



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

**LITERATURA Y ALQUIMIA
EN LA ESPAÑA MEDIEVAL**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LIC. EN LENGUA Y LITERATURA HISPÁNICAS
P R E S E N T A :
YETZI YARENI GÓMEZ ALCANTARA

ASESORA: ANGELINA MUÑIZ-HUBERMAN



MEXICO, D. F.,

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradezco a mis padres por haber apoyado mis estudios todo este tiempo.

Agradezco la paciencia de mi asesora, la Dra. Angelina Muñiz.

Agradezco también, toda la ayuda de la Dra. Marcela Palma.

El mundo es un espejo en el que el Eterno se deja ver y contemplar.
Aquel que separa el conocimiento de las cosas creadas del creador,
sólo consigue la sombra de las cosas creadas.
Oswald Croll, *Tratado de las signaturas*.

Índice

<i>Resumen</i>	i
<i>Introducción</i>	ii
<i>Capítulo I. Alquimia</i>	1
a) Conceptos del <i>Ars Magna</i>	1
b) Breve historia de la alquimia: desde sus orígenes hasta la Baja Edad Media	2
c) El perfil del alquimista	5
d) Estudios filosóficos	7
e) El silencio filosófico y el símbolo	8
f) Los sopladores y la tradición del descrédito	9
g) Literatura alquímica en Europa	10
h) La alquimia española	10
<i>Capítulo II. El avance de la cultura árabe a España</i>	13
a) Los árabes en España, elementos históricos	13
b) Diferencias intelectuales entre Oriente y Occidente	14
c) Importancia de Córdoba	15
d) La influencia morisca en Occidente	16
e) Ciencia y literatura musulmanas	18
e) La lengua y traducciones	20
a) La alquimia árabe	21
<i>Capítulo III. La alquimia en poemas árabe andaluces</i>	22
a) “La botella negra”	22
b) “Escena báquica”	26
c) “El dorado licor...”	28

<i>Capítulo IV. La poesía y alquimia hebreas de al-Andalus</i>	31
a) Antecedentes y razones	31
b) Literatura hebrea en al-Andalus	32
c) Influencias de la poesía árabe en la hebrea	34
d) Hebreos en el campo de la traducción	35
e) Alquimia hebrea	36
f) Influencias entre cábala y alquimia	39
 <i>Capítulo V. Textos heméticos hebráicos</i>	 43
a) El <i>Sirr al-asrar</i>	43
b) La traducción del <i>Sirr al-asrar</i>	45
c) Análisis alquímico de la introducción del <i>Sirr al-asrar</i>	47
• Aristóteles como un ser divino	47
• El manuscrito en el templo de Hermes	48
• El secreto	49
d) Análisis alquímico de “Este es el cuento de los caualleros que uan a lidiar”	51
 <i>Capítulo VI. Cuando la alquimia llega a Toledo</i>	 59
a) Alfonso X el Sabio y la Escuela de Traductores	61
b) La alquimia en Toledo	65
c) Alfonso X y la alquimia	68
 <i>Capítulo VII. Textos alquímicos en Toledo</i>	 70
a) Análisis alquímico del <i>Lapidario</i>	70
 <i>Conclusión</i>	 83
 <i>Bibliografía</i>	 91
 <i>Anexo (Cuadro de piedras del Lapidario)</i>	 A

Índice de ilustraciones

Ilustración 1. Portada de <i>Microcosmos Hypochondriacus</i>	3
Ilustración 2. <i>La divina agua mercurial</i>	23
Ilustración 3 S. Trismosin, <i>Splendor Solis</i>	24
Ilustración 4. Maestro judío de Flamel	38
Ilustración 5. Versión siria del <i>Sirr al-asrar</i>	44
Ilustración 6. Miniatura de las Cantigas de Santa María	61

Resumen

Se investigó en diversas fuentes sobre el tema alquímico en directa relación con la literatura, concretamente en la España medieval. Se observó que la alquimia tuvo buena acogida en las tres religiones monoteístas que albergaba España: árabe, judía y cristiana. De tal modo, se hizo una investigación sobre la literatura y la alquimia en cada una de estas culturas. Se planteó la tesis haciendo una investigación cultural, literaria y alquímica de cada una de las culturas en la Alta Edad Media española, previo al análisis concreto del texto alquímico árabe, hebreo o cristiano. En esa forma, se presenta un capítulo a modo de introducción y un segundo capítulo de análisis del respectivo texto. Debido a la complejidad que presenta el tema alquímico, se hizo un primer capítulo en el que se expone, de forma somera, las características de la alquimia.

Introducción

La historia de la ciencia, y en concreto, la historia de la química, no pueden dejar de lado todo un periodo que movió las conciencias y las mentes de los hombres más sabios de la antigüedad. Aquellas grandes lumbreras hicieron hasta lo imposible por adquirir el “secreto” (o *Sod* en hebreo), entender su significado, y sobre todo llevarlo a cabo. Para tales propósitos se construyeron enormes laboratorios en toda Europa, y esto constituyó un gran avance para la ciencia; sin embargo, la magia, el enigma, la metáfora, estuvieron latentes en todo esto, y a la par, la plegaria, la oración, la búsqueda de lo divino, jugaron el papel primordial. Todo esto es la alquimia: ciencia, magia y religión.

La alquimia fue tan importante para el hombre a lo largo de muchos siglos, que todavía, en nuestro lenguaje habitual, utilizamos palabras tales como “quinta esencia”, y procedimientos tales como “baño María”, cuyo origen es puramente alquimista. Sin embargo, con el devenir de los tiempos, frente al positivismo y la Ilustración, la ciencia de Hermes (como también se le llamaba), terminó en el desprestigio, en la calumnia y, finalmente, en el abandono. Su carácter sagrado y mágico, en contraposición a los nuevos pensamientos, la llevaron a tal estado. Afortunadamente, el pensamiento humano gira hacia nuevas perspectivas, y los estudiosos la han sacado adelante frente a las calumnias, encontrando su profunda relevancia dentro de la ciencia y las artes, entre ellas, la literatura. Los científicos, después de siglos de incredulidad, han descubierto que sí es posible la transmutación de plomo a oro, aunque este cambio de cuerpos es más costoso que el mismo oro.¹

Al enfrentarnos al mundo de la alquimia, hay que advertir que el pensamiento medieval es muy diferente al del hombre contemporáneo; el paso del tiempo en los conocimientos intelectuales ha modificado y estructurado las concepciones que el ser humano tiene acerca de todo cuanto le rodea. Por tal razón, el enfrentamiento con la idiosincrasia de sujetos tan distantes en el plano cronológico, no es fácil. Ya Richard Kieckhefer plantea tal cuestión en la introducción a *La magia en la Edad Media*, al tratar de dilucidar lo que para nosotros está claramente definido como magia, ciencia y religión, mientras que, para el hombre medieval, esta delimitación no encuentra cabida.²

¹ La primera comprobación de la posibilidad de cambiar un cuerpo en otro surgió a principios del siglo XX, durante las investigaciones acerca del átomo, en el laboratorio de Ernest Rutherford, padre de la física nuclear. Posteriores experimentos lo han corroborado.

² Por ejemplo, tal autor cita un cierto remedio encontrado en un manual de la Biblioteca Estatal Bávara de Munich, en el que se recomienda tomar hojas de cierta planta para curar todo tipo de fiebres; esto, indica él, entraría dentro del ámbito científico, pero inmediatamente el manual insiste en que antes de utilizar

Pero debemos saber que la ciencia de la transmutación no pertenece sólo a la época medieval; que tuvo su mayor auge en ese tiempo, sí, pero la alquimia sobrevivió hasta el siglo XX en personajes tales como Fulcanelli, autor de las *Moradas filosofales* y *El misterio de las catedrales*, y en sus discípulos como Eugéne Canselet. Y aún ciertos estudios contemporáneos de corte místico le dan una importancia fundamental. Todo lo cual nos hace reflexionar profundamente.

Pero, ¿por qué estudiar un tema que pudiera pertenecer a la historia, a la ciencia o a la mística, en una tesis de literatura? ¿Qué podría aportar? ¿En qué se relaciona? Esto se reduce en una sencilla respuesta: en un tiempo, alquimia y arte estuvieron estrechamente ligadas; alquimia y literatura se habían hermanado. Y esto es lo que veremos continuamente a lo largo de la presente tesis.

La relación recíproca entre alquimia y literatura fue mucho más frecuente de lo que pensamos. Comúnmente, la literatura se valió de los conceptos alquímicos para adornar sus formas; a la vez, la alquimia se valió de los procesos literarios para expresar su conocimiento. Ejemplos de ambas tácticas se encuentran en la literatura de varias partes de Europa y de Oriente; también en numerosos textos alquímicos de las mismas regiones. Como ejemplo literario con tema alquímico, tenemos todos los libros que hacen referencia al Santo Graal, como en el *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach:

Unos valientes caballeros moran en el castillo de Montsalvage, donde se guarda el Grial. Estos son los templarios, quienes, a menudo, cabalgan lejos en busca de aventuras [...] En este castillo reside una tropa de altivos guerreros. Quiero deciros con qué se sustentan: todo lo que les sirve de alimento les viene de una piedra preciosa que, en su esencia, es toda pureza. Si no la conocéis, os diré su nombre: se le llama lapsit exillis. Por la virtud de esta piedra, el Fénix se consume y convierte en cenizas; pero de estas cenizas renace la vida; gracias a esta piedra, el Fénix realiza su muda para reaparecer luego en todo su esplendor y más hermoso que nunca. Cualquier hombre, por enfermo que esté, puesto que en presencia de dicha piedra, con seguridad seguirá escapando de la muerte durante toda la semana que sigue al día en que la ha visto. Quien

dichas hojas, hay que escribir en latín algunas palabras que invocan el poder de la Santísima Trinidad; esto, nos dice, entra dentro del terreno de la religión, mas el manual también incluye que tal operación se realice tres mañanas consecutivas antes de la salida del sol; hecho que sólo puede pertenecer al campo de la magia (Kieckhefer, 1992: 11). Aunque nuestras concepciones actuales puedan hacer la delimitación anterior entre ciencia, religión y magia, en la Edad Media no existía tal.

la ve deja de envejecer. Desde el día que esta piedra se les aparece, todos los hombres y todas las mujeres recuperan el aspecto que tenían en la época de plenitud de sus fuerzas. Si cambiaran, sólo sus cabellos se volverían blancos. Dicha piedra da al hombre tal vigor, que sus huesos y su carne recuperan enseguida su juventud. También lleva el nombre de Grial (Arola, Raimon; 2002: 156, 157).

En este punto recordamos la ópera de Wagner, que se fundamenta en tales cuentos y leyendas. También podemos observar la apreciación de Juan Vernet:

La importancia de estos escritos alquímicos radica más que nada en la posible influencia que sus doctrinas han tenido en la expresión literaria de muchas ideas medievales bien literarias, como la leyenda del Graal en el *Parzifal* de Wolfram von Eschenbach (Vernet, Juan;1978: 157).

Y Juan Eslava, en su entusiasta y esclarecedor libro de *La alquimia medieval española*, que sirvió de inspiración para realizar esta tesis, afirma que la alquimia mística de los andalusíes musulmanes “origina un tipo de poesía alegórica que ejercerá profunda influencia en la poesía de Languedoc, dando lugar al *trovar clus* de los trovadores occitanos, una de las más interesantes manifestaciones del alegorismo medieval” (Eslava Galán, 1987: 54).

Sirva lo anterior de muestra. Lo que la presente tesis busca, es explicar el segundo factor: cuando la ciencia hermética se vale de la literatura para exponer sus conocimientos. Para tal propósito, nos hemos dado a la tarea de estudiar e investigar, que no sólo los alquimistas europeos se valieron de tan valiosa herramienta, como lo es la literatura, sino que esta característica se encuentra también en dos grandes culturas que habitaron en Europa, concretamente en la península ibérica: la musulmana y la judía. Árabes y judíos, atraídos por esta ciencia sin parangón, escribieron varios tratados en los que se observa la presencia estilística propia de la literatura. A la vez, con base en textos herméticos de distintos tiempos, y en estudios académicos, se ha querido dar una aproximación al significado de los textos de estas culturas. Se han escogido distintos escritos que analizaremos bajo tales parámetros. Dentro de la cultura árabe, se estudiarán canciones andaluzas; para la cultura judía, un extracto del *Secreto de los Secretos*, tan difundido en toda Europa; finalmente, para la cultura cristiana, el *Lapidario* de Alfonso X, el Sabio.

Capítulo I

Alquimia

Conceptos del Ars Magna

García Font en su libro *Historia de la alquimia en España*, explica desde un comienzo y con toda claridad, que no existe ninguna definición concreta de la alquimia, y que esto en sí plantea todo un problema; no obstante, para fines prácticos, podríamos decir que de forma exotérica, la alquimia es la ciencia de la transmutación de los metales en oro. Para acercarnos más a una posible definición, tomemos la de Roger Bacon: “La alquimia es la ciencia que enseña a preparar cierta medicina, o elixir, la cual, al ser proyectada sobre los metales imperfectos, les da la perfección en el momento mismo de la proyección” (Sadoul, Jacques; 1977: 22)

Es menester señalar que la alquimia poseía, a diferencia de la química moderna, un segundo aspecto, complemento del exterior; estamos hablando del lado interior o esotérico de la ciencia hermética: en su afán de explicar el mundo material, el artista no dejaba de advertir la Suprema Inteligencia palpitante en todo cuanto existe. En este sentido, podemos destacar el concepto que Martínez Arroyo da acerca de la alquimia: “La alquimia afirmaba que todos los cuerpos derivan de una materia única y primordial, animada por una vida única y universal; ambas, materia y vida, manifestaciones polarizadas de la Deidad Abstracta y, Absoluta” (Martínez Arroyo, 1997: 4). Bajo la premisa de la divinidad, el alquimista buscaba transmutar su estado inferior, cual plomo, en uno superior, semejante al oro, y de tal modo llegar al grado de maestría del *magisterio* para alcanzar el conocimiento íntimo del universo.

Complementando, no podemos soslayar que en la alquimia se observan reminiscencias del orfismo y el gnosticismo, así como paralelos con la metalurgia. La inclinación espiritual de la alquimia se observa también en la fórmula de invocación que, “aunque a veces acompañe un simple recetario, delata el rito, la ceremonia propiciatoria.”(García Font, 1976: 42). En el “arte del horno” babilónico, “había que celebrar sacrificios con bebidas fermentadas. Los operarios o ‘gentes del horno’ debían someterse a ritos de purificación antes de entregarse a sus altos menesteres” (Ídem).¹

¹ He aquí la fusión perfecta entre magia, ciencia y religión, de la cual se hablaba en la introducción a este trabajo; pero debemos agregar que, la evidente magia de la que hablamos aquí tiene, por supuesto, una base profundamente filosófica, concepto conocido como *teurgia* en contraposición con la *goetia*, que no posee ningún basamento de esta especie.

El artista trabaja en íntima colaboración con la naturaleza, a la que venera y respeta; lo único que hace en su laboratorio es imitar el mismo proceso de evolución de los metales que la naturaleza realiza en las minas, aunque la diferencia es que el alquimista no se limita a asistir como espectador al tránsito de la materia hacia su propia perfección, sino que intenta influir en este proceso erigiéndose así en sustituto del tiempo.

El arte hermético tenía como primer principio, que la materia posee unidad. Basilio Valentín señala, en su *Carro triunfal de antimonio*: “Todas las cosas proceden de una misma semilla; en su origen, fueron alumbradas por la misma madre” (Sadoul, Jacques; 1997: 48). De tal manera, podemos afirmar que los herméticos son herederos del concepto aristotélico de la unidad de la materia, según el cual una sola materia original se reviste con distintas formas (accidentes), que son las que la especializan en los distintos tipos de realidad. Con la filosofía aristotélica también podemos hacer un paralelo en cuanto a la idea hermética de transmutar unos accidentes en otros, lo cual llevaba, finalmente, a la perfección de la materia (tendencia implícita en todas las cosas). En el caso de los metales implicaría que, mediante la manipulación de las formas (color, peso, brillo, dureza...), podría provocarse un proceso de perfeccionamiento hacia materias cada vez más nobles, hasta llegar al oro, metal perfecto por excelencia. Un segundo principio afirma que la materia primera es un cuerpo definido, existente en la naturaleza y, por lo tanto, observable, concepto que se verá más adelante, en cuanto al símbolo se refiera.

Breve historia de la alquimia: desde sus orígenes hasta la Baja Edad Media.

Siguiendo las bases del conocimiento hermético y de la época a la que nos referimos, podemos afirmar que la alquimia es tan antigua como el hombre mismo. Luego del pecado original y la consiguiente expulsión del Paraíso, Dios no dejó al hombre sin posibilidad alguna de regenerarse y volver a su estado primigenio de pureza. Un detalle de la portada del tratado alemán de 1651, *Microcosmos Hypochondriacus* de Malachias Geiger, muestra lo siguiente: luego de haber cometido el pecado original, el arcángel Miguel señala con su espada flamígera la salida del Edén, pero, a la vez, muestra un camino que llega hasta una cueva, en la cual se encuentra un atanor, y al lado de tal cueva a Hermes, padre de la alquimia (ver ilustración en la página siguiente). El *magisterio filosófico* es, pues, el camino de regeneración hacia el Padre, y la ciencia hermética aparece desde el mismo momento que el hombre comienza su peregrinar por este valle de lágrimas.



Ilustración 1 Portada de *Microcosmos Hypochondriacus*, Munich, 1651.

Los restos arqueológicos más antiguos que se han encontrado sobre el origen de este conocimiento han sido hallados en la Mesopotamia del siglo VII a. C., aunque otros autores la consideran oriunda de Alejandría, situada también en Egipto, y donde griegos, egipcios y mesopotámicos confluyeron entre sí, naciendo una nueva cultura.

Sin embargo, no podemos asegurar que su origen haya sido en alguno de estos lugares, ya que, al igual que en la tradición cabalista, juega un papel muy importante la oralidad en cuanto a transmisión del conocimiento y, además, estaba prohibido divulgarla o publicar sobre ella, estando bajo vigilancia real y sacerdotal.

Violando tal restricción, fue Zósimo de Panópolis, o también llamado Chemnis, quien se atrevió a redactar una enciclopedia de Alquimia hacia el año 200 antes de Cristo. Gracias a la audacia de Zósimo, hoy sabemos que en el Egipto de los faraones, los metalúrgicos conocían, además del modo de obtener hierro y cobre, la manera de producir el oro y la plata mediante métodos herméticos. En su enciclopedia, Zósimo da por primera vez a la ciencia el nombre de *chemia*, química, y presenta además la doctrina del *xerión*, posteriormente conocida como “Piedra Filosofal”, según la cual, espolvoreando tal piedra sobre metales impuros, estos pueden transmutarse en oro o plata.

La alquimia de Egipto pasó a Grecia (*khemeia*), y en el siglo VII los árabes, por medio de su expansión, la conocieron (*Al-kimiya*)², y fueron ellos quienes la transmitieron a los europeos (*Alquimia*) con su llegada a al-Andalus³, aunque también existen ramas chinas e indias.⁴

Con las invasiones, el pueblo árabe recopiló un rico acervo cultural que sería legado invaluable para la humanidad, como las obras de los filósofos griegos o los conocimientos matemáticos, pero también retomó la alquimia helenística, haciéndola suya al “crea[r] las teorías específicas, los conceptos, la terminología técnica y las principales orientaciones doctrinarias sobre las que se basa la alquimia latina medieval” (Crisciani, Chiara; 1998: 84). El desarrollo posterior de la alquimia, principalmente entre los siglos IX, X y XI, dependerá, pues, de los árabes, quienes se dedicaron a ella con gran interés, sistematizándola un poco con elementos tales como la balanza y la utilización de la medida, creando el alambique (un antecedente de los matraces de destilación), etc.

En capítulos por venir se observará que, gracias a la entrada del pueblo islámico a tierras españolas, los sabios europeos, sumamente interesados por el conocimiento árabe, comenzaron a hacer peregrinaciones a la Península. Es en este momento cuando

² Es en el mundo Islámico donde la alquimia conoce un gran florecimiento con figuras como Harún al Raschid, tan citado en *Las mil y una noches*.

³ Término árabe empleado para designar parte de la península Ibérica dominada por el poder islámico. Su extensión geográfica varía según las épocas, por lo que no debe confundirse con la Andalucía actual.

⁴ Para saber más sobre la alquimia de estos dos países, ver Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas*. El libro de Bolsillo. Alianza editorial. Madrid, 1983. En especial, en los capítulos 11 y 12.

el europeo se enfrenta por vez primera con el arte hermético. Los traductores comenzarán a hacer circular los tratados alquímicos por toda Europa, entre estos, los del famoso Geber y la obra *Turba philosophorum*, libro base para los primeros practicantes europeos.

Con el paso de los años, la alquimia llegó hasta los mismos pasillos de los monasterios, principalmente franciscanos y dominicos, a quienes, a finales del siglo XIII, se les prohibió explícitamente practicar la alquimia (Kieckhefer, 1992: 147). De entre los franciscanos, el exponente más famoso es Roger Bacon, en el siglo XIII, quien juega un papel primordial en la integración filosófica de la alquimia árabe en la cultura latina; otro franciscano alquimista es el autor del *Liber Compostille*, el padre Bonaventura da Iseo, cuya contribución al arte regio va muy de la mano al de la farmacopea. Hay quien ha juzgado la práctica alquímica dentro de la orden franciscana como una contradicción, debido a que la pobreza es su más grande fundamento, pero hay que observar que el interés de los franciscanos por la alquimia no estaba basado en la avaricia por la promesa del oro, sino que observaban en tal disciplina la posibilidad del perfeccionamiento interno, espiritual, cuyas prácticas podían dar también en un uso terapéutico y la prolongación de la vida. Como bien ha señalado Jacques Sadoul:

No hemos de asombrarnos de que eclesiásticos como Roger Bacon, Alberto Magno y su discípulo Tomás de Aquino hubiesen practicado la alquimia, ya que tales operaciones nada tenían en común con la hechicería, sino que, por el contrario, pretendían alabar a Dios a través de la elaboración del magisterio filosofal. Siendo la Piedra de origen divino, su fabricación no podía lograrse más que *a través de Dios y para Dios*; de hecho, era un Cristo mineral en el que se incorporaba la triple esencia: Jesús el Hijo, Espíritu Santo y Dios Padre es, por supuesto, comparable a la triplicidad contenida en la materia primera: mercurio azufre y sal (Jacques, 1997: 48).

El perfil del alquimista

Richard Kieckhefer afirma que las universidades produjeron individuos preparados que podían aprender las ciencias ocultas, aun cuando éstas no eran materia formal de estudio (Kieckhefer, 1992: 128). El alquimista era un hombre instruido. Dos ejemplos obvios son Paracelso y Roger Bacon, tan mencionado por Menéndez Pidal; este último, a semejanza de Leonardo Da Vinci, traspasó las barreras de los autómatas de la Edad Media, al describir barcos que podían ser navegados por un solo hombre, vehículos veloces que funcionaban sin ser traccionados por ningún ser vivo, una máquina

voladora cuyas alas se movían gracias a una manivela, ingenios ópticos que podían provocar pánico en un ejército al crear la impresión de una gran fuerza enemiga, etc. (Kieckhefer, 1992: 111).

La ocupación, digamos, formal del alquimista, no se encontraba emparentada ni con la Medicina, por un lado, ni con la hechicería, por el otro; el alquimista es, más bien, un estudioso sincero de la materia que, imitando a la naturaleza, le ayuda a ésta para la transformación de aquélla. A lo anterior hay que agregar que, de una u otra manera, el alquimista siempre ayudó, o al menos lo intentó, en la labor que desempeña la Medicina, de tal modo no podemos olvidar que el símbolo por excelencia de ésta, lo es también de la alquimia: el Caduceo de Mercurio. Por otro lado, como señala Mircea Eliade, existe una curiosa correspondencia entre las prácticas herméticas y las de los mineros y metalurgos. De tal manera, podemos observar la equilibrada conjunción de alquimia, Medicina y prácticas metalúrgicas en el suizo Theophrastus Bombastus von Hohenheim, Paracelso, quien, por un lado, trabajó en los menesteres de las minas, por otro, estudió en las aulas de la Medicina, y por otro desarrolló sobre todo las prácticas del *Ars Magna*.

Del ejemplo de Paracelso podemos aprender, en cuanto al perfil que se requería para ser alquimista, que todo aquel que se decidiese a entrar en el complicado trabajo hermético, debía dar enorme importancia a la práctica sobre la teoría, a la que Paracelso llamaba la “divina grosería” (López Piñero, 1998: 90). Según su experiencia, el conocimiento sólo se puede encontrar en la práctica, o sea, en el mundo, y por eso consideró necesario viajar para aprender de todas las regiones, como Lituania, Holanda, Hungría, Italia, Francia, Portugal y, por supuesto, España, en donde estuvo de 1517 a 1519, en vez de quedarse en casa “con los genitales calentitos” (Ídem), como él decía.

Además del continuo aprendizaje que aporta el mundo, el alquimista debía tener una amplia solvencia, pues tanto el laboratorio como los instrumentos y libros requeridos, tenían un alto costo. Junto al dinero, se debía poseer bastante tiempo, ya que la empresa traía no pocos tropiezos y situaciones intrincadas, por lo cual, entre las condiciones psicológicas que se le pedían al artista destaca, en primer lugar, la paciencia.⁵

Además de estos requisitos básicos, la correcta formación y entendimiento del neófito debía estar guiado por poderes superiores o divinales; tal es la razón por la cual, además de un laboratorio, poseían, por lo común, un oratorio: sin la guía divinal, el Adepto se

⁵ Sobre la paciencia para llevar a cabo el Arte, Basilio Valentín habla en su “Décima llave. El elixir o medicina de segundo orden” de sus *Doce llaves de la filosofía*.

encontraba perdido. Basilio Valentín advierte al estudiante hermético que debe poseer una cierta condición especial para develar los arcanos. En sus *Doce llaves* la explica, y además exhorta al neófito:

¡Despiértate, oh hombre, y contempla la luz! ¡Qué las tinieblas no te seduzcan! Los Dioses de la fortuna y los Dioses superiores me han instruido en un profundo sueño. ¡Oh, qué feliz es el hombre que reconoce a los Dioses! ¡Qué extraordinarias maravillas operan! Feliz aquél cuyos ojos están abiertos, de modo que ve la luz que antes le había sido escondida (Basilio Valentín, 2001: 36).

Estudios filosóficos

Para que un estudioso pudiera adquirir el conocimiento alquímico, era necesario, en primer lugar, tener la fortuna de encontrarse con algún maestro en este arte, quien, mediante su alta percepción, podía advertir si el interesado se encontraba apto para recibir tales revelaciones. Si esto era positivo, el estudioso recibía del maestro, de boca a oído y no sin poco esfuerzo por parte del primero, las instrucciones iniciales. Así comenzaba su preparación, en la que jugaba un papel primordial una gran cantidad de libros que el neófito debía descifrar, comprender y aprehender para luego aplicar.

El alquimista debía conocer todo el saber de la época, cuyo lugar importantísimo lo ocupaba la astrología, disciplina que no dejaba de ser cultivada por los más altos sabios (como veremos más adelante cuando se hable de Alfonso X). La astrología se encontraba tan estrechamente ligada al trabajo filosófico, que la posición de los astros influía en ciertos trabajos del laboratorio para bien o para mal. Estos eran indicadores infalibles de cada una de las etapas de la preparación. El fiel estudioso pudo observar cómo los planetas influyen sobre el sistema energético. Conocidos astrólogos y alquimistas árabes fueron Ibn-Shámir y a Abbas ibn Firnás.⁶ El *Libro Fénix*, atribuido a Arnaldo de Vilanova, dice en su comienzo: “Debes saber que primeramente has de tomar una libra de mercurio, cerciorándote antes de los astrólogos en qué mes del año el planeta mercurio es mejor y da de sí mejor influencia, y en el dicho mes cuál de sus miércoles es mejor, y en el primer miércoles de dicho mes qué signo concurre mejor con él, y sabido esto, en la hora en que convienen el planeta Mercurio y el signo...” (De Luanco, 1998: 131).

Luego de haber adquirido la teoría, ésta debía pasar a la práctica del laboratorio, en el cual, bajo la técnica del ensayo y error, el filósofo iba comprendiendo poco a poco las

⁶ Muy conocido también por sus incursiones en la aeronáutica.

formas, medidas, pesos, procedimientos, etc., para ir transmutando el plomo en oro y así adquirir, en un futuro, la Piedra Filosofal y completar la Gran Obra.

La verdadera alquimia no exige labor mecánica, se presenta no sólo como una técnica encaminada a descubrir los fenómenos naturales o a la experimentación de los elementos físicos, sino que consiste, como ya se mencionó, en la purificación del alma y la transmutación del hombre animal a un ser divino. Destaca el camino hacia la interioridad, como una vía de conocimiento místico y metafísico, inseparablemente unida con la realidad física. Por tales razones se halla muy lejos de la química actual, su derivación, la cual sólo observa, estudia, analiza, los elementos físicos y sus interacciones. El alquimista no es un hombre encerrado entre tubos de ensayo, probetas y matraces. El alquimista es un Iniciado que, trabajando en su propio laboratorio interior, tiene un solo objetivo, realizar el *Magnus Opus*, la Gran Obra. Debemos entender que la Gran Obra es un proceso iniciático, que lo podemos vivir en nuestro interior psicológico y espiritual,⁷ y cuya culminación es el Niño de Oro de la alquimia, la resurrección del Cristo interior⁸ profundo dentro de nosotros mismos, aquí y ahora.

Como podemos advertir, el método alquimista era bastante complicado, lleno de intrincados procesos y laberínticas confusiones; no resulta extraño, pues, que muchos hayan fracasado y otros, a causa de la frustración, se convirtieran en farsantes.

El silencio filosófico y el símbolo

Es necesario acotar el trabajo secreto y velado de los alquimistas, debido a que la Inquisición perseguía todo lo que no fuera de origen católico; eran otras épocas, y estaba absolutamente prohibido revelar la Clave de todos los enigmas. El silencio filosófico constituye a la vez una regla infranqueable para el adepto, muy semejante a la de la escuela cabalista, cuyas expresiones frecuentes eran: “No puedo decir más”, “Ya lo he explicado por la palabra de la boca”, “Esto es sólo para quienes están familiarizados con la ‘sabiduría secreta’”, etc. (Muñiz-Huberman, 1993: 15). Muy semejante también al secreto mayor de Eleusis, cuya revelación sólo podía ser experimentada, y quienes se atrevían a divulgarla o escucharla, sufrían mortales consecuencias. En pleno siglo XX, Fulcanelli, al final de su libro, hace referencia a los

⁷ Como ya lo señaló prolijamente Carl Gustav Jung en sus investigaciones acerca de la alquimia y su relación con la psicología.

⁸ Cristo, desde el sentido que le dieron los alquimistas de la era cristiana.

diferentes peldaños por los que el neófito debe pasar, y cuyo más alto escalón es, precisamente, el silencio:

Por último, cuando el éxito haya consagrado tantos años de labor, cuando sus deseos se hayan cumplido, el Sabio, despreciando las vanidades del mundo, se aproximará a los humildes, a los desheredados, a todos los que trabajan, sufren, luchan, desesperan y lloran aquí abajo. Discípulo anónimo y mudo de la Naturaleza eterna, apóstol de la eterna Caridad, permanecerá fiel a su voto de silencio.

En la Ciencia, en el Bien, el Adepto debe para siempre

CALLAR (Fulcanelli, 1975: 204).

Debido a tan necesario requisito, los alquimistas desarrollaron un lenguaje simbólico que, a la vez, constituía una prueba para el Adepto, razón por la cual es verdaderamente difícil para el profano penetrar en el significado de tal lenguaje. No podría ser de otro modo; gracias a la soñada Piedra Filosofal, el artista se sitúa en otra dimensión de la existencia en la que de nada sirve el lenguaje de las ciencias, y resulta necesario recurrir a un lenguaje simbólico e impenetrable para los no iniciados, pues el lenguaje convencional se revela como insuficiente para transmitir la idea de lo esencial. Si el objetivo de un maestro alquimista es expresar lo indecible, la vía no puede describirse por medio de palabras, tan sólo puede ser imperfectamente sugerida por medio de imágenes simbólicas. De tal modo, se escribieron verdaderos tratados pictográficos en los que las letras no figuran como expositoras de conocimiento, entre estos se encuentran los libros de piedra, o sea, las catedrales góticas y otras construcciones que el Maestro Fulcanelli desveló.

Los sopladores y la tradición del descrédito

La alquimia tuvo, desde luego, su parte de falsedad, fraude y engaño, como cabía esperar de una disciplina tan asistemática. Fueron numerosos los pícaros que se aprovecharon de la codicia o de la ignorancia de la gente para conseguir favores y riquezas. De tal modo, existe en Occidente, a la par de la tradición hermética, una tradición de crítica y burla contra el arte. Se narran casos en los que aquellos “empiristas ennegrecidos”, insertan pedazos de oro o plata en un carbón, el cual diluyen y reducen al metal buscado; otros en los que agitan un crisol con una vara hueca, en cuyo interior había oro o plata (Kieckhefer, 1992: 150). La literatura también echa mano de esta tradición; muchos son los ejemplos en los que los crédulos se ven burlados por los “sopladores”. Ejemplos de esto en la literatura medieval española son el *exemplum* XI del infante Don Juan Manuel y algunos escritos del padre Feijoo.

Por otra parte abundan también los casos de estudiosos serios, aunque desafortunados, que incluso perdieron la vida por no conseguir el ansiado oro filosofal para los poderosos de cuyo favor habían disfrutado.⁹ La verdadera alquimia no exige labor mecánica, se presenta no sólo como una técnica encaminada a descubrir fenómenos naturales o a la experimentación con los elementos físicos, sino que consiste en la purificación del alma y la transmutación del hombre animal en un ser divino; camino hacia la interioridad, una vía de conocimiento místico y metafísico, inseparablemente unida con la realidad física, por lo que se halla muy lejos de la química actual, su derivación, la cual sólo observa, estudia, etc. los elementos físicos únicamente.

Literatura alquímica en Europa

La literatura alquímica es vasta; tradicionalmente, sus orígenes se remontan a *La Tabla de Esmeralda*. Este tratado es piedra angular de la alquimia, del cual Eliphas Levi decía: “Es toda la magia en una sola página” (Martínez de Arroyo, 1997: 13). Otro libro básico en el acervo alquimista es la *Turba Philosophorum*, uno de los primeros libros sobre el arte que comenzaron a circular por Europa. El primer libro de alquimia escrito en el viejo continente es obra del inglés Robert de Chester o de Ketton que data de 1144, aunque en realidad es una redacción en latín de un tratado árabe sobre la Piedra Filosofal.¹⁰ Con su divulgación, emperadores y reyes, como Enrique IV de Inglaterra o Christian IV de Dinamarca, se interesaron por las posibilidades de riqueza que ofrece el arte hermético, y contrataron a los más reputados alquimistas de la época a su servicio. A Alberto Magno, el "Doctor Universal", se le atribuyen numerosos escritos sobre la disciplina hermética. En la Edad Media, la ciencia pasó desde el mundo árabe hasta las tierras de Europa, y entonces, por doquiera, se despertó el entusiasmo por el Arte Hermético; hubo furor por esa ciencia: millares de hombres serios se dedicaron al estudio de la alquimia. Recordemos al Abate Trithemius, maestro de Paracelso y de Cornelio Agrippa, gran alquimista.

⁹ Se ha dicho que las cortes medievales eran el centro de prácticas mágicas a partir del siglo XIII. Entre los consejeros u hombres de confianza que el rey tenía se encontraban también los astrólogos, magos, adivinos y alquimistas. Kieckhefer, apunta el posible caso del arzobispo de Tréveris, “quien dilapidó su fortuna comprando libros de alquimia y contratando alquimistas. Uno de sus sucesores retuvo a su propio alquimista durante doce años, hasta que éste se marchó a servir al duque de Württemberg” (Kieckhefer, 1992: 108). Alberto Magno, en su libro *Sobre alquimia*, advierte incluso al aprendiz de no tener tratos con príncipes o reyes que acosaran el trabajo del alquimista, tanto si éste tuviera éxito como si no.

¹⁰ Robert Chester fue convocado, en su estancia en Toledo, por el arzobispo Raimundo para traducir el Corán, junto a su compatriota Hermann de Carintia; será la única traducción para Europa durante mucho tiempo. Chester también tradujo tratados científicos (como el importante tratado matemático de al-Juwarizmi) y de astrología.

La alquimia española

“No constituye novedad señalar que España aparece como vía real de acceso por la que penetró la alquimia en Occidente. La Península fue lugar de tránsito del saber acumulado y elaborado por los árabes y el ‘arte sagrado’ constituyó uno de esos saberes y no ciertamente el de menor fuste” (García Font, 1976: 57). De ahí la fama de España en cuanto al conocimiento de lo oculto, que posteriormente se verá opacado por la presencia avasalladora de la Santa Inquisición. Algunos de los alquimistas medievales europeos aseguran haber adquirido sus conocimientos en España y, más concretamente, en la ciudad de Toledo. Y no podemos dejar de lado la Cábala hebraica, que influirá poderosamente en el Arte Magno, pero que alcanzará, precisamente en España, un gran esplendor. Como consecuencia, la presencia española siempre se verá dentro de los tratados herméticos en Europa. En *De diversis artibus* aparece la receta de oro hermético llamado, significativamente, “oro español”; en las diversas portadas de los tratados europeos, que quisieron dar a conocer como principio a los padres de la alquimia, nunca se dejó de lado la presencia española: junto a figuras tan destacadas como Hermes o María la Judía, se presentaba también a Raimundo Lulio. El *corpus* luliano gozó de gran prestigio, incluso en algunas universidades, como la de Lérida, se convirtieron en centros de difusión de las ideas lulianas.¹¹

Destacan, pues, en la alquimia española las figuras de Raimundo Lulio y Arnaldo de Vilanova. Pero no son los únicos casos de interés por esta disciplina que podemos encontrar en la historia, también es conocido el caso de don Enrique de Villena (1384-1434), cuya fama de mago perduró después de su muerte hasta el punto de que Ruiz de Alarcón, Rojas Zorrilla, Quevedo y Hartzenbusch lo convierten, pasados los siglos, en protagonista de alguna de sus obras. Fernando el Católico y hasta Felipe II tomaron alquimistas a su servicio. A este último dedica su obra *Breve tratado intitulado de Alchimia*, el alquimista Pedro Stenberg.

La alquimia española evolucionará a finales del XVII hacia las ciencias positivas de la Farmacopea y la Medicina, como ocurre también en el resto de Europa.

Los escritos alquímicos españoles de la época que estamos estudiando son muy vastos, entre ellos podemos citar *Los fines del sabio* de Abu Maslama (siglo XI), en donde se habla de la calcinación del mercurio, obra que será traducida en el siglo XIII

¹¹ Tomamos aquí la concepción de cualquier alquimista medieval, sin entrar en el tema de los textos herméticos lulianos como apócrifos.

con el nombre de *Picatrix* y *El Estrado del Sabio*; el *Tratado de los Alumbres y las Sales*, de finales del siglo XI y atribuido a Razis, que expone las teorías del azufre y el mercurio y describe las cuatro operaciones (calcinación, licuefacción, coagulación y ceración); *Turba Philosophorum*, fechado en la versión árabe entre los siglos IX y X y traducido al latín a mediados del XII, que es un tratado en el cual hablan nueve filósofos presocráticos sobre temas de la naturaleza; *Secreto de los secretos*, traducido parcialmente por el judío converso Juan de Toledo o Juan de Sevilla, etc. Pero también, al margen de estos grandes tratados, los hay más sencillos, que presentan sólo algún aspecto, alguna inquietud de este conocimiento, como veremos más adelante.

Capítulo II

El avance de la cultura árabe a España

Aunque ninguna guerra y ninguna invasión a las naciones se le desea a nadie, nuestro entendimiento pudiera no alcanzar a observar (como en la antigua Grecia se dijera) los designios de los hados... ¿Qué ocultos planes traía el destino para el pueblo ibérico con la llegada de los musulmanes? ¿Cuál fue la función de los hombres de Mahoma dentro del quehacer espiritual e intelectual de Europa? En las siguientes páginas observaremos, sin hallar en ello la menor duda, las respuestas a estas preguntas, advirtiendo los designios desde la alta cúspide que deja finalmente la historia por el paso de los años, y advertiremos, entre todos los acontecimientos históricos, cómo es que Europa necesitaba renovarse en todos los sentidos y, finalmente, cuál fue el papel de la alquimia para tal renovación en el ámbito científico y espiritual.

Los árabes en España, elementos históricos

Desde el 415 hasta el 418, bajo el mando de Valia, los visigodos ampliaron su dominio territorial anexionando gran parte de Hispania y el sur de la Galia, y establecieron su capital en Toulouse. Pero en el año 711, el rey visigodo Rodrigo fue derrotado por los musulmanes en la batalla de Guadalete, tras la cual, los ejércitos bereberes dirigidos por Tariq ibn Ziyad, decidieron proseguir la conquista y, en menos de cinco años, pudieron dominar la península Ibérica, con excepción del territorio vasco.

Tras la revolución Abasí, que puso fin al control del califato Omeya (750), Abd al-Rahman consiguió escapar de la persecución de su familia y se refugió en el norte de África. Con el apoyo de sus fieles omeyas, y mediante una extraordinaria diplomacia, fue avanzando desde las costas de Málaga hasta las hermosas tierras cordobesas que le cautivaron. Allí se proclamó emir en el año 756, desligándose de la obediencia a Bagdad. Surgía así el primer emirato independiente de los omeyas hispanoárabes, llamado por ellos Al-Andalus. Tal evento dio pie a que España (junto con Sicilia) fuera la vía más natural para la propagación del arte hermético, entre otras ciencias.

Con la caída de los Omeyas por una parte, y el acoso cristiano por otra, resurgieron en el siglo XI varios principados conocidos como Reyes de Taifas. Este periodo es muy importante para el desarrollo literario en la España árabe, pues estos “reyezuelos”, como les llaman varios historiadores, siguieron la tradición cultural y artística del

califato, haciendo todo lo posible para convertir sus cortes en centros de alta cultura. Los “reyezuelos” le concedieron un lugar preponderante a la literatura, ya que ésta cumplía fines políticos; simplemente, para redactar la correspondencia oficial, los reyes de taifa se rodearon de estilistas capaces de escribir en el más puro y hermoso árabe clásico, ya que este uso los colocaba por encima de sus rivales políticos, dándoles un mayor estatus.

La preponderancia que los “reyezuelos” le dieron a la cultura fue disminuida, en cambio, en el ámbito militar, quedando realmente vulnerables ante los cristianos, por una parte, quines les imponían contribuciones cada vez más onerosas, y sus propios conflictos internos, por otra.

Diferencias intelectuales entre Oriente y Occidente

Hubo un tiempo en que Europa quedó desligada de la fuente directa de la sabiduría, y sólo se oía el furor guerrero, cuando no el silencio que la devastación exhalaba. En el mundo intelectual de Occidente se había roto la continuidad con el conocimiento de Grecia (a pesar de que Roma la había tenido como fundamento), y ya sólo se limitaba a compendios enciclopédicos. Los únicos guías de la Edad Media eran Marciano Capella, Boecio, San Isidoro y Beda el Venerable, uno por cada siglo, del V al VIII. Así, sin la luz del conocimiento y de la vía directa de la espiritualidad, permaneció Europa durante largo tiempo. La única esperanza estaba en el Oriente, donde florecía una civilización profundamente espiritual y amante de la sabiduría, que con el paso de sus conquistas iba recopilando cuanto manuscrito cayera en sus manos; es claro que aquella esperanza se realizó en el año 711 con el califato de Abd al-Rahman en tierras cordobesas, formando la capital de lo que sería al-Andalus.

Con la llegada de los árabes, el sur de España se convirtió en un punto importantísimo de contacto entre Oriente y Occidente, y fuente de sabiduría para el resto de Europa. La península se dividió en dos: por el norte se hallaba la herencia del mundo romano de Occidente, entre los cristianos, ya por entonces en decadencia al haberse aislado del mundo griego y estar en continuas guerras entre pueblos; por el sur, se encontraba en pleno auge el mundo árabe, enriquecido además por los préstamos que asimiló de las otras culturas que a su paso conoció, como la griega, la india, la china, etc. (Menéndez Pidal, 1968: 11). De tal modo explica García Gómez este fenómeno: “Los reinos cristianos del norte hacían una pobre vida de aldea, y los verdaderos reyes de España eran los señores de Córdoba” (García Gómez, 1959: 28).

Importancia de Córdoba

Con la proclamación del califato por Abd al-Rahman III en el año 929, Córdoba y su área de influencia vivieron su época dorada. A la suntuosa corte califal llegaron emisarios, maestros, artistas, poetas, astrónomos, alquimistas, médicos, botánicos y sabios de todos los rincones del mundo conocido. Los libros de la antigua sabiduría griega y la alquimia de Egipto, fueron nuevamente traducidos y comentados por los árabes andalusíes, que poseían una profunda iluminación; sin ellos, esta sabiduría no habría regresado a Occidente.

Cuando los omeyas se fraccionaron, los califatos de El Cairo y Córdoba fueron punto predominante de la cultura árabe. Córdoba se convirtió en “casa de las ciencias”, alcanzando fama en toda la Europa medieval, por lo cual fue común, durante los siglos X al XI, que el intelectual viajara a la península Ibérica en busca de conocimiento. Menéndez Pidal cita, en primer lugar, a Gerberto de Aurillac, el futuro papa Silvestre II que, huelga decir, en su momento alentó a varios estudiosos para que se hicieran traducciones de escritos alquímicos. Hacia finales del siglo XI, un cardenal llamado Benno, explicaba el ascenso de Gerberto de Aurillac en términos mágicos, pero existen, además, otras varias leyendas que vinculan al papa con las artes mágicas.

Entre los más grandes hombres de ciencia que encontramos en Córdoba, podemos mencionar a Abu Yosef Hasday ben Isaac ben Saprut, de cual, Millás Vallicrosa dice:

Él supo extraer para su país las aguas de las fuentes de la ciencia oriental e importar los tesoros de la sabiduría desde todas las ciudades lejanas; él fortificó las columnas de la ciencia, rodeándose de sabios procedentes de Siria y Babilonia. Los autores de su época se esforzaron en propagar la ciencia con que les había favorecido. Ellos compusieron tratados excelentes y obras maravillosas; ellos le encomiaron con poesías admirables y composiciones literarias en lengua árabe (Vallicrosa Millás, 1968: 26).

Al-Andalus introdujo en Europa occidental el papel, el álgebra, las técnicas de irrigación avanzada y las traducciones latinas de muchas obras clásicas de la filosofía griega. Córdoba tenía agua corriente, calles pavimentadas e iluminadas y, en un momento en el que las grandes colecciones de libros eran escasas en Europa, aquí existían 70 bibliotecas con “400 000 volúmenes traídos de todo el mundo árabe, Alejandría, El Cairo, Bagdad y Damasco” (Menéndez Pidal, 1968: 34), entre los cuales había manuscritos orientales, muchos de ellos de tema alquímico. Los historiadores afirman que la biblioteca de Medina Azahara adquirió tales fondos, que en su época ya

era comparada con la mítica biblioteca de Alejandría. La adquisición de libros para la formación de grandes bibliotecas era parte del gusto de los califas, y durante la época abbasí se creó una política que aceleraba al máximo el número de manuscritos en el acervo bibliotecario. Tal política fue conservada por sus sucesores, quienes consideraban los manuscritos como botín precioso en sus saqueos de las ciudades conquistadas.

Fue en las bibliotecas de Córdoba y en las traducciones de Toledo, donde los cristianos se pudieron volver a empapar del mundo griego y de todo el bagaje cultural que los árabes traían consigo; fue, por lo tanto, un encuentro afortunado: sólo de este modo, Occidente pudo recuperar los misterios y conocimientos aletargados durante tanto tiempo.

La influencia morisca en Occidente

La influencia morisca, pues, era poderosísima en el mundo Occidental y era muy del agrado de la época. En el tiempo de la reconquista, los cristianos adoptaron el confort y gusto por lo bello de la mujer musulmana, aun cuando tal inclinación fuera aprendida de esclavos musulmanes de la corte. Pese a todo, huelga decir que los cristianos, ya dominantes de la Península, vieron siempre con malos ojos a los moros que aún habitaban ahí.

La influencia morisca llegó hasta el arte, por lo cual no es raro que en varias obras españolas o del resto de Europa, encontremos elementos árabes. Como muestra de ello tenemos el ejemplo de la *Disciplina clericalis*, un conjunto de treinta y tres apólogos basados en las *Sentencias morales de los filósofos* de Humayn b. Ishaq, que el judío converso Pedro Alfonso (Moshé Sefardí) compiló y tradujo del árabe al latín. Su fin ético va dirigido a clérigos y hombres doctos de la Cristiandad “para que el hombre sepa mejor precaverse en este mundo y pueda ganar el reino de los cielos” (Menéndez Pidal, 1968: 28). *Disciplina clericalis* es narrado por un padre, nombrado *el Árabe*, que, a punto de morir, llama a su hijo para darle ciertos consejos. Estos se introducen en varios cuentos de manera didáctica, haciendo numerosas referencias al mundo musulmán, por ejemplo, se cita al sabio árabe Lucaman, se va en peregrinación a la Meca, se habla de Bagdad y Egipto, se habla de autores griegos que son familiares a los árabes, etc. (Ídem). *Disciplina clericales* no sólo tuvo bastante éxito en España, sino que se propagó

rápidamente por toda Europa.¹ El ejemplo del *Disciplina clericales* nos muestra, además, la conjunción maravillosa y armoniosa de las tres culturas.

Otro ejemplo de la influencia morisca lo podemos encontrar en el estilo poético llamado *zéjel*. El *zéjel* nació en Zaragoza, se desarrolló en Córdoba y se exportó a Iraq donde, en los tiempos modernos, es utilizado en la sátira política. Según un texto descubierto por García Gómez, el *zéjel* fue inventado por Avempace, cuyo estilo fue rápidamente aceptado por el gusto andaluz, que de inmediato rechazó las otras formas de versificar. El *zéjel* se caracteriza por un estribillo inicial, cuya rima se repite posteriormente y con constancia, además de su límite indefinido de estrofas.

Las resonancias se escucharon en las canciones sacras de los frailes franciscanos durante los siglos XIII y XIV. En España, el *zéjel* se conservó entre los círculos eruditos, desde Alfonso X el Sabio, el Arcipreste de Hita,² hasta Villasandino y Juan de Encina. Ejemplo de *zéjel* son los versos del Arcipreste de Hita:

Sennores, dat al escolar
Que vos vien a demandar
Dat limosna e ración
Faré por vos oración
Que Dios vos de salvación
Quered por Dios a mi dar
El bien que por Dios fisierdes
La limosna que por Él dierdes
Quando de este mundo salierdes
Esto vos habrá de ayudar (Vernet, Juan; 1978: 282).

Así, pues, se observa la influencia que el canto andaluz ejerció sobre la poesía española. Menéndez Pidal advierte la posibilidad de que incluso, las mismas *Cantigas* de Alfonso X tengan influencia de estos cantos árabes (Menéndez Pidal, 1968: 15). Y no podríamos dejar de mencionar el *Libro del Amigo y el Amado* de Ramón Lull, donde claramente se saborea el estilo sufi en cada una de sus líneas.

¹ Para saber más sobre esta compilación de cuentos y novelas con influencia morisca, ver el capítulo *La Maurofilia de España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam*, citado en la bibliografía.

² Sobre la influencia morisca en el Arcipreste de hita, Américo Castro dedica todo un capítulo en su *Realidad histórica*, donde lo explica clara y ampliamente, y cuyo título es “Reflejos de la literatura árabe en el *Libro de buen amor* del Arcipreste de Hita.

Ciencia y literatura musulmanas

Al-Andalus fue favorecida por la presencia de dos culturas amantes del saber: la dominante, que correspondía a la árabe, y una de las dominadas, a la cual conocemos como judía. Por otro lado se encontraban los cristianos, quienes sólo se dedicaron a la parte más ruda del trabajo en sociedad y, por lo tanto, muchos de ellos eran analfabetos; a pesar de esto los árabes les llamaban *dimmi*, o sea, “gente del libro”, pues su base religiosa estaba en los Evangelios. Los cristianos eran tolerados por los árabes siempre y cuando pagaran un impuesto especial que indicaba su sujeción al Islam, y no provocaran disturbios, pero la incidencia de conversión entre los mozárabes fue grande.

A los judíos también se les llamaba *dimmi*, pero estos, evidentemente más cultos que los cristianos, sí destacaron en el ámbito científico y cultural. Los hebreos pudieron ser la comunidad más culta de al-Andalus pero, según la ley musulmana, nunca dejaban de ser un inferior tolerado, y si es que alcanzaban puestos altos, se les veía con recelo. “G. Sarton, no vacila en escribir que España fue, en la Edad Media, el mayor centro cultural del mundo gracias a los musulmanes y judíos” (Vernet, 1978: 27).

Todo sabio de la época era propenso a estudiar varias disciplinas que, en la actualidad, veríamos como alejadas entre sí. Como ejemplo tenemos a Abbas Ibn Firnas, famoso por sus intrépidos estudios en el campo de la aeronáutica³, pero que también supo incursionar, entre otras cosas, dentro de la poesía y la alquimia.

La poesía jugaba, en la cultura arábiga, un papel primordial desde remotos ayer, incluso antes de la aparición del profeta Mahoma, en donde, según opinión de Emilio García Gómez, “nada había de perfecto [...] salvo dos cosas: la poesía y el amor” (García, 1959: 19). El gran saber secular de la época era la poesía; ocupaba un lugar central dentro del mundo cortesano, donde la recitación, más que la lectura, era del todo popular. Incluso los filósofos componían poesía, ya que, tradicionalmente, era el ejercicio de ésta lo que diferenciaba a un hombre culto de uno inculto, además, los poetas podían recibir cuantiosas sumas de dinero por unos versos hermosos. La poesía árabe conserva una extraña mezcla de lo erótico con lo místico, pues en el Islam, “la carne y el espíritu son dos sustancias de una misma energía. Dos sustancias que se deben ayudar mutuamente [...] En Oriente, la religión, la ciencia, el arte y la filosofía son enseñadas como lenguaje erótico y exquisitamente sexual. ‘Mahoma se enamoró de Dios’, dicen los místicos árabes” (Samael Aun Weor, 1999: 69). La representación de la

³ La tradición islámica lo considera como la primera persona que consiguió volar.

poesía es, para los árabes, “un jardín aromático que seduce al mismo tiempo la vista y el olfato” (Ídem) o una “virgen conducida la noche de bodas, toda engalanada, a su esposo” (Samael Aun Weor, 1999: 70). Los poetas islámicos conceden gran importancia a la naturaleza que los rodea, los elementos más preponderantes, pues, junto con sus temas, son de índole bucólica.

Por su parte, la prosa fue utilizada sólo en la literatura popular, mientras que en el ambiente culto constituía la herramienta fundamental del historiador, cuyo quehacer se enfocaba a lo que hoy conocemos como biografía y genealogía. Fue hasta el siglo XII cuando comenzó a tomarse en cuenta para la actividad religiosa y filosófica.

En al-Andalus, la poesía ganó lo mismo que el resto del arte y la cultura, la conjunción de ambas civilizaciones: España dio al Islam su lírica propia y el Islam dio a España la *qasida*⁴ del desierto y una nueva visión poética, cuyos temas inspiraban una seductora belleza; los hilos de ambas poesías se encuentran tejidos estrechamente. Esta fusión llevó a los árabes, al igual que a los judíos, a ser totalmente españoles y a estar orgullosos de serlo. Otro estilo poético árabe es el llamado *tadmin*: un juego alternado de versos entre dos poetas. Puede considerarse como variante del *tadmin* la discusión que el mismo poeta, dividido en dos personajes, hace con referencia a un tema de oposición o dualidad; a este estilo se le llama *munazara*.

El núcleo más importante de poetas vivió en Sevilla; se trataba de una academia sostenida por el rey poeta al-Mu'tamid, del cual se dice:

Su palacio fue la posada de los peregrinos, el punto de reunión de los ingenios y el centro hacia el que se dirigían todas las esperanzas, de suerte que a ninguna otra corte de los príncipes de aquella edad acudían tantos sabios y tantos poetas de primer orden. (Vernet, 1961: 73).

Las bases del ámbito cultural entre los árabes radican, pues, en la literatura y, posteriormente, en la ciencia, desarrollada ésta como lógica consecuencia de las traducciones de las obras científicas que, a su paso, el árabe había encontrado.

Durante los siglos VIII al XII, los grandes adelantos científicos se deben a los musulmanes, pero es justamente en los siglos XII y XIII en los que su ebullición es mayor. Acerca de todo esto, el doctor Juan Vernet escribe varios libros y ensayos, en los que detalla con precisión todo el avance científico que la cultura árabe trajo consigo.

La influencia que los moros dejaron en Europa en este ámbito se puede observar en voz de los hebreos; por ejemplo, Abu al-Walid Marwan ibn Yanah escribió sus estudios

⁴ La poesía árabe clásica tiene el nombre de *qasida* y está formada por 150 versos monorrimos.

sobre gramática hebrea en lengua árabe y a la manera de los gramáticos musulmanes; también la obra sobre el calendario litúrgico hebreo del cordobés Hasan ibn Mar Hasan está basada en los estudios astronómicos de al-Battani.

Lengua y traducciones

Era básico el uso de la lengua árabe en al-Andalus: en el trato cotidiano se utilizaba un árabe dialectal, el bereber o el romance, pero en relaciones oficiales, correspondencia administrativa y textos literarios se utilizaba estrictamente el árabe clásico, el cual trata de ser fiel a la lengua original del Corán. La lengua árabe, para el mundo occidental, significaba progreso, por hallarse en constante movimiento, encontrándose una y otra vez con el trivium y el cuadrivium.⁵ No por nada, el árabe, al igual que el hebreo, fueron lenguas estudiadas por sabios de la talla de Roger Bacon y Ramón Lull, alquimista el primero, y el segundo autor al que se le atribuyen numerosas obras de alquimia. Por otro lado, es interesante señalar que los textos herméticos siempre estuvieron identificados como una subdivisión del cuadrivium, debido al carácter operativo del *arte regio*, “ello explica que se tradujeran textos de alquimia árabes junto a obras de física, medicina, astronomía y astrología” (García Font, 1976: 57).

La tradición en las traducciones al árabe se remonta al siglo VIII en Damasco y al IX en Bagdad. Las primeras traducciones realizadas en el Islam fueron impulsadas por Jalid b. Yazid quien, deseoso de conocer los secretos de la alquimia, reunió a un grupo de expertos en copto, griego y árabe, el cual logró traducir textos de Agademón y Hermes (Vernet, 1978: 81 y 87). No obstante, durante el siglo XII, cualitativa y cuantitativamente, las traducciones de alquimia fueron mucho menores a las que se hicieron para las obras dedicadas a las ciencias exactas. Es en el siglo XIII donde la introducción de obras alquímicas aumenta considerablemente, aunque no se trate de traducciones propiamente dichas, sino de reelaboraciones del material, cuyos verdaderos autores se ignoran con frecuencia.

Es importante señalar que el interés por traducir textos entre los árabes, no abarcaba, sin embargo, los textos literarios, a pesar de ser conocidos por ellos, sino sólo los científicos.

⁵ El *quadrivium*, era ya conocido por los árabes, y los “Hermanos de la Pureza” hablan claramente de él enunciándolo: aritmética, geometría, astronomía y música.

La alquimia árabe

Al igual que en el resto de las disciplinas, los árabes tomaron los escritos desarrollados por los antiguos, los estudiaron y los ampliaron. El mundo islámico produjo así un enorme acervo intelectual que abarcaba tanto las ciencias oficiales como las ocultas: quiromancia, astrología, alquimia, etc. El alquimista más famoso que produjo el Islam llevó el nombre de Al-Djabir ibn Hayyan, el Geber o Jabir de los cristianos, cuyo legado bibliográfico es impresionante, entre textos propiamente suyos y apócrifos. Sus libros más importantes son el *Libro del rey*, *Libro de la templanza*, *Libro del peso* y *Libro del mercurio*. Su influencia sobre los Adeptos abarcó varios siglos, y no pocos fueron los tratados que, en su portada, dibujaban a Geber como uno de los padres del Arte hermético.

Los estudios de alquimia árabe que llegaron a España, base para las futuras generaciones de escritores alquimistas, vinieron en las obras de Ibn Umail, autor del *Libro del agua de plata y tierra de estrellas*. Ibn Umail distingue tres divisiones para los minerales, las cuales se seguirán usando en la Alquimia posterior:

1. espíritus: los minerales volátiles, que se evaporan por el fuego, como el azufre, el arsénico, el mercurio, el amoníaco y el alcanfor;
2. metales: los que se funden en el crisol como el oro, la plata, el plomo, el estaño, el hierro y la barba china;
3. cuerpos: los que se pulverizan en el mortero (Eslava, Juan; 1987: 51).

La principal novedad que se halla en la alquimia árabe es el concepto de *elixir* o *piedra filosofal*, *quintaesencia* y *levadura de la transmutación*. No obstante, aunque la alquimia tuvo notable aceptación entre los árabes, existieron personas notabilísimas, como Avicena, que condenaban el arte transmutatorio tachándolo de falso.

Desde este punto, los adeptos españoles se servirán de la literatura (y aquí veremos, en concreto, la poesía) para dar a conocer sus conocimientos en cuanto al Arte. Pero, a la vez, nos toparemos con que en los escritos profanos también se recurría a la mención de la alquimia, a sus atributos o conceptos: al respecto de un monarca al cual llamaron “Príncipe de los Creyentes”, Ibn Zafar hace la siguiente metáfora: “más raro que el oro, más maravilloso que el grifo y más extraordinario que la alquimia” (Cardaillac, 1992: 35).

Capítulo III

La alquimia en poemas arábigo andaluces

Al margen de los grandes tratados alquímicos, hemos podido encontrar expresiones de la ciencia hermética que resultan ser, más bien, sintéticas. En ellas, el alquimista, gustando como cualquier árabe de la delicia del canto y la poesía, exponía sus inquietudes, el resultado de sus trabajos o explicaba el orden de sus investigaciones para que el neófito o el colega, inmerso en sus preocupaciones herméticas, pudiera encontrar el auxilio, la luz o la llave.

En el presente capítulo se exponen tres ejemplos de este fenómeno literario; ejemplos que, aunque breves, son evidencia suficiente para nuestros propósitos. De la traducción que Emilio García Gómez publicó en *Poemas arábigo andaluces*, se han extraído dos canciones que contienen esta sabiduría alquímica cargada de jeroglíficos que, a continuación, se transcriben y analizan según la terminología hermética. El primero es de Ben Muchbar de Murcia:

La botella negra

Yo elevo a los comensales mis quejas en este asunto de la botella, que se ha vestido con una túnica de color negro espeso.

Había expuesto en ella el sol del vino entre nosotros; mas este sol se ha ocultado en un ala de la noche tenebrosa.

La botella niega con su color las luces del vino, como el corazón del envidioso niega la mano del que le favorece. (García Gómez, 1959: 138)

Aunque en los poemas andaluces se observa con regularidad la presencia de elementos tales como el color negro, el vino y el vaso o botella que lo contiene, se ha escogido *La botella negra* en particular por la singular manera de referirse al color negro contrastándolo con una cierta luz que debe despedir el vino. Si bien es cierto que en la poesía hispano-árabe el negro aparece con regularidad en contraposición al blanco, como en las descripciones de los rostros blancos cubiertos por lunares o en la presencia de ambos colores en los caballos, en los que el poeta resalta el negro sobre el blanco, en *La botella negra* el color negro juega un papel que más adelante observaremos. En cuanto a la luz del vino, podemos comparar este uso con el siguiente en *El reflejo del vino* de Ben Hisn (siglo XI):



Ilustración 2 *La divina agua mercurial*,
Baro Urbigerus, *Chymische Schriften*,
Amburgo, 1705.

Por estas dos razones es que se puede considerar a este poema como una muestra de la relación entre literatura y alquimia, y he aquí el análisis correspondiente, según la materia de la que nos ocupamos.

Tomemos el símbolo del vino como la materia prima del trabajo de laboratorio; estamos hablando, pues, del mercurio, el *Misterium Magnum* del cual dicen los filósofos: “Dadnos el mercurio y lo obtendremos todo” (Samael Aun Weor, 2000: 19), debido a que todo el trabajo de la Gran Obra no podría realizarse sin él, y toda la gestación de ésta consiste en la preparación del mercurio. Para entender más sobre el significado de tan imprescindible elemento en el trabajo del laboratorio, nos será muy ilustrativa la reflexión que Mircea Eliade hace con respecto al mercurio, visto desde la perspectiva de la alquimia india:

El léxico de Maheçvara (siglo XII de nuestra Era) indica igualmente para el mercurio el nombre *Harabîja* (literalmente “simiente de Siva”) [...] en algunos Tantras el mercurio pasa por ser el “principio generador” de todas las criaturas. En cuanto al falo mercurial

El reflejo del vino atravesado por la luz colorea de rojo los dedos del copero, como el enebro deja teñido el hocico del antílope (García Gómez, 1959: 66).

Pues la luz, aquí, aparece como algo externo, algo que se proyecta en el objeto central de la composición y que cumple la función de imagen, algo totalmente descriptivo y sin ningún significado oculto; en *La botella negra*, por el contrario, la luz es algo interno, o sea, propia del vino: “el sol del vino”, “las luces del vino”.

para Siva, hay varios Tantras que prescriben el modo de hacerlo (Eliade, Mircea; 1983: 119).

Es necesario acotar que el mercurio al que está haciendo referencia Ben Muchbar ya no se encuentra en su estado primigenio, en su estado caótico, sino transmutado o destilado, y trabajado dentro de su vaso hermético. El vaso, indispensable para las operaciones en el laboratorio, está simbolizado en este poema por la botella debido a su forma semejante al matraz: cuerpo esférico u ovoide, con un cuello largo en la parte superior, y hecho de vidrio.



Ilustración 3 S. Trismosin, *Splendor Solis*. Londres, s. XVI.

La botella *negra* nos da a entender que el trabajo del filósofo está pasando por el proceso de putrefacción, debido al color que la materia despide. Pero, ¿qué es este color negro? Es el momento en que todos los elementos groseros “salen con una fuerza

terrible, espeluznante, horrorosa y se procesan dentro de su corrupción. Cuando ocurre esto se dice que uno ha entrado en el reino de Saturno y ha comenzado el trabajo con el fuego negro” (Samael Aun Weor, 2000: 176). Basilio Valentín, en sus *Doce llaves*, define a sí a este proceso:

Yo, Saturno, el más elevado de los planetas en el firmamento, declaro esto ante todos, Señores, que soy entre vosotros el más inútil y el más despreciable, de cuerpo débil y corruptible, de color negro, sometido a los ultrajes de numerosos tormentos de este valle de miserias, y sin embargo el valorador de todos vosotros. En efecto, no tengo morada permanente y arrastro a mi semejante conmigo. La causa de mi adversidad no debe ser imputada a nadie, si no es al inconstante Mercurio, que por su indiferencia y su negligencia me infringe este mal. Es por lo que os ruego a todos tomar venganza sobre él de mi desgracia, y como ya está en prisión, matarle y retenerle hasta la putrefacción y hasta que no le sea ya encontrada ni una sola gota de su sangre (Basilio Valentín, 2001: 32).

Es nuestra agua negra que debemos blanquear, es “madre, corazón y raíz de los otros colores” (Ídem), ya que es “la señal segura del éxito futuro, el signo evidente de la preparación exacta del compuesto. El *cuervo* [símbolo del color negro] es, en cierto modo el sello canónico de la Gran Obra, como la estrella es la firma del tema inicial” (Fulcanelli, 1975: 94). Y bien, si tal color señala buen camino, ¿por qué Ben Muchbar comienza: “Yo elevo a los comensales *mis quejas* en este asunto de la botella”? Porque existen cuatro operaciones que producen el color negro, lo cual ocasiona confusión en el artista; “de esta manera, es muy laborioso separarlas [las operaciones] y distinguir claramente lo que corresponde a cada una de ellas” (Ídem).

Siendo más meticulosos en el análisis, debemos observar que *La botella negra* nos habla sobre lo que existe al interior de la putrefacción en: “Había expuesto en ella el sol de vino entre nosotros”; el vino, pues, se mostraba blanco, ardiente, lleno de luz, para luego ser oscurecido (“mas este sol se ha ocultado en un ala de la noche tenebrosa”) por un eclipse de sol, como lo llama Raimundo Lulio. Este eclipse es el anuncio en el que se separa lo sutil de lo denso, o sea, lo puro de lo impuro, los elementos groseros que, mediante la ayuda del azufre, se deben eliminar.

El último verso es característico de la poesía árabe-andaluza, en la que se toma un elemento “a” más un elemento “b”, ambos de sentido complejo, y se comparan entre sí. Ejemplo de que los adeptos, aun siendo su objetivo principal dar a conocer ciertos

aspectos herméticos, no dejaron en segundo término los aspectos poéticos propios de la literatura islámica.

El siguiente poema andaluz que se analizará, pertenece a la misma traducción de Emilio García Gómez; fue escrito por Ben Sirach de Córdoba en el siglo X:

Escena báquica

Cuando vi alejarse al día, moribundo, y acercarse a la noche, llena de juventud;

cuando el sol aún esparcía el azafrán de sus últimos rayos en las colinas, pero ya desmenuzaba el negro almizcle de la sombra sobre los valles,

entonces hice salir la Luna del vino, a cuyo lado tú eres el astro Mercurio, y la rodeé de las estrellas de los comensales (García Gómez, 1959: 107, 108).

Aunque se trata de una traducción y paráfrasis, es innegable el sentido profundamente poético de los versos anteriores, en especial, la parte que se refiere a la noche con sus bellas metáforas e imágenes, al punto de que vemos, tal cual, al día alejándose para dar paso a la oscuridad desmenuzando el “negro almizcle”. La noche, en la tradición poética árabe, ejerce una gran fascinación, y es inspiración para todos los poetas musulmanes desde sus orígenes hasta la actualidad. Pero debemos trascender en nuestro análisis, y decir que lo que nos lleva a considerar *Escena báquica* como un poema de tema alquímico, es el último verso.

Pero vayamos por partes; es necesario acotar lo que significa el tema de la noche en la simbología alquímica. Trascendiendo toda belleza poética, la noche, para el Filósofo, es de vital importancia, ya que es el momento adecuado en el que puede llevar a cabo el trabajo sobre la materia en su laboratorio hermético; entonces podemos observar cómo Ben Sirach manifiesta su emoción por el advenimiento de la oscuridad, a la que califica como “llena de juventud”, mientras que al día lo observa como algo moribundo, pues la luz sólo puede salir de las tinieblas y la luz solar es enemiga de toda generación.

Los primeros dos versos son un deleite y no tienen mucha complejidad, son, digamos, un colchón de plumas que nos detendrá para lo que sigue: “entonces hice salir la Luna del vino, a cuyo lado tú eres el astro Mercurio, y la rodeé de las estrellas de los comensales.” La Creación salió del espíritu de vida que habitaba entre las aguas; así lo dice el Génesis. Siguiendo la premisa de *La Tabla de Esmeralda* correspondiente al

orden del macrocosmos y el microcosmos, podemos decir que la creación de los siete metales, sólo puede salir del mismo espíritu para fecundar el caos. Es por eso que el poeta andaluz dijo: “entonces hice *salir* la Luna del vino”. El vino es la materia prima de la Gran Obra, y sólo de ella puede surgir la Creación. De esto ya se habló en *La botella negra*, pero no podemos olvidar que este poema se llama, precisamente, *Escena báquica*. Por otro lado, Ben Sirach nos hace manifiesta la operación propia o volitiva, del hombre, al sostener que fue él quien *hizo* salir la Luna. El Labrador, como también se le denomina al alquimista, es quien dispone de las herramientas y operaciones para conseguir, poco a poco, los objetivos anhelados. Esto se realiza, como ya se ha mencionado, adelantando el tiempo que la naturaleza tarda en el interior de la tierra.

En la alquimia existen siete metales regidos por un planeta (por lo que, como vimos, la alquimia se halla estrechamente ligada a la astrología), a saber: Plata-Luna, Mercurio-Mercurio, Cobre-Venus, Hierro-Marte, Plomo-Saturno, Estaño-Júpiter y Oro-Sol; cuyo orden corresponde a las órbitas de los planetas según el sistema geocéntrico. “Reciba el alimento del lugar en que se deposita y viva en los siete panes que se ofrendan a Horus, y del pan que se presenta a Thoth” (Samael Aun Weor, 2000: 33). Esto se dice en el capítulo LV del *Libro de los muertos*. Estos siete panes son los metales que, mediante destilaciones, se deberán convertir en oro puro:

Los siete panes son la sabiduría de nuestras siete serpientes. Nosotros tenemos siete culebras: dos grupos de a tres, con la coronación sublime de la séptima lengua de fuego que nos une con el Uno, con la Ley, con el Padre. Estos son los siete panes que se ofrendan a Horus, el Niño de Oro, el Cristo íntimo de la alquimia [...] Todos los libros sagrados del mundo son elaborados con la sabiduría de los siete panes [...] La sabiduría de los profetas es la sabiduría de los siete panes (Samael Aun Weor, 2000: 34, 35).

En efecto, en el orden de sus posiciones, Mercurio se encuentra al lado de la Luna. Pero no debemos olvidar que todos los elementos son simbólicos, que corresponden a un proceso interno, y, por lo tanto, estos siete metales corresponden a siete energías que el hombre tiene que desarrollar: el ser humano posee en sí mismo todo el Sistema Solar. Para develar el misterio de los planetas-metales, Paracelso, en su *De Nymphis*, nos dice:

Hay dos especies de carne, la carne de Adán es la carne terrestre, grosera. La carne que no se deriva de Adán es de una especie sutil. No está hecha de materia grosera y penetra en todas las paredes sin necesidad de puertas o agujeros, sin embargo, ambas especies de carne tienen su carne y sus huesos, y ambas difieren también del espíritu (Samael Aun Weor, 2004: 29).

Paracelso determina a los siete metales con la siguiente denominación: Limbus, Mumia, Archaous, Cuerpo Sideral, Adech, Aluech y Cuerpo del Íntimo (Ídem), cuyos nombres nos pueden dar una idea más clara acerca de los planetas.

En la frase: “a cuyo lado tú eres el astro Mercurio”, el poeta está haciendo énfasis al orden seguido por los planetas o emanaciones divinas, según veremos en el capítulo dedicado a la alquimia hebrea. Pero también está indicando que, después del metal más próximo a la perfección (la plata), es necesario continuar con el siguiente, o sea, el mercurio o azogue. Con estos dos elementos se está comenzando ya la creación del To-Soma-Heliakon de los griegos. Tanto el jeroglífico de la Luna como el del Mercurio tienen numerosas explicaciones, mas nos inclinamos por ésta.¹

El tema báquico en los poemas como manifestación alquímica se dio no sólo en Al-Andalus, sino muy probablemente en toda la cultura árabe. Como ejemplo tenemos al sufí de El Cairo, Al'Faridh, Charaf Ad-Din Omar Ibs, quien en su poema *Elogio del vino (Khariya)*, nos hace reflexionar en el tema alquímico. Al respecto, Juan G. Atienza explica, refiriéndose al *Khariya*: “La calidad de su verso, así como su temática, obligan a replantearse la enorme cantidad de poemas dedicados precisamente al vino por parte de los más grandes poetas de Al-Andalus, fieles partícipes de una religión que prohibía explícitamente el consumo de bebidas alcohólicas” (Atienza; 1995: 137).

Si bien el *Esplendor de al-Andalus* de Henri Pérès nos ofrece una amplia panorámica de la poesía andaluza del siglo X, en la cual abarca una gran cantidad de temas, es cierto que sólo nos brinda unas muy breves líneas al papel que jugó la alquimia dentro de tal expresión literaria de los árabes, razón por la cual observamos una vez más lo difícil del tema que nos ocupa. No obstante, Henri Pérès nos da un bello ejemplo, escrito por Al-Mu'tamid, poeta y mecenas del cual ya se habló en el capítulo precedente:

El [dorado licor] te ha llegado de noche, en un traje de día hecho de su luz y de su túnica de cristal;

[vino y copa son] comparables a Júpiter envuelto por su planeta Marte, cuando, sumergido en el agua, está rodeado de una ardiente brasa.

La congelación de uno y otra se ha hecho tan graciosamente, que se han armonizado, y estos dos contrarios no han acogido a su opuesto por antipatía (Pérès, Henri; 1983: 229).

¹ Para estudiar sobre las diferentes acepciones de estos metales y los restantes, se puede estudiar el capítulo “Planetas y metales” de Titus Burckhardt, citado en la bibliografía.

Referente a este poema, el investigador hace el siguiente comentario:

El sentido exacto de estos versos nos puede resultar incomprensible en parte y, sin embargo, adivinamos que al-Mu'tamid, con Júpiter, hace alusión al estaño, y con Marte, al hierro, como era usual en la alquimia de la Edad Media; el agua bien podría ser un ácido capaz de disolver ambos metales cuando se someten a la brasa ardiente, es decir, al fuego del atañor (Pérès, Henri; 1983: 230).

En efecto, el estaño se halla relacionado con Júpiter y el hierro con Marte; no obstante, aquí se vislumbra un significado mucho más profundo. En primer lugar, al-Mu'tamid instruye sobre la presencia de los elementos groseros implícitos en el trabajo de la Gran Obra. Dice la *Tabla de Esmeralda*: “Separarás la tierra del fuego, lo sutil de lo denso, suavemente y con grande industria. Sube de la tierra al cielo, y de rechazo desciende a la tierra y recibe la fuerza de las cosas superiores e inferiores”.

En seguida, el poeta alquimista contrapone la oscuridad de la noche con la descripción maravillosa del traje que los griegos llamaron To-Soma-Heliakon, el traje de bodas que todo alquimista anhela formar, y que está conjugado en la presencia de los siete planetas herméticos: “El [dorado licor] te ha llegado de noche, en un traje de día hecho de su luz y de su túnica de cristal”. Al-Mu'tamid nos advierte la necesidad poseer tal traje, y en el siguiente verso nos explica cómo.

Si bien, los planetas corresponden obviamente a distintos metales, como ya se ha mencionado, también hacen referencia a otros procesos o facultades. El poeta cordobés nos habla aquí de una sustancia vital para la creación del To-Soma-Heliakón, sustancia que los alquimistas cristianos llamarán Espíritu Santo, y en términos profanos se conocería como Júpiter. Ésta es la única fuerza con la cual se puede crear, por eso su *fundamento* se encuentra en lo que los cabalistas llamaron *Yesod*. Es el Fuego Vivo, el Tercer Logos, el Hacedor de Luz. De Júpiter se desprende una energía poderosa, la *Virgini pariturae* de la cual nacen los dioses, la Isis de los egipcios, la Ceres de los griegos. Ella es el Caos primitivo, la sustancia primordial. En las cámaras subterráneas de los templos y en las criptas de las catedrales góticas eran depositadas las estatuas de las Vírgenes negras, con lo cual se nos devela su lugar.

El laboratorio del Tercer Logos o *Binah* hebreo, se encuentra en el noveno estrato de la tierra. El número nueve es la novena esfera, y está relacionada con Marte, simbolizando también que hay que luchar contra todo para la creación del “traje de día”. Sólo mediante el trabajo con la novena esfera, el Tercer Logos puede fecundar a Isis. Es decir, envuelto Júpiter con el planeta Marte, el fuego (“la ardiente brasa”) puede

fecundar al agua. ¿Cuál es el motivo para la intervención de estas energías? Porque sólo de esta manera es posible crear al Niño de Oro de la alquimia, que en la visión cristiana se vinculará con el Cristo Íntimo y es, en síntesis, el Segundo Logos o *Chokhmah* de los hebreos. Pero antes de llegar a la máxima creación, se debe fabricar el cuerpo de oro. Por eso, el alquimista andaluz dice: “vino y copa son *semejantes*”, pues sólo con el vino (el mercurio), y luego con la copa (el traje de día), se puede llegar al último resultado. No obstante, este trabajo no podría ser realizado si previamente no se separa lo sutil de lo denso, eliminando los elementos groseros de la materia. Esto se realiza, de igual manera, con la presencia de Júpiter y el auxilio de Marte.

El *Summa perfectionis magisterio*, atribuido a Geber, menciona cuatro fases del proceso alquímico:

que son repetibles a varios niveles y pueden comportar muchas operaciones: reducir cualquier sustancia a una masa informe, indistinta (*nigredo*); recuperar en ella los cuatro elementos y refinarlos (*ablutio*); reestructurarlos de forma equilibrada (*congelatio*); fijar (*fixatio*) la perfección así obtenida (Crisciani, Chiara; año 8: 84).

Es obvio que el último verso de nuestro poema hace referencia a la penúltima fase del proceso alquímico, es decir, a la congelación, y, a diferencia de sólo las quejas que Ben Muchbar expone en *La botella negra*, Al-Mu'tamid nos está dando una clave para la comprensión de este proceso, ya que nos está describiendo la forma en que la materia debe aparecer ante nuestros ojos en la fase de la congelación: “La congelación de uno y otra se ha hecho tan graciosamente, que se han armonizado, y estos dos contrarios no han acogido a su opuesto por antipatía.” Presentándonos las características necesarias para advertir tal proceso. Basilio Valentín habla en estos términos:

Conserva bien este manto honorable, acompañado por la sal astral, que suda este azufre celeste. Que nada funesto le suceda y hazlo volar como el pájaro tanto como sea necesario. En este momento, el gallo devorará al zorro, a continuación se sofocará en el agua y, resucitado por el fuego, será a su vez devorado por el zorro, a fin de que el semejante sea restituido al semejante (Basilio Valentín, 2001: 51).

Dando en otras palabras lo que al-Mu'tamid expresara en sublime poesía, aquí observamos la necesidad del “manto honorable” o “traje de día hecho de su luz y su túnica de cristal” para que el Cristo, en términos cristianos, pueda salir de la tumba. Algo más, Basilio Valentín hace la siguiente advertencia: “Que nada funesto le suceda”, advertencia que desarrollará en su “Séptima llave” o “El vaso filosofal y su *sello o betún de sapiencia*”.

Capítulo IV

La poesía y alquimia hebreas de al-Andalus

“La historia del resto de Europa puede entenderse sin necesidad de situar a los judíos en un primer término; la de España, no” (Castro, 1954: 443). Así lo afirma Américo Castro al comienzo de su capítulo “Los judíos españoles”. Fueron precisamente los judíos quienes ayudaron a construir España: durante la invasión árabe todo lo posible para que los musulmanes alcanzaran la victoria, y ya alcanzada, los conquistadores les confiaron la custodia de las ciudades que caían en su poder. Los judíos destacaron enormemente en el ámbito artístico y cultural, siendo siempre del gusto y deleite de la corte árabe. Ya durante la reconquista, emplearon su conocimiento adquirido en el mundo morisco a favor de un avance cultural y artístico sin parangón con el resto de Europa.

Después que los árabes se hicieron dueños de buena parte de la península Ibérica, los judíos que ahí habitaban aprendieron o desarrollaron con celeridad la lengua, la poesía y las distintas ramas de la ciencia árabe, entre ellas, la alquimia.

Antecedentes y razones

Los historiadores concuerdan en que el pueblo judío es el más antiguo habitante de la península Ibérica, comparado con las otras religiones monoteístas más importantes de esta región: la islámica y la cristiana. Sitúan su presencia desde la época romana, alrededor del siglo II a. C. Los judíos españoles se consideraban a sí mismos como el núcleo esencial de la diáspora, herederos y depositarios de la tradición rabínica: Andalucía aparecía ante ellos como la tierra prometida.

Durante la época visigótica, ya convertida la Península al cristianismo, los judíos se encontraban en un ambiente extremadamente hostil,¹ por lo cual, no resulta extraño que, al llegar la invasión islámica, fuera considerada ésta como una salvación para el pueblo elegido, hasta el punto de tomar parte en ella. Esta cooperación duró durante todo el imperio árabe; de tal modo podemos encontrar, en los textos históricos musulmanes, la exaltación de la lealtad que el pueblo hebreo tenía con los conquistadores.

Con la situación relativamente pacífica de los judíos en al-Andalus, las familias judías de las distintas partes del mundo, comenzaron a emigrar hacia la Península, y en

¹ Se habían hecho medidas antijudías: la sangre hebrea se consideraba contaminada, la presencia de los judíos entre cristianos era un pecado, se raptaban niños judíos para educarlos bajo el cristianismo, se les prohibía el acceso a cargos públicos, etc. (Kenia, 1995: 44, 48, 49).

particular hacia Córdoba, ciudad que se convertiría en el mayor centro cultural y espiritual judío, según palabras de Haim Beinart (Beinart, 1992; 140).

Al igual que en la literatura árabe, los reinos de taifas sirvieron para un alto desarrollo en la poesía hispanohebraica; los “reyezuelos” ayudaron a los judíos que mostraban tener talento y habilidades literarias. Pero esto no ocurrió con regularidad, pues existieron algunos reinos de taifas donde los judíos no figuraban en los planes de organización cultural.

El Islam en España originó que del pueblo judío surgieran personalidades destacadas; tal es el caso del cordobés Maimónides que, aunque vivió poco tiempo en España, su visión religiosa desató polémicas memorables dentro de la Península; pero también podemos destacar los nombres de Najmánides, Yehuda Ha-Lévi, Meshullam da Pierra, Samuel Ben Joseph Ha-Levi, entre otros. Sin lugar a dudas, *Sefarad* representa, en varios aspectos, la edad de oro para los judíos españoles.

Literatura hebrea en al-Andalus

El siglo X de nuestra era es de gran importancia para el desarrollo de la literatura hebrea, pues es aquí, y justo en las tierras de la España islámica, donde ésta pudo volver a florecer. Fue precisamente en la ciudad de Córdoba donde se lograron las condiciones adecuadas para que el pueblo hebreo gozara de una cierta libertad e independencia, elementos que lo llevaron a acercarse y ampliar todos los campos del saber humano y divino. Fue ésta también, como ya se ha mencionado, una época de esplendor para la literatura árabe, hecho que sirvió de acicate para los literatos sefardíes, quienes destacaron como poetas en lengua árabe, pero también en lengua hebrea:

Así lo manifiestan algunos escritores judíos, como Yehudah a-Harizi que [...] confiesa haberse sentido empujado a demostrar la capacidad de la “lengua santa”, en este caso el hebreo, para rivalizar con la lengua del escritor árabe al-Hariri (Navarro, 1988: 14).

La literatura hebrea en la Península se divide en dos periodos: durante el califato de Córdoba, que corresponde a la iniciación; y durante la época de los reinos de taifas, donde la literatura se encuentra en un verdadero esplendor. *El libro de la disertación y el recuerdo*, escrito por Moisés Ibn Ezra, es un documento valiosísimo en el que se explican todos los pormenores de la literatura en al-Andalus; su *Cuestión Quinta* habla sobre la superioridad literaria de los judíos españoles encima del resto de la diáspora mundial, explicando que ésta se debe a la descendencia de las tribus de Judá y

Benjamín, pero sobre todo a su profundo aprendizaje de la lengua árabe (Navarro, 1988: 20).

La lengua que el pueblo judío utilizaba por tradición e íntimas implicaciones religiosas, era el hebreo; sin embargo, inmersos en la cultura árabe, utilizaron también el idioma de los conquistadores. El hebreo resultaba ser una segunda lengua, no destinada a la comunicación oral, pero que gustaba dentro de la poesía; mientras que el árabe era usado para redactar en prosa. La lengua de la poesía nunca se corrompió con la influencia árabe, a pesar de los adelantos métricos dados gracias a la influencia de la poesía del Islam que Dunas ben Labrat introdujo, como veremos más adelante. Pero también existen casos curiosos en los que la lengua utilizada era el árabe o romance, mientras que los caracteres correspondían a los de la lengua hebrea, como es el caso de algunas moaxajas o de los *Deberes del corazón* de Bahya ibn Paquda, obra escrita en árabe pero con caracteres hebreos.

En la estructura del poema judío era frecuente la utilización de acrósticos con el alfabeto hebreo, además de palabras, frases y versículos enteros provenientes de la Biblia; pero en aquellos tiempos, los poetas judíos ya comenzaban a ampliar sus horizontes, incursionando en la poesía profana, la cual fue más fácilmente influenciada debido a la presencia de la poesía árabe.

Por otro lado, es necesario anotar que el florecer que obtuvo la poesía hebrea de al-Andalus, no pudo haber sucedido sin el apoyo valioso del mecenazgo que, a imitación de los moros, se instituyó entre los hebreos; es por eso que muchos de los poemas son panegíricos en honor de la muerte de algún mecenas.

El mecenas más importante para el desarrollo y futuro florecimiento de la poesía hebrea-andaluz llevó el nombre de Hasday Ibn Saprut. Este personaje fue un político, traductor, farmacólogo y militar muy importante dentro de la corte de Abderraman III, y que entre los judíos alcanzó el título de *nasí*, o príncipe. Gracias a su apoyo económico, la historia de la literatura puede contar con poetas de la talla de Dunas ben Labrat. Al-Harizi, en su *Takemoni* (fuente importantísima para conocer sobre la literatura de este periodo en Al-andalus) dice de Hasday: “Junto a él se congregaron todos los sabios de su generación, resplandecientes como brillantes luminarias, para servir la sabiduría a todos los buscadores de Dios” (Peláez, 1992: 74).

Cabe decir que, dentro de las letras hispánicas de la Península, los judíos presentan un papel primordial pues, según explica Fernando Díaz Esteban, los primeros versos castellanos son debidos a Judah ha-Leví, poeta del siglo X, quien “viene a ser el primer

poeta español de nombre conocido” (Díaz, 2001: 11). En efecto, una contribución de gran valor de los judíos es la creación de moaxajas, de las cuales no está de más escribir una:

*¡Tant’amári, tant’amári,
habib, tant’amári!;
enfermaron uelyos gayos
ya duelen tan mali.* (Beinart, 1992; 143).

Influencias de la poesía árabe en la hebrea

Los escritores españoles judíos siempre estuvieron a la vanguardia en los adelantos poéticos traídos del Islam. La poesía árabe influyó también en la métrica del verso hebreo, asunto en el cual el poeta y filólogo Dunas ben Labrat contribuyó notablemente. Para lograr un cambio en la métrica hebrea, al modo de la de los conquistadores, el poeta asimiló la oposición de las sílabas largas y breves del árabe, comenzando a distinguir qué sílabas eran largas o breves, según la vocalización de la Biblia hebrea. Sin tal evento, los pies métricos correspondientes a la poesía musulmana no se habrían podido formar en la de Sefarad. Tal innovación se dio, principalmente, en la literatura secular, pues la métrica tradicional judía siguió utilizándose en la poesía religiosa. Además, la introducción de este movimiento se dio sólo de manera gradual y con vacilaciones. Dunas también introdujo la estructura monorrítmica de la *qasida* en la poesía hebrea.

Los principales sistemas de versificación de la poesía secular, en los cuales se observa notoriamente la influencia de la cultura árabe, son:

1. Poemas sin estrofas y con una rima consonántica común a todos los versos, a semejanza de la *qasida*.
2. Poemas estróficos muy semejantes a la poesía popular árabe, conocidos como *moaxajas*, que en hebreo reciben el nombre de *shir ezor*, “poema de ceñidor”.
3. Poemas de metro silábico, principalmente en formas estróficas.
4. Poesía estrófica con verso libre, utilizada principalmente en los poemas litúrgicos, que asemeja un diálogo entre el solista y el coro o público (Navaro, 1988: 22, 23)

El tema bucólico, tan prominente en la literatura árabe de al-Andalus, pasaría también a la poesía hebrea,² además, las designaciones “gacela” o “ciervo”, para referirse al ser amado, se emplearían también de manera natural.

Hebreos en el campo de la traducción

El judío que interpretaba la Biblia era, además de teólogo, gramático y filólogo. Siempre se observó como un deber el estudiar, investigar y comprender la lengua hebrea, ya que era una manera de entender las leyes del *Torá* y, por lo tanto, de Dios o a Dios mismo. Tal estudio alcanzará niveles impresionantes en España, hasta llegar a la corriente cabalística, de la cual hablaremos más adelante. Pero antes conviene apuntar que, en general, el judío andaluz alcanzó grandes adelantos en gramática. Los gramáticos hebreos singularmente se ayudaban de pasajes bíblicos para desarrollar su ciencia, pero también se valían de la poesía, la polémica y las *responsa*.³ Moisés Ibn Ezra destaca la influencia del mundo árabe en beneficio de los gramáticos hebreos, pues gracias al acercamiento y estudio de las obras del Islam, los judíos pudieron comprender los secretos de la lengua hebrea y su gramática. La escuela gramática en Córdoba, propiamente dicha, se instituye bajo el califato de Abderraman.

La ciencia de la traducción representó, en el pueblo hebreo, una actividad cultural de gran importancia. Numerosos son los nombres de judíos que, desde época de los califas, figuran como traductores de las más importantes obras del mundo conocido, incluso existieron familias que, por generaciones, se dedicaron a esta empresa; tal es el caso de la familia Tibbón. El primero de ellos, Yehuda Ibn Tibbón, nacido en Granada en el año 1120, tradujo “los *Deberes del corazón* y los *Jovot Ha-Levavot* de Bahya Ibn Pakuda, el *Kuzari* de Yehuda Halevi, las *Ciencias y conocimientos* de Saadia Gaon, los trabajos gramáticos de Yona Ibn Jana, el *Sefer Ha-Rikma* y el *Sefer Ha-Shorashim*, y muchas otras obras.” (Kenig, Evelyne, 1995; 98) Su hijo, Samuel Ibn Tibbon, tradujo la *Guía de los Perplejos* de Maimónides; el hijo de éste, Moisés Ben Samuel Ibn Tibbón, tradujo libros muy variados, entre ellos los del filósofo árabe Al-Farabi; y el hijo de este último, Jacob Ben Machir Ibn Tibbón, también hizo varias traducciones, además de

² No está de más insertar aquí una pequeña muestra escrita por Moshé ibn Ezra donde, según Millás Vallicrosa, es evidente la influencia que la cultura árabe ejerció en el literato:

¿Cómo estaría triste si oigo el murmullo de las aguas
y puedo escuchar el canto de la perdiz y contemplar la tórtola?
A la sombra de las murtas moraré,
y las flores del jardín me harán de estrado y almohada. (Millás, 1968: 87).

³ Género literario que se basa en preguntas y respuestas para el desarrollo de un determinado tema.

desarrollarse en actividades públicas. (Ídem) Más adelante veremos la importancia del judío en el campo de la traducción, concretamente en Toledo.

Alquimia hebrea

El pueblo hebreo se ha distinguido, entre otras muchas cosas, por su gran espiritualidad; la diáspora en la Península no sería la excepción. Por un lado, los teólogos sefardíes comenzaron a tener importancia sobre el resto de los judíos esparcidos por el mundo. La mayor escuela teológica (de la cual provenían los judíos españoles) se encontraba en Babilonia, concretamente en las ciudades de Sura y Pumbedita; a ella acudían rabinos de todo el mundo para dar respuesta a sus preguntas. Sin embargo, ya en el siglo IX, se había consolidado en Andalucía una escuela rabínica de la talla de la de Babilonia, a la cual le llovían preguntas sobre los más diversos temas de la *Torá*.

Por otro lado, en España, durante el siglo XIII, se desarrolló también un estudio espiritual de suma importancia conocido como *cábala*, o tradición recibida. El cabalismo es un movimiento que explica cómo Dios se despliega en diez emanaciones llamadas *sefirot*, o atributos de la divinidad, que se a su vez se desdoblaron de *Ein sof or*, la luz sin fin que rodea a *Ein sof*; éstas son: *Hojmá* (sabiduría), *Biná* (entendimiento), *Hésed* (compasión), *Gevurá* (fuerza), *Tiféret* (belleza), *Nétzaj* (entendimiento), *Hod* (gloria), *Yesod* (fundamento), *Maljut* (reino) y un décimo atributo que se expresa por *álef*, y que es impronunciable (Muñiz-Huberman, 1993: 25). Tales emanaciones son una especie de palanca para que el adepto pueda regresar a la región Única y Eterna, mediante un entrenamiento que consiste en meditar en las veintidós letras del alfabeto hebreo y, así, conseguir el nombre de Dios, que significa deshacer la separación entre lo divino y lo terreno. La *cábala* es la ley oral, oculta, a diferencia de la ley escrita plasmada en la *Torá*. Fue una segunda ley que Dios entregó a Moisés en el Sinaí, y que éste transmitió a sus sucesores de boca a oído.

Los cabalistas se valieron de tres herramientas precisas: la *gematria*, o equivalencia entre números y letras; la *notaricón*, en donde se entiende cada voz como inicial de una frase, la cual se comprime en una sola palabra de siglas; y la *temura*, donde combinando y desplazando caracteres, sílabas, términos, morfemas y conceptos, se llegaba a un nuevo significado. Este significado último era la esencia misma de la *Torá*, que dejaba de lado todo elemento superficial de la misma, ya fuera la interpretación talmúdica, el

significado alegórico o el literal; entonces se mostraba al cabalista el “cortex-nucleus” medieval, del cual Gonzalo de Berceo dijera:

Sennores e amigos, lo que he dicho avemos
palabra es oscura, exponerla queremos:
tolgamos la corteza, al meollo entremos,
prendamos lo de dentro, lo de fuera dessemos (Muñiz-Huberman, 1993: 19).

Versos que recuerdan la leyenda hebrea en la que cuatro rabinos del siglo II visitaron el paraíso (*pardés*): el primero murió, el segundo enloqueció, el tercero se convirtió en apóstata y sólo el cuarto, Akiva, entró y salió en paz. Esta leyenda será interpretada por Moisés de León cabalísticamente, analizando cada una de las letras de *pardés*:

P → *peshat*: significado literal;

R → *remez*: significado alegórico;

D → *derashá*: interpretación talmúdica;

S → *sod*: significado místico (Muñiz-Huberman, 1993: 20).

Los estudios alquímicos también palpitaban entre los judíos de España, y era común que ciertos conceptos de la ciencia fueran conocidos por ellos. El sefardita José ibn Saddid, nacido en Córdoba en 1080, escribió una obra filosófica titulada *Olam Qatam*, o sea, “Microcosmos”, en la que se observa que sólo con el conocimiento de uno mismo (el hombre como microcosmos) se puede llegar al conocimiento de Dios o macrocosmos (Navarro Peiro, 1992; 61). El concepto de microcosmos y macrocosmos es frecuentemente utilizado en la alquimia; cabe recordar las palabras de la *Tabla de Esmeralda*: “Lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo, para hacer los milagros de una sola cosa”.

Aunque no haya sido en tierras cordobesas donde los judíos se enfrentaron con la alquimia por primera vez, podemos aventurar a decir que fue aquí el lugar y momento más propicio para el avance adecuado de esta materia dentro de la comunidad hebrea. Según Zósimo, los judíos habían adquirido el conocimiento de la *ciencia sagrada* en las mismas tierras de Egipto. Zósimo habla sobre María la Judía como una alquimista antiquísima, venerándola entre los que él llama “sabios antiguos”, un exclusivo grupo en el que figuran Demócrito, Moisés, Ostanes, Hermes, Isis, Chymes, Agathodaemon, Pibechios, Iamblichus, etc. Al parecer, el panapolita tuvo en sus manos cierta obra de María en la que se hacía una pormenorizada descripción del instrumental en los laboratorios de la época. Pero además es frecuente que Zósimo observe al pueblo hebreo como receptáculo, transmisor y promotor de la ciencia hermética.



Ilustración 4 Maestro judío de Flamel

Por otro lado, entre las varias historias sobre el origen de la alquimia, se narra que Cam, uno de los tres hijos de Noé, se dedicó al oficio de las ciencias y artes. Cam, si bien no ejerció la alquimia, se la hizo ejercer al mayor de sus hijos: Atotis o Thot, también llamado Hermes, futuro rey de Tebas. El segundo eslabón de la cadena fundada por Hermes corresponde a Miriam o María, hermana de Moisés, alumna directa del primero (Arola, Raimon; 2002, 138, 146). En otras palabras, la ciencia alquímica provenía del pueblo hebreo y, además, era destinada sólo para él. O sea que, tanto cábala como alquimia, fueron disciplinas creadas para el pueblo elegido. Se dice también que fue Enoch quien bajó de las altas esferas estos dos conocimientos, además del Tarot.

Zósimo hace constantes alusiones a la alquimia hebrea en general; resulta obvio pensar en la importancia que tenía ésta para el panapolita. Pero también, a lo largo de la historia de la alquimia, en especial durante su cristianización, los adeptos siempre buscaron a los maestros hebreos y a su sabiduría. No obstante, los estudios modernos que se han hecho sobre alquimia hebrea son muy pocos: los investigadores han querido dejar el tema en el tintero o sólo lo mencionan de paso. La contribución de los judíos a la alquimia se observa como pura leyenda. Sólo podemos mencionar a dos investigadores que se han atrevido a hablar más seriamente sobre el tema: Arturo Schwarz en su *Kabbalah and Alchemy: An Essay on Common Archetypes*, y Raphael Patai en su *The Jewish Alchemists: A History and Source Book*.

La dificultad a la que no se han enfrentado los investigadores, explica Raphael Patai, radica en que existe muy poca información respecto al tema. No hay ningún inventario de manuscritos alquímicos escritos por judíos, ni siquiera un estudio o referencia a la alquimia encontrada en libros impresos por autores judíos. Sólo la búsqueda que realizaron los adeptos cristianos nos da la información requerida (Patai, 1994: 11).

Los alquimistas cristianos tuvieron en gran estima la sabiduría hebrea, especialmente la cábala, disciplina que difundieron ampliamente, sobre todo durante el Renacimiento. Para explicar mejor sus teorías herméticas, los alquimistas utilizaron elementos hebreos como los nombres de sus divinidades (ya fueran ángeles o demonios), palabras propias de su lengua, e incluso las letras de su alfabeto. De tal modo, el hebreo adquirió tanta importancia como el latín.

La gran mayoría de adeptos hebreos escribió sus tratados utilizando la lengua original de su pueblo (aunque los hay también en judeo-arábico y en ladino), aún cuando en esta lengua eran escasos los términos técnicos que la disciplina necesita, por lo que se veían orillados a utilizar, entonces, los ya existentes en lenguas extranjeras como el español o italiano.

Influencias entre cábala y alquimia

Son varias las influencias que, recíprocamente, se dieron entre conocimientos; son influjos dados y recibidos entre lo más selecto y oculto del mundo árabe y hebreo, que ampliaron, profundizaron y facilitaron la difícil tarea que, por un lado cabalistas, por otro alquimistas, se habían propuesto seguir hasta llegar a la primera y última razón: Dios.

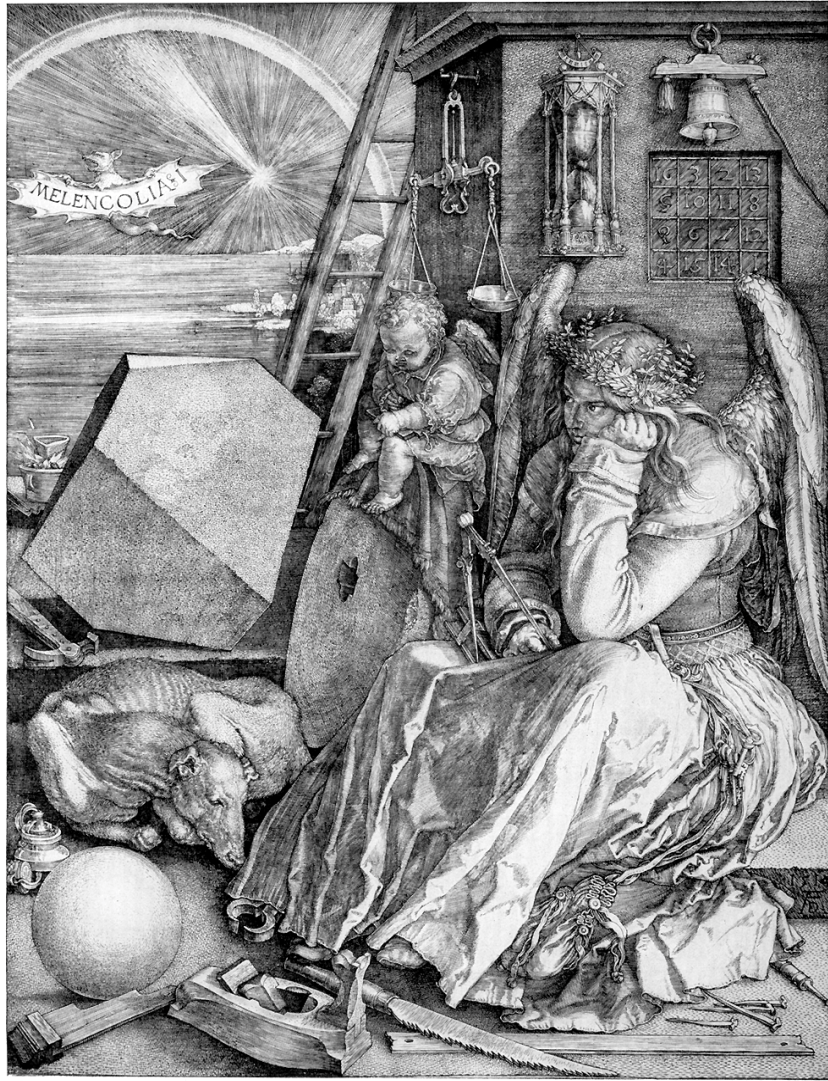


Ilustración 5 Ángel de Melancolía, Dürero.

“El mundo de abajo es similar al mundo de arriba”, reza un aforismo hermético resumido en la imagen maravillosa del espejo: lugar donde la naturaleza se refleja; el hombre es el microcosmos del macrocosmos, por lo tanto, es susceptible de asimilar las cualidades divinas. Los cabalistas relacionaron tales conocimientos, pues ya sabían que el mundo supracelste influye sobre lo terrenal. Mundo compuesto por los cuatro elementos: agua, tierra, fuego, aire; principios sustanciales para la creación del oro espiritual, pues son las sustancias de la creación, evento ya descrito en la Torá. Aún más, en los tratados de angeología se explica cada uno de los elementos con su respectivo arcángel regidor: Miguel y el agua, Uriel y el aire, Gabriel y el fuego, Rafael y la tierra (Muñiz-Huberman, 2002: 182).

La profundidad y complejidad del uso de las letras hebreas, es también llevado a cabo en el ámbito alquimista, así, a la par de la identificación de los planetas del Sistema Solar con los distintos metales utilizados en la alquimia, aquéllos se pueden relacionar también con las *sefirot*:

Enrique Cornelio Agripa en su *De occulta philosophia* toma la teoría de las emanaciones divinas o *sefirot* y las adapta a los términos de la alquimia y la astrología. Cada planeta se relaciona con alguna de las *sefirot*. Saturno equivale a *biná* o sabiduría, Júpiter a *jésed* o piedad, Marte a *gevurá* o poder, el Sol a *tipheret* o belleza, Venus a *netza* o eternidad, Mercurio a *hod* o gloria y la Luna a *yesod* o fundamento. (Muñiz-Huberman, 2002: 109).

Cada una de las *sefirot* representa a los siete metales, donde *Kether* es el Anciano de los días y *Yesod* es el metal más próximo a nosotros. Al respecto, Samael Aun Weor nos explica: “Son siete serpientes que tenemos que levantar sobre la vara para convertirnos en el Rey coronado con la diadema roja” (Samael aun Weor, 2000: 65).

Otro de los elementos cabalistas utilizados por la alquimia es la *guematría*, análisis numérico que hace alusión a ciertos conceptos o significados cifrados en las cantidades. Tal práctica se ha venido realizando hasta la actualidad por toda clase de personajes, como ejemplo tenemos a Durero, cuyas pinturas contienen temas alquímicos pero también elementos de la *guematría*, y tal es el caso del cuadro numérico pintado en la parte superior derecha del *Ángel de la melancolía*.

Un ejemplo concreto de la presencia de la alquimia en la *guematría* o numerología, es el cuadro siguiente:

11	63	5	67	69	1
13	21	53	55	15	59
37	27	31	29	45	47
35	33	43	41	33	25
49	57	19	17	51	23
71	9	65	7	3	61

Cuya suma, en todas direcciones, dará 216, número equivalente a la palabra hebrea *arié*, que significa león, simbolismo del oro (Muñiz-Huberman, 2002: 184).

En las ilustraciones alquímicas se encuentran constantemente elementos hebreos, como es el caso de la estrella de David o el intento de hebraizar las letras latinas.

La Cábala ejerce singular influencia sobre los posteriores pensadores ocultistas, tales como: Pico della Mirándola, Cornelio Agrippa, Paracelso, Nostradamus, Cagliostro, Saint-Germain, Papus y Eliphas Levi. No está por demás observar que algunos de estos nombres figuran también en la historia alquímica. Pero, en general, la concepción religiosa hebrea ha fascinado en los estudios del conocimiento interior; como ejemplo tenemos a Alberto Magno y Santo Tomás (alquimistas), quienes se vieron fuertemente influenciados por Maimónides y su *Guía de los perplejos* (Menéndez Pidal, 1968: 18).

Capítulo V

Textos herméticos hebraicos

El Sirr al-asrar

El *Kitâb as-siyâsa fî tadbîr ar-riyâsa al-ma'arûf bi-Sirr al-asrâr* es una obra de origen árabe muy difundida en la Europa medieval. Como lo señala su prólogo, ésta habría sido presuntamente encontrada por su traductor Yuhanna Ibn al-Batrîq, liberto al servicio del califa abbasí al-Ma'mûn, en un templo dedicado a Hermes. Desde el comienzo del tratado observamos, pues, la presencia hermética, presencia que, tradicionalmente, se le adjudicó al tratado. Pero la alquimia en el *Sirr al-asrar* se remonta al *Rîzala fî-s-siyasati-l-ammiyyah*, “compuesto por un escriba hermenéutico del entorno de Salim Abu-l-'Alá', poderoso secretario del califa Hisam b- 'Abdi-l-Malik (724-743) y uno de los grandes maestros de la alquimia de aquel entonces” (Bizzarri, 1991: 1).

La traducción del *Sirr al-asrar* fue primordial durante varios siglos, y es por eso que lo encontramos en muy distintas y variadas lenguas. Aunque desde el siglo X ya se conocía en Córdoba, su foco de difusión fue Toledo, y de estas tierras se desplazará por toda Europa con distintos nombres: *Epistula ad Alexandrum de dieta servanda*, primera traducción europea escrita por Juan Hispano¹ en Toledo; *Secretum secretorum*, segunda versión en latín realizada por Felipe de Trípoli (entre 1220 y 1230) y basada en mucho sobre la de Juan Hispano; *Poridat de poridades*, escrito en lengua castellana por la Escuela de Alfonso X; *Hod ha-sódot*, versión hebrea que sería la base para una futura traducción en ruso; *Libre de la saviesa*, cuya versión en catalán está atribuida a Jaime I de Aragón, etc.

El *Sirr al-asrar* fue un libro de gran importancia para el mundo medieval. Todo noble deseaba obtener la sabiduría de Aristóteles con fines gubernamentales, tales como moverse apropiadamente frente a su pueblo o sus súbditos, tratar correctamente a los distintos estratos de la corte o encontrar material sobre tácticas bélicas. También eran deseables los consejos médicos para tener una vida saludable y longeva, presentes en el texto. En su contenido se incluye un bestiario, un lapidario (que proviene del *Libro de Alexandre*), un tratado de fisonomía y otro de dietética. También aparece el arte de la astronomía vinculado a las posibilidades esotéricas de adivinación del porvenir, el uso

¹ También es conocido como Juan de Sevilla, Juan de Luna, Juan Hispalense o Avendeth.

de talismanes y números mágicos. Todo esto sin dejar de lado una de las más grandes atracciones de la época: la posibilidad de crear oro.²

El *Sirr al-asrar* forma parte del género de la literatura sapiencial que toma la forma de un “espejo de príncipes”. Supone, además, una *summa* del conocimiento humano entendido (como lo era en la Edad Media), como un saber completo y acabado. Su contenido es fundamentalmente una colección de sentencias en forma una larga carta que Aristóteles escribe a su discípulo Alejandro Magno para educarlo como hombre y como gobernante frente al problema que presenta éste frente a los recién conquistados persas.

La importancia del *Sirr al-asrar* para la Edad Media también llega hasta el mismo recinto de la literatura. Influyó en La *Partida II* de Alfonso X el Sabio, en el *Libro de los cien capítulos*, el *Libro del caballero Zifar*, la *Glosa castellana al “Regimiento de los príncipes”* y hasta en el infante don Juan Manuel (Bizzarri; 2002: 927).



Ilustración 5. Versión siria del *Sirr al-asrar* contemporánea a *Poridat de poridades*.

² Tales temas se encuentran en cada una de las versiones del *Sirr al-asrar*.

La traducción del Sirr al-asrar

Al igual que en otros escritos medievales, la mano del traductor influyó: del posible original, ya fuera en idioma griego, griego bizantino o siríaco,³ se hicieron distintas versiones, de las cuales se forman dos ramas principales: la occidental y la oriental. A la primera pertenecen las traducciones de Juan Hispalense en latín, las de romance y la hebrea. A la segunda, las versiones que se siguieron desarrollando en lengua árabe (Kasten; 1957: 9, 10), de las cuales presuntamente hizo Felipe de Trípoli su versión.⁴ A las de la rama oriental se les fue agregando más información, mientras que las de la rama occidental permanecieron casi sin ser tocadas, posiblemente por el respeto que se le debe a una obra de Aristóteles. Existen, pues, dos versiones latinas. La primera, como ya se mencionó, corresponde al colaborador de Gundisalvo, el judío Juan Hispalense. Ésta fue dedicada a una española llamada Theophina (o Tharasia según algunos manuscritos), quien le pidió al judío preparase un tratado sobre dietética. Después de investigar entre los archivos de Toledo, Juan Hispano encontró la obra atribuida a Aristóteles, y tradujo los capítulos dedicados a la salud. Esta es la primera traducción del *Sirr al-asrar*, pero la más corta. Una versión más extensa y más difundida en Europa se debió a Felipe de Trípoli, aunque en este nuevo manuscrito influyera el ya traducido por Juan Hispano (Kasten; 1954: 9).

Debido al depuramiento que llevó a cabo la Inquisición frente a todo lo que oliera a hechicería, las distintas versiones occidentales fueron cortadas, quitando en primer lugar los puntos dedicados a la alquimia. Sin embargo, sobrevivieron algunos rastros del tema, que podemos encontrar en la versión que Roger Bacon glosó en su *De retardatione accidentium senectutis*, y sobre todo en la versión hebrea, que permaneció íntegra.

La participación de los judíos en la traducción del *Sirr al-asrar*, hace reflexionar en la importancia del objeto de trabajo de Raphael Patai y Arturo Schwarz. En efecto, comprobamos que, ya directa o indirectamente, varios hebreos estuvieron relacionados con la alquimia. Aunque Juan Hispano sólo tradujera los capítulos del *Sirr al-asrar* relacionados con la salud, no podemos imaginar que un estudioso como él (a quien se le atribuye una serie de traducciones principalmente astrológicas), no hubiera ojeado la parte alquímica del tratado. Es más, tal materia no era ajena a su conocimiento: en su

³ Los estudiosos se inclinan más por esta lengua. Lloyd A. Kasten la subraya, puesto que se empleó mucho como medio de transmisión entre el griego y el árabe.

⁴ Esta división se basa en los estudios que R. Steele expusiera en su "Opera hactenus inedita Rogeri Baconi" de *Secretum secretorum*, editado por Oxford en 1920.

obra *Epítome* hace alusión a un misterioso Alchindio o Alchimio, como maestro del Arte Sagrado (Atienza; 1995: 233). Por otro lado, no es extraño que, estando el judío inmerso en el mundo espiritual y místico, no le llamara la atención todo lo referente al “secreto” (*sod*), elemento prometedor en el *Sirr al-asrar* o *Sod ha sodot* hebreo. Raphael Patai explica este punto, según la Cábala:

In the Kabbalistic references to alchemical ideas there is a surfeit of “mysteries” or “secrets” (the Hebrew *sod* and Aramic *raza* mean both), and by inserting this term frequently into their comments touching upon alchemical matters they gave the latter a theosophical coloration, and fitted them into the complex Kabbalistic imagery of a mystical-spiritual universe” (Patai, Raphael; 1994: 153).

En este punto, es imprescindible aclarar que, al contrario de lo que afirma Lloyd Kasten en su introducción a *Poridat de poridades*, la participación hebrea en la traducción del *Sirr al-asrar* es anónima. Basado en la edición de Moses Gaster de 1907-1908, el doctor de Wisconsin afirma: “Además del texto árabe tenemos en España una traducción al hebreo hecha por Judah Al-Harizi, que se remonta a principios del siglo XIII” (Kasten, 1957: 8). No obstante, en el afán de encontrar más información al respecto, no fue posible hallar una base sólida que confirmara tal aseveración. Ninguno de los estudiosos más serios, tales como Millás Vallicrosa o Ángeles Navarro Peiro, en sus estudios sobre Al-Harizi, hablan sobre tal traducción. Sólo José Damián Roig Berenguer, en su investigación de 1999, afirma lo mismo que Lloyd Kasten; lamentablemente, Roig Berenguer sólo se basa en el investigador norteamericano sin profundizar más este punto. Al no encontrar ninguna información esclarecedora, se ha considerado como autoridad final, a la *Enciclopedia Judaica* que, en su tomo 15, dice enfáticamente:

Secretum secretorum, in Arabic *Sirr al-Asrar*, and in Hebrew, anonymously, *Sod ha-Sodot*, in the 13th century (*Encyclopedia Judaica*, 1972: 1322).

La *Poridat de poridades* se encuentra en cinco manuscritos: dos en la biblioteca del Monasterio de El Escorial (*M*: ms. L-III-2 y *N*: ms. H-III-1), uno en la Biblioteca Nacional de Lisboa (*L*: ms. Iluminado no. 46), otro en la Biblioteca Nacional de Madrid (*O*: ms. 6.545) y uno más en la Biblioteca Universitaria de Salamanca (*S*: ms. 1765). El *Secreto de los secretos* se encuentra solamente en la Biblioteca Nacional de Madrid.

Análisis alquímico de la introducción del *Sirr-al asrar*.

Como lectura base del *Secreto de los secretos* se recurrió a la edición de H. Oscar Bizzarri. Sin embargo, para el análisis de la parte alquímica de este tratado, se ha acudido a la edición de Lloyd Kasten, ya que la de Hugo Bizzarri no conserva el capítulo “Este es el cuento de los caualleros que uan a lidiar”, de corte alquímico. Además, la edición de Kasten contiene comparaciones con los otros manuscritos, que nos serán de utilidad. También se ha empleado la transcripción de la introducción hecha por José Damián Roig Berenguer, ya que será interesante una comparación sobre la parte introductoria del tratado. Es necesario mencionar que su artículo titulado: *Sirr al-asrar historia de un pseudo-Aristóteles árabe*, no se encuentra disponible en México. Sólo es posible conseguirse en la siguiente página de internet: www.uam.es/departamentos/filoyletras/earabes/alharaca/primavera2000/Sirr_al-asrar.htm, por lo cual, las citas referentes a este artículo, no vienen datadas.

En la introducción al *Secreto de los secretos* de la versión hecha por Lloyd Kasten y Roig Berenguer, se observan tres temas propios de la ciencia hermética, estos son: el hombre como un ser que ha alcanzado la estatura divinal, la presencia de un manuscrito y la necesidad del secreto. A continuación, se analizarán tales aspectos con la respectiva comparación de las mencionadas ediciones.

a) ARISTÓTELES COMO UN SER DIVINO:

Luego de algunas líneas, el tratado explica por qué Alejandro escogió a Aristóteles como consejero, enumerando las varias virtudes que el filósofo tenía, virtudes que sobrepasan lo humano y rayan en lo divino (en la versión de Kasten) o en lo sobrenatural (en la de Berenguer). Como punto común entre las dos versiones, se percibe que Aristóteles maneja las “ciencias divinas” o “de Dios”, al punto que se le cuenta como uno de los profetas, y ambas coinciden en que los antiguos opinaban de él: “Estás más cerca de que te llame ángel que hombre”.

Poridat de poridades de Kasten, nos da una versión más apegada al mundo cristiano, dándole un lugar extraordinario al filósofo, pero sin alcanzar las dimensiones sobrehumanas del *Secreto de los secretos* de Berenguer. En la primera edición, Aristóteles “era humildoso, temia a Dios, et amaua iusticia et uerdad” (Kasten, 1957: 29); al morir, simplemente se dice que subió al cielo y su sepulcro es conocido. En la segunda, sus aptitudes son humanas y, a la vez, adquieren un carácter ocultista, ya que es “el único dotado con los atributos de la tradición, la sabiduría política y las ciencias divinas” En la versión de Berenguer, no se sabe si Aristóteles murió o logró la

inmortalidad; de cualquier forma, su salida del mundo físico fue extraordinaria: si murió, se le erigió una pirámide; si logró la inmortalidad, subió al cielo en una columna de fuego. En este punto, Roig Berenguer afirma: “Se le da al saber de Aristóteles un carácter de revelación semejante al que tiene el saber de Hermes Trismegisto del que se supone que es deudor, presentándose así a Aristóteles como uno de los pocos elegidos con acceso a la sabiduría revelada por Dios.” Por otro lado, inclina a reflexionar el hecho de que Aristóteles fuera dotado con los atributos de la tradición; no olvidemos que éste es, en efecto, el significado de cábala.

En ambas versiones, aunque una más reservada que la otra, es posible advertir la aspiración de cualquier adepto: la divinidad y la posibilidad de ascender a planos superiores. El Aristóteles divino no es sólo característica o anécdota; para el adepto, es una certera posibilidad, un ejemplo a seguir. A continuación, se presentan las citas de las dos versiones.

Poridat de poridades de Lloyd Kasten:

...non auie par en sus bondades nin en so saber de las ciencias de Dios: et era humilde, temia a Dios, et amaua iusticia et uerdad. Et por esto metieronle muchos de los sabios en cuenta de los prophetas que prophetizaron sin libro; et fallado fue en el libro de las eras de los gentiles que Dios le dixo: “Mas çerca eres de auer nonbre de angel que de omne”; et fizo muchas sciençias que serien luengas de contar. Et algunos dicen que murio su muerte natural et que su sepulcro es sabido, et otros dixieron que subiera al çielo (Kasten, 1957: 29).

Secreto de los secretos de Roig Berenguer:

Alejandro lo eligió y nombró ministro porque tenía opiniones veraces, vasta ciencia y aguda inteligencia, y por ser el único dotado con los atributos de la tradición, la sabiduría política y las ciencias divinas. Por ello consideraron muchos sabios que era uno de los profetas. Vi en muchas historias de los griegos que Dios le inspiró: “Estás más cerca de que te llame ángel que hombre”. Tiene en su haber grandes maravillas y abundantes prodigios que son largos de contar, mientras que nadie está de acuerdo acerca de su muerte: unos dicen que murió y tuvo una pirámide conocida, otros que se elevó al cielo en una columna de fuego.

b) EL MANUSCRITO EN EL TEMPLO DE HERMES:

La introducción del *Secreto de los secretos* da como referencia el lugar donde fue hallado el manuscrito. En la versión de Lloyd Ksten se dice que fue en un “templo quel dicen Abdexenit que fizo Homero el Mayor para si” (Kasten, 1957: 31), en la de

Berenguer en un “templo que construyó Asclepios” Ambas versiones coinciden en que el lugar donde se guardaba el manuscrito fue en un templo de Hermes. Roig Berenguer hace la siguiente aclaración: “Según relata el famoso astrólogo Abû Ma‘shar en su *Kitâb al-ulûf*, Asclepios fue alumno de Hermes el Egipcio”.

Aunque el recinto donde fuera guardado celosamente el manuscrito, según la introducción, haya sido cierto o sólo un recurso, resulta revelador que se tuviera en cuenta como lugar de referencia un templo relacionado con el padre de la alquimia. En otras palabras, que fuera tomado como autoridad para dar importancia a la obra. Aún más, la versión de Kasten afirma que el libro estaba escrito con letras de oro, el metal por excelencia de la alquimia que a la vez tiene relación directa con lo divino. A continuación, se presentan ambas versiones.

Poridat de poridades de Lloyd Kasten:

Dixo el que traslado este libro, Yahye abn Aluitac: “Non dexe templo de todos los templos o condesaron los philosophos sos libros de las poridades que non buscasse, nin omne de horden que yo sopiese que me conseiasse de los que demandaua a quien non preguntasse fasque uin a un templo que dicen Abdexenit que fizo Homero el Mayor pora si, et demande a un ermitaño sabio et roguel et pedil merçed fasta que me mostro todos los libros del templo; et entrellos falle un libro que mando Almiramomelin buscar, escripto todo con letras doro... (Kasten, 1957: 31)

Secreto de los secretos de Roig Berenguer:

Dijo el traductor Yuhannâ Ibn al-Bitrîq: “Visité la totalidad de los templos en los que los filósofos guardaron sus secretos y a todos aquellos monjes que creí que podían resolver mi encargo, los cuales fueron generosos con su sabiduría; hasta que llegué al templo que construyó Asclepios para sí mismo; encontré en él a un monje consagrado a Dios, de gran sabiduría y profunda inteligencia. Lo interrogué con astucia hasta que me descubrió los volúmenes depositados en el templo, entre los cuales hallé lo que buscaba, abalanzándome sobre ello y solicitando su entrega.

c) EL SECRETO:

Ya se ha dicho que una de las características que distinguen a un camino esotérico, como lo es el caso de la alquimia, es la presencia del silencio, del secreto. Esto implica, a la vez, la necesidad de expresar el conocimiento transmitido, por medio de símbolos que incluyen un lenguaje repleto de galimatías o ciertas imágenes envueltas en un aparente sin sentido. La intención de tal característica es ocultar al profano la revelación divina, a la que sólo un iniciado puede acceder. Tal restricción prevé que un conocimiento de tal envergadura pueda caer en manos equivocadas, o que lo usen de

forma que puedan dañar a otros y a sí mismos.⁵ Es por tal motivo que el poseedor del conocimiento o Maestro, escoge muy bien al que pudiera ser su discípulo; éste, pues, debe tener características muy particulares dadas por Dios mismo. Si el Maestro cayera en el error de no escoger bien al neófito, y por ello divulgara, esto es, vulgarizara el secreto, un cruel castigo pesaría sobre él.

El *Secreto de los secretos*, desde el mismo nombre, llama la atención sobre el punto. La introducción del texto, además, exhorta al lector imaginario (Alejandro Magno), a no vulgarizar el secreto que las páginas esconden y a saber leer el significado oculto que tras las letras se encuentra, al modo de la leyenda rabínica de *pardés*. A continuación se transcriben las dos versiones donde se observa todo lo anteriormente mencionado.

Poridat de poridades de Lloyd Kasten:

Pues pensat en sus palabras encerradas con la manera que sabedes de mi et entender lo edes ligera mente, pero non çerre tanto sus poridades si non por miedo que non caya my libro en manos de omnes de mal sen et desmesurados, que sepan de lo que non merecen nin quiso Dios que lo entendiesen, que yo faria grant traición en descubrir poridat que Dios me mostro. Onde conjuro a uso, rey, como conjuraron a mi, que lo tengades en poridad, ca el que descubre su poridad non es seguro que mal danno nol en uenga (Kasten, 1957: 32).

Secreto de los secretos de Roig Berenguer:

Asimismo no debes obligarme a difundir este secreto, la mayor parte del cual deposité en este libro. Si algo conseguí con él, deseo que entre tú y él no exista velo alguno que oscurezca la inteligencia de la que Dios te dotó junto a una magnífica sabiduría. Reflexiona acerca de su escritura con la que revela tu orientación y mis enseñanzas. Su estilo es sencillo y posibilita el cumplimiento de tu propósito, si Dios, ensalzado sea, quiere. Escribí con signos impenetrables y escondí el significado oculto de los secretos vedados para que no cayesen en manos corruptoras y opresoras, ni en las de los altivos faraones pues no los colocó Dios por su sabiduría, ni los escogió por su inteligencia. Entrego un conocimiento del que se me hizo responsable y descubro un secreto que Dios me reveló, así pues te confío su custodia de la misma manera que me fue confiada a mí. Pues quien revele y deshonor su secreto se expone al castigo de Dios. Dios nos proteja con su clemencia.

Te cuento antes todo lo que incluí en él para tu descanso íntimo: es indiscutible que cada rey tiene dos recursos, uno de ellos lo caracteriza, las fuerzas del alma: estas lo

⁵ Este aspecto se observa en el *Parsifal* de Wagner con la tragedia de Klingsor quien, al no poseer las cualidades necesarias para poseer el secreto del Graal, termina siendo el peor enemigo de Amfortas y sus caballeros.

refuerzan y no consiguen nada si no es unidas, pues con ello se fortalece el líder frente al súbdito, así como con la divergencia de las fuerzas del súbdito se refuerza el líder en su contra. Explico la causa por la cual su unión es necesaria para el líder. En esta causa, a su vez, hay dos razones: una manifiesta y otra oculta. Ya te he hablado sobre la manifiesta, consistente en que los gobiernos y los vigiles, pues se trata de una unión basada en la riqueza, siguiendo el modelo que te mostraré cuando sea oportuno. El estímulo del dinero es imprescindible para las personas en el trabajo y prioritario en la calidad de su trabajo. Tiene dos causas: una evidente y otra oculta. La causa evidente es que la justicia y la bondad alcancen al pueblo. La causa oculta es el secreto de los piadosos sabios a los cuales Dios –alabado y ensalzado sea– elige y desvela su saber. Yo te confío este secreto a través de este libro, tanto en el sentido exotérico de su sabiduría y recomendaciones, como en el sentido esotérico, ese es mi propósito. Si meditas sobre sus temas y vas interpretando poco a poco sus signos, satisfarás tus anhelos y esperanzas; cuando esto ocurra disfruta de ello.

Análisis alquímico de “Este es el cuento de los caualleros que uan a lidiar”

Oscar Bizzarri afirma que es en el “Cuento de los caualleros que uan a lidiar” en donde se encuentran los elementos nigrománticos, propiamente alquímicos, que la introducción del tratado medieval promete. El manuscrito *N* amplía considerablemente, según Bizzarri, tal parte del texto (Bizzarri, 2002: 929). Por fortuna, la edición de Lloyd Kasten, a diferencia de la de Bizzari, sí cuenta con tal apartado y, aún más, hace una comparación de éste con el manuscrito *N*. Para fines didácticos, se ha considerado conveniente transcribir íntegras las versiones del manuscrito *M* (edición de Kasten) y *N*, ya que ambas se complementan para nuestro estudio.

MS N, h.III.1

Dize Alixandre: En mi tiempo nunca descendi a pelea fasta que sope el peso mio y su cuento y el peso de aquel que avia de pelear conmigo y el cuento.

Dize Aristotiles, el grant filosofo: Lo que es de su moneda, el menor vençe al mayor y el que non es de su moneda, el mayor vençe al menor cuento, asy como pares con pares, nones con nones, el mayor vençe al menor.

Declaramiento para saber dos onbres que descinden a la pelea o por semejante han pleyto o baraja quien vençera al otro:

Tome el nonbre del reptado y vea quanto lieua, y saquelos de nueve en nueue, y lo que quedare dexelo a parte. Y faga asy al nonbre del reptador: tome el cuento de su nonbre y saquelos tan bien de nueve en nueue, y lo que quedare dexelo a parte; y sy quedaren amos a dos en vna moneda, asy como vno o tres o çinco o siete o nueue, que ninguno

dellos non aya par desta moneda, el menor vence al mayor, asy reptador como reptado; y por semejante los pares asy como dos o quatro o seys u ocho, el menor vence al mayor, asy reptador como reptado.

E sy non es de su moneda, asy como par y non par, asy como uno con dos o çinco con quatro o seys con siete o tres con nueve, el mayor vençe al menor.

Esta es grande pueua por Daniel el profeta, y es cuento de los reyes que salen a la batalla o a dos onbres que han pleyto ante juez para saber quien vençe el vno al otro, y es cuento que le llaman y ponen por nonbre los sennores de la çiençia la cuanta de Alixandre.

Este es su reglar: sabed que el cuento del vençedor que vençe al que se de menor cuento quasi de moneda que es deuisada, asy como el cuento de las letras Amalec hebraicas que lleuan trescientas quarenta, que fincan dellas seys después que son sacadas de nueue en nueue.

E el cuento de las letras de Moysen hebraicas lieuan trescientas y quarenta y çinco. Fincan dellas segunt esta cuenta tres, asy que vençia Amalec a Moysen, y ay fallaredes el cuento çierto. Pero puso en su logar a Josué su doncel, y vencio a Amalec y a toda su gente, y destruyolo. E el nonbre de Josue en letras hebraicas lieua en su cuenta trescientas y nouenta y siete; lieua vno y asy vençio.

Esta es la cuenta: par con par o non con non, asy como vno y tres o tres con çinco, el reptador vençe y toda cuenta que es par, tanto vno como otro semejante a sy, como dos con dos o quatro con quatro el reptador vencera.

E agora esta es moneda que non es de su moneda. En el cuento de aquel vençe aquel que es de menor cuento, asy como par con non, vno con dos, dos vençen; uno con quatro, quatro vençen; uno con seys, seys vençen; vno con ocho, ocho vençen; dos con tres, tres vençen; dos con çinco, çinco vencen; quatro con nueve, nueve vençen; çinco con seys, seys vençen; çinco con ocho, ocho vençen; dos con siete, syete vençen; dos con nueve, nueve vençen; tres con quatro, quatro vençen; tres con seys, seys vençen; tres con ocho, ocho vençen; quatro con çinco, çinco vençen; quatro con siete, siete vençen; seys con syete, syete vençen; seys con nueve, nueve vençen; syete con ocho, ocho vençen; ocho con nueve, vençen los nueue.

E si viere el rey o el conde o el señor que por este cuento iuere vençido, mude con otro nonbre que sea vençedor, asi como fizo Moysen que puso en su logar a Josué que fiziese batalla con Amalec, y asy como fizo Abner, fijo de Ner, vasallo del rey Saul, que vençio al rey Agad, rey de los enblaycos, segunt este cuento.

Agora os quiero fazer entender y que entendades los cuentos que son su moneda, quine uençe el menor al mayor, par con par, non con non; vno tres, vno uençe; vno y siete, vno uence; dos quatro, dos uençen; dos con seys, dos uençen; dos con ocho, dos uençen; tres con çinco, tres uençen; tres con siete, tres uençen; tres con nueve, tres uençen; quatro con seys, quatro uençen; çinco con siete, siete uençen; çinco con nueve, nueve uençen; seys con ocho, ocho uençen; siete con nueve, siete uençen.

Sy ven ante el juez dos onbres por pleyto de dinero o de heredamientos y viere por este cuento que su contrario uençe, ponga otro en su logar segunt suso es declarado en este libro bendicho. E sy quisieredes saber qual pleyto se acaba o sy oviere entre ellos abenencia, fazed la regla susodicha y sy quedaren parejos avra entre ellos abenencia, y sy quedaren tres y vno o nones dellos, non quedara la baraja; y sy en amos quedaren pares avenirse han, y sy en amos quedaren nones, sera alongado el pleyto y trabajaran en balde.

Este es el cuento del a. b. c, y quanto monta cada letra por cuenta que son veynte y tres letras, y los que monta cada vna por cuento segunt aquí es escrito:

a	iii	f	iiii°	m	xxiii	s	ix
b	iii	g	vii	n	xv	t	viii°
c	xxiiii°	h	vi	o	viii°	v	v
d	xxiiii°	i	xv	p	xiii	x	xvi
e	xxv	k	xv	q	xiii	y	iii
		l	xii	rr	xvi	z	iiii°

MS M L.III. 2.

Capitulo del uno

Uno et nueve, et uno uençe a los .ix.; vno et ocho, los ocho uençen al vno; vno et siete, el uno uençe a los siete; vno et seys, los vi uençen al uno; vno et .v., el uno uençe a los çinco; vno et quatro, los quatro uençen al uno, vno et tres, el uno uençe a los tres; vno et dos, los dos uençen al uno; vno et uno, el que demanda uençe al otro.

Dos et .ix., los nueve uençen a los dos; dos et ocho, los dos uençen a los ocho; dos et siete, los siete uençen a los dos; dos et seys, los dos uençen a los seys; dos et çinco, los.v. uençen a los dos; dos et quatro, los quatro son uençidos de los dos; dos et tres, los tres uençen a los dos; dos et dos, el que demanda uençe al otro.

Tres et nueue, los tres uençen a los nueue; tres et ocho, los ocho uençen a los tres; tres et siete, los tres uencen a los .vii.; tres et seys, los .vi. uençen a los tres; tres et çinco, los tres uencen a los cinco; tres et quatro, los quatro uençen a los tres; tres et tres, ql que demanda uençe al otro.

Quatro et .ix., los .ix. uençen a los quatro; quatro et ocho, los quatro uençen a los ocho, quatro et .vii., los .vii. uençen a los quatro; quatro et .vi., los quatro uençen a los .vi.; quatro et .v., los .v. uencen a los quatro; quatro et quatro, el que demanda uençe.

Cinco et .ix., los çinco uençen a los .ix., çinco et ocho, los ocho uencen a los .v.; çinco et siete, los .v. uençen a los .vii.; çinco et .vi., los .vi. uençen a los çinco; çinco et .v., el que demanda uençe al otro.

Seys et .ix., los .ix. uençen a los .vi.; seys et ocho, los .vi. uençen a los ocho, seys et .vii., los .vii. uencen a los .vi.; seys et .vi., el que demanda uençe.

Siete et .ix., los .ix. uençen a los .vii.; siete et ocho, los ocho uençen a los siete; siete et siete, el que demanda uençe al otro.

Ocho et .ix., los .ix. uencen a los ocho; ocho et .viii., el que demanda uençe al otro.

Nueue et .ix., el que demanda uençe al otro.

Esta es la figura desta cuenta que diximos por que se deue contar.

En *El perfil del alquimista* del capítulo I se acotó someramente una cierta capacidad del adepto para acceder a la ciencia hermética; esto es, una “condición especial para develar los arcanos”, que Basilio Valentín nombra como un cierto despertar del hombre, en el que al fin sus ojos han sido abiertos, “de modo que ve la luz que antes le había sido escondida” (Basilio Valentín, 2001: 36). En efecto, toda doctrina espiritual sugiere al hombre salir de su actual estado para acceder a un plano superior o divinal. Se deja el mundo samsárico para acceder al Nirvana, se sale de la esclavitud de Egipto para llegar a la Tierra Prometida, se abandona este valle de lágrimas para entrar al Reino de los Cielos. Tal espera mística para acceder al mundo divinal ha creado joyas literarias en todas las lenguas, y en la nuestra la conocida *Glosa* de Santa Teresa de Jesús, donde observamos:

¡Ay! ¡Qué larga es esta vida!
¡Qué duros estos destierros,
esta cárcel y estos hierros
en que el alma está metida!

Sólo esperar la salida
me causa un dolor tan fiero,
que muero porque no muero (*Poesía mística*, 1998: 62).

Para alcanzar, pues, tal estado, es necesaria una capacidad mística (ser “despierto”, en palabras de Basilio Valentín), capacidad que no sólo descorre el velo de Isis, sino que, cual hilo de Ariadna, nos hace andar por el camino correcto hacia la salida del laberinto. En el camino alquímico juega un papel muy importante el acervo bibliográfico dejado por los grandes maestros, pero a la vez resulta el obstáculo más difícil de saltar. La razón humana, al enfrentarse con los textos herméticos, choca una y otra vez con un cúmulo de símbolos en ocasiones contradictorios, ambiguos o demasiado oscuros, que en vez de guiar al neófito, le producen tremendo dolor de cabeza. En verdad, cada uno de los pasajes de los maestros alquimistas, está diseñado para enseñar a los sabios y confundir a los necios. La siguiente cita del *Summa Perfectionis* de Geber, ilustra al respecto:

Donde quiera que aparentemente hablé de nuestra ciencia con mayor claridad, en realidad me expresé en la forma más oscura, encubriendo el verdadero significado de mis palabras. Y, pese a todo, en ningún momento envolví nuestra obra en alegorías ni enigmas, sino que la describí honestamente, con palabras claras y comprensibles, tal como yo la entiendo y tal como, con ayuda de Dios, la aprendí... (Burckhardt, 1994: 29)

Titus Burckhardt señala que “los alquimistas redactan deliberadamente sus obras de manera que, al leerlas, las opiniones se dividan” (Burckhardt, 1994: 29) y redactan sus tratados con “extrañas incongruencias”, como en el caso del mismo *Summa Perfectionis*, en donde el autor, “que no ha hecho alusión a materia alguna para la realización de la obra, dice de pronto: <<Toma, pues, la materia que conoces de sobra y échala en un recipiente...>> O, después de demostrar ampliamente que unos metales no pueden convertirse en otros por medios externos, alude, sin más, a <<la medicina que cura todos los metales enfermos>>, convirtiéndolos en oro o plata” (Burckhardt, 1994: 30). No seguir una guía lógica en sus experimentaciones, fue la característica de la alquimia que hizo que los ilustrados del racionalismo la tacharan de fantástica ilusión. En verdad, poco buscaba la alquimia (por no decir nada) tal línea de razonamiento. Sinesio escribió:

[Los verdaderos alquimistas] se expresan siempre a través de imágenes, figuras y metáforas, para que puedan entenderlos sólo las almas sabias e iluminadas por el saber. Sin embargo, en sus obras han trazado cierto camino y determinada regla, de manera

que el sabio pueda entender y, finalmente, lograr, tras algunas pruebas, todo cuanto ellos describen de manera encubierta (Burckhardt, 1994: 28).

Y en el libro de García Font encontramos:

...[Francis] Bacon [en su *Novum Organum*] se refiere a la fábula del padre que dejó a sus hijos una heredad diciéndoles que en ella había un tesoro oculto. Los hijos cavaron por doquier sin hallar nada, pero el campo cultivado de aquel modo fue mucho más fértil; éste era el tesoro. Según Bacon, así ocurre con la alquimia (García Font, 1976: 19).

Titus Burckhardt explica: “La razón choca aquí una y otra vez contra un muro [...] el aspirante debe descubrir por sí mismo las limitaciones de su razón para que, al fin, como dice Geber [...], busque en su interior” (Burckhardt, 1994: 30). Con todo lo anterior podríamos decir que el neófito adquiriría el “despertar”, saldría de las tinieblas de su ignorancia, y podría develar los arcanos sin dificultad alguna. Tal técnica, declara el mismo investigador, es muy semejante a la que se practica en el budismo Zen con la técnica mística de los *Koanes*.

El *Cuento de los caualleros que uan a lidiar*, como es obvio, contiene una estructura muy complicada para la razón, a pesar de basarse en una disciplina exacta, como lo son las matemáticas. Tal es la contradicción con la que se enfrenta la mente. Es posible que este capítulo actúe, pues, como un *Koan*. Entender superficialmente el *Cuento de los caualleros que uan a lidiar* sólo nos llevaría, como en el caso de la leyenda rabínica expuesta en el capítulo anterior, a un significado literal (*peshat*), cuyo único desenlace es la muerte. No obstante, *peshat* es un comienzo, y resulta interesante observar los elementos hebreos en el capítulo que nos ocupa.

Parte innegable del capítulo es la presencia numerológica que resulta inquietante. El significado escapa a nuestra comprensión, pero nos remite al capítulo previo, en el que se explicó a la *gematría* como un método cabalístico para la exégesis y como herramienta a la acudieron no pocos alquimistas con el mismo fin. Aún más, es tan importante la exigencia del alfabeto para los cabalistas, que ellos afirman que el mundo fue creado por Dios mediante las veintidós letras hebreas. Esto no se refiere a que la configuración del universo esté basado en las figuras del alfabeto; las letras tienen su paralelo con algún *sefirot*, pero también con un número que puede incluso describir la creación. Así, por ejemplo, Kether está representado por alef y a la vez por el número uno, Dios. No está demás incluir aquí las letras del alfabeto hebraico con su correspondiente valor numérico. A continuación se presentará un cuadro sobre tal

alfabeto basado en el que fue utilizado por Muñiz-Huberman (Muñiz-Huberman, 1976: 203).

Nombre de letra	Letra	Valor numérico
alef	א	1
bet	ב	2
guímel	ג	3
dálet	ד	4
he	ה	5
vav	ו	6
zayin	ז	7
jet	ח	8
tet	ט	9
yod	י	10
caf	כ	20
lámed	ל	30
mem	מ	40
nun	נ	50
sámej	ס	60
ayin	ע	70
pe	פ	80
tsadi	צ	90
cof	ק	100
resh	ר	200
shin	ש	300
thav	ת	400

El ejemplo bíblico de Moysen, Josué y Amalec, con la suma de sus nombres, y sobre todo en letras hebreas, nos remite a la gematría. El cuadro final del manuscrito N, la correspondencia entre las letras latinas, con un numeral, lo confirma. El *Cuento...* está haciendo uso del método cabalista para explicar un cierto misterio; quizá, las batallas a las que se refiera, no sean otra cosa sino el enfrentamiento entre los metales del laboratorio y sus resultados. La respuesta sólo se encuentra en el uso debido de la gematría. Pero otra incógnita circunda al observar la importante presencia del método cabalístico y el ejemplo bíblico del Antiguo Testamento, ¿habrá sido la pluma de un traductor judío la que hubiera incluido o modificado el *Cuento...*? Ante los hechos, no queda más que rendirnos.

Capítulo VI

Cuando la alquimia llega a Toledo

Las luchas internas y la invasión del imperio almorávide en los siglos XI y XII desmoronaron a al-Andalus: el rigor de los almorávides en la práctica de la fe islámica nulificó la gran apertura e inclusión de las otras religiones que anteriormente había tenido el imperio árabe, lo que provocó que gran parte de la población judía y mozárabe tuviera que emigrar hacia los reinos cristianos, sobre todo a sus respectivas capitales, como Barcelona y Toledo. El clima intelectual y los centros culturales de al-Andalus cayeron en ruinas; entre los judíos, “la más acreditada y famosa academia rabínica de Lucena, quedó clausurada, y su último rabino, Meir ben Yosef ibn Migas, huyó a Toledo.” (Navarro, 1988: 52). Reduciéndose al reino de Granada, la España musulmana caería y la cristiana renacería.

Después de la invasión árabe, el mundo cristiano peninsular había quedado sumido en un letargo hasta mediados del siglo XI. El cristianismo español vivió una vida autónoma, prácticamente separado del mundo. Dentro del territorio conquistado, los devotos de Jesús no se distinguieron en mucho y constituían, más bien, el estrato campesino de al-Andalus. Después de ocho siglos, nuevos bríos llenaban las entrañas del cristiano: la ola de peregrinaciones del resto de Europa a Santiago de Compostela, trajo consigo una fuerza poderosa para la europeización de la España cristiana, conformándose así un horizonte diferente.

Los cristianos, al contrario de los judíos, siempre vieron a los árabes como invasores, y desde la época del califato, ya existían ciertas revueltas en contra suya. Durante el reinado de Abderraman II, por ejemplo, varios curas y frailes maldecían en público a Mahoma y tachaban de demoníaco al Corán para ser, de inmediato, ejecutados. Hacían esto con el preciso fin de la muerte, ya que, bajo la premisa de un sacerdote llamado Eulogio, creían en tal martirio como medio de salvación (Beinart, 1992: 135). Quizá los cristianos hayan tenido sus justificaciones. A diferencia de los judíos, a ellos les estaba vedado ocupar puestos dirigentes, y siempre se mantuvieron al margen de la corte, sin poder ascender su estrato social; por otro lado, su culto no tenía derecho a manifestarse públicamente, debían pagar un impuesto especial y no podían casarse con algún musulmán.

El término del gran poderío árabe comenzó con el reinado de Alfonso VI, cuando éste inició la reconquista. Los musulmanes eran vistos como enemigos de la cristiandad. No obstante, la crueldad hacia estos no puede ser comparada con la que posteriormente sufrirían los judíos españoles. El clima de tensión que soportaron los árabes durante la reconquista fue disminuyendo: los cristianos, al no tener población suficiente para las zonas reconquistadas, aceptaron en sus dominios a los musulmanes, quienes recibieron el nombre de mudéjares. Tales personajes fueron vituperados y hasta excomulgados por los árabes más radicales, quienes los criticaban de dejarse gobernar por reyes infieles.

Este trágico evento trajo consigo un nuevo choque de culturas que tuvo felices consecuencias para el arte y la ciencia, en nuestro caso, la alquimia: en los reinos cristianos, los pobladores exiliados de tierras musulmanas encontraron favorable acogida y un ambiente, como otrora, ideal, en el que existía un vivo interés por el arte, la cultura y la ciencia orientales. Los reyes cristianos apoyaron en gran medida las traducciones, investigaciones, etc., que impulsaran al progreso en el conocimiento. En este punto, los judíos ayudaron notablemente como mediadores entre cristianos y moros. Así como en al-Andalus los judíos fueron grandes colaboradores de los musulmanes, en los reinos del norte lo serán de los cristianos sirviendo como intermediarios entre la cultura árabe y la cristiana. Nuevamente se desarrollaría un crisol de culturas en el que, como dijera Américo Castro, “Oriente y Occidente confundían sus límites” (Castro, 1954: 357).

Los hispano-hebreos encontraron nueva acogida, ahora en los pueblos castellanos, donde por entonces fluía un clima intelectual a su medida. Tal y como habían hecho los árabes, los cristianos utilizaron las aptitudes hebreas, recurriendo frecuentemente a ellos en calidad de médicos, científicos, funcionarios, diplomáticos y administradores. Los judíos realizaron, pues, “todo lo que el cristiano no sabía o no quería hacer” (Castro, 1954: 449). Aquí, los judíos siguieron escribiendo según las técnicas árabes, pero también incursionaron en nuevos temas donde se podría observar el influjo de la literatura romance; además, se desarrolló la prosa rimada.

Este es un periodo de esplendor en la literatura, pero ahora de la cristiana, favorecida en gran medida por la participación de la poesía de los trovadores. Judíos y árabes pudieron vivir tranquilamente a lo largo de varios siglos, y sus soberanos gustaban de ser nombrados reyes de tres religiones.

Alfonso X, el Sabio, y la Escuela de Traductores

Toledo, lugar fundamental para la defensa del valle del Tajo, fue ocupada por los cristianos al mando de Alfonso VI, el 6 de mayo de 1085. Siglo y medio después, su descendiente, Fernando III, el Santo, dejaba este mundo un treinta de mayo de 1252. El trono de Castilla y León sería ocupado, al día siguiente, por su primogénito Alfonso X. El reinado de éste sería resumido por el P. Mariana con el siguiente veredicto: “Dumque coelum considerat observatque astra, terram amisit” (González, 2004: 424),¹ que resume la afición del rey por las ciencias ocultas, en especial, por la astronomía, pero que también lo tacha de poco centrado en las cuestiones terrenales.



Ilustración 6 Miniatura de las Cantigas de Santa María

Como es obvio, aquí sólo trataremos de la faceta artística y cultural del rey Sabio, quien se destacó en esto como ningún otro europeo de su época. Alfonso X, amante del saber, se desarrolló en campos tan diversos como el derecho, la historia, la música,² la poesía, las ciencias, la lengua castellana, las artes plásticas, la arquitectura³ y la astronomía. Su curiosidad universal lo llevó a construir una de las más memorables escuelas de traductores, además de talleres culturales en Sevilla y Murcia.

¹ Frase que Eduardo Marquina tradujo libremente: “De tanto mirar al cielo se le cayó la corona” (Ídem)

² Muestra de ello son las numerosas miniaturas de las Cantigas, en las que es común observar la presencia de los músicos y juglares en actitud de cantar.

³ Las catedrales de Burgos y León, por ejemplo, fueron mandadas a hacer por Alfonso X; la última contiene en sí la esencia del gótico francés, y es muy semejante a la catedral de Reims. No debemos olvidar que tales catedrales son libro de piedra alquímicos.

La Escuela de Traductores de Toledo sería una creación formidable por parte de Alfonso X, quien no hacía sino seguir la tradición intelectual del mundo islámico. Del cual tenemos como ejemplo a Jalid b. al Yazid, mecenas que, como se dijo anteriormente, impulsó los primeros trabajos de traducción, concretamente en el campo de la alquimia. Al Yazid fue el primer erudito, según al-Yahiz, en rodearse y subvencionar a traductores y filósofos, expertos en distintas y variadas disciplinas. Al Yazid también se encontró, tal como lo hiciera posteriormente Alfonso X en tierras toledanas, a la cabeza de un grupo de traductores.

Lo cierto es que Toledo ya gozaba del gusto por la traducción; desde el siglo XI, Constantino el Africano realizó traducciones del árabe y griego al latín; posteriormente las figuras de Raimundo, Gundisalvo y Gerardo de Cremona,⁴ darían un gran realce a lo que se convertiría en tradición. En la búsqueda afanosa del europeo por la *Scientia toletana*, llegaron intelectuales de al rededor de veintidós países de Europa y se tradujeron una cantidad de tratados sin precedentes, provenientes del mundo islámico. En Toledo los europeos se encontraron con interlocutores cristianos, mozárabes y judíos; recibieron una calurosa acogida, un clima cultural favorable a los estudios, y además el aliento prodigado por los arzobispos y, con mayor empuje, por el rey Alfonso X. Fue un encuentro entre hombres venidos de horizontes diversos. El impulso decisivo para que estos sabios de occidente llegaran a tierras españolas pudo darse, según Danielle Jacqart:

...en los años 1110-1111, cuando el judío converso español Pedro Alfonso fue a Inglaterra como médico del rey Enrique I, y emprendió la empresa de demostrarle el interés que podía tener para los latinos el conocimiento de los textos árabes (Jacqart, 1992: 189).

Pero en estos antecedentes sólo estamos hablando de la traducción a la lengua científica y cultural de la Edad Media: el latín. El gran salto que daría la escuela de traductores con Alfonso X sería la traducción a una lengua romance: el castellano, cuyo evento no tenía precedentes en el resto de la Europa cristiana. “Su voluntad de limpieza y claridad expresiva dieron al castellano un carácter definido frente a las hablas limítrofes” (Castro, 1954: 463). A diferencia del mencionado Al Yazid o del judío Hasday Ibn Sapurt, la labor del rey Sabio no se limitaba al mecenazgo o a prologar

⁴ Gerardo de Cremona fue un traductor prolijo (tiene una lista de setenta y un traducciones); huelga decir que, entre su enorme producción, no dejó de lado el tema alquímico.

libros ya acabados, sino que también se ocupaba de que la traducción fuera lo más acertada posible con la lengua hablada:

El rey se haría leer el texto traducido y redactado por los judíos y los no castellanos, e introduciría atinadas correcciones en el lenguaje para ponerlo a tono con el de los cortesanos educados. Pero nos resistimos a creer que tuviera tiempo y paciencia para hacer tal trabajo con todas las páginas que salieron de su *scriptorium*... (Ídem.).

Además, el rey sabio buscaba el tiempo necesario para estudiar las materias que mandaba a traducir, como lo atestigua don Juan Manuel en su *Crónica abreviada* (González Jiménez, 2004; 427). Alfonso X confirmaba así lo que Ahmad ibn Yūsuf, en su carta *Sobre la relación y la proporción*, dijera acerca de que un buen traductor necesita, además de un excelente conocimiento de la lengua que traduce y aquella en la que se expresa, el saber de la disciplina concernida (Jacquart, 1992: 192).

Bajo el mandato de Alfonso X se tradujeron una infinidad de tratados provenientes del mundo islámico, cuyos temas abarcarían todo el conocimiento de la época. El afán de saber que mostró el rey castellano traspasó fronteras. Ramón Menéndez Pidal afirma que en la Biblioteca Nacional de París y en la de Oxford existen manuscritos de los idiomas vulgares de tales países, mandados a traducir por el mismo Alfonso X en su afán por expandir el conocimiento oriental (Menéndez Pidal, 1968: 59).

La popularidad de Toledo como escuela de traducción llegará hasta nuestros días, no sin pasar por *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, en cuya introducción, Cervantes cuenta cómo, estando un día en la Alcaná de Toledo, le compró a un muchacho unos viejos cartapacios escritos en caracteres arábigos. Intrigado, los hizo traducir por un “morisco aljamiado”, de los que frecuentaban la ciudad. El morisco tradujo el título del árabe al castellano: “Historia de don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benengeli, historiador árabe” (Cervantes, 2004: 86), con lo cual Cervantes muestra la importancia y renombre de la *sapientia toletana* y su papel importante en el campo de la traducción.

Se distinguen dos grandes etapas dentro de las traducciones alfonsíes: la primera corresponde a los años 1250 a 1260, o sea, entre las producciones del *Lapidario* y de *Calila e Dimna*; la segunda se ubica aproximadamente entre 1269 y 1283, con la creación de la Escuela de Murcia.

El mundo de la traducción es verdaderamente complejo, de tal modo, podemos decir que los traductores de Toledo no tenían una tarea fácil de resolver; con respecto a tal dificultad, al-Yahiz escribe:

Las gentes que defienden la poesía la rodean de cuidados y argumentan en su favor diciendo que un traductor jamás puede expresar adecuadamente lo que dice el sabio, el sentido que le es propio, las verdades de su doctrina [...] no puede cumplir con sus deberes ni ser fiel ni hacer lo que tiene que hacer un procurador de acuerdo con su mandato.

Y adelante agrega, como parte de una solución al problema:

El traductor tiene que estar a la altura de lo que traduce, tener la misma ciencia del autor que traduce. Debe conocer perfectamente la lengua de que traduce y aquella a la cual traduce para ser igual en las dos.

No obstante, afirma enfáticamente:

Jamás encontraréis un traductor digno de estos sabios (Vernet, 1978: 85, 86).

El sistema generalmente seguido por los traductores era el siguiente: un judío arabizado vertía oralmente, en romance, el texto árabe, y un cristiano escribía en latín lo que escuchaba en español; tal era la forma de trabajo de Gundisalvo y su fiel colaborador, el judío Juan Aben Dawud o Juan Hispalense, del cual hablamos en el capítulo precedente. Aquí podemos observar la valiosa participación del intelectual hebreo; Américo Castro señala que incluso éste indujo al rey Sabio para emplear la lengua vulgar en las traducciones, debido a la afinidad que el hebreo tenía para con ésta, en contraposición al latín (Castro, 1954: 462).

Así pues, como ya se ha mencionado, la participación hebrea en el mundo intelectual cristiano⁵, y aun en otras ramas, era del todo activa. El estudioso europeo que acudía a tierras hispanas en busca del saber musulmán, se impregnó, además, de la ciencia hebrea.⁶ Alfonso X estableció cátedras de lengua hebrea en Sevilla y Toledo, y aunque su visión hacia las otras religiones era abierta en el ámbito cultural, en otras cuestiones era reacia o ambigua. Tal aspecto se observa con claridad en las *Siete Partidas*:

...porque la sinagoga es la casa donde se alaba el nombre de Dios, prohibimos a los cristianos que la degraden o saqueen, prohibimos que impidan o molesten a los judíos en su estudio o cuando recen de acuerdo a su ley. (Keing, 1995; 21)

La mayoría de los traductores eran de origen judío, entre ellos destacan Judah ben Mose, Isaac ben Cid, Abreham Alfaquín y Samuel ha Leví. Pero también hubo cristianos como Fernando de Toledo, Guillén Arremón d'Aspa, además de los italianos

⁵ En Murcia, por ejemplo, Alfonso X constituyó una *madrassa* (escuela donde se reunían cristianos, judíos y musulmanes) de corte científico.

⁶ En el Renacimiento, Giovanni Pico de la Mirándola alaba constantemente a la cábala, asegurando que las palabras en lengua hebrea poseen fuerzas mágicas, y que su poder se debe a que fueron pronunciadas por la propia voz de Dios.

Juan de Mesina, Juan de Cremona y Pedro de Reggio. Entre los árabes podemos mencionar al convertido Bernardo el Arábigo. Durante los siglos XII y XIII, Toledo se convertiría, pues, en el símbolo de la renovación occidental. Las traducciones que en ella se hicieron darían cuenta del carácter unitario del saber medieval, cuyo conocimiento tenía como fin la comprensión general de la creación divina.

Estas traducciones fueron creando un acervo cultural, que poco a poco formaría bibliotecas destacadas. Entre las bibliotecas más importantes en esta época figuran la del Monasterio de Ripoll, que en 1046 contaba con 192 códices; la de San Salvador de Oña, con 132 códices en el siglo XII; y las de Vich y de Santo Domingo de Silos, que en el siglo XIII tenía 105 manuscritos.

La alquimia en Toledo

La historia de Toledo se encuentra envuelta en la leyenda y la magia, está ligada a las leyendas de la Creación, en la cual ocupaba el lado oriente del Edén; pero en ella también entran figuras míticas como Hércules quien, se decía, había fundado la ciudad. En ella se encontraban tesoros preciosísimos, como la “Mesa de Salomón”, construida con una esmeralda de una sola pieza. Habría de ser también en esta ciudad donde don Rodrigo abriera el fatídico cofre donde los cristianos guardaban un talismán mágico, protector contra las invasiones extranjeras, en cuyo interior encontrara don Rodrigo, en vez de éste, un pergamino con el dibujo de unos caballeros con turbante y la inscripción: “El día en que se abra este cofre, guerreros semejantes a estos invadirán España” (Battesti Pelegrin, 1992: 242).

Este universo mágico será sostenido y alimentado por la literatura medieval. “En Francia, por ejemplo, la epopeya y la canción de gesta divulgan la leyenda de un Toledo cima de la magia y de la nigromancia” (Battesti Pelegrin, 1992: 240), como en *Cantiga Gilós* y *Razós de Trebar*. No en vano, don Juan Manuel sitúa en esta ciudad la aventura de Santiago con don Illán, en su capítulo XI, o el alemán Cesáreo de Heisterbach, en su *Diálogo sobre los milagros*, narra un caso maravilloso acaecido en esta localidad. Toledo es también el marco para el primer milagro contado por Gonzalo de Berceo. Será también en Toledo donde el Cid entre, vencedor de Valencia, para exigir la reparación de la afrenta hecha a sus hijas por los infantes de Carrión. Los trovadores narrarán los acontecimientos de Toledo así como la ambición imperial de los reyes Alfonsos.

A la ciudad del Tajo, pues, acudieron investigadores de todas partes de Europa a investigar la *Ars Toletana* que se había convertido en sinónimo del conocimiento de lo oculto, conocimiento en el cual se encontraba, por supuesto, la alquimia:

Daniel Morley encontró en Toledo a los filósofos más sabios del mundo y desarrolló la teoría de los cuatro elementos identificando el *éter* o quintaesencia, como la materia de la que están hechos los astros. Miguel Escoto, que trabajó en Toledo hacia 1217, es autor de un *Comentario a la esfera de Sacrobosco*, donde admite la posibilidad de la transmutación. A Pedro Hispano, lisboeta que llegaría a Papa como Juan XXI, se le atribuyen una serie de tratados alquímicos, entre ellos el de las *Doce Aguas* o líquidos, en el que expone su pensamiento sobre el elixir (Eslava, 1987: 55, 56).

Con la llegada de la alquimia a Toledo, podemos citar un nuevo evento dentro de la historia de esta ciencia oculta: se trata de la cristianización de la alquimia, que jugará un papel primordial para el entendimiento de la Gran Obra, pensándose incluso, que tal entendimiento no podía llegar sin la previa luz de las Sagradas Escrituras. Varios fueron los adeptos que identificaron la vida de Cristo con el trabajo alquímico, y además buscaron bases bíblicas para el trabajo en la Gran Obra. Bonus Petrus, en 1330, escribió un extenso alegato en el que identificaba a la Piedra filosofal con Cristo (Arola, 2003: 164). Siglos después, Barent Coenders van Helpen, en su *Escalier des Sages ou Thésor de la Philosophie des Anciens*, dedicará varios capítulos a identificar fragmentos de los profetas bíblicos, que confirman la identidad de Dios con los cuatro elementos (Arola, 2002: 341).

Con la cristianización de la alquimia entran nuevos símbolos correspondientes a los símbolos paganos ya existentes, por ejemplo, el Cristo resucitado es la conclusión de la Gran Obra; Cristo mismo es el niño de oro de la alquimia; varias operaciones alquímicas se explican con ciertos pasajes de la vida de Cristo; la cruz es la representación de la conjunción de las dos fuerzas primarias (masculina y femenina) para el trabajo en la Gran Obra; se interpretan versículos del *Cantar de los Cantares* como sentencias herméticas, etc.⁷

A semejanza del proceso interpretativo de la cábala, los alquimistas cristianos vieron la Biblia como un libro cuyo último significado, velado para los profanos, constituía un tratado hermético por entero. Muy semejante a la leyenda rabínica de *pardés* que se

⁷ Por ejemplo: “Yo soy la rosa de Sarón y el lirio de los valles” (*Cantar...* 2: 1) es interpretado como la separación de lo sutil y lo denso, debido al simbolismo de la rosa (lo sutil) y el lirio (lo denso), presente, por ejemplo, en los grabados de *Azoth* de Basilio Valentín.

mencionó en el apartado de la alquimia hebrea, es la siguiente cita de Luis Cattiaux escrita en *El mensaje reencontrado*:

Los más sabios y los más inteligentes toman las Escrituras reveladas por tratados de historia y de moral. Los más santos y los más inspirados toman estas mismas Escrituras reveladas por tratados de ascesis y de mística. ¿Dónde están los sabios iluminados de Dios que también saben reconocer en ellas la ciencia oculta del único Esplendor que salva de la muerte?

El texto del *Génesis*, por ejemplo, ofrece sorprendentes concordancias con el proceso alquímico. En el capítulo XIII del *Tratado de alquimia*, luego de la necesaria cita del primer libro bíblico acerca de la creación de los cielos y la tierra (*Génesis* I, 1-10), Samael Aun Weor explica:

El *Génesis* es un libro de alquimia. Si nosotros queremos crear nuestro universo interior, tenemos que hacer lo mismo que hizo Dios cuando creó el Universo. Hay que separar las aguas de las aguas, colocando lo material y grosero entre las profundidades del abismo interior y elevar nuestra fuerza crística sublimando nuestra energía para colocarlas arriba en nuestro cielo divino, donde resplandece la gloria del Íntimo [...] Por eso dice Hermes Trismegisto: “Separarás la tierra del fuego, lo sutil de lo grosero, suavemente y con grande industria” [...] Este es nuestro trabajo bendito de la Gran Obra. Hay que trabajar sobre nuestro caos para separar las tinieblas de la luz y darle a las tinieblas la residencia de nuestro Dios. Tenemos que hacer el Génesis en nosotros mismos. Dice Hermes Trismegisto: “Lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo...” (Samael Aun Weor, 2000: 94, 95)

La presencia alquímica en el arte cristiano tendrá repercusiones asombrosas, por ejemplo, en obras arquitectónicas evidentemente diseñadas para el culto pero, en lo velado, manifestaciones y enseñanzas exclusivas para los adeptos. Tal es el caso de las catedrales góticas de Burgos y León, mandadas a construir por Alfonso X el sabio, o las de París, analizadas bajo la guía cuidadosa de Fulcanelli. Cabe destacar también la construcción de El Escorial que, bajo el auspicio de Juan de Herrera, encierra en sí misma elementos del *Ars Magna* y de la cábala. Situado a la vuelta del coro de la iglesia de El Escorial, se encuentra un enorme fresco de Luca Cambiaso titulado “La Gloria”, en el que, como figura central, podemos ver la Santísima Trinidad. Lo más sorprendente de la iconografía es la presencia de un enorme cubo sobre el que se aposenta el Padre y el Hijo: estamos hablando de la Piedra Cúbica sobre la cual se levanta el templo, o sea, la Piedra Bendita cuya venerable naturaleza es semi sólida y semi líquida; pero también

nos adentramos al *Discurso de la Figura Cúbica* del propio Herrera, cuyos fundamentos se encuentran en el *Ars combinandi* de Ramón Llull.

Alfonso X y la alquimia

Ya se ha visto cómo Toledo era concebida por el resto de Europa como cuna de la nigromancia. Ya se ha visto también que el tema de las ciencias ocultas no era menospreciado por los traductores. No obstante, la seria incursión de uno de los reyes más importantes de Toledo, Alfonso X, en estas materias, fue menoscabado e incluso desechado por los académicos de renombre; aún cuando la evidencia existe. Con el tiempo se fue aceptando la inclinación de rey sabio hacia la astrología, mas poco se nos habla de la que tenía por la alquimia. Cuando en 1853, George Ticknor, en su *History of Spanish Literature* le da a Alfonso X el título de alquimista, varias fueron los investigadores que se levantaron para lavar el nombre del castellano. Horace Nunemaker cita en particular a Amador de los Ríos y a Luanco (Nunemaker, 1929: 163), quienes dicen respectivamente lo siguiente:

Tres leyes hallamos efectivamente en el código de las *Partidas*, las cuales reprueban aquella ciencia vana del modo más terminante [...] y cuando tan irrecusables testimonios nos enseñan que miró el hijo de San Fernando con entero menosprecio una ciencia que seducía en su tiempo a hombres tan respetables como un Arnaldo de Villanueva, un Santo Tomás de Aquino y un Raimundo Lulio, lícito nos parece tributarle las merecidas alabanzas por haberse sobrepuesto en esto, como en todo a las preocupaciones de su siglo, en vez de abrumarle con injusto vituperio.

Y:

Legislador, filósofo, historiador, matemático, astrónomo y poeta son los dictados con que D. Modesto Lafuente resume la gran valía del décimo Alfonso de Castilla en su *Historia de España*, omitiendo con razón y justicia los de astrólogo y alquimista con que pretendieron menguar su fama escritores menos escrupulosos.

El gran prejuicio hacia la alquimia poco a poco fue menguando, y estudiosos como Solalinde o Nunemaker fueron pioneros en estudiar la influencia que ésta ejerció en el rey sabio. Tales investigadores no dejaron de admitir la ley novena del *Código de las Siete Partidas*, título VII, que impone penas “a los que tiñeren moneda que tenga mucho cobre porque pareciere buena o que hicieren alquimia engañando a los hombres en hacerles creer lo que no puede ser según natura” (Eslava, 1987: 56). Pero tampoco podían dejar de admitir lo que es obvio, fundamentalmente en los textos del *Lapidario* y el *Picatrix* de Abu Maslama, el madrileño.

La actitud ambivalente que presenta Alfonso X en cuanto al *Ars Magna*, al traducir obras herméticas como el *Picatrix*, y condenar a la alquimia como arte de engaño, es un evento común entre los mandatarios medievales. Por una parte, prohibían y perseguían a todo practicante de alquimia, y por otra, los buscaban y obligaban a vivir en sus castillos para que produjeran el tan ansiado oro. Pero no debemos olvidar que la producción literaria y científica del rey Sabio no corría únicamente por su pluma; es posible que tan extremas ambivalencias se deban a la intromisión de manos ajenas. O quizá exista otra explicación: Alfonso X se encontraba atraído por la magia del arte hermético (de ahí su interés por traducir la obra de Abu Maslama e incluir el tema alquímico en su *Lapidario*), pero repudiaba a los “carboneros ennegrecidos” que falsificaban oro y eran un verdadero lastre para la corona. Otra razón pudiera radicar en motivos políticos o personales por los que el rey estuviera pasando, reflejando tales etapas en sus libros.

En la actualidad existen investigaciones sobre el tema que nos ocupa, o afirmaciones tan contundentes como las de Solalinde, quien sostiene la “inclinación [de Alfonso X] a las ciencias ocultas y a las cábalas más fantásticas” (González Jiménez, 2004; 425), opinión fundamentada en otra del sobrino del rey, don Juan Manuel, “quien afirmó en el *Libro de la Caza* que Alfonso X mandó traducir ‘otra sciencia que an los judíos muy escondida a que llaman Cábala’” (Ídem.). No obstante, lo que se ha estudiado sobre el tema ha sido muy poco. Las más recientes investigaciones que se encontraron para esta tesis, al respecto del *Lapidario*, datan de 1929, 1931 y 1970. En la actualidad, contamos con el ensayo de Rosario Delgado Suárez, basado en mucho en el trabajo de María Brey Mariño (que a su vez está basado en el de Nunemaker), pero con nuevas inquietudes que conducen por caminos inexplorados de nuestra materia. Todo esto nos hace pensar en el recelo y prejuicio que existe hacia el *Ars Magna* aún en nuestros días, cuando precisamente se habla tanto de eliminar los tapujos de la mente.

Capítulo VII

Textos alquímicos en Toledo

El Lapidario

Desde la antigüedad clásica, las piedras fueron consideradas como remedios curativos, de protección, de invocación, etc. Ya desde el siglo I d. C, Dioscórides manifiesta con asombro los maravillosos poderes que ciertas piedras poseen (Kieckhefer, 1992: 32). Durante la Edad Media, esta creencia se propagó de tal modo, que no fueron pocos los lapidarios que por Europa circulaban.¹ En la literatura, por ejemplo, podemos encontrar uno de estos en el seno mismo del *Libro de Alexandre* (estrofas 1469-1462). Otro ejemplo lo hallamos en *El libro de las piedras*, escrito y versificado por el obispo Marbodio de Rennes en el siglo IX, que alcanzó gran popularidad en la Edad Media. El obispo Marbodio afirma en su tratado que el uso de las piedras preciosas es mucho más efectivo que el de las plantas. El zafiro, por ejemplo, posee una gran variedad de propiedades, incluso hay piedras que pueden curar la gota y hasta prevenir la locura; otras las hay con propiedades mágicas (podían hacer, por ejemplo, que una prenda fuera resistente al fuego), unas más con propiedades proféticas (Kieckhefer, 1992: 113, 115), y las había incluso con influencias hacia la psiquis.

Alfonso X el Sabio, como hombre de su tiempo e interesado en cuanto conocimiento pudiera existir, se vio también seducido por las propiedades de las piedras. En 1281, siendo Alfonso X aún infante, halló el manuscrito del *Lapidario* en tierras toledanas. Tal manuscrito había sido traducido del caldeo al árabe por el sabio Abolays, quien “tenía la ley de los moros” (Alfonso X, 1970: 10) “y durante toda su vida trató de probar aquellas cosas que en él yacían y hallólas ciertas y verdaderas, pues era sabidor del arte de astronomía y de la manera de conocer las piedras” (Alfonso X, 1970: 11). Cuando el sabio murió, el tratado se vio perdido, pasando entre manos que “no lo entendían bien, ni sabían usar de él así como conviene” (Ídem). De tal modo llegó hasta Toledo a manos de un judío “que lo tenía escondido, que no se quería aprovechar de él ni que a otro hiciese provecho”² (Ídem), “hasta que Dios quiso que viniese a manos del

¹ Los sabios de la época gustaban de hablar sobre las propiedades de las piedras, incluyendo el tema en sus tratados. Como ejemplo tenemos el capítulo segundo (“De los cuerpos inferiores, de la naturaleza y propiedades de los minerales y en primer lugar de las piedras”) del libro de Santo Tomás de Aquino, titulado *Sobre la Piedra Filosofal*.

² Este pasaje recuerda mucho a los del *Nuevo Testamento*, en los cuales Jesucristo reprende sobremanera a los fariseos porque aprovechan el conocimiento divino ni dejan que otros lo entiendan: “Mas ¡ay de

noble rey don Alfonso” (Alfonso X, 1970: 11).³ Alfonso X le haría leer el tratado a otro judío, médico suyo, de nombre Yhuda Mosca, “y cuando por este judío, su físico, hubo entendido el bien y el gran poverho que en él yacía, mandóselo trasladar de arábigo en lenguaje castellano [...] Ayudóle en esta traducción Garci Pérez, un clérigo...” (Ídem). Gracias a tal intervención, durante la Edad Media y hasta nuestros días, se puede gozar del *Lapidario*.

El *Lapidario* alfonsino, en su primer conjunto de cuatro tratados⁴ y publicado en 1970 por María Brey Mariño del manuscrito escurialense h-I-15, describe trescientas sesenta piedras “según los grados de los signos que están en el cielo octavo” (Alfonso X, 1970: 10), o sea, treinta por los doce signos zodiacales, “e influidas también por la posición en que se encuentren las estrellas que forman las constelaciones; éstas son veintiuna septentrionales y quince meridionales, las cuales, sumadas a los doce signos, componen un conjunto de cuarenta y ocho figuras. Todo ello se integra en la octava esfera” (Brey, 1970: XVI).

Las funciones de las piedras del *Lapidario* abarcan los más variados temas, sólo hay que echar un vistazo al índice temático que María Brey Mariño integra tan generosamente al final de su edición: adelgazantes, afrodisíacos, bilis, calzado, dientes, encantamientos, estupor, guerra, hipnotizantes, libros, memoria, mudez, papel, perfumes, sanguijuelas, vejez, virginidad... Sin embargo, todos estos temas sirvieron, fundamentalmente, al físico (médico) de la época, que se debía valer de suficientes conocimientos de astronomía para el correcto uso del tratado. Todo esto se encuentra redactado en el prólogo del *Lapidario*, que dice:

Este libro es muy noble y muy preciado, y quien de él quisiese aprovechar conviene que pare mientes en tres cosas: la primera, que sea sabidor de astronomía⁵ [...] la segunda cosa es que sepan conocer las piedras [...] la tercera cosa es que sea sabidor del arte de física, que yace mucho de ella encerrada en la virtud de las piedras (Brey, 1970: 11).

Como podemos advertir, el mismo tratado ensalza, como primera necesidad, el conocimiento de astronomía, precisamente uno de los gustos más preciados del rey de

vosotros, escribas y Fariseos, hipócritas! Porque cerráis el reino de los cielos delante de los hombres; que ni vosotros entráis, ni a los que están entrando dejáis entrar.” Mateo, XXII: 13.

³ No está de más observar la manera en el que esta parte del texto ensalza el entendimiento del rey para los asuntos relativos a astronomía y propiedades de las piedras, ya que ningún otro sabio, desde Abolays, había logrado sacar el provecho adecuado del *Lapidario*.

⁴ Del segundo conjunto sólo queda el índice y por éste se sabe que contenía once tratados (Brey, 1970: VIII).

⁵ Requerimiento que también se observa en el *Picatrix*.

Castilla, y que, por otro lado, es parte fundamental para el trabajo en el laboratorio alquímico. Y aunque el *Lapidario* contenga en su mayoría recetas para curar las enfermedades de los hombres, no deja de lado otros objetivos que de igual modo se ven en el *Picatrix*: estamos hablando del elemento mágico en el *Lapidario*, donde amuletos, endemoniados y encantamientos conviven sin distinción con las ciencias que hoy consideramos oficiales. Entre los límites de lo que actualmente podríamos denominar ciencia y magia no podía faltar, por supuesto, el elemento alquímico.

Ya se ha hablado de la resistencia de muchos académicos por considerar al rey sabio como un aficionado de la alquimia, pero en cuanto al *Lapidario*, existe una resistencia más, al no identificar a la ciencia hermética con el tratado. J. H. Nunemaker, se quejaba de esto en 1929:

Nos llama la atención que no se encuentre en parte alguna referencia a la relación existente entre el *Lapidario* de Alfonso X y la alquimia, ya que tanto se menciona esta ciencia en dicha obra [...] Calcott ha hecho un estudio de lo sobrenatural en las obras de Alfonso X y, a pesar de que el *Lapidario* es una verdadera mina para tal estudio, lo menciona sólo de paso, omitiendo las alusiones a la alquimia. Fue indicada la relación entre los lapidarios y la alquimia por la Srta. Evans, que dedicó un capítulo en su obra a los lapidarios españoles (alfonsinos), en el que tampoco tiene en consideración el *Lapidario* de Alfonso X para este aspecto (Nunemaker, 1929: 162).

Citamos tales palabras, porque son un claro ejemplo del recelo con que, luego del racionalismo, se le ha visto a la alquimia, llegando incluso a despreciar lo obvio, lo evidente. Es claro, pues, que el *Lapidario* de Alfonso X el Sabio tiene relación con el Arte Sagrado, y Nunemaker da evidencia textual en su ensayo para la *Revista de Filología Española*, eco que dará María Brey Mariño hasta 1970 al hablar seriamente sobre este punto en su edición del *Lapidario*. Sin embargo, tendrían que pasar 38 años más para que otro estudioso serio tomara en cuenta el tema, la profesora Rosario Delgado Suárez de la Universidad de Cádiz.

Alusiones al Arte Sagrado en el *Lapidario* se han podido advertir desde su comienzo y a todo lo largo del libro. Las palabras alquimia u Obra Mayor aparecen citadas 16 veces. En la descripción que se hace del oro, se contempla incluso una definición de la alquimia y defensa de ésta. Es obvio que a muy pocos investigadores les ha interesado el tema, pues a pesar de lo anterior, el material se encuentra casi sin explorar.

Desde el prólogo del tratado se observa una cierta alusión a la alquimia:

Aristóteles, que fue más cumplido que los otros filósofos y el que más naturalmente mostró todas las cosas por razón verdadera y las hizo entender cumplidamente según son, dijo que todas las cosas que están bajo los velos se mueven y se enderezan por el movimiento de los cuerpos celestiales, por la virtud que tienen de ellos, según lo ordenó Dios, que es la primera virtud y de donde la tienen las otras; mostró que todas las cosas del mundo están como trabadas y reciben virtud unas de otras, las más viles de las más nobles, y que esta virtud aparece en unas más manifiesta, así como en los animales y en las plantas, y en otras más escondida, así como en las piedras y en los metales (Alfonso X, 1970: 9).

En primer lugar, podemos observar que el autor recurre a una autoridad, Aristóteles, para hacer valer sus afirmaciones acerca de las piedras y la astronomía, pero también encontramos el estamento de las cosas (¿una segunda autoridad?), en el cual unas son viles y otras nobles, y las primeras reciben virtud de las segundas, de todas las cuales Dios es la primera virtud. Esto concuerda con las teorías alquímicas y cabalistas.

Como ya se ha anotado, el *Lapidario* ofrece una definición y defensa de la alquimia:

Por eso, los que se ocupan de alquimia, a que llaman la Obra mayor, deben parar mientes que no dañen el nombre del saber, pues la alquimia tanto quiere decir como maestría para mejorar las cosas, que no empeorarlas. De donde, los que toman los metales nobles y los mezclan con los viles, no entendiendo el saber ni la maestría, hacen que no se mejore el vil y dañase el noble y así hacen gran yerro en dos maneras: la una que van contra el saber de Dios, y la otra, que hacen daño al mundo.

La definición del *Lapidario* en cuanto a la alquimia, consiste en un sinónimo: “Obra mayor”, su objetivo: “maestría para mejorar las cosas, que no empeorarlas”, y su origen: “saber de Dios”. La defensa y reprimenda no va dirigida a todo aquel que practicare alquimia (como se pudiera pensar analizando sólo la ley de las *Siete Partidas* mencionado en el capítulo anterior), sino únicamente a los llamados *sopladores* o *carboneros*. Defensa hecha por todos los alquimistas serios a lo largo de la historia hermética. El *Lapidario* explica claramente el daño que tales personajes le causan tanto al Ars Magna como al mundo; a aquél porque dañan su reputación, yendo “contra el saber de Dios”, y a éste porque sólo lo embaucan y dañan económicamente.

Otro aspecto que se observa en esta cita, es el yerro de los practicantes, al no conocer las propiedades de la materia del laboratorio, y mezclar metales viles con nobles, produciendo sustancias flemáticas, como lo harán posteriormente los químicos modernos, con la salvedad del yerro, pues su objetivo no es construir oro ni completar la Gran Obra.

El apartado que habla sobre la piedra de oro es el que trata más el tema de la alquimia, quizá por ser precisamente éste el metal por excelencia dentro del Arte. Además de la definición y defensa de la ciencia hermética, el *Lapidario* maneja ciertas operaciones para eliminar los cuerpos viles que habiten con el oro, devela un secreto propio del azufre, define las características del oro por las cuales éste es considerado el metal mayor, y se da a conocer la manera para mejorar el color del oro.

Siguiendo el índice propuesto por María Brey Mariño para el tema alquímico, se ha querido ofrecer un cuadro en el que se observe con claridad el uso de las piedras para la práctica del laboratorio, puesto que advertimos que varias de éstas sirven para un uso que se repite: la coloración dorada de la materia y la limpieza de los cuerpos de sustancias viles. En una tercera columna del cuadro que se presenta se observan otros usos en beneficio de la Gran Obra, como congelar, blanquear o ennegrecer cuerpos, hacer cal, cuajar mercurio, crear fuego y cuajar cuerpos en general. Con estos breves ejemplos observamos, además, que el uso que aquí se le da a las piedras para el Arte, es meramente funcional, o sea, que no tiene significación esotérica (ver cuadro en el Anexo).

El cuadro expuesto nos hace reflexionar acerca de los temas alquímicos para los cuales el autor ofrece más recetas con las piedras: limpieza y coloración. No parece casualidad que, en efecto, tales operaciones resulten fundamentales para la Gran Obra. Sin limpieza no podría existir la coloración dorada, y sin el oro no podría existir la limpieza. Estas dos operaciones se resumen en el *solve et coagula* de los sabios.

Si bien el índice sobre alquimia de la edición de Odras Nuevos es suficiente para aseverar que el *Lapidario* es una mina de oro para el tema que nos ocupa, el trabajo de análisis que se ha desarrollado para este tratado, ha arrojado nuevos resultados. Por una parte, agregamos una piedra más en la que aparece implícita la palabra alquimia que, quizá por descuido, no fue incluida en el índice de Brey Mariño. Pensamos en un posible descuido, pues Nunemaker, presente en la bibliografía de la investigadora, sí la incluye en su ensayo. Estamos hablando de la piedra *atymzar*, señalada con el número 231 de la edición de Castalia, y foliada como 72-c en el códice h.I.15 de la biblioteca de El Escorial:

Ayuda mucho a fundir el oro porque lo ablanda, así que cuando los ponen juntos, fúndese tan deprisa, por esta piedra, el oro que semeja que le tiene miedo [...] Entra mucho en las obras de física y también en la obra de alquimia (Alfonso X, 1970: 185).

Es menester acotar que el índice propuesto por Brey Mariño sólo menciona, como es obvio, los lugares en que aparecen las palabras alquimia y Obra Mayor, explícitamente. No obstante, la participación del *Lapidario* en la historia hermética no se reduce sólo a tales páginas más la señalada en el párrafo anterior. Ya Nunemaker, desde 1929, había expuesto otros ejemplos (Nunemaker, 1929: 165, 166, 167, 168):

Fol.3-d: “Et aun a (la piedra goltiz) otra uertud: que si tomaren della peso de media dragma e la echaren sobre diez de plata fondida, tornar la a de color amariella e si esto fizieren tres uezes o quatro, tornara de color de puro oro e sofrira fundición de fuego por siempre iamas, pero no es oro natural. E esto lo faze porque en ella natura de sufre uermeio”

Fol. 63-d: “...e si la (la piedra gebraquifez) molieren e metieren un poco della en el cobre del fondir, torna de color doro muy fermoso e faz lo quel semeie en todas sus qualidades, mas pero natural miente no lo es, ca fundiendo lo muchas uezes, torna a su natura primera...”

Fol. 70-a: “Et su la (oprimet, azarneh, zinderch) queman fasta que se torne tal cmo cal blanca, e mezclan con el arambre un poco de baurac, e desi fuendieren el arambre e metieren con el un poco de borraç e pusieren desta piedra y quando lo fundieren, tinnel de color de oro de dentro e de fuera, e faz le perder la mala olor que a en si mas no es oro natural.

Fol. 86-a: Et si metieren della (la piedra zurukutaz, piedra dorada) molida, después que es quemada, un peso en ueynte de plata torna la de color doro muy fermoso, de guisa que no se departira del en ninguna cosa, si no lo fundieren muchas uegadas.

A pesar de la advertencia de no dañar a la Obra Mayor, en el *Lapidario* alfonsino observamos varias indicaciones para colorear de oro ciertas piedras, que bien pudieron ser usadas por sopladores. No obstante, el tratado siempre aclara que tal coloración a la que hace referencia, no es oro natural, y aun especifica cómo se puede advertir el engaño. De esta clase son las citas de Nunemaker en su artículo. En efecto, el *Lapidario* está inundado de recetas de tal clase. Aquí se presentan algunos ejemplos más:

1. ...si tomaren de ella [piedra movedor] peso de media dragma y la echaren sobre diez de plata fundida, tornará de color de puro oro y sufrirá fundición de fuego por siempre jamás, pero no es oro natural; y esto hace porque hay en ella naturaleza de azufre amarillo (Alfonso X, 1970: 19);
2. [la piedra gebraquifez] tiene algo de color oro afinado que tira a bermejor [...] Si la molieren y metieren un poco della en el cobre, a la hora de fundir, torna de color de oro muy hermoso y hace que le semeje en todas sus qualidades; pero naturalmente no lo es, pues fundiéndolo muchas veces, torna a su naturaleza primera (Alfonso X, 1970: 164);

3. Si fundieren el arambre [cobre] con un poco de vidrio y en ellos un poco de bórax, y lo amataren después en agua fría, tórnase de color de oro fino; mas si lo llegaren después a fuego, ennegrece (Alfonso X, 1970: 173);
4. Si la queman [azarnech bermejo] hasta que se torne como cal blanca, y mezclan con arambre un poco de baurac y luego fundieren el arambre y metieren con él un poco de bórax y pusieren allí de esta piedra, cuando lo fundieren tñelo de color de oro, de dentro y de fuera, y hácele perder el malo olor que tiene en sí, pero no es oro natural (Alfonso X, 1970: 178, 179);
5. Si la muelen [la ecce] y la amasan con miel y untan el vidrio con ella y lo allegan al fuego, tñelo de color de oro muy hermoso y esfuérsalo de manera que lo hace cuerpo más fuerte que antes era y no se puede fundir tan pronto ni quiebra tan ligeramente (Alfonso X, 1970: 204, 205);
6. Del quinto grado del signo de Acuario es la piedra a que dicen *zarukutaz*, que quiere decir tanto como piedra dorada [...] Si metieren de ella molida, después que es quemada, un peso de veinte de plata, tórnala de color de oro muy hermoso, de manera que no se distinguirá de él ninguna cosa si no lo fundieren muchas veces (Alfonso X, 1970: 216, 217).

Además de las piedras utilizadas para dorar, el *Lapidario* da otras recetas alquímicas, útiles en las fases a realizar en el laboratorio hermético, como es el caso de la piedra *leguya*, cuya función alquímica es cuajar mercurio:

Del XXVIII grado del signo de Escorpión es la piedra a que dicen *leguya*, en caldeo *mechinecia* y en griego *guiraciel*, y todos estos nombres quieren decir, *cuajador de mercurio*, porque se ponen un peso de él a la hora del fundir, cuájalo de manera que sufre fundición y martillo, pero si mucho repiten fundiéndolo muchas veces, tórnase en su naturaleza primera (Alfonso X, 1970: 167, 168).

En efecto, parece haber sido importante para el trabajo en la Gran Obra el proceso para cuajar mercurio; páginas antes, se explica qué otras piedras son propicias para este proceso. En el mismo apartado, que trata precisamente sobre el mercurio, describe además la naturaleza de éste:

De naturaleza es fría y húmeda y de manera de plata, salvo que recibió enfermedad [...] Y si le mezclasen la marcasita y trabajaren con ella el mercurio, según conviene, cuaja, y el talco suelto también lo cuaja, haciendo con ello según su obra (Alfonso X, 1970: 105).

Siguiendo el proceso con el mercurio, el *Lapidario* alfonsino indica qué ha de pasar si se utiliza el cobre con el dehenich:

Si juntaren esta piedra [cobre] con la otra que dicen dehenich, de que ya hablamos en este libro, y ambas estas dos mezclaren con mercurio, hácelo endurecer de manera que quiebra (Alfonso X, 1970: 172).

Rosario Delgado Suárez observa la coincidencia entre muchas de las piedras utilizadas para la Obra Mayor y también para curar llagas: marcasita aurea, axep o alumbre, almartac, queyebyz o arambreño... Lo cierto es que todo el tratado está plagado de recetas para esta enfermedad, y eso lo demuestra un rápido vistazo al índice de Brey Mariño. Por lo tanto, no resulta una relación implícita entre la enfermedad de las llagas y el trabajo alquímico.

Es muy probable que la traducción alfonsina haya sido de gran utilidad para el neófito que quisiera adentrarse en la práctica alquímica, ya que, poco a poco y sin mayor rebuscamiento, el *Lapidario* habla sobre las características de los metales y la forma de trabajarlos. Tal sencillez habría sido difícil de encontrar en los grandes tratados de alquimia, siempre llenos de laberínticos misterios. El autor, al momento de hablar de la plata, da características muy útiles y consejos prácticos. También podemos advertir el manejo que hace de otros cuerpos propios del laboratorio hermético, que nos recuerda el proceso que se describe el “El dorado licor...”, expuesto en el capítulo II de esta tesis:

Del duodécimo grado del signo de Cáncer es la piedra a que llaman comunamente todos *argent* o *plata*, y los moros *feda*. Esta piedra sufre martillo y fundición, así como las otras que son metales, y extiéndose martillando más pronto que el hierro y el cobre, mas no tan bien como el oro. Y porque estas piedras metalinas son de la misma naturaleza en cuanto a ser blandas y en endurecer, ámanse y recíbense cuando las mezclan unas con otras; pero algunas de ellas hay que aborrecen a las otras, así como la plata que, cuando fuerden el plomo y la ponen muchas veces al olor del humo que sale de él, quiébrase; y esto mismo hace el mercurio. Pero la sal es muy buena para esta piedra pues la lava y hácela clara, por la blancura y la hermosura que hay en ella [...]

Si la ponen en algún vaso y la meten bajo tierra de manera que no la toque, dura mucho tiempo, que no se daña; pero, por último, si mucho allí está, tórnase a ser tierra. Y si de otra manera la soterrasen, que entre ella y la tierra no haya otra cosa, ennegrece luego y pierde el color y dáñase de manera que se destruye toda (Alfonso X, 1970: 96).

Útil en el trabajo de laboratorio sería también la *piedra que atrae el oro*, debido a sus cualidades:

Ésta atrae el oro y hace que le obedezca, así como el imán atrae el hierro. Y si limaren el oro y mezclaren las limaduras de él con tierra o con otra cosa y tocase la piedra a ello,

se apartará el oro de las otras cosas con que estuviere mezclado y pegaráse todo a ella (Alfonso X, 1970: 25).

Continuando con el proceso del metal principal de la alquimia, el *Lapidario* indica qué se puede hacer cuando el estudioso se enfrenta al problema de un oro que se quiebra al momento de fundir:

Y hace otra cosa: que si la molieren [la adehenich] y echaren los polvos de ella sobre el oro que quiebra a la hora de fundir, pierde aquella quebrazón y mejora mucho en su calidad (Alfonso X, 1970: 89).

De sumo interés para nuestro estudio, es el jaspe semejante a estrella, de nombre *astarnuz*. Y llama la atención debido a la descripción apegada a la alquimia, en cuanto al trabajo con el hornillo, al fuego y *misterium magnum* se refiere. A continuación, se transcribirá íntegra la cita y, posteriormente, se demostrará la asimilación:

Es de tal naturaleza que cuando lo meten en el fuego, cuanto más está allí, más aumenta su luz y es más hermosa; que el fuego no la daña, antes la apura y acrecienta más su lumbre, según hacen las otras piedras que esclarecen por el fuego. Por ello es menester que quien de esto quisiere usar, que sepa la maestría de hacer el fuego con que ha de adobar la piedra; y es que, cuando meten la piedra en el albot, que lo cubran con otro encima y los cierren bien con lodo, y hagan dos hornillos: al uno, que le de el fuego debajo, y al otro, de encima, de manera que tenga la calentura por igual. Cuando quieran mirar si está la piedra adobada, descúbranla, y si vieren que no está aún tal cual debe, déjenla estar allí; y cuando estuviere afinada, no la saquen al momento, mas déjenla estar en el horno hasta que se enfríe ella por sí, pues la calentura de las piedras nobles, cuando es muy encendida y la sacan de pronto al aire, tanto ama recibir en sí la frior de él que se hiende y se quiebra (Alfonso X, 1970: 30, 31).

En este pasaje surge una interrogante. Si realizamos una lectura a simple vista, nos percatamos que el texto utiliza un cierto lenguaje especializado, muy próximo al manejado por los filósofos herméticos. Entonces, ¿la manipulación de la piedra *astarnuz* es del todo similar al proceso en el laboratorio alquímico?, ¿o será que el pasaje ya no está hablando propiamente del jaspe, sino que su semejanza a “estrella” ha conducido hasta una exposición, sin que el lector lo sepa, del trabajo con la Piedra del arte? Esto es posible. El jeroglífico de la estrella está haciendo referencia a la signature astral del fuego, es la estrella resplandeciente que brota desde el caos metálico. Grillot de Givry, en sus notas a la traducción en francés del tratado de Santo Tomás de Aquino *Sobre la Piedra Filosofal* (De Aquino, 2001: 91, 92), afirma que ésta es una técnica usada entre los alquimistas. Como ejemplo, da el capítulo VII del *Speculum Alchemiae* de Roger

Bacon, animando al lector a compararlo con la exposición de Santo Tomás que, a la letra, dice:

Algunas de estas piedras⁶ se encuentran realmente coaguladas en los animales, por el efecto del calor, y a veces poseen unas propiedades más enérgicas que las que no provienen de animales y han sido formadas según la vía ordinaria. Otras piedras están formadas por la naturaleza misma, activada por la virtud de otros minerales. Porque, dice Aristóteles, se obtiene por la mezcla de dos aguas diferentes el agua llamada Leche de la Virgen que se coagula ella misma en piedra (De Aquino, Santo Tomás; 2001: 38).

El texto alfonsino expone maravillosamente las cualidades de la estrella frente al fuego. Al hablar del fuego, el autor del *Lapidario* revela que, quien desee usar la piedra de jaspe semejante a estrella, “es menester que [...] sepa la *maestría de hacer el fuego* con que ha de adobar la piedra”. ¿Cómo, se preguntará el aprendiz, hacer del fuego una maestría, cuando cualquier cocinero fácilmente lo fabrica? La respuesta se encuentra en que el fuego de los filósofos no es el fuego vulgar de cocina. El *Lapidario*, páginas más adelante, lo denominará como “fuego sin humo” (Alfonso X, 1970: 207). Los verdaderos alquimistas se han mofado de los sopladores, quienes han querido hacer oro mediante técnicas mundanas. Santo Tomás de Aquino habla del oro de los carboneros que ha sido obtenido “per calorem ignis”, haciendo clara diferencia con el fuego filosófico, el “fuego elemental [que] toma la forma del fuego celeste” (De Aquino, 2001: 13). Este fuego es el I. N. R. I. alquímico del que nos habla Paracelso. *Ignis Natura Renovatur Integram*: el fuego renueva incesantemente la naturaleza. Coendes van Helpen, en su *Escalier des Sages ou Thésor de la Philosophie des Anciens*, citado por Raimon Arola, dice:

El fuego es el más elevado, el más excelente y digno de los cuatro elementos, y por esta razón, Moisés el profeta, Trismegisto, los Profetas, los Apóstoles, los Evangelistas y una infinidad de sabios no sólo han comparado Dios a un fuego sino que también han dicho que era un fuego, debido a que este gran Dios todopoderoso se ha manifestado con frecuencia en forma de fuego... (Arola, 2002: 341)

Además del necesario fuego, el artista no debe olvidar el uso indispensable y correcto del albot, hornillo, crisol, matraz o huevo filosófico. Si la naturaleza cuece los metales en las minas, mediante la ayuda del fuego, necesita, empero, de los recipientes adecuados para la cocción. Estos recipientes han sido descritos por los aseptos a lo largo de la historia hermética. Útil para el análisis sobre esta cita del *Lapidario*, es el pasaje

⁶ Líneas antes, Santo Tomás de Aquino explica sobre las piedras que se encuentran en el interior de los animales; tema que también expone el *Lapidario* alfonsino abundantemente.

de Fulcanelli, debido a la semejanza existente entre ambos. En primer lugar, observamos la necesidad de dos hornillos o vasos, el uno dentro del otro, los cuales deben ser bien cerrados (“cierra la entrada de la fortaleza”, “Y sobre todo, tu cielo debe estar protegido fuertemente por murallas y trincheras, sin ningún acceso, excepto uno que sea poderosamente defendido por guardias”, dice Basilio Valentín [Basilio Valentín, 2001: 67, 68]); tales vasos han de ser colocados de manera que el calor actúe por abajo, por arriba y por todos lados, de manera que el calor actúe por igual. En seguida, anotamos las dos citas, primero la del *Lapidario* y, seguidamente, la de Fulcanelli, para ser comparadas por el lector:

...cuando meten la piedra en el albot, que lo cubran con otro encima y los cierren bien con lodo, y hagan dos hornillos: al uno, que le de el fuego debajo, y al otro, de encima, de manera que tenga la calentura por igual (Alfonso X, 1970: 30).

Nuestro vaso debe ser colocado en otra vasija, cerrada tan herméticamente como la primera, en forma tal que el calor actúe sobre la materia prima de la Gran Obra, por arriba, por abajo y por todos lados (Fulcanelli, 1975: 41).

Complementando la información que sobre el “huevo filosófico” o “crisol” tenemos, creemos conveniente dar la siguiente cita del mismo Fulcanelli:

Ahora bien, *la cruz latina es el jeroglífico alquímico del crisol* (creuset), al que se llamaba antiguamente (en francés) *cruzol, crucible y croiset* (según Ducange, en el latín de la decadencia, *crucibulum*, crisol, tenía por raíz *cruz, crucis, cruz*).

Efectivamente, es en el crisol donde la materia prima, como el propio Cristo, sufre su pasión... (Fulcanelli, 1975: 55, 56)

Sin la presencia de este vaso, no se podría llevar a cabo la putrefacción y purificación de nuestros elementos. Esto es lo que, por el momento, podemos anotar sobre el pasaje del *Lapidario* acerca del jaspe en forma de estrella.

Así, pues, tenemos la referencia que, en el apartado concerniente del *Lapidario* concerniente al oro, se hace del azufre:

Pero si el oro estuviere dañado con otro cuerpo vil, deben con él meter, al fundir, azufre, y mezclar con él piedra que dicen marcasita; que esto le aparta de todos los otros metales y límpiale de toda suciedad. Y esto porque el azufre quema todos los otros cuerpos [los viles], si mucho está con ellos, menos el oro... (Alfonso X, 1970: 64).

En esta cita tenemos tres datos, tres agentes: primero, el oro, por ser el primero de los metales; segundo, el azufre, cuya presencia es fundamental para el trabajo alquímico; tercero, los cuerpos viles, presentes en todo trabajo y de los cuales el Adepto se debe

deshacer. El texto nos permite, pues, hablar de dos sustancias presentes en el trabajo de laboratorio; la una daña, la otra ennoblece.

Uno de los objetivos fundamentales del alquimista, es eliminar los cuerpos viles presentes en los metales. Estos elementos perjudican la obra, debido a su naturaleza corrupta producto de la reducción metálica; tal reducción provoca que, quien tenga la Piedra Filosofal, la pierda y, quien no la posea, se aleje aún más de su posibilidad. El cuerpo vil es el mercurio seco, la sal roja o azufre petrificado, cuya eliminación es impostergable, ya que su presencia impide la creación del *To Soma Heliakón* griego. El oro no podría ser creado si está enfermo. Esta eliminación corresponde a la primera calcinación. En las catedrales góticas, tales elementos groseros están representados por las gárgolas, cuyas figuras siniestras (cerdos, enanos, diablos, seres humanos con extrañas muecas), cumplen una función constructiva: verter las aguas, que recoge el templo cuando llueve, a la calle. Las aguas se derraman afuera del templo a través de las gárgolas. No debemos olvidar que en el centro del laberinto, es donde Perseo debe luchar contra el Minotauro. Gracias a la eliminación completa de la enfermedad en el oro, del enemigo secreto, nace glorioso el Cristo u oro, tal y como lo señala el *Azoth* de Basilio Valentín:

Reluciendo con una gran claridad, he vencido a todos mis enemigos; de Uno muchos y de muchos Uno, descendiente de generación ilustre. Del Lugar más bajo he subido al más alto. La fuerza más baja se ha unido a este mundo con la más alta. Soy Uno y muchos conmigo (Arola, 2002: 322);

o Nicolás Flamel, cuando dice que la culminación de la Obra, refirmando el sentido espiritual de la alquimias:

hace bueno al hombre porque de él arranca la raíz de todos los pecados, haciéndole generoso, manso, piadoso, creyente y temeroso de Dios, por malo que haya sido. Porque desde ahora estará siempre lleno de la gracia y la misericordia que ha recibido de Dios y de la profundidad de sus maravillosas obras (Burckhardt, 1994: 25).

La segunda sustancia de la cita del *Lapidario* es el azufre. El azufre “es la serpiente de bronce que sanaba a los israelitas en el desierto” (Samael Aun Weor, 2000: 19). El azufre es fuego como el mercurio es agua, y el Hijo del Hombre nace del agua y fuego. El progreso del fuego sólo se logra mediante una vida recta. El azufre tiene dos acepciones, la primera es ascendente, la segunda es descendente y corresponde al azufre arsenicado, cuya vibración es afín a la reducción metálica y a los cuerpos viles. Sólo el azufre ascendente lava al oro contaminado.

Si bien el *Lapidario* ofrece en su mayoría indicaciones prácticas para el trabajo de laboratorio en sentido exotérico, hay algunas partes que se pueden citar como elementos simbólicos cuyo fin último es el interior o esotérico, como en el caso del *astarnuz* o jade en forma de estrella. Se considera que lo expuesto en la presente tesis acerca de la alquimia en el *Lapidario* alfonsino complementa de algún modo lo estudiado previamente por los investigadores.

Conclusión

Tendremos que concluir esta investigación con diversos puntos, puesto que este trabajo no cierra un tema, sino que lo abre y lo proyecta hacia diferentes direcciones. La alquimia es una materia sumamente compleja que había sido incomprendida durante siglos, y que aún en nuestros tiempos goza de mala reputación. Sin embargo, atrás de esta mala carta de presentación, se encuentra un mundo fascinante que dista mucho del fraude y la avaricia. La alquimia es una materia que se puede estudiar desde distintos ángulos, desde diversos puntos de vista. Los conceptos alquímicos fueron manifestados de varias formas, y una de la más apreciada por los adeptos fue el arte, en todas sus ramas. En esta tesis nos enfocamos únicamente en la literatura, y en este campo se observa que todavía queda bastante por estudiar, ya que la ciencia hermética trajo repercusiones en la literatura, como se trató en la introducción de la presente tesis, mientras que en los textos estrictamente alquímicos se pueden observar técnicas propias de la literatura. Al respecto, también se podría estudiar la literatura de crítica en contra del arte hermético, de la cual hay bastante material.

Con la presente tesis se ha advertido que los textos herméticos, y la alquimia toda, no buscan o anhelan la riqueza del oro, sino el oro del espíritu. La alquimia, al igual que la cábala judía, con sus características y métodos propios, son instrumentos místicos de acercamiento a lo divino. En este punto, se podrían hacer comparaciones (dentro de la literatura también) sobre la mística de cualquier poeta medieval y la mística alquímica, e incluso observar si existe una posible influencia entre ambas. Esto no es descabellado, si recordamos que por esos tiempos el conocimiento formaba un todo, sin los límites entre ciencia, magia y religión que se observan en la actualidad: el científico veía en las manifestaciones de la naturaleza la presencia inequívoca de Dios.

La presente tesis hizo también, sin ser este su propósito, una revalorización de las culturas árabe y judía dentro de la literatura española. El mundo musulmán trajo nuevos conceptos, avances y técnicas al pueblo de Occidente; tales innovaciones se dieron también en el campo de la literatura. Con el florecimiento de la cultura árabe en la península Ibérica, vino también un florecimiento intelectual, cultural, y hasta místico, entre los judíos, que por aquel entonces pudieron gozar de una edad dorada en Sefarad. Entre los cristianos, la llegada de los musulmanes también trajo repercusiones en todos los ámbitos, incluso en la lengua, raíz misma de una cultura.

Las influencias del mundo árabe tuvieron repercusiones en la literatura occidental de los posteriores siglos. Como muestra, Asín Palacios ha advertido la grandiosa convergencia entre las leyendas de ultratumba del Islam y la intitulada *Divina comedia* del Dante, también la posible influencia de la mística de Ibn Arabi hacia Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz; o Michaël Barry ha demostrado el sello árabe en la técnica narrativa de la fábula (a la que nombra relato-marco, y que consiste en encajar una serie de cuentos en otros, con un cuento-prólogo que sirve de marco), semejante a la de *Las mil y una noches* y a la de *Calila e Dimna*, cuya influencia llegará hasta don Juan Manuel y La Fontaine.

El pensamiento hebreo influyó también en la obra de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, tan semejante al *Cantar de los Cantares*, en cuanto a la metáfora de la Esposa y el Esposo. La cábala de los judíos tuvo gran relevancia en el estudio místico alquímico, e incluso cristiano, ya que en el Renacimiento podemos observar figuras tales como Pico de la Mirandola, Marsilio Ficino, etc., conocedores y promovedores de esta gran herramienta.

Esta tesis ha querido dar testimonio de la importancia e interés de la alquimia en la vida del hombre, para sumarse a una apertura de ideas que poco a poco se va observando entre los académicos; tal apertura se está despojando de los prejuicios que, antaño, se tenían sobre cualquier cosa que oliera a magia, teología o mística. El conocimiento no debe tener límites, nuestro entendimiento no debe estar cerrado. La literatura abarca todos los temas concernientes al hombre, y la magia o la teología, ambas presentes en la alquimia, han formado parte de nosotros desde siempre.

Bibliografía.

- Alvar, Fernández-Ordoñez, Gómez Redondo, Hilty, Lucía Megías. *Alfonso X en Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión.* Carlos Álvarez y José Manuel Lucía Megías, editores. Ed. Castalia. Madrid, 2002 pp. 1-87, 226-230.
- Arola, Raimon. *La cábala y la alquimia en la tradición espiritual de Occidente. Siglos XV-XVII.* Ed. Mandala. José J. de Olañeta, editor. España, 2002.
- Atienza, Juan G. *Los saberes alquímicos. Diccionario de pensadores, símbolos y principios.* Enciclopedias del tercer milenio. Temas de hoy. Madrid, 1995.
- Asimov Isaac. *La alquimia en Breve historia de la Química. Introducción a las ideas y conceptos de la Química.* Alianza editorial. El libro de bolsillo. Madrid, 1984. pp. 23-39.
- Basilio Valentín. *Las doce llaves de la Filosofía.* Ediciones Mestas. Clásicos esotéricos. Madrid, 2001.
- Burckhardt, Titus. *Alquimia, significado e imagen del mundo.* Ediciones Paidós. Orientalia. Barcelona, 1994.
- Bizzarri, Hugo Oscar. *Poridat de las poridades. Secreto de los secretos en Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión.*
-----*Secretum secretorum.* Pseudo-Aristóteles. Ncirt, publicaciones. Buenos Aires, 1991.
- Cardaillac, Louis. *Toledo, siglos XII y XIII. Musulmanes, cristianos y judíos: la sabiduría y la tolerancia.* Alianza Editorial. Madrid, 1992.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España.* Ed. Porrúa. México, 1954.
- De Aquino, Santo Tomás. *Sobre la Piedra Filosofal y en primer lugar sobre los cuerpos supracelestes – Sobre el arte de la Alquimia.* Mestas, ediciones. Clásicos esotéricos. Madrid, 2001.
- De Cervantes, Miguel. *Don Quijote de la Mancha.* Alfaguara. Edición del IV centenario. México, 2004. p. 86.
- De Luanco, José Ramón. *La alquimia en España.* Facsímil de los tomos de 1889 y 1897. Ad litteram, 4. Editorial Alta Fulla. Barcelona, 1998.
- Eliade, Mircea. *Herreros y alquimistas.* El libro de Bolsillo. Alianza editorial. Madrid, 1983.
- Enciclopedia Judaica.* Vol. 15. Keter Publishing House Jerusalem Ltd. Israel, 1972.

- Eslava Galán, Juan, editor. Cinco tratados españoles de alquimia. La memoria del Fénix. Tecnos. Madrid, 1987.
- Fulcanelli. El misterio de las catedrales. Plaza & Janés, editores. Rotativa. Barcelona, 1975.
- García Atienza, Juan. Diccionario de alquimia. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 2001.
- García Font, Juan Historia de la alquimia en España. Editora Nacional. Madrid, 1976.
- García Gómez, Emilio. Poemas arábigoandaluces. Ed. Espasa-Calpe. Colección Austral. Madrid, 1959.
- García, Horacio. El alquimista errante. Paracelso. Viajeros del conocimiento. Colección dirigida por Vistoria Schussheim. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Pangea Editores. México, 1991.
- González Jiménez, Manuel. *Las empresas literarias y artísticas de Alfonso X el Sabio en Alfonso X el Sabio*. Ed. Ariel. Biografías. Barcelona, 2004.
- Kasten, Lloyd. Poridat de poridades. Ed. de. Seminario de Estudios Medievales Españoles de la Universidad de Wisconsin. Madrid, 1957.
- Kenig, Eveyne. Historia de los judíos españoles hasta 1492. Paidós. Studio. Ediciones Paidós. Barcelona, 1995.
- Kieckhefer, Richard. La magia en la edad Media. Trd. de Montserrat Cabré. Ed. Crítica. Barcelona, 1992.
- Lapidario*. Alfonso X, rey de Castilla. Ed. de María Brey Mariño. Ed. Castalia. Odris Nuevos. Madrid, 1970.
- Lenep, J. Van. Arte y Alquimia. Estudio de la iconografía hermética y sus influencias. Editora Nacional. Ritmo universitario. Madrid, 1978.
- Martínez de Arroyo, M. *Introducción general a Textos básicos de Alquimia*. Ed. Dédalo. Buenos Aires, 1997. pp. 7-16.
- Méndez Bejarano, Mario. *Influencia oriental en Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX*. Biblioteca Filosofía en español. Madrid, 1927. pp. 83-87.
- Menéndez Pidal, Ramón. España, eslabón entre la Cristiandad y el Islam. Colección Austral. Espasa-Calpe. Madrid, 1968.
- Muñiz-Huberman, Angelina. *Entre cábala y alquimia en El siglo del desencanto*. Fondo de cultura Económica. Lengua y Estudios Literarios. México, 2002.
- Los principios de la cábala en Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la cábala hispanohebrea*. Fondo de cultura Económica. México, 1993. pp. 13-34.

- Navarro Peiro, Ángeles. Literatura hispanohebraica. (Siglos X-XIII). Panorámica. Ediciones almendro. Colección Estudios de Cultura Hebrea, no. 5. Judaísmo hispano-medieval. Córdoba, 1988.
- Patai, Raphael. A history and Source book. The Jewish Alchemists. Princeton University Press. United States of America, 1994.
- Peláez del Rosal, Jesús (ed.) De Abrahán a Maimónides III. Los judíos en Córdoba (ss. X-XII) Ediciones El almendro. Córdoba, 1992. 3ª. ed.
- Pérès, Henri. Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental. Trd. De Mercedes Gacía-Arenal. Libros Hiperión. Madrid, 1983.
- Sadoul, Jacques. El gran arte de la alquimia. Plaza y Janés, S. A. Trad. de R. M. Bassols. Barcelona, 1977.
- Samael Aun Weor. El matrimonio perfecto. Círculo de Investigación de la Antropología Gnóstica (CIAG). México, 1999.
- *Las facultades de la medicina* en Tratado de medicina oculta y magia práctica. Círculo de Investigación de la Antropología Gnóstica (CIAG). México, 2004. pp. 28-41.
- Tratado de Alquimia. Círculo de Investigación de la Antropología Gnóstica (CIAG). Nous editores. México, 2000.
- El mundo de los símbolos. Ediciones Gnósticas Litelantes. Buenos Aires, 2002.
- El sendero iniciático en los arcanos del Tarot y la o9Cábala. Ediciones Gnósticas Samael Aun Weor. Colección Elohim. México, 2000.
- Sánchez Dragó, Fernando. Gárgoris y Habidis. Una historia mágica de España. Tercera parte. "Minorías y marginaciones". Ed. Hiperión. Madrid, 1981.
- Vallicrosa Millás, J. M. Literatura hebraicoespañola. Nueva colección labor. Ed. Labor. Barcelona, 1968.
- Vernet, Juan. La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente. Ed. Ariel. Historia. Barcelona, 1978.
- Relaciones de la literatura árabe con las hispánicas* en Literatura árabe. Ed. Labor. Nueva colección Labor. Barcelona. pp. 215-227.
- Los musulmanes españoles. Ed. Sayma. Panoramas. La universidad en su mano. Barcelona, 1961.

Wilkins, Nigel. *De la Alquimia en Nicolás Flamel. De oro y libros.* Medievalia. José J. Olañeta, Editor. Barcelona, 2001. pp. 85-99.

Revistas

Crisciani, Chiara. *Transformando la Naturaleza. El Alquimista.* En La Aventura de la Historia. Año 8. No. 89. Madrid, 2006. pp. 80-87.

López Piñero, José María. La cumbre de lo oculto. Paracelso. En La Aventura de la Historia. Año 8. No. 89. Madrid, 2006. pp. 88-93.

Nunemaker, J. H. *Noticias sobre la alquimia en el Lapidario de Alfonso X* en Revista de Filología Española, XVI, 1929. pp. 161-168.

-----*Nota adicional sobre la alquimia en los lapidarios alfonsinos* en Revista de Filología Española, XVIII, 1931. pp. 261-262.

Bibliografía en Internet

www.islamyal-andalus.org Vernet, Juan. *La época de los taifas* en Historia de Al-andalus. Boletín No. 39-05/2005.

www.uam.es/departamentos/filoyletras/earabes/alharaca/primavera2000/Sirr_al-asrar.htm Roig Berenguer, José Damián. Sirr al-asrar historia de un pseudo-Aristóteles árabe. Extracto de la memoria de investigación, 1999.

www.ucm.es/info/especulo/numero38/lapidar.html Rosario Delgado Suárez *La Alquimia en el Lapidario de Alfonso X el Sabio* en Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid, 2008.

CUADRO DE PIEDRAS DEL LAPIDARIO

NOMBRE DE LA PIEDRA	DA COLORACIÓN DE ORO	QUITA LOS ELEMENTOS GROSEROS	OTRAS APLICACIONES
Bedunaz o ahuyentador del sueño			Al disolverla, se pueden congelar los cuerpos sueltos.
Camorica (caldeo) o vinagrosa (romance).		Disuelve los cuerpos fuertes y los lava, quitando la suciedad de ellos.	
Zumberic (árabe) o esmeril (latín).		Su propiedad es comer todos los cuerpos de las otras piedras [...] es buena para limpiar los cuerpos, quitando la suciedad de ellos, porque, después que fueren limpios, reciben mejor color y peso, como el hombre se lo quisiere dar.	
Oro	De algunos oros que hay que son de mal color por sí, dijeron algunos de los sabios que se ocuparon en la obra mayor, que si tomasen la piedra amarilla, aquella que es muy conocida por los orífices [...], la molieren y echaren los polvos de ella sobre el oro mal coloreado cuando es fundido, lo torna de buen color, y es una de las obras de alquimia derecha y verdadera, pues hace de lo malo bueno.		Si lo mezclan con estaño, tórnase negro y, si con plata lo mezclan, recibe la blancura de ella y así hace con cada metal.
La piedra que atrae el plomo			...si la queman, enciérrasele el fuego en ella y hácese como cal; los que trabajan en alquimia

CUADRO DE PIEDRAS DEL LAPIDARIO

			métenla en sus obras, pues si después que es bien quemada, tomaren un peso de ella y de mercurio y lo metieren en el fuego y lo soplaren así como los orífices, cuájase el mercurio de manera que sufre martillo y fuego.
Plumbo (latín), plomo (romance) o arraçaz (árabe).		[El plomo] recibe en sí tres enfermedades: la una que se ensucia pronto, la otra que huele mal, y la tercera que suena entre los dientes [...] [El plomo negro] que es más noble, dijeron los sabios que quien obrase según pertenecía, con el zumo del mirto y con la marcasita y con la sal y con las cantáridas, que con estas cuatro cosas le haría perder las tres enfermedades que son dichas.	
Marcasita (árabe) o parides (griego).		Cuando la queman, calcinase, y moliéndola hácese de ella polvo; y por esta razón pierde humedad, crece en la calentura y recibe en sí fortaleza natural del azufre; entonces pueden meterla los sabidores en la obra mayor. Si echan un poco de ella, a la hora de fundir, en oro que tenga mezclado en sí otro	

CUADRO DE PIEDRAS DEL LAPIDARIO

		cuerpo alguno, apártalo de él y queda apurado y limpio.	
Mehe			Si esta piedra hirieren con hierro fuerte, sale de ella mucho fuego [...]
La piedra que atrae el plomo			...si la queman, enciérresele el fuego en ella y hácese como cal; los que trabajan en alquimia métenla en sus obras, pues si después que es bien quemada tomaren un peso de ella y de mercurio y los metieren en el fuego y lo soplaren así como los orífiles, cuájase el mercurio de manera que sufre martillo y fuego.
Axep (árabe) alumbre (latín)		Limpia los cuerpos de los metales y hácelos claros.	Y aún hace más: que si disolviesen el axep hasta que corra así como agua, cuaja lo suelto, y por eso lo usan mucho en la obra mayor.
Azufre bermejo	Entra mucho en las obras del oro, porque lo blanco tiñe bermejo y hácelo de buen color, y por esto la meten mucho en sus obras los que se ocupan de la obra mayor.		
Almartac			Esta piedra aprieta mucho y deseca por lo que, cuando es quemada, si mezclan con ella un poco de sal gema, hácese muy

CUADRO DE PIEDRAS DEL LAPIDARIO

			blanca, y así la meten en la obra de la alquimia...
Talco, alfath o arat araroz (árabe).		...si la meten en paño con lana gruesa y ponen con ella piedras guijas y la frotan muy de recio, muélese toda, deshaciéndose y tórnase en polvo; con esto cuajan el cuerpo que recibió alguna enfermedad y por ello la meten en la obra mayor.	
Queybyz o arambreño (latín).	Entra en la obra mayor de esta manera: que cuando la queman y meten de ella en el oro cuando lo funden, ablándalo de manera que se estira muy ligeramente, y le da buen color. También tiñe la plata, pero no es cosa que dure mucho.		
Maruyra			Cuando la queman, ennegrece y hácese porosa, y entonces la meten en la obra mayor.