decir, el hombre interior, podía ser redimido, pero no el cuerpo corrupto. Este conocimiento ofrecía motivos suficientes para una disociación de la consciencia en una personalidad espiritual y una personalidad física. Todos los alquimistas podían preguntar con san Pablo: «A mí, hombre miserable, ¿quién me redimirá de este cuerpo de la muerte?»<sup>231</sup>. Se esforzaron para encontrar el remedio que curase todos los males del cuerpo y la escisión del alma, ese *φάρμακον ἀθανασίας* que libera al cuerpo de su corruptibilidad y ese *elixir vitae* que concede la larga vida de los patriarcas bíblicos o incluso la inmortalidad. Como la mayor parte de los alquimistas eran médicos, tuvieron sobrada ocasión para dejarse impresionar por la fragilidad y caducidad de la existencia humana y desarrollar esa impaciencia que no quería esperar al Más Allá para disfrutar de una situación más soportable y más adecuada al mensaje de salvación. Precisamente en esta insatis-

231. Rom 7, 24.

facción y en este disgusto apremiante se expresan la pretensión del hombre físico y la insoportabilidad de la disociación. De ahí que los alquimistas se vieran ante una tarea muy difícil: unir al hombre físico (que quiere otras cosas) con su verdad espiritual. Como no eran ni increyentes ni herejes, no podían ni querían cambiar nada de esa verdad para adaptarla al cuerpo. Además, éste tenía el defecto de que por su debilidad moral se cometió el pecado original. Por eso era el cuerpo, con su oscuridad, lo que había que preparar. Esto sucedía, como hemos visto, mediante la extracción de una quintaesencia que representaba el equivalente físico del cielo o del mundo potencial, por lo que se le llamó *caelum*. Ésta era la parte esencial del cuerpo, una sustancia incorruptible y por eso pura y eterna, un *corpus glorificatum*, capaz y digno de ser unido a la *unio mentalis*. Lo que quedaba del cuerpo era una *terra damnata*, una escoria abandonada a su destino. Por el contrario, la quintaesencia, el *caelum*, correspondía a la *prima materia* pura e incorrupta del mundo, al medio de expresión adecuado y completamente obediente de Dios, cuya producción hacía por eso «esperar y confiar» en la *coniunctio* con el *unus mundus*.

430

Esta solución es claramente un compromiso desfavorable para la *physis*, pero en todo caso es un intento notable de superar la disociación de espíritu y materia. Pero no es una auténtica solución, pues el procedimiento no tiene lugar en el objeto, sino que representa una proyección sin resultado, es decir, el *caelum* no podía ser fabricado en realidad. Era una esperanza que desapareció con la alquimia. Pero la disociación siguió existiendo y produjo en la dirección opuesta un conocimiento de la naturaleza y una medicina mucho mejores, y además desmontó al espíritu en una medida que horrorizaría al hombre medieval si la pudiera ver hoy. El *elixir vitae* de la ciencia moderna ya ha aumentado considerablemente la esperanza de vida y confía en obtener resultados mejores todavía. Por el contrario, la *unio mentalis* ha perdido color y la *veritas christiana* está a la defensiva. Ya no se habla de una *veritas* oculta en el hombre. La historia ha completado sin piedad lo que el compromiso alquímico había dejado pendiente: el hombre físico ha pasado inesperadamente a primer plano y se ha adueñado de la naturaleza en una medida inimaginable. Pero con él también se ha vuelto consciente su alma *empírica* al librarse de la protección del espíritu y adquirir una forma tan concreta que sus rasgos individuales se han vuelto incluso objeto de observación clínica. Hace mucho tiempo que el alma ya no es un principio vital ni una abstracción filosófica, sino que se sospecha que es un epifenómeno de la química cerebral. El espíritu ya no le da la vida, sino que se supone que el espíritu debe su existencia

esencialmente a la actividad psíquica. Hoy, la psicología se considera una ciencia, lo cual es una concesión enorme por parte del espíritu. Lo que la psicología exigirá de las otras ciencias naturales, y en especial de la física, queda reservado al futuro.

#### 10. EL SÍ-MISMO Y LOS LÍMITES DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

431 Tal como ya he dicho varias veces, los enunciados sobre el *lapis* describen, considerados desde el punto de vista psicológico, el *arquetipo del sí-mismo*. La fenomenología del sí-mismo la expresa el simbolismo del mándala. Éste describe al sí-mismo como una figura concéntrica, a menudo como cuadratura del círculo. También hay todo tipo de símbolos secundarios que por lo general expresan la naturaleza de los opuestos a unir. La figura es sentida como la exposición de un estado central o de un centro de la personalidad que se diferencia esencialmente del yo. Es de naturaleza numinosa, manifestada mediante el tipo de exposición o de los símbolos empleados (el Sol, las estrellas, la luz, el fuego, la flor, la piedra preciosa, etc.). Se encuentran todos los grados de la valoración emocional, desde el dibujo circular abstracto, incoloro e indiferente hasta la máxima intensidad de una vivencia de iluminación. Todos estos aspectos ya se pueden constatar en la alquimia, pero con la diferencia de que ahí aparecen proyectados en la materia, mientras que aquí se entienden como símbolos psíquicos. Así pues, el *arcanum chymicum* se ha transformado en un acontecimiento psíquico sin perder nada de su numinosidad original.

432 Si recordamos en qué medida el alma se ha humanizado o realizado, podemos calcular hasta qué punto hoy expresa también al cuerpo con el que coexiste. Hay ahí una *coniunctio* de segundo grado con la que el alquimista podía como mucho soñar, pero no hacer consciente. Así pues, la transformación en psicológico es un progreso considerable; pero sólo *si el centro vivido también se muestra como spiritus rector de la vida cotidiana*. Por supuesto, los alquimistas sabían que se puede tener la piedra en el bolsillo sin hacer oro con ella, o el *aurum potabile* en la botella sin haber probado nunca la pócima agridulce; pero esto sólo hipotéticamente, pues los alquimistas nunca cayeron en la tentación de emplear su *arcanum* en realidad, pues nunca consiguieron producirlo. Ahora bien, no se debe sobrevalorar el significado psicológico de este fracaso. En el caso de los alquimistas pasa a segundo plano, por así decir, frente a la fascinación que irradiaba el arquetipo presentido y sentido, es decir, a la alquimia le ocurría lo mismo que al cristianismo, al que no le arrui-

nó el hecho de que el Señor no volviera. La conmoción que siempre acompaña a la vitalidad de una idea arquetípica proporciona, aunque sólo haya un mínimo de conocimiento racional, la vivencia del presentimiento de una totalidad a la que un posterior conocimiento diferenciado no puede añadir nada esencial, al menos en lo que respecta a la totalidad de la vivencia. Pero una comprensión mejor desarrollada puede renovar una y otra vez la vitalidad de la experiencia original. Como el arquetipo es inagotable, el conocimiento racional derivado de ahí significa relativamente poco, y hay que sobrevalorarle injustificadamente para suponer que en el estado final la iluminación que se deriva del conocimiento es superior a la del estado inicial de la vivencia numinosa. Se ha planteado esta objeción a la idea del cardenal Newman del desarrollo del dogma, pasando por alto que la comprensión racional o la formulación intelectual no añade nada a la vivencia de totalidad, sino que en el mejor de los casos sólo favorece o posibilita su reviviscencia. La vivencia es lo esencial, no su ilustración y clarificación intelectual, la cual sólo tiene sentido si se ha perdido el acceso a la experiencia original. La diferenciación del dogma no expresa sólo su vitalidad, sino que además es necesaria para conservarlo. El arquetipo que está en la base de la alquimia también necesita ser interpretado para ilustrar su vitalidad y numinosidad y conservarlo al menos para nuestra ciencia. También el alquimista ilustró su vivencia en lo posible, aunque nunca la comprendió en la medida en que la psicología es capaz de explicarla hoy. Su comprensión deficiente no quita nada a la totalidad de su vivencia arquetípica, igual que nuestra comprensión más amplia y diferenciada tampoco le añade nada.

433

Con el giro psicológico se produce un gran cambio, pues del autoconocimiento se desprenden ciertas consecuencias éticas que no sólo son objeto del saber, apremian además a su realización práctica. Pero ésta depende de la predisposición moral, de la que la experiencia nos enseña que no se puede esperar gran cosa. Por lo general, la predisposición moral tiene unos límites tan estrechos como el entendimiento. Todo depende tanto de éste como de aquélla. El sí-mismo que se quiere realizar se extiende en todas direcciones más allá de la personalidad yoica; su amplia naturaleza hace que sea más luminoso y oscuro que la personalidad de yo, por lo que le plantea al yo problemas que éste preferiría evitar. O fracasa el coraje moral o el conocimiento, o los dos, hasta que finalmente decide el destino. Al yo nunca le faltan contrarrazones morales y racionales que no se pueden ni deben dejar de lado mientras le sirvan de apoyo. Uno sólo puede sentirse seguro cuando la colisión de deberes se resuelve, por así decir, por sí misma y uno se convierte en la víctima de una

decisión tomada fuera de nuestra cabeza y nuestro corazón. Ahí se manifiesta la fortaleza numinosa del sí-mismo, que de otra manera apenas se puede experimentar. *Por eso, la vivencia del sí-mismo significa una derrota del yo.* La enorme dificultad de esta experiencia consiste en que el sí-mismo sólo se puede diferenciar conceptualmente, no prácticamente, de lo que desde siempre se ha llamado «Dios». Los dos conceptos parecen basarse en la misma magnitud numinosa, que determina la realidad. El yo sólo es tomado en consideración si ejerce resistencia, defiende su existencia y es capaz de afirmarse en caso de derrota. El modelo de esta situación es la confrontación de Job con Yahvé. De este modo sólo quiero aludir a la naturaleza de la problemática que surge aquí. No se extraiga de esta constatación general la conclusión precipitada de que en cada caso individual hay una *hybris* de la consciencia del yo que merece ser dominada por lo inconsciente. No es así, pues muy a menudo sucede que la consciencia yoica y la responsabilidad del yo son demasiado débiles y necesitan ser fortalecidas. Pero esto son cuestiones de psicoterapia práctica que sólo menciono porque se me ha reprochado que infravaloro el significado del yo y me equivoco al poner a lo inconsciente en primer plano. Esta extraña insinuación ha sido planteada desde la teología. Es evidente que este crítico no ha reparado en que las vivencias místicas de los santos también son efectos de lo inconsciente.

434

A diferencia del ideal de la alquimia, que consistía en la producción de una sustancia misteriosa, un hombre, un *anima mundi* o un *Deus terrenus* y en el que estaban puestas todas las esperanzas para obtener la liberación de las penurias humanas, la interpretación psicológica, preparada por los alquimistas, conduce a la idea de la totalidad humana. Esta idea tiene en principio un significado terapéutico, pues intenta captar conceptualmente el estado psíquico que se alcanza al superar la disociación y la distancia entre la consciencia y lo inconsciente. La compensación alquímica corresponde a la integración de lo inconsciente en la consciencia, que cambia a los dos. La consciencia se amplía porque su horizonte se ha ensanchado. Esto significa en principio una mejora esencial de la situación psíquica global, pues la consciencia deja de ser perturbada por la oposición de lo inconsciente. Pero como todo lo bueno se paga caro, de este modo se hace consciente el conflicto que antes era inconsciente y la consciencia se ve cargada con una pesada hipoteca, pues ahora se espera de ella la solución del conflicto. Para llevar a cabo esta tarea, la consciencia parece tan mal equipada y preparada como la del alquimista medieval. Como éste, también el hombre moderno necesita un método especial (es decir, la investigación y configuración de



los contenidos inconscientes) para solucionar el estado de necesidad de su consciencia. Tal como he mostrado en otro lugar, se puede esperar como resultado del esfuerzo psicoterapéutico cierta vivencia del sí-mismo. La experiencia muestra que esta expectativa está justificada. No pocas veces se trata de vivencias realmente numinosas. No vale la pena intentar describir su carácter de totalidad. Quien haya vivido algo así sabe a qué me refiero. A quien no conozca esta experiencia no le satisfará ninguna descripción. Además, en la literatura mundial hay numerosas descripciones de este tipo. Pero no sé si también hay casos en que la mera descripción haya proporcionado la vivencia.

435 No hay razón para asombrarse de que en el curso de un tratamiento psicológico se produzcan vivencias numinosas y que haya cierta probabilidad de que aparezcan, pues sin tratamiento se producen a menudo en estados psíquicos excepcionales o incluso los causan. Las vivencias numinosas no pertenecen exclusivamente a la psicopatología, sino que se pueden observar en el ancho campo de lo normal. Pero el desconocimiento moderno de las vivencias anímicas íntimas y el prejuicio moderno contra ellas están dispuestos a despacharlas como anomalías psíquicas y alojarlas en el fichero psiquiátrico sin intentar siquiera comprenderlas. De este modo no se elimina ni explica el hecho de que aparezcan.

436 Tampoco hay que sorprenderse de que todo intento de comprender adecuadamente tenga que servirse, en consonancia con la naturaleza numinosa de la vivencia, de ciertos conceptos religiosos o metafísicos paralelos, ya que desde antiguo éstos no sólo están conectados con ella, sino que además se emplean para formularla y clarificarla. La consecuencia es que el intento de explicación científica tiene que hacer frente a la grotesca acusación de ser una explicación metafísica. Pero este reproche sólo lo planteará quien se crea en posesión de conceptos metafísicos que establecen hechos metafísicos o los expresan correctamente. Me parece, como mínimo, extremadamente improbable que, porque un hombre diga «Dios», tenga que haber un Dios como el que él se imagina o esté hablando necesariamente de un ser real. En todo caso, ese hombre no puede demostrar que a su afirmación le corresponda algo en el lado metafísico, igual que no se le puede demostrar que no tiene razón. En el mejor de los casos, se trata de un *non liquet* (no está claro); en estas condiciones y a la vista de la limitación de la capacidad humana, me parece recomendable suponer que nuestros conceptos metafísicos no son otra cosa que imágenes y opiniones antropomorfas que no expresan en absoluto hechos transcendentales o sólo lo hacen de manera limitada. Sabemos que el mundo físico que nos rodea no

concuera necesariamente con la imagen que percibimos. *Physical world* y *perceptual world* son dos cosas muy diferentes. Este saber no nos mueve en absoluto a decir que nuestra imagen metafísica del mundo concuerda con la realidad transcendental. Además, lo que se dice sobre ésta es de una variedad casi infinita, por lo que ni con la mejor voluntad podríamos averiguar quién tiene razón. Esto lo han reconocido las confesiones religiosas desde antiguo, de modo que cada una sostiene no sólo que es la única verdadera, sino además que proclama una verdad no humana, inspirada y revelada directamente por Dios. Cada teólogo habla de «Dios», pues cree que su «Dios» es sin más *el* Dios. Pero uno habla del Dios paradójico del Antiguo Testamento; otro, del Dios del amor que se ha encarnado; el tercero, del Dios que tiene una esposa celestial, etc., y cada uno critica a los demás, pero no a sí mismo.

437

Nada demuestra mejor la extrema inseguridad de las afirmaciones metafísicas que su diversidad. Pero sería un error suponer que no tienen validez. Al fin y al cabo, queda por explicar *por qué* se hacen esas afirmaciones. Tiene que haber razones para ello. De algún modo, el hombre está movido a hacer enunciados transcendentales. Es discutible cuál es la causa responsable. Lo único que sabemos con suficiente seguridad empírica es que en casos genuinos no se trata de invenciones arbitrarias, sino de vivencias numinosas involuntarias que le suceden al hombre y que dan pie a ciertas declaraciones y convicciones religiosas. Por eso, al principio tanto de las grandes confesiones como de muchos pequeños movimientos místicos figuran personalidades históricas individuales cuyas vidas se distinguen por sus experiencias numinosas. Muchas investigaciones de acontecimientos de este tipo me han convencido de que ahí contenidos antes inconscientes se enfrentan a la consciencia y la dominan de la misma manera que las irrupciones de lo inconsciente en casos patológicos accesibles a la observación psiquiátrica. El propio Jesús apareció bajo esta luz a los suyos, según Mc 3, 21. Una diferencia significativa de los «inspirados» respecto de los casos meramente patológicos es que aquéllos encuentran durante más o menos tiempo un número de seguidores, por lo que su efecto se extiende durante siglos. En el contexto que estamos tratando aquí no es importante que este efecto que va más allá de la época de los grandes fundadores de religiones también se deba a su sobresaliente personalidad espiritual, a su vida ejemplar y al *ethos* de su actuación. La personalidad sólo es una de las raíces del éxito, y ha habido y sigue habiendo personalidades religiosas auténticas que no tuvieron éxito. No hay más que pensar en Eckhart. Pero si se produce el éxito, este criterio demuestra que la «verdad» proclamada por ellos consigue un *con-*

*sensus* general, es decir, manifiestan algo que «estaba en el aire», dicen «desde el corazón» algo que muchos pensaban. Esto es, como todos sabemos, lo que sucede tanto para bien como para mal, en la verdad y en la falsedad.

438 El sabio al que nadie escucha pasa por loco, y el loco que proclama en primer lugar y con la mayor fuerza la estupidez general pasa por profeta y dirigente; por fortuna, a veces es al revés, pues de lo contrario la humanidad ya hace tiempo que habría perecido por culpa de su propia estupidez.

439 Si el «enfermo mental» caracterizado por la esterilidad no proclama ninguna «verdad», no es sólo porque no tiene una personalidad, sino porque tampoco consigue un *consensus*. Quien lo consigue ha dicho algo «verdadero». En asuntos metafísicos es verdadero lo que está en vigor, de ahí que los enunciados metafísicos siempre vayan unidos a una pretensión enorme de reconocimiento y vigencia, pues la vigencia es la única prueba posible de su verdad, la que los hace mantenerse o caer. Todas las pretensiones metafísicas de demostración son inevitables *petitiones principii*, algo evidente para cualquier cabeza racional en el caso, por ejemplo, de las pruebas de la existencia de Dios.

440 Naturalmente, para establecer una verdad metafísica no basta su pretensión de validez. También tiene que haber una necesidad igual de intensa por parte de muchos. Como esa necesidad siempre surge de una situación de dificultad, una explicación también tiene que investigar la situación psíquica de quien se deja convencer por un enunciado metafísico. El resultado será que las palabras del inspirado hacen conscientes precisamente las ideas y opiniones que compen-  
saban la situación general de necesidad psíquica. Estas imágenes o ideas no las inventa conscientemente el inspirado, sino que le caen encima como una vivencia, y él se convierte, por así decir, en su víctima voluntaria o involuntaria. Una voluntad transcendente a la consciencia lo ha capturado, y él no es capaz de ofrecerle resistencia. Se comprende que el inspirado sienta esta fuerza superior como «divina». No tengo nada que objetar a esta designación, pero ni con mi mejor voluntad puedo considerarla una prueba de la existencia de un Dios transcendente. Supongamos que efectivamente un Dios bondadoso haya inspirado una verdad beneficiosa, ¿qué pasa con todos los casos en que se insufló una verdad a medias o incluso una locura desastrosa que pronto encontró seguidores solícitos? Aquí habría que pensar en el Diabolo o, siguiendo el principio *Omne malum ab homine*, en el hombre mismo. Esta alternativa metafísica es difícil de aplicar, pues la mayor parte de las inspiraciones caen entre los dos extremos, no son completamente verdaderas o falsas, por lo

que, teóricamente, deben su surgimiento a la cooperación de las potencias buena y mala. Para esto habría que presuponer un plan común de trabajo dirigido a una meta no del todo buena, o habría que suponer que una potencia estorba a la otra, o (tercer caso) que el hombre es capaz de arruinar con una fuerza demoníaca la intención de Dios de inspirar una verdad perfecta (la insuflación de una verdad a medias no se podría tomar en consideración). ¿Qué quedaría de la omnipotencia divina en ambos casos?

441 De ahí que, dicho de la manera más conservadora, me parezca más sensato no tomar en consideración el factor metafísico supremo, sino, más modestamente, responsabilizar de las inspiraciones y los acontecimientos similares a una magnitud psíquica o *psicoide* inconsciente de carácter humano<sup>232</sup>. De este modo se comprende mejor no sólo la mezcla insondable de verdad y error en la mayor parte de los casos de inspiración, sino también las numerosas contradicciones en la Sagrada Escritura. El aura psicoide que rodea a la consciencia nos proporciona posibilidades de explicación mejores y menos complejas, y además está en el ámbito empírico. Es un mundo de «imágenes» relativamente autónomas, entre las cuales se hallan también las numerosas imágenes divinas a las que el hombre ingenuo, sea cual sea el lugar y momento de aparición, siempre llama «Dios» y a las que debido a su numinosidad (que es un equivalente de autonomía), también considera Dios. Las diversas confesiones apoyan esta manera tradicional de pensar, y sus teólogos se creen en condiciones, gracias a la inspiración de la Palabra de Dios, de hablar sobre Dios de una manera válida. Sus manifestaciones sobre Dios siempre pretenden ser definitivas e indiscutibles. Por eso toda desviación de la suposición dominante provocó, por pequeña que fuera, un cisma insuperable. Sobre un objeto indiscutible no se puede ni se debe pensar. La única actitud posible es afirmarlo, y las afirmaciones divergentes no pueden ponerse de acuerdo; así, el cristianismo (recuérdese: la religión del amor fraterno) ofrece el lamentable espectáculo de un gran cisma y muchos cismas menores en los que cada grupo ha caído de manera irremediable en la trampa de creerse el único correcto.

442 Se cree poder afirmar y definir a Dios y distinguirlo de los otros dioses como el único correcto. Tal vez se comprenda poco a poco que al hablar de Dios o de los dioses se está hablando de imágenes discutibles del ámbito psicoide. Ciertamente, la existencia de una realidad transcendental es evidente en sí misma, pero a nuestra

232. Véase Jung, «Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico» [OC 8,8], § 368.

consciencia le resulta muy difícil construir los modelos intelectuales que han de ilustrar el en-sí de nuestras percepciones. Nuestras hipótesis son inseguras y tentativas, y nada nos garantiza que alguna vez puedan llegar a ser definitivamente correctas. Que el mundo exterior e interior tienen una base transcendental es tan seguro como nuestra propia existencia, pero igualmente seguro es que la corrección de la percepción inmediata del mundo arquetípico interior es al menos tan incierta como la del mundo físico exterior. Que estemos convencidos de saber la verdad definitiva sobre cosas metafísicas no significa sino que unas imágenes arquetípicas se han adueñado de nuestra facultad de pensar y sentir, que pierden así su carácter de funciones disponibles. La pérdida se manifiesta en que el objeto de la percepción se vuelve absoluto e indiscutible y se rodea hasta tal punto de un tabú sentimental que todo el que se atreve a reflexionar sobre él se convierte automáticamente en hereje y blasfemo. En todos los demás campos se considera racional que la imagen subjetiva que uno tiene de un objeto se exponga a la crítica objetiva. La razón se acaba cuando el arquetipo numinoso nos posee, pues él es el más fuerte, ya que puede apelar a una necesidad vital. Esto suele suceder cuando compensa una situación de necesidad que la razón no puede eliminar. Sabemos que un arquetipo puede intervenir con su fuerza irresistible en una vida humana individual y en la existencia de un pueblo. No sorprende, pues, que se le llame «Dios». Pero como uno no se encuentra siempre en situaciones de necesidad inmediata o no siempre las siente como tales, también hay instantes del destino más tranquilos en los que es posible la reflexión. Si entonces uno reflexiona sin prejuicios sobre la situación en que se ha sentido poseído o arrebatado, tiene que admitir que del hecho de la *κατοχή*<sup>233</sup> no se desprende nada unívoco que caracterice de manera fiable la naturaleza de lo que se adueña de él, aunque forma parte del fenómeno que a veces nos sentimos obligados a sostener determinadas afirmaciones. La verdad y el error están tan cerca y se parecen tanto que nadie que esté en su sano juicio podría atreverse a *no* dudar de las cosas que se le ocurren en estado de posesión. La primera epístola de san Juan advierte (4, 1): «No creáis a cualquier espíritu; examinad los espíritus para ver si proceden de Dios». Esta advertencia fue pronunciada en una época que ofrecía ocasiones de sobra para observar estados psíquicos excepcionales. Aunque se crea, como entonces, tener criterios seguros de diferenciación, hay que cuestionar hasta cierto punto la corrección de esta convicción, pues ningún juicio humano puede pretender ser infalible.

233. Arrebato, posesión.

443 A la vista de esta situación extremadamente incierta, me parece mucho más prudente y sensato considerar que hay no sólo un inconsciente psíquico, sino también un inconsciente psicoide, antes de atribuirse juicios metafísicos inconmensurables para el entendimiento humano. No hay que temer que la experiencia interior pierda así realidad y vitalidad. Una actitud más prudente o más modesta no impide ninguna experiencia, al contrario.

444 Es indiscutible que mediante la perspectiva psicológica el hombre pasa más al centro del campo visual como medida de todas las cosas. De este modo no se le atribuye un significado injustificable. Ya las grandes religiones universales, el budismo y el cristianismo, asignaron al hombre, cada una a su manera, una posición central, y el cristianismo subrayó simbólicamente esta tendencia mediante el dogma de que Dios mismo se ha convertido en un hombre real. Ninguna psicología del mundo podría superar esta apreciación.

## EPÍLOGO

445 La alquimia nos permite mediante sus numerosos símbolos entrar en contacto con un esfuerzo del espíritu humano que puede ponerse en paralelo con el rito religioso o con el *opus divinum*, con la diferencia de que el «trabajo» de la alquimia no es una actividad colectiva, bien definida por su forma y su contenido, sino, pese a la semejanza de sus principios fundamentales, una empresa individual a la que alguien se entrega completamente para alcanzar el fin transcendental de la producción de la *unidad*. La alquimia es una obra de reconciliación de opuestos aparentemente incompatibles que de modo característico se entienden no simplemente como la hostilidad natural de los elementos físicos, sino a la vez como un conflicto moral. Al contemplar el objeto de los esfuerzos interna y externamente, física y psíquicamente, la obra se extiende, por así decir, a toda la naturaleza, y su meta es un símbolo que tiene tanto un aspecto empírico como un aspecto transcendental.

446 Igual que la alquimia buscó su camino a tientas en la oscuridad mediante innumerables variaciones de sus presupuestos teóricos y de sus intentos prácticos en el curso de muchos siglos, la psicología de lo inconsciente que comienza con Carl Gustav Carus retomó la senda perdida por la alquimia. Curiosamente, esto sucedió en ese instante de la historia en que el esfuerzo de los alquimistas alcanzó en el *Fausto* de Goethe su máxima expresión poética. Cuando Carus escribió no presentía que estaba construyendo el puente filosófico hacia una futura psicología empírica que habría de retomar casi literalmente la vieja receta de la alquimia: *in stercore invenitur*; pero esta vez no proyectada en la sustancia despreciable, poco vistosa, que todos rechazaban y podían encontrar por doquier en la calle, sino en la penosa oscuridad del alma humana, que entre tanto se

había vuelto experimentable clínicamente. Sólo ahí se encontraban las polaridades, los grotescos fantasmas y los extraños símbolos que fascinaron al espíritu de los alquimistas, al que confundieron tanto como iluminaron. Al psicólogo se le planteó el mismo problema que durante 1.700 años había obsesionado a la alquimia: ¿Qué hacer con estas polaridades? ¿Puede el psicólogo rechazarlas y quitárselas de encima? ¿O tiene que reconocer su existencia y proponerse la tarea de conciliarlas y producir a partir de lo plural y contradictorio una unidad que no se da de forma natural, sino que es fruto del esfuerzo humano, *Deo concedente*?

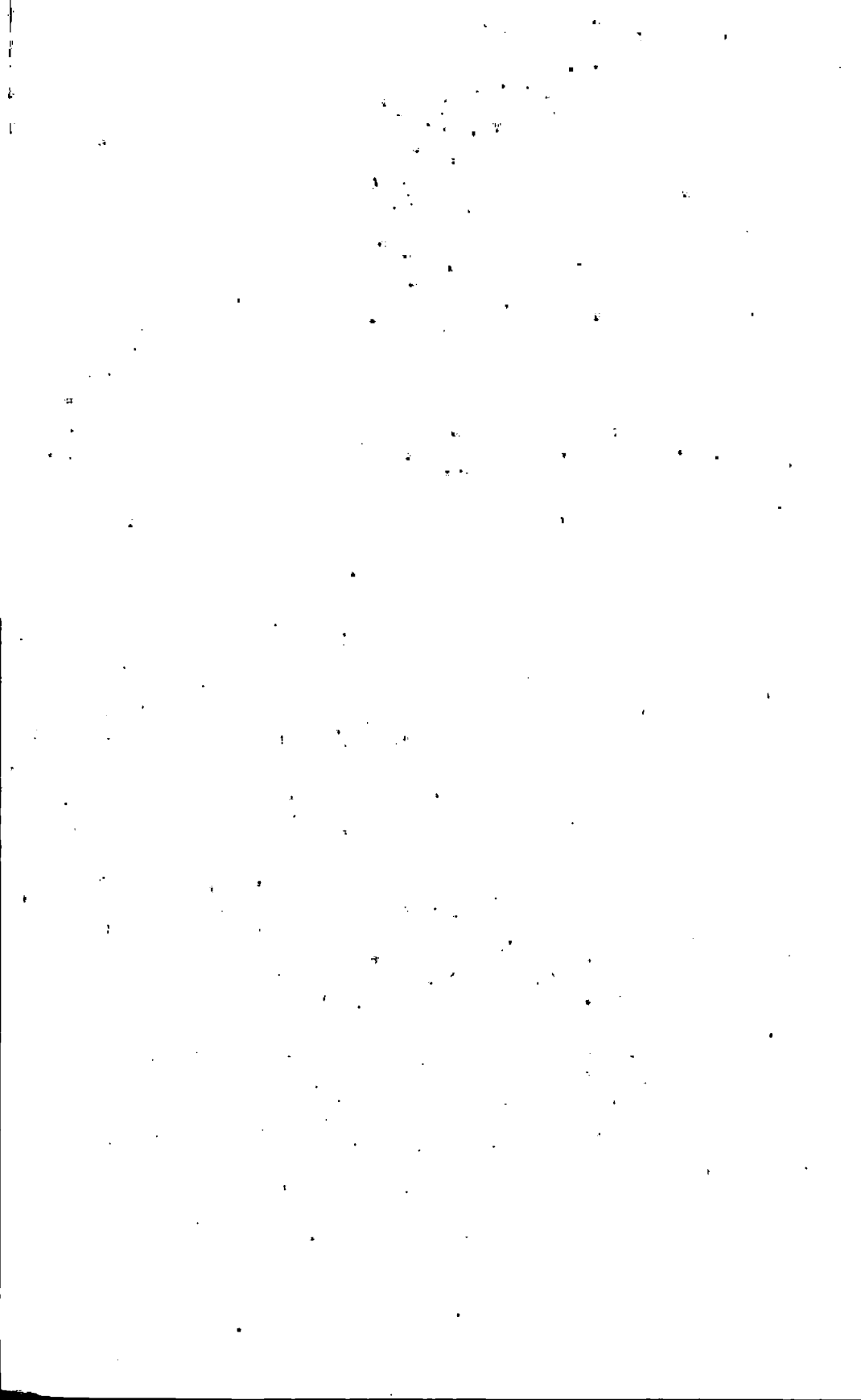
447

A Herbert Silberer, que por desgracia falleció demasiado pronto, le corresponde el mérito de haber sido el primero en descubrir los hilos secretos que van de la alquimia a la psicología de lo inconsciente. Pero en aquella época el estado del conocimiento psicológico todavía era demasiado primitivo y estaba demasiado atrapado en presupuestos personalistas como para poder captar psicológicamente el problema global de la alquimia. Antes hubo que eliminar la minusvaloración convencional de la alquimia, por un lado, y del alma, por otro. Hoy estamos en condiciones de ver que la alquimia preparó el camino a la psicología de lo inconsciente, por una parte, al legar (sin pretenderlo) numerosos símbolos que constituyen un material valiosísimo para la interpretación moderna de los símbolos y, por otra, al bosquejar en sus esfuerzos sintéticos intencionados procedimientos simbólicos que redescubrimos en los sueños de nuestros pacientes. Hoy podemos ver que el proceso alquímico de los opuestos descritos en este libro puede expresar también el camino de individuación de un individuo, con la significativa diferencia de que ningún individuo alcanzará jamás la riqueza y amplitud del simbolismo alquímico. La ventaja de este simbolismo consiste precisamente en ser una construcción a lo largo de los siglos, mientras que en su breve vida el individuo sólo dispone de una experiencia y una capacidad de representación limitadas. Por eso es una tarea tan difícil como ingrata exponer la esencia del proceso de individuación en el caso individual. Como en un caso sobresale más esto y en otro más aquello, uno comienza antes y otro después y los presupuestos psíquicos presentan una serie inacabable de variantes, en los casos individuales sólo se puede mostrar una u otra versión o fase. Según mi experiencia, ningún caso individual es tan general como para contener todos los aspectos y servir de sinopsis. Quien quisiera intentar una exposición casuística del proceso de individuación tendría que contentarse con un mosaico de piezas sin comienzo ni final y necesitaría, en lo referente a la comprensión, colaboradores igualmente experimentados en el mismo campo. La alquimia me ha



## EPÍLOGO

prestado por eso el servicio incalculablemente grande de ofrecerme su material, en cuyas dimensiones mi experiencia encuentra espacio suficiente; de este modo, me ha hecho posible describir el proceso de individuación en sus aspectos principales.

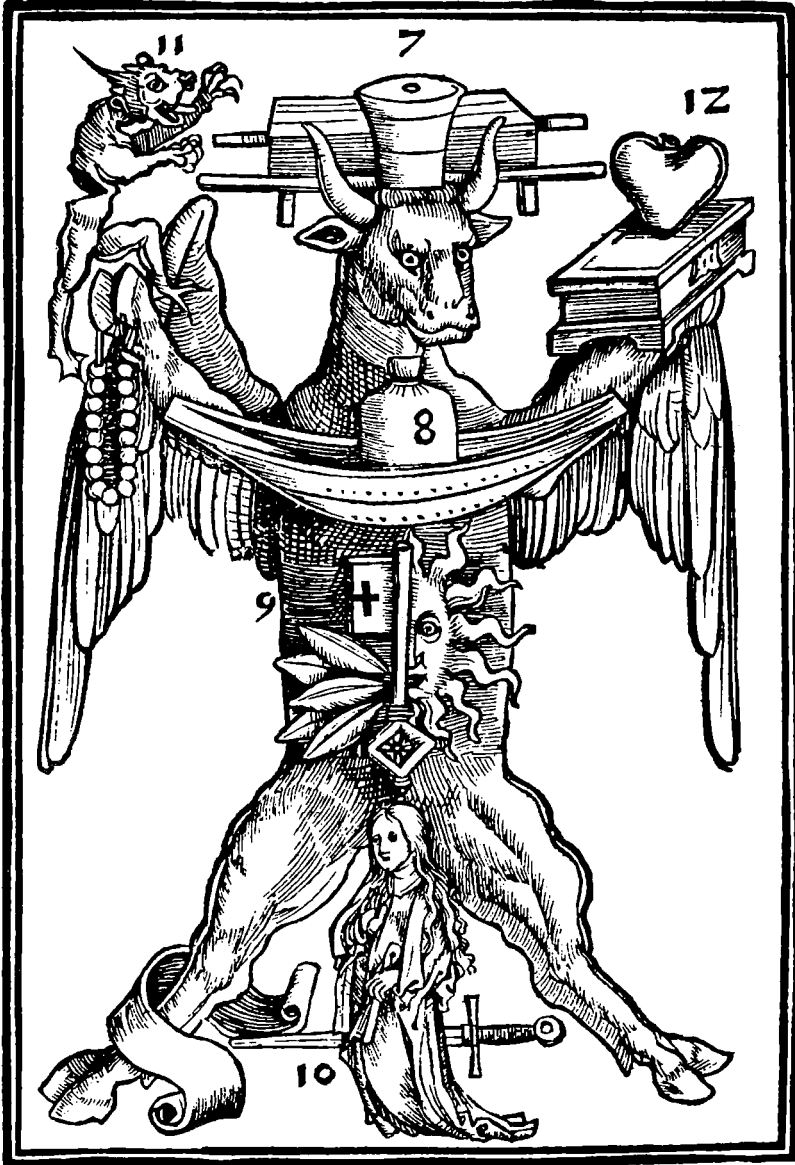


## ILUSTRACIONES

# Figuralohannis Tercia



Secunda Luce Imago



c iij



El hombre primigenio. *Jezoth le Juste*  
(Manuscrito francés del siglo XVIII, Bibliothèque National 14765)



Los dos unípedes  
(Manuscrito latino *Figurarum aegyptiorum*, propiedad de C. G. Jung)



La «manifestación de lo oculto»  
(Manuscrito latino *Figurarum aegyptiorum*, propiedad de C. G. Jung)





El poder civil y el eclesiástico  
(Manuscrito latino *Figurarum aegyptiorum*, propiedad de C. G. Jung)



La pareja real  
(Manuscrito latino *Figurarum aegyptiorum*, propiedad de C. G. Jung)

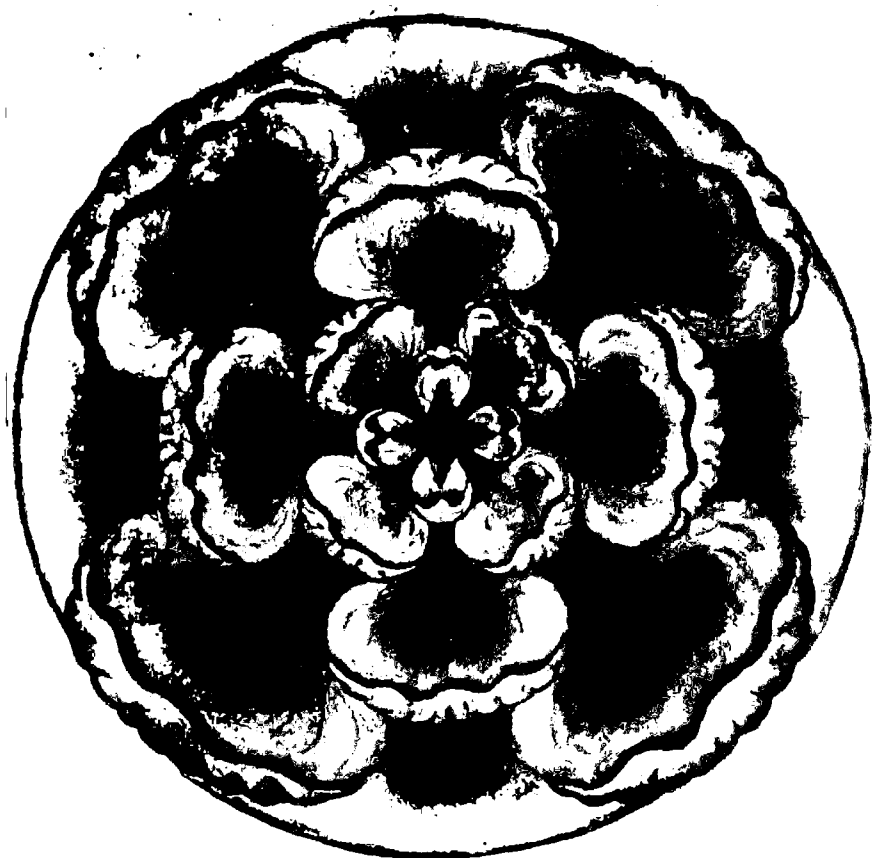


La nigredo  
(*Theatrum Chemicum*, 1613, IV, p. 570)

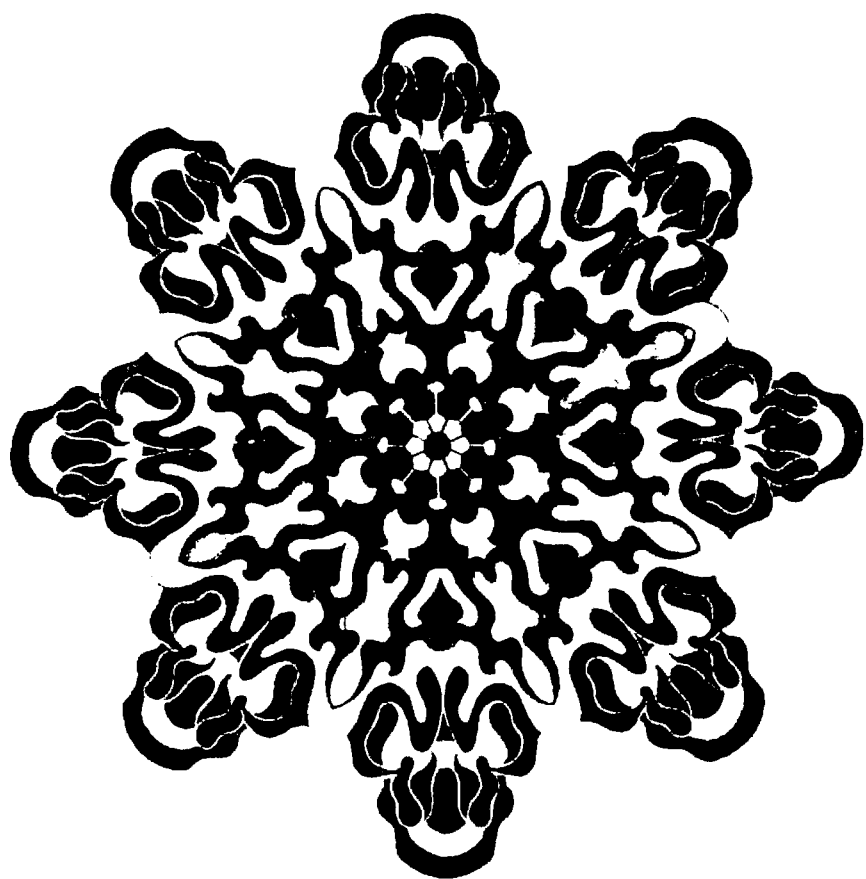
OC 14, 9 y 10



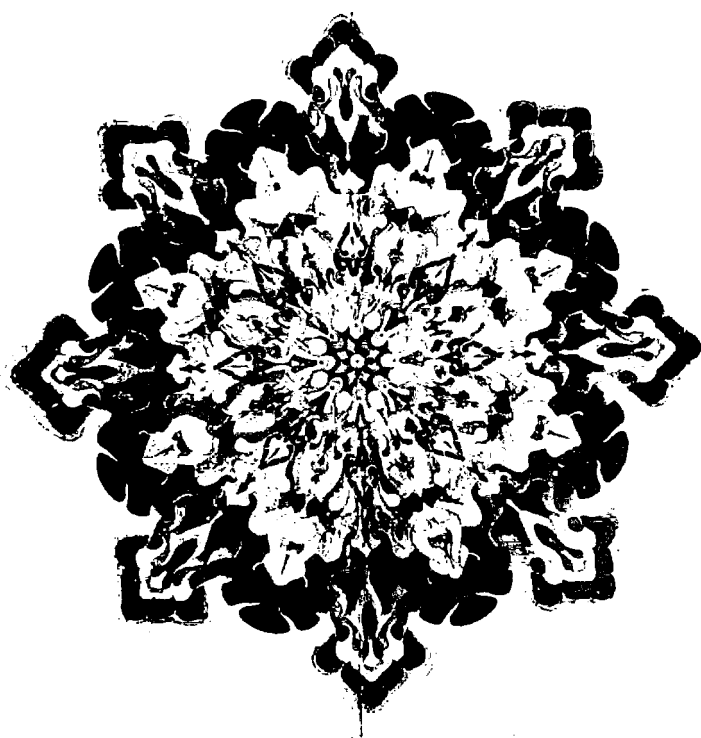
El motivo de los ojos en representación moderna



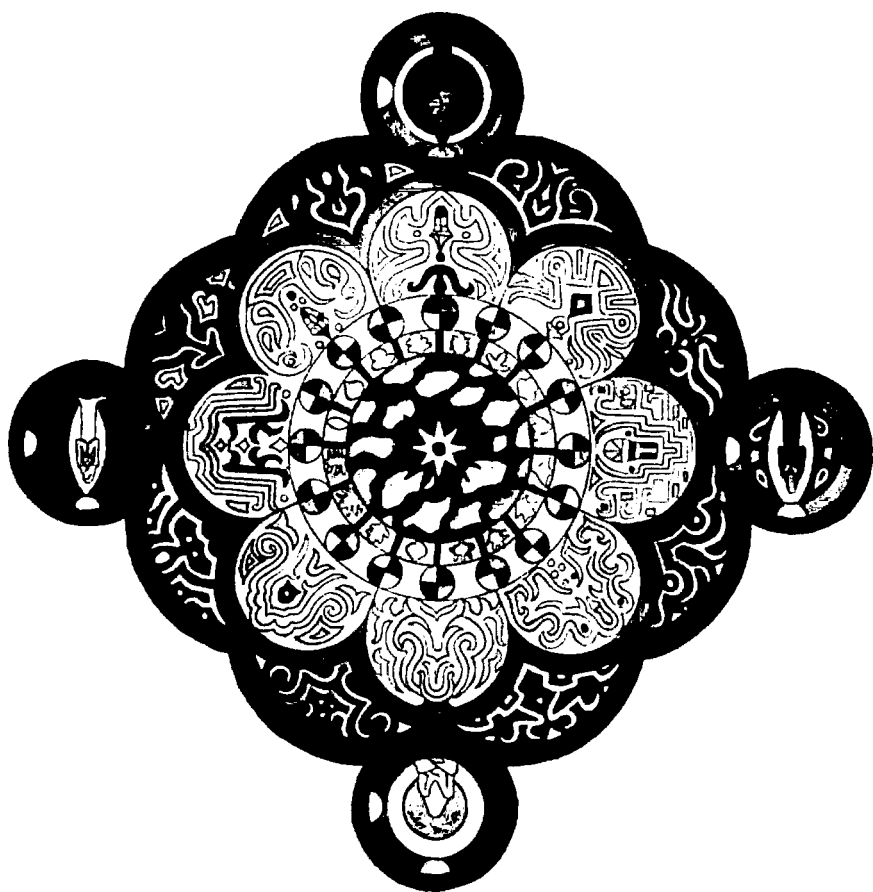
5 1/6 00



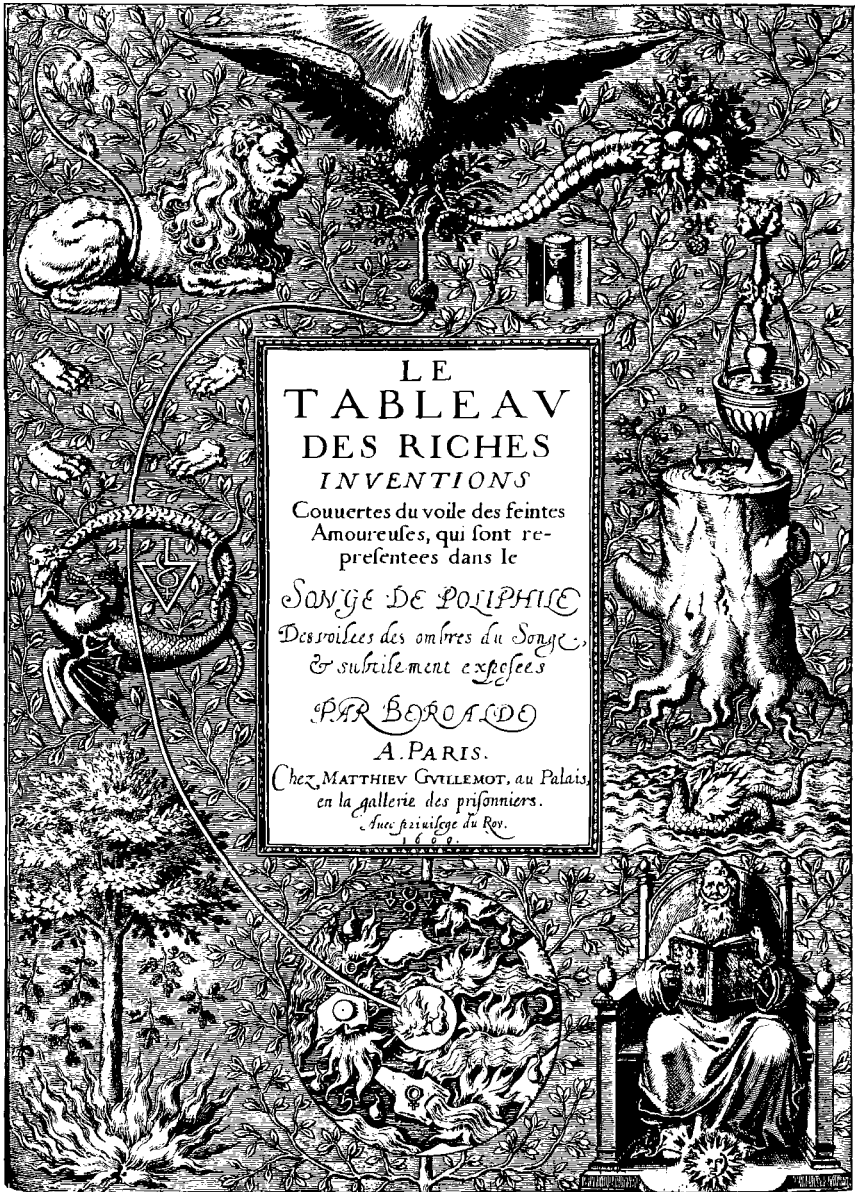
8 1/6 00



6'1/6 00

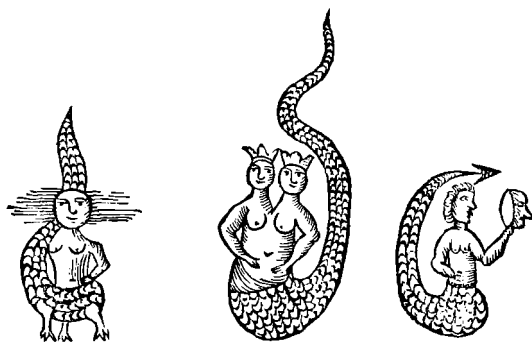




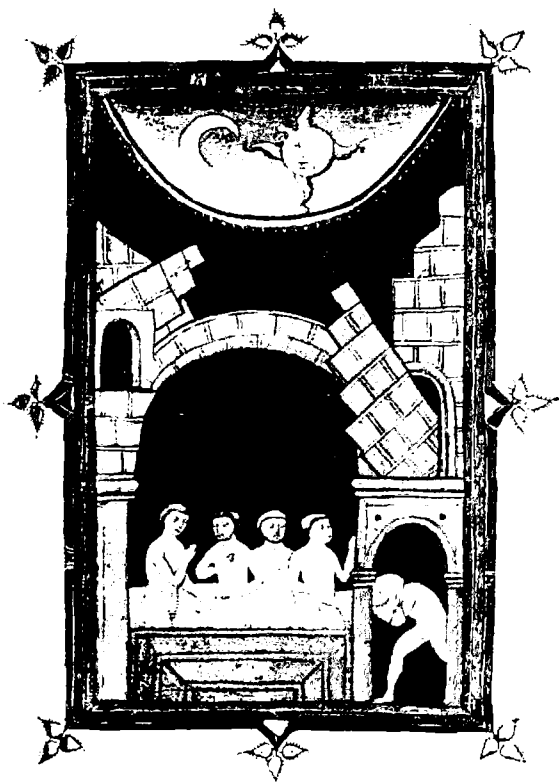


Representación del proceso simbólico que comienza con el caos  
y termina con el nacimiento del fénix (luz)  
(Portada de Béroalde de Verville, *Songe de Poliphile*, 1600)

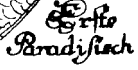
OC 12, 10-12 y 27



Melusina      Melusina bicéfala      Virgen-pep con máscara  
(A. Eleazar, *Uraltes Chymisches Werk*, 1760)



El influjo renovador de vida de la conjunción Sol-Luna sobre el baño  
(Biblioteca Ambrosiana Códice I)



Dragón coronado, que se come su propia cola  
(A. Eleazar, *Uraltes Chymisches Werk*, 1760)

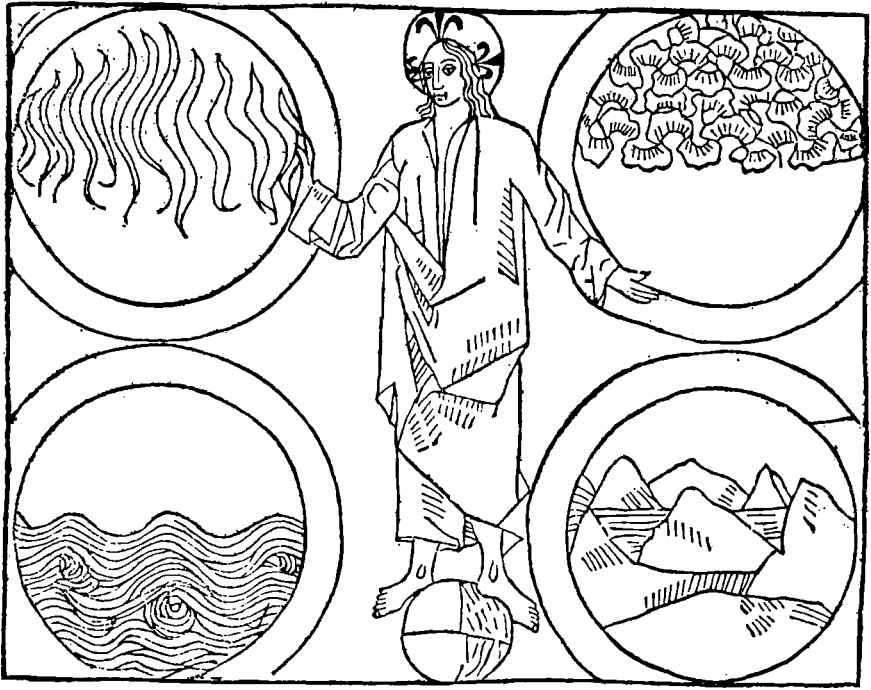


Círculo formado por dos dragones; en los cuatro ángulos,  
los signos de los cuatro elementos  
(A. Eleazar, *Uraltes Chymisches Werk*, 1760)

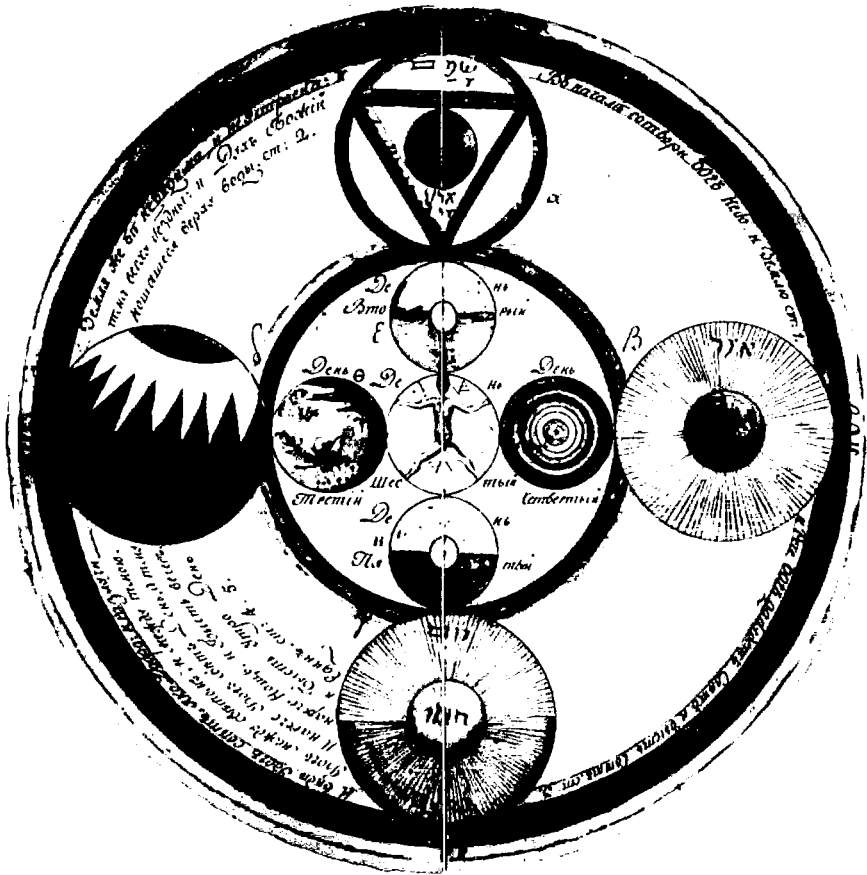




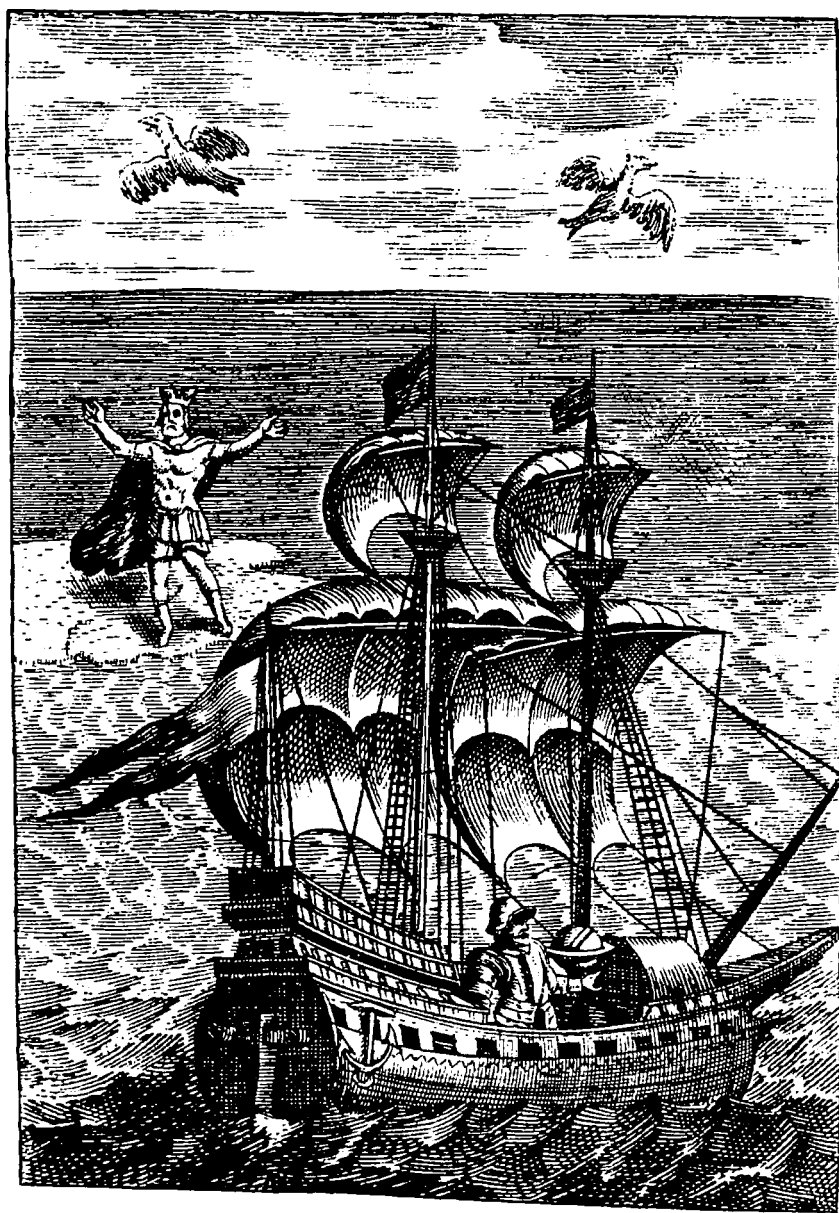
Baño imperial con las aguas de la fuente milagrosa, bajo el influjo del Sol y de la Luna  
(Biblioteca Angelica, siglo XIV)



Cristo (como *Ánthropos*) de pie sobre el globo terráqueo,  
rodeado por los cuatro elementos (fuego, agua, tierra, aire)  
(De Glanville, *Le Propriétaire des choses*, 1487)

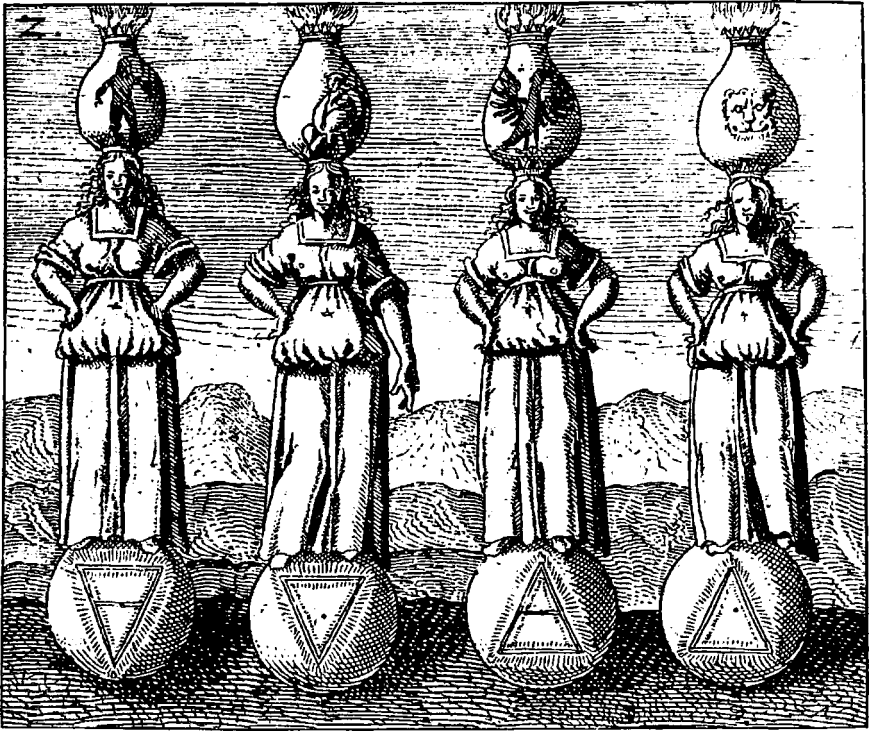


El Ánthropos con los cuatro elementos  
(Manuscrito ruso del siglo xviii)



El «largo viaje» (*peregrinatio*) en barco. Las dos águilas vuelan en dirección opuesta, en torno al globo terráqueo, simbolizando el carácter de totalidad del viaje (Maier, *Viatorum*, 1651)

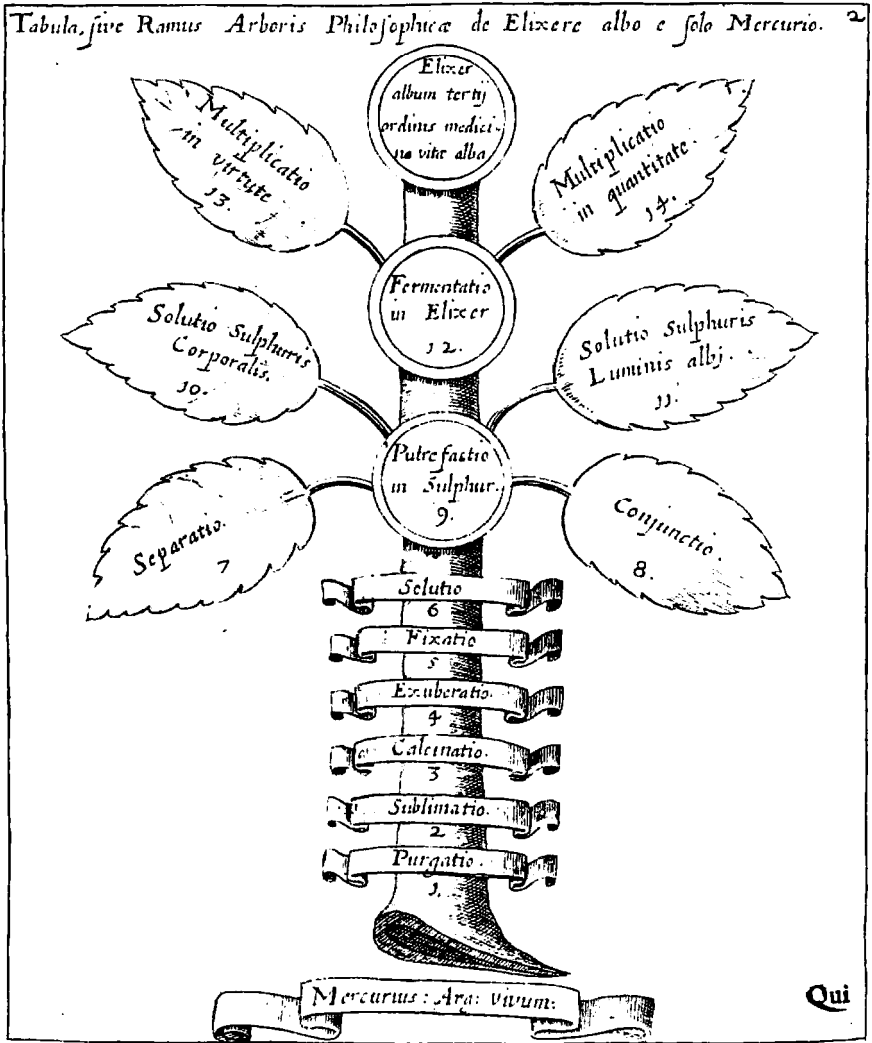




Los cuatro estadios del proceso alquímico  
(los cuatro elementos están representados por las esferas)  
(Mylius, *Philosophia reformata*, 1622)



Hermafrodita coronado como unión del rey y de la reina,  
entre el árbol del Sol y el árbol de la Luna  
(De un fascículo de escritos herméticos, París, siglo XVII)



Las doce operaciones alquímicas, representadas como *arbor philosophica*  
(Norton, *Mercurius redivivus*, 1630)



Hermes Trimegisto  
(Senior, *De chemia*, 1566)

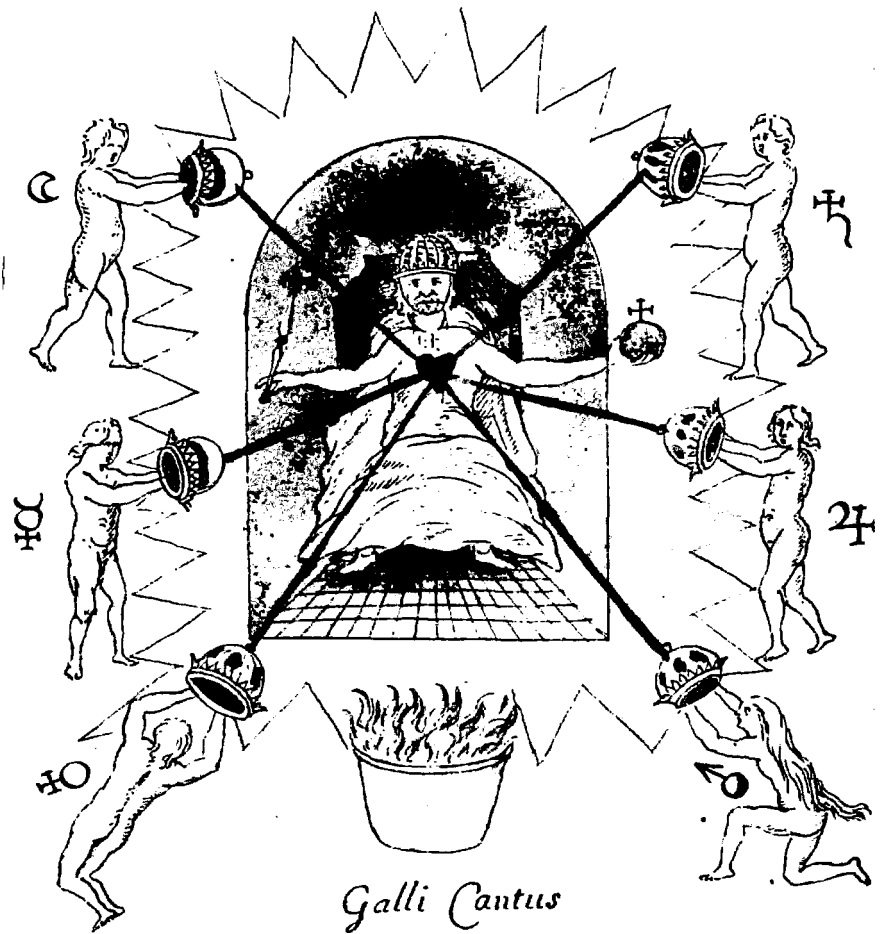
Qui queruntatinerdilectem  
 qz laborans est autem in mercurio quid quid  
 Corpus, ab h<sup>o</sup>, anima, spiritus tinctus habuntur  
 Dulcis mercurius puratus quam in mercurio



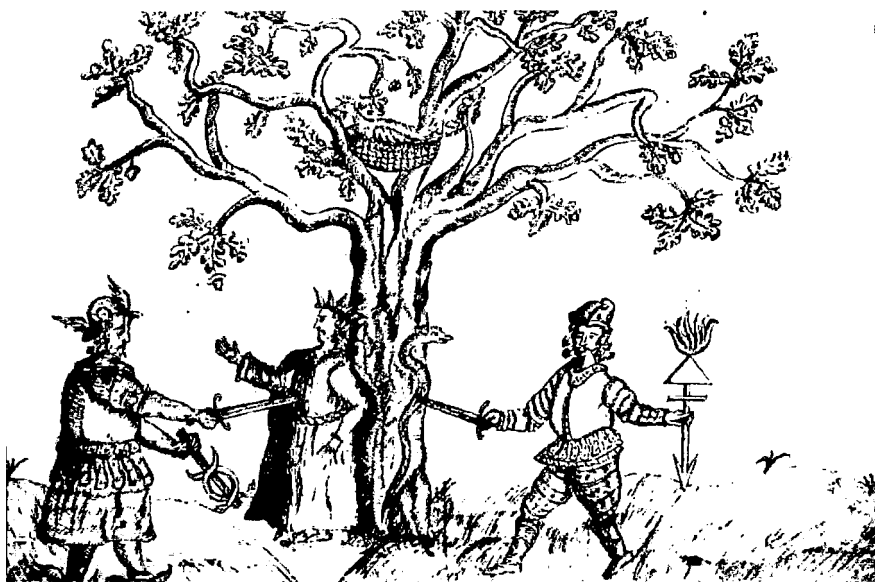
Adán como *materia prima*, atravesado por la flecha de Mercurio,  
 hace crecer de sí el *arbor philosophica*  
 (*Miscellanea d'alchimia*, siglo xv)



La calavera como símbolo de la *mortificatio* de Eva,  
quien representa el aspecto femenino de la *materia prima*. A diferencia de Adán,  
en quien el *arbor* corresponde al falo, el *arbor* crece aquí de la cabeza de Eva  
(*Miscellanea d'alchimia*, siglo xv)



El rey enfermo (la *materia prima*)  
de cuyo corazón reciben sus coronas los hijos planetarios  
(*La Sagesse des anciens*, siglo XVIII)

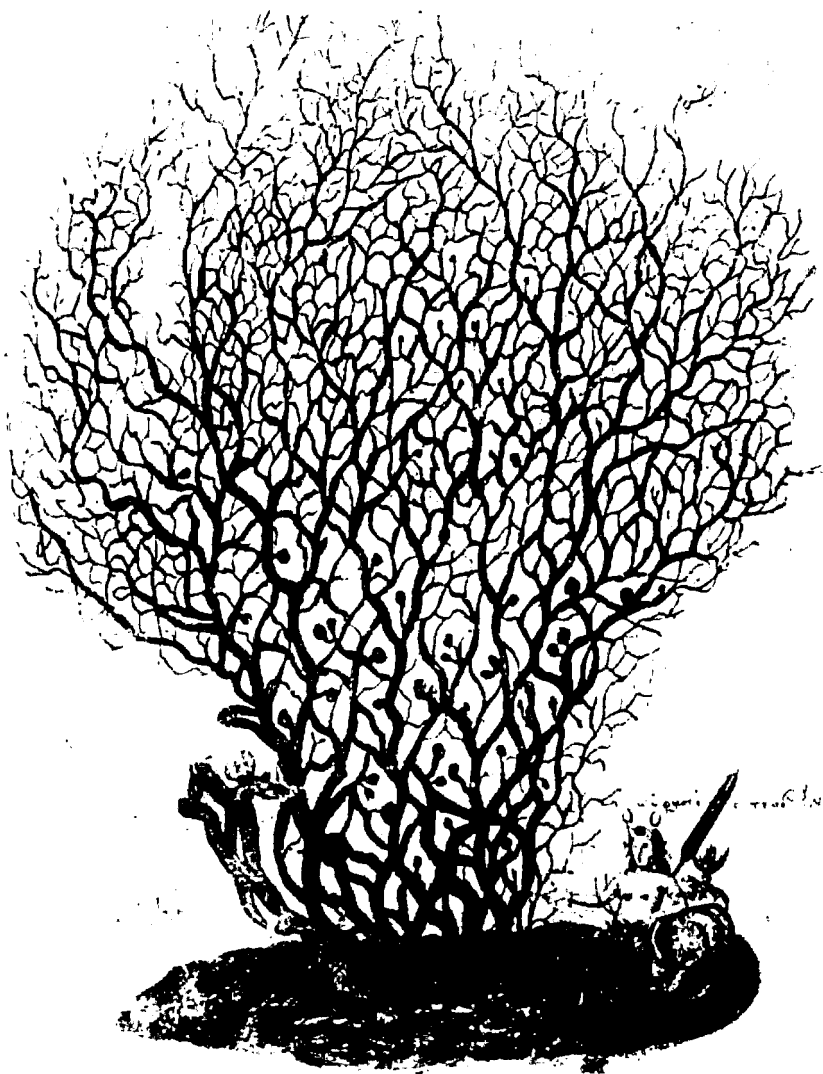


El mercurio penetrante  
(*Speculum veritatis*, Códice Vaticano, siglo XVII)





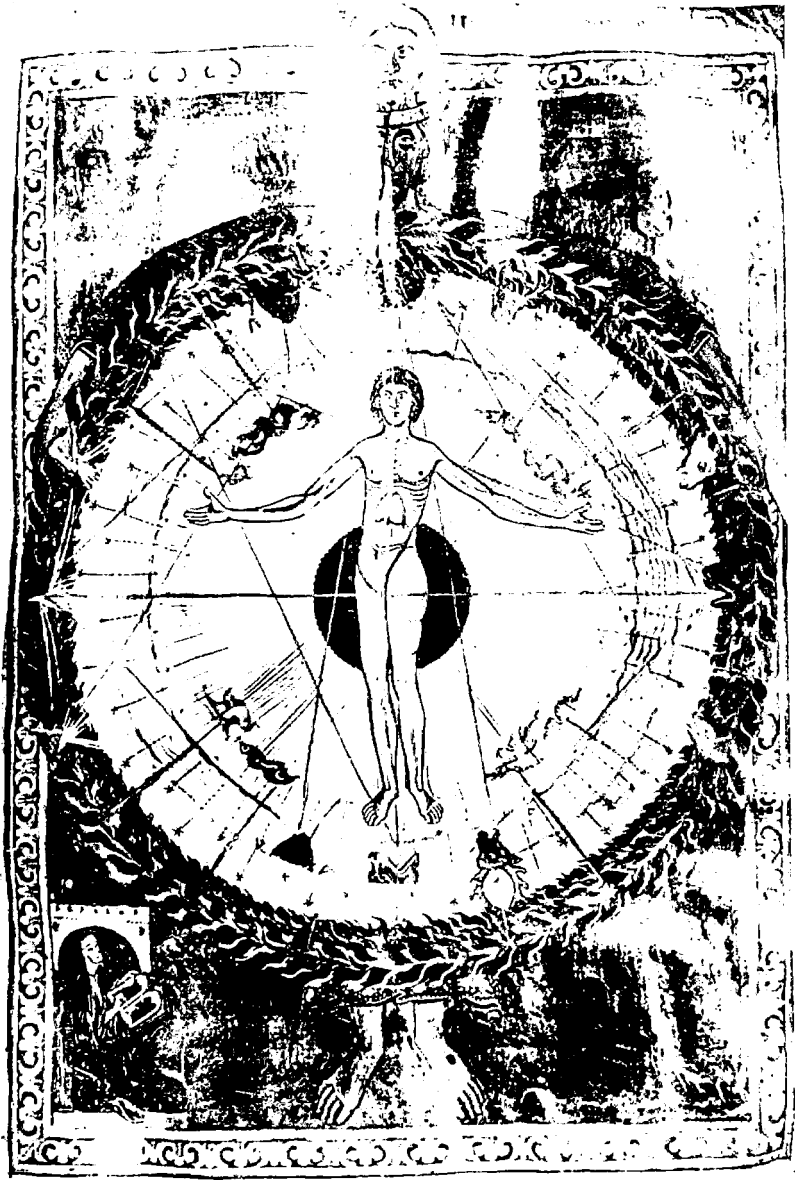
Al fondo, el Rey del Mar pidiendo socorro; en primer plano, su figura renovada,  
con el *rotundum* y la *columba spiritus sancti*  
(Trismosín, *Splendor solis*, 1582)



El árbol de coral en el mar  
(Dioscórides, *De materia medica*, siglo V)



El árbol de los filósofos, rodeado por los símbolos del *opus*  
(Mylius, *Philosophia reformatata*, 1622)



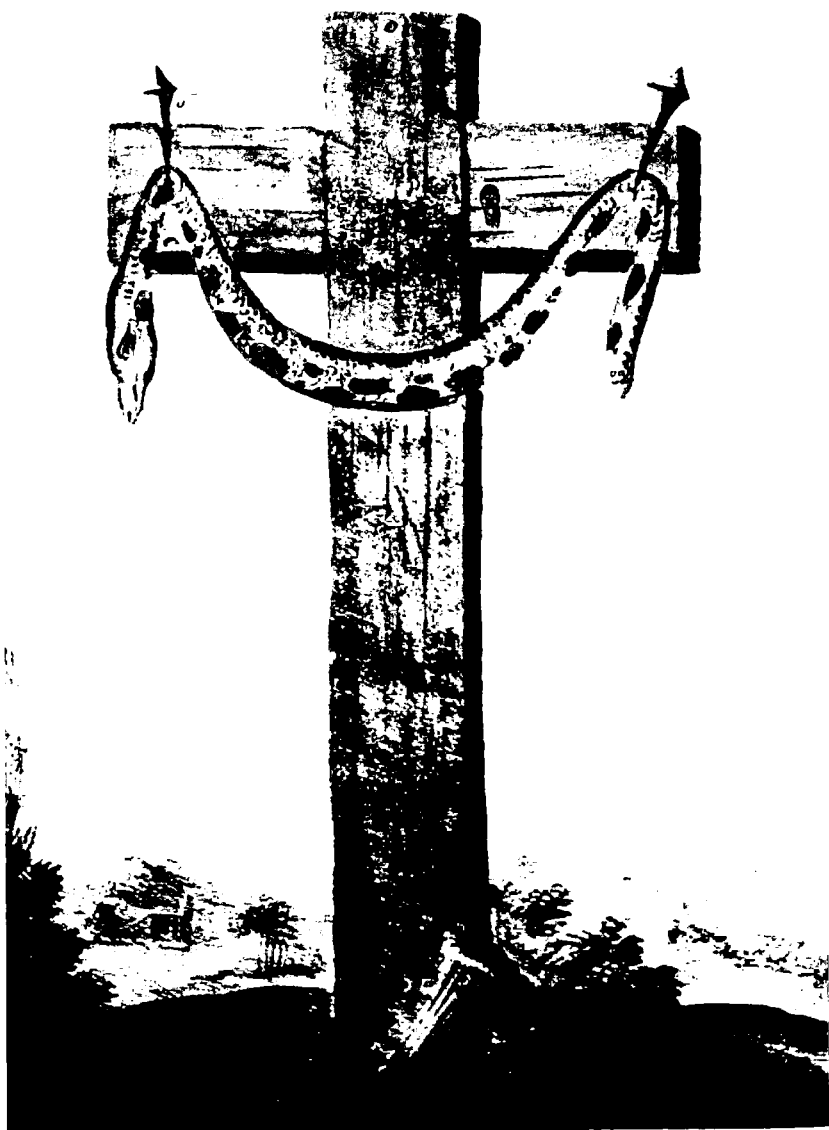
Creador, Macrocosmos, Microcosmos, en figura humana, rodeado por los elementos  
(Hildegarda de Bingen, *Liber divinorum operum*, siglo XII)



Diosa del destino (?) como serpiente de siete cabezas  
(Sello de San Servatius, de la Catedral de Maastricht)



Mercurius como *anima mundi*  
(*Turba philosophorum*, siglo XVI)

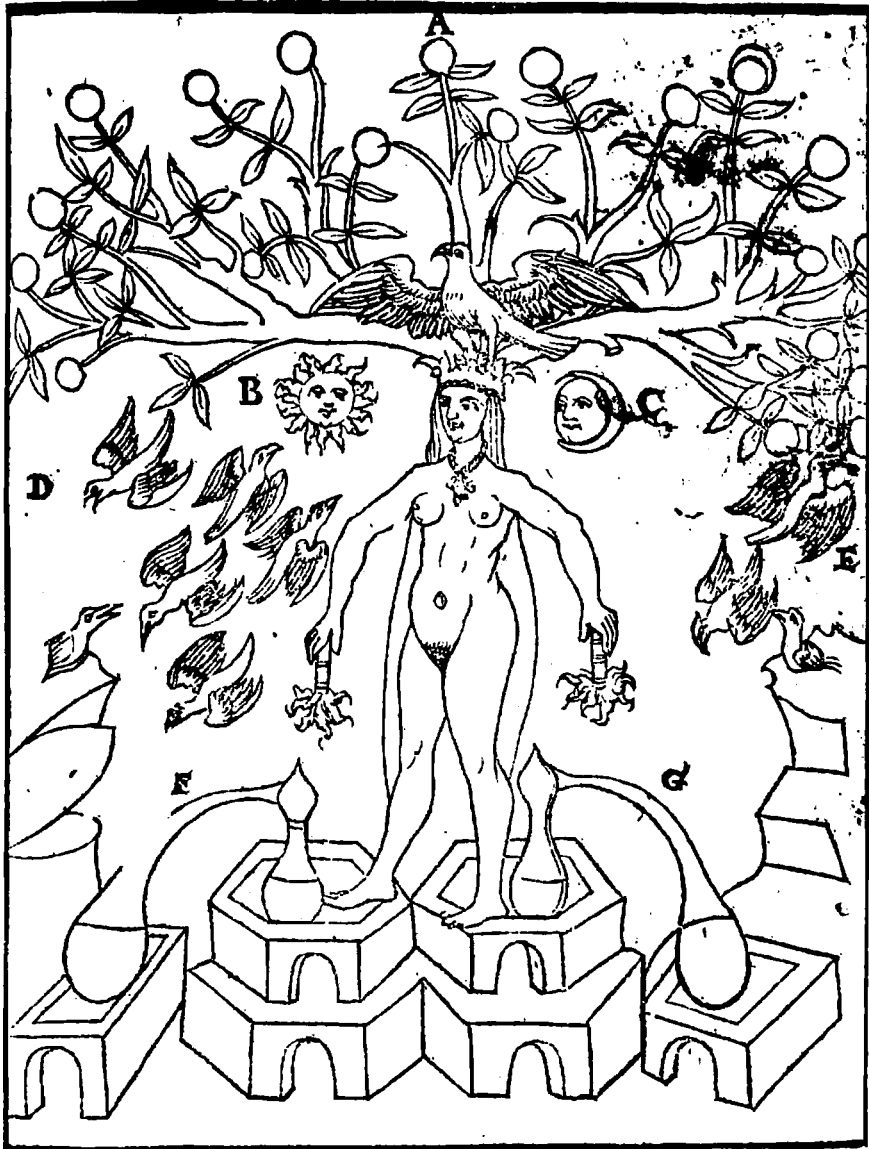


La *serpens mercurialis*, la serpiente de bronce de Moisés, crucificada  
(Abraham le Juif, *Figures hieroglyphiques*, siglo xvii)

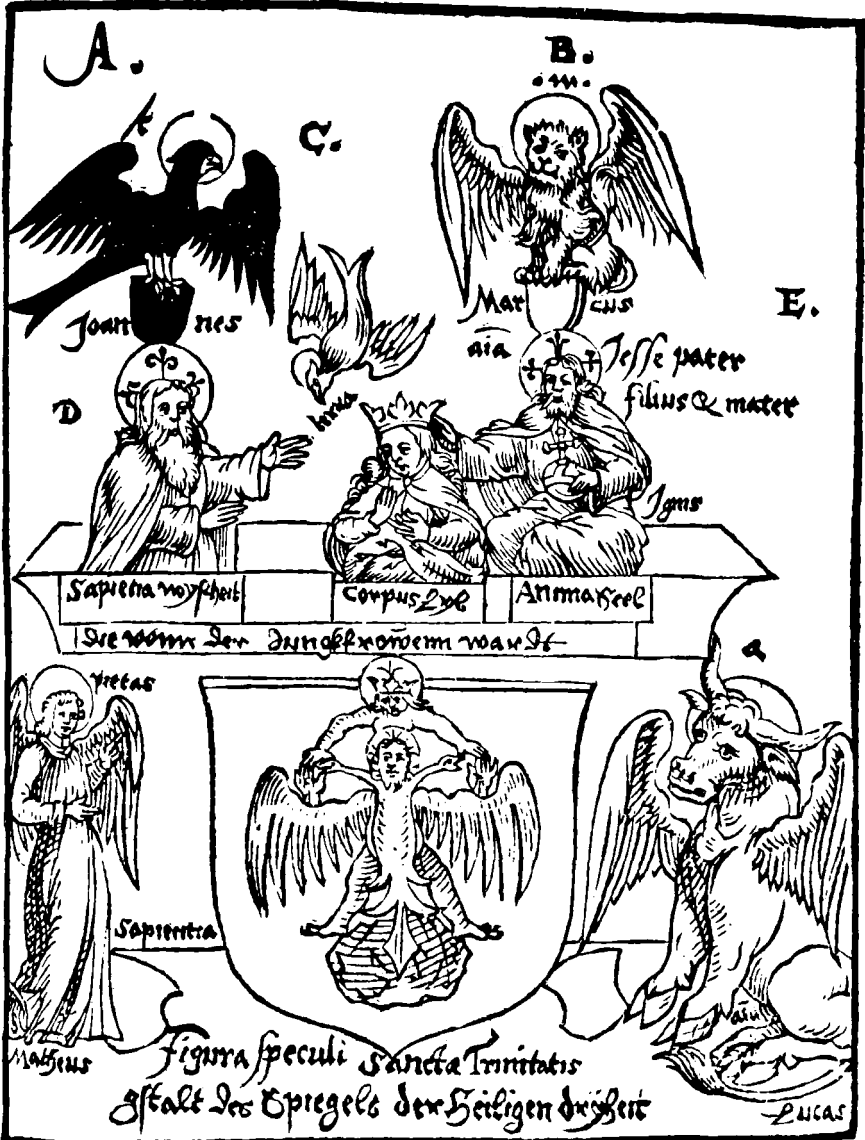


El rey emplumado alimentándose de sus propias plumas  
(Ripley Scrowle)





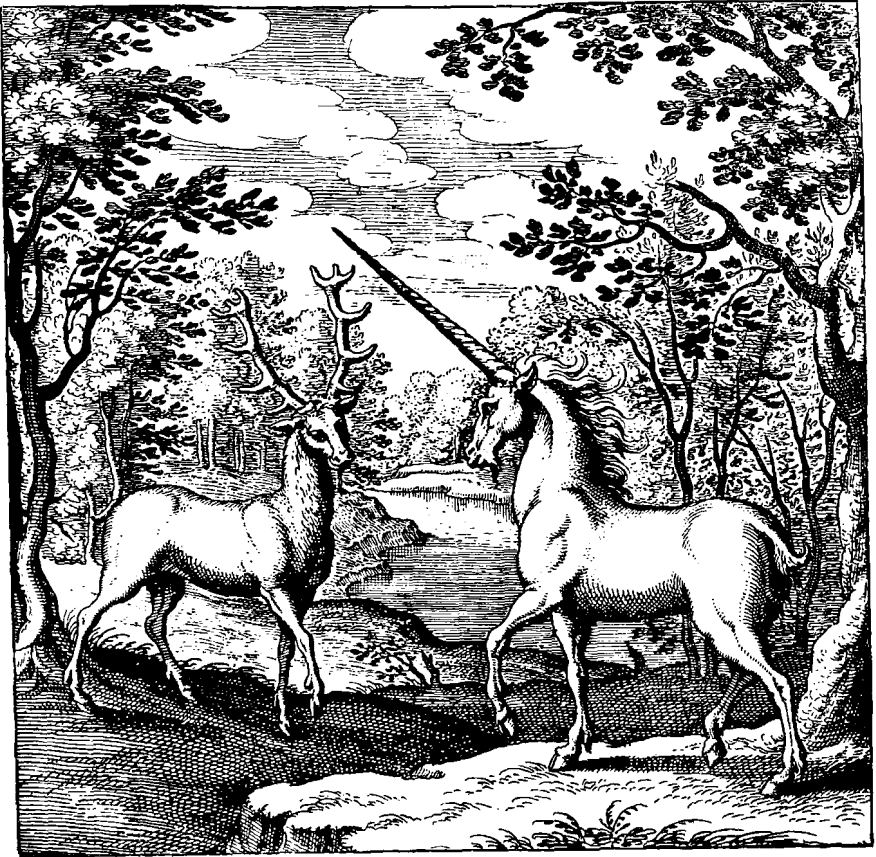
Mercurius como Virgen (Pandora) y el *arbor philosophica*  
(Reusner, *Pandora*, Basilea, 1588)



Glorificación del cuerpo en la forma de coronación de María. En lugar del hijo aparece aquí la *Sapientia*, distinta del Espíritu Santo. Se trata de la producción de la cuaternidad.

Abajo: la extracción del espíritu de Mercurio de la *materia prima*

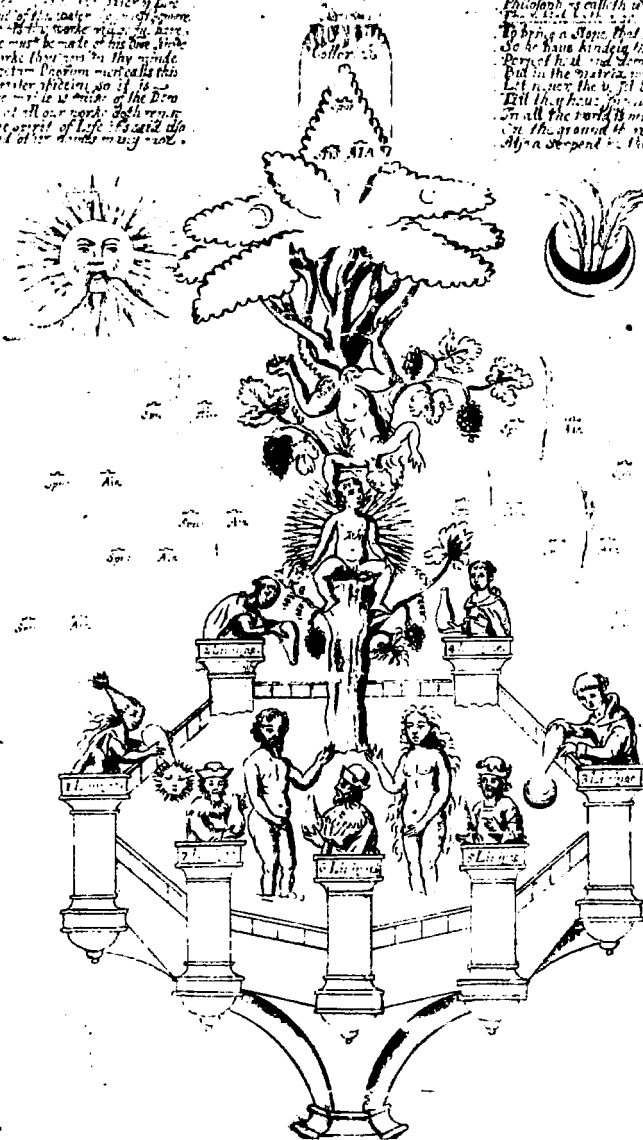
(Reusner, *Pandora*, 1588)



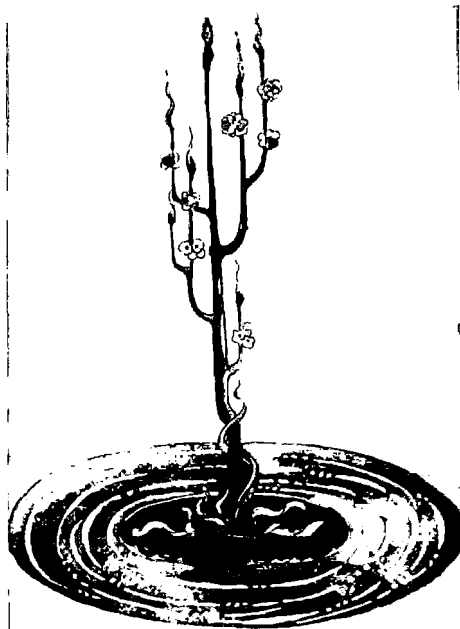
Ciervo y unicornio, símbolos del alma y el espíritu  
(Lambsprinck, *Figurae et emblemata*, 1678)

The first of the three is the  
 A. The second is the  
 The third is the  
 The fourth is the  
 The fifth is the  
 The sixth is the  
 The seventh is the  
 The eighth is the  
 The ninth is the  
 The tenth is the  
 The eleventh is the  
 The twelfth is the  
 The thirteenth is the  
 The fourteenth is the  
 The fifteenth is the  
 The sixteenth is the  
 The seventeenth is the  
 The eighteenth is the  
 The nineteenth is the  
 The twentieth is the  
 The twenty-first is the  
 The twenty-second is the  
 The twenty-third is the  
 The twenty-fourth is the  
 The twenty-fifth is the  
 The twenty-sixth is the  
 The twenty-seventh is the  
 The twenty-eighth is the  
 The twenty-ninth is the  
 The thirtieth is the  
 The thirty-first is the  
 The thirty-second is the  
 The thirty-third is the  
 The thirty-fourth is the  
 The thirty-fifth is the  
 The thirty-sixth is the  
 The thirty-seventh is the  
 The thirty-eighth is the  
 The thirty-ninth is the  
 The fortieth is the  
 The forty-first is the  
 The forty-second is the  
 The forty-third is the  
 The forty-fourth is the  
 The forty-fifth is the  
 The forty-sixth is the  
 The forty-seventh is the  
 The forty-eighth is the  
 The forty-ninth is the  
 The fiftieth is the  
 The fifty-first is the  
 The fifty-second is the  
 The fifty-third is the  
 The fifty-fourth is the  
 The fifty-fifth is the  
 The fifty-sixth is the  
 The fifty-seventh is the  
 The fifty-eighth is the  
 The fifty-ninth is the  
 The sixtieth is the  
 The sixty-first is the  
 The sixty-second is the  
 The sixty-third is the  
 The sixty-fourth is the  
 The sixty-fifth is the  
 The sixty-sixth is the  
 The sixty-seventh is the  
 The sixty-eighth is the  
 The sixty-ninth is the  
 The seventieth is the  
 The seventy-first is the  
 The seventy-second is the  
 The seventy-third is the  
 The seventy-fourth is the  
 The seventy-fifth is the  
 The seventy-sixth is the  
 The seventy-seventh is the  
 The seventy-eighth is the  
 The seventy-ninth is the  
 The eightieth is the  
 The eighty-first is the  
 The eighty-second is the  
 The eighty-third is the  
 The eighty-fourth is the  
 The eighty-fifth is the  
 The eighty-sixth is the  
 The eighty-seventh is the  
 The eighty-eighth is the  
 The eighty-ninth is the  
 The ninetieth is the  
 The ninety-first is the  
 The ninety-second is the  
 The ninety-third is the  
 The ninety-fourth is the  
 The ninety-fifth is the  
 The ninety-sixth is the  
 The ninety-seventh is the  
 The ninety-eighth is the  
 The ninety-ninth is the  
 The hundredth is the

The first of the three is the  
 A. The second is the  
 The third is the  
 The fourth is the  
 The fifth is the  
 The sixth is the  
 The seventh is the  
 The eighth is the  
 The ninth is the  
 The tenth is the  
 The eleventh is the  
 The twelfth is the  
 The thirteenth is the  
 The fourteenth is the  
 The fifteenth is the  
 The sixteenth is the  
 The seventeenth is the  
 The eighteenth is the  
 The nineteenth is the  
 The twentieth is the  
 The twenty-first is the  
 The twenty-second is the  
 The twenty-third is the  
 The twenty-fourth is the  
 The twenty-fifth is the  
 The twenty-sixth is the  
 The twenty-seventh is the  
 The twenty-eighth is the  
 The twenty-ninth is the  
 The thirtieth is the  
 The thirty-first is the  
 The thirty-second is the  
 The thirty-third is the  
 The thirty-fourth is the  
 The thirty-fifth is the  
 The thirty-sixth is the  
 The thirty-seventh is the  
 The thirty-eighth is the  
 The thirty-ninth is the  
 The fortieth is the  
 The forty-first is the  
 The forty-second is the  
 The forty-third is the  
 The forty-fourth is the  
 The forty-fifth is the  
 The forty-sixth is the  
 The forty-seventh is the  
 The forty-eighth is the  
 The forty-ninth is the  
 The fiftieth is the  
 The fifty-first is the  
 The fifty-second is the  
 The fifty-third is the  
 The fifty-fourth is the  
 The fifty-fifth is the  
 The fifty-sixth is the  
 The fifty-seventh is the  
 The fifty-eighth is the  
 The fifty-ninth is the  
 The sixtieth is the  
 The sixty-first is the  
 The sixty-second is the  
 The sixty-third is the  
 The sixty-fourth is the  
 The sixty-fifth is the  
 The sixty-sixth is the  
 The sixty-seventh is the  
 The sixty-eighth is the  
 The sixty-ninth is the  
 The seventieth is the  
 The seventy-first is the  
 The seventy-second is the  
 The seventy-third is the  
 The seventy-fourth is the  
 The seventy-fifth is the  
 The seventy-sixth is the  
 The seventy-seventh is the  
 The seventy-eighth is the  
 The seventy-ninth is the  
 The eightieth is the  
 The eighty-first is the  
 The eighty-second is the  
 The eighty-third is the  
 The eighty-fourth is the  
 The eighty-fifth is the  
 The eighty-sixth is the  
 The eighty-seventh is the  
 The eighty-eighth is the  
 The eighty-ninth is the  
 The ninetieth is the  
 The ninety-first is the  
 The ninety-second is the  
 The ninety-third is the  
 The ninety-fourth is the  
 The ninety-fifth is the  
 The ninety-sixth is the  
 The ninety-seventh is the  
 The ninety-eighth is the  
 The ninety-ninth is the  
 The hundredth is the



Los cambios de Mercurius en el proceso. Melusina (Lilith) como Sapientia en el arbor  
 (Ripley Scrowle, 1588)

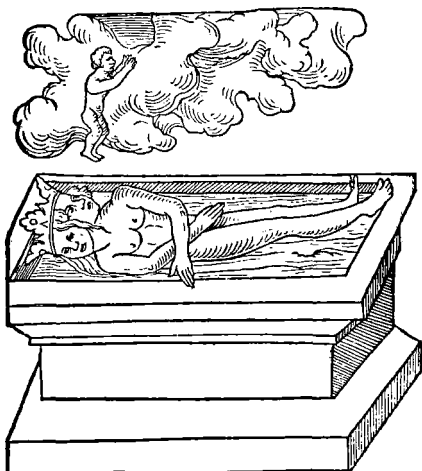


El árbol crece en el agua.  
El fuego se manifiesta en las llamas  
que salen de abajo, desde el agua,  
y de arriba, de las ramas



El árbol, de un color rojo profundo, crece a partir del agua,  
simultáneamente en las dos direcciones: hacia arriba y hacia abajo

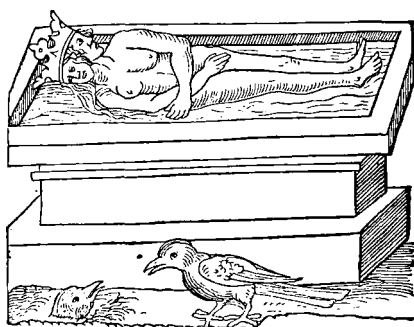
ROSARIVM  
ANIMÆ EXTRACTIO VEL  
*impregnatio.*



ÿye teylen sich die vier element/  
Aus dem leyb scheyde sich die seel behende.

Elevación del alma o impregnación

PHILOSOPHORVM.  
ANIMÆ IVBILATIO SEV  
*Ortus seu Sublimatio.*

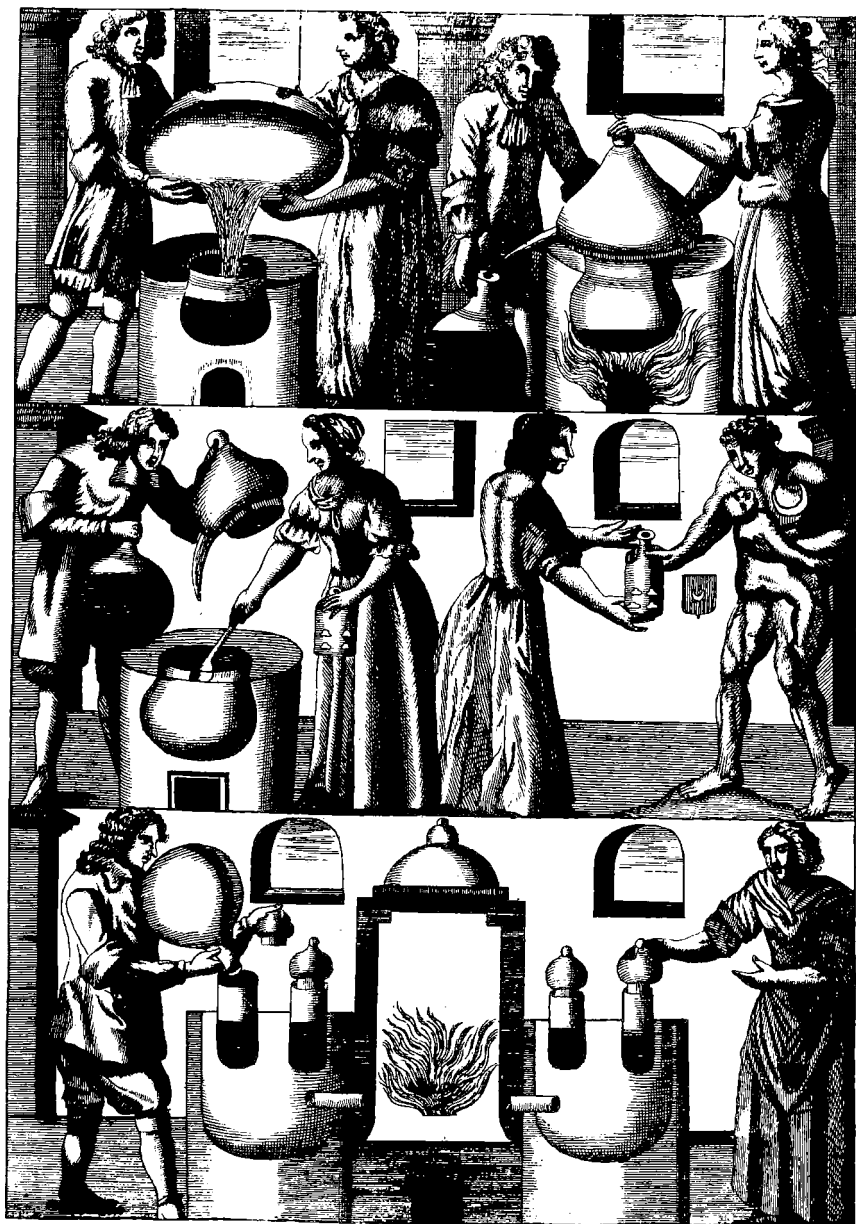


Sie schwingt sich die seel hernidder/  
Vnderquere den gereinigten leychnam wider.

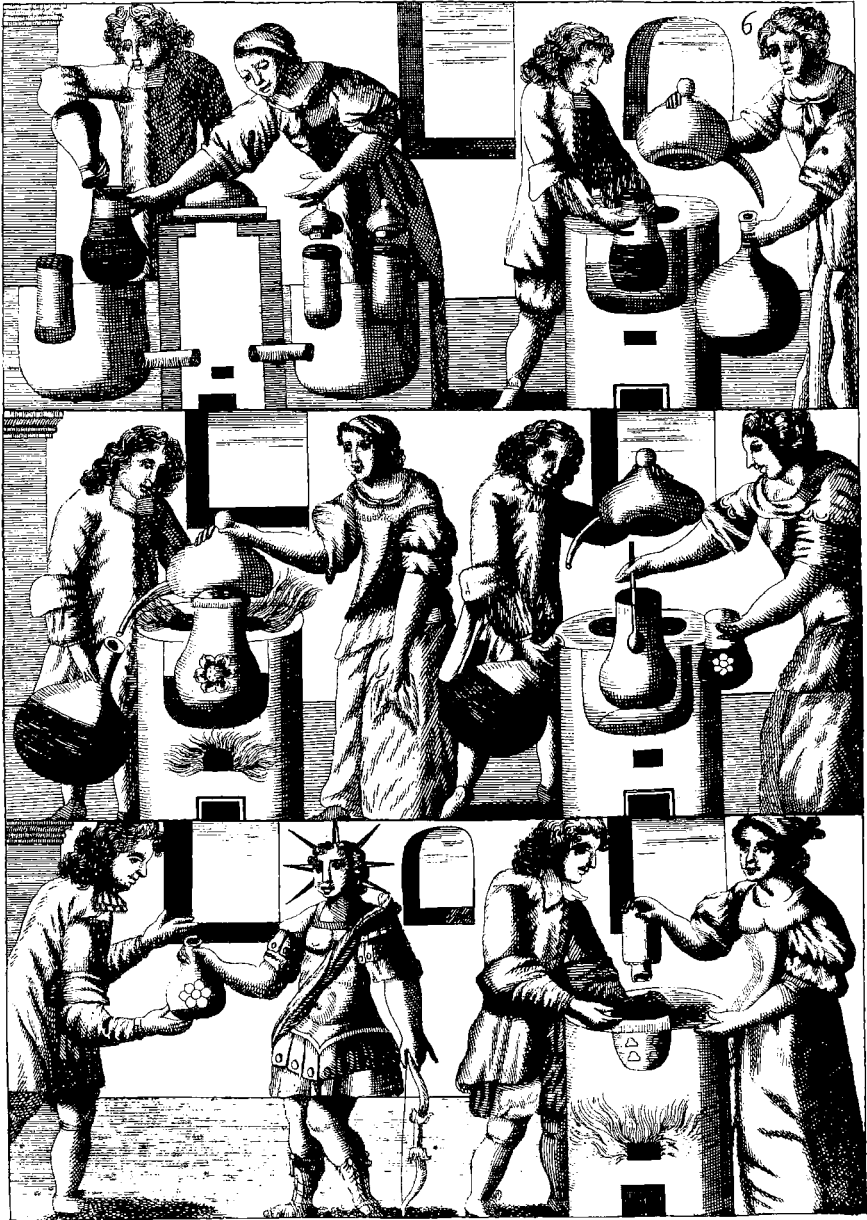
L iij

Júbilo del alma o sublimación

Altus



Destilación del rocío  
(*Mutus liber*, 1677, plancha V)



Representación simbólica de las operaciones reales del *modus operandi* alquímico  
(*Mutus liber*, 1677, plancha VI)





Representación del *lapis* partiendo del *Chaos* (XAOΣ)  
(*Amphiteatrum sapientiae aeternae*, 1602)

Lambsprinck

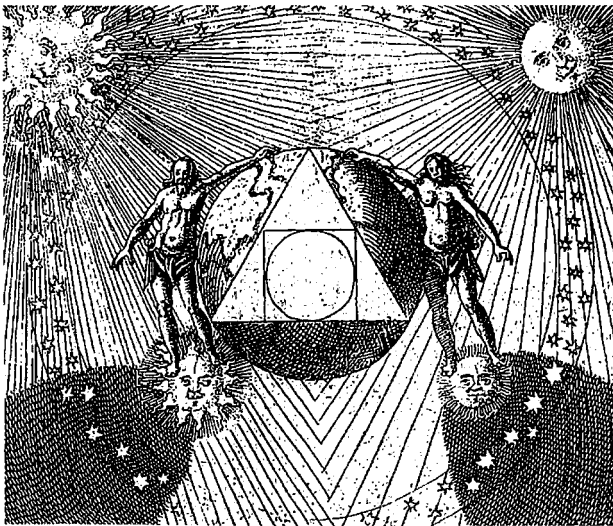


El león y la leona, azufre y mercurio filosófico, que producen el *lapis* en su unión  
(*De lapide philosophico*, 1625)

Mylius y Stolcius von Stolcenberg



Los ingredientes del fuego secreto: el agua ígnea y el fuego acuoso que, excitados por el fuego elemental ordinario, hacen volar a las aves  
(*Philosophia reformatata*, 1622)



Representación geométrica del *tetraktys* pitagórico  
(*Viridarium chymicum*, Fráncfort, 1624)