

Una conexión entre alquimia y hagiografía en el *Mundus Symbolicus**

Marcos Cortés Guadarrama

Universidad Babeş-Bolyai
marcos.cortes@ubbcluj.ro

Recepción: : 29/03/2024, Aceptación: 11/09/2024, Publicación: 24/12/2024

Resumen

La relación entre la literatura alquímica y religiosa en general está fuera de duda. No hay que excluir cierta conexión entre alquimia y hagiografía. Un ejemplo de esta cuestión se da en la traducción latina del *Mundus Symbolicus*. Hay ahí una adición, en la sección que concluye la parte de las aguas destiladas, en que se alude a los santos mártires y a santa Afra de Augsburgo. El propósito de este artículo es analizar los elementos aludidos y ofrecer el recorrido de la tradición textual que permite esta conexión. De esta manera, se propone aquí que el encuentro entre alquimia y hagiografía se debe a la idea renacentista de la doctrina de las similitudes, que todavía encuentra sentido en una obra barroca como la de Filippo Picinelli. Se concluye, asimismo, que el fragmento textual del traductor, un canónigo alemán, no es aleatorio ni accidental, sino que procede de su erudición y talento al poner en juego las dos tradiciones literarias. Estas construyen un relato sobre la purificación con el propósito de atraer la atención del lector hacia la moral y la virtud de la doctrina católica.

Palabras clave

Alquimia; Hagiografía; santa Afra de Augsburgo; *Mundus Symbolicus*; santas pecadoras.

Abstract

English title. A connection between alchemy and hagiography in the *Mundus Symbolicus*.

* “La publicación es parte del proyecto Itinerarios de la Hagiografía hispánica en la Edad Moderna: evolución y difusión del legado devocional (PID2022-139820NB-I00), financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE.”.

The relationship between alchemical and religious literature in general is beyond doubt. One should not exclude a certain connection between alchemy and hagiography. An example of this issue is found in the Latin translation of *Mundus Symbolicus*. There is an addition in the section that concludes the part on distilled waters, where reference is made to the holy martyrs and Saint Afra of Augsburg. The purpose of this article is to analyze the alluded elements and provide an overview of the textual tradition that allows for this connection. Thus, it is proposed here that the encounter between alchemy and hagiography is due to the Renaissance idea of the doctrine of similarities, which still makes sense in a Baroque work like that of Filippo Picinelli. It is also concluded that the textual fragment from the translator, a German canon, is not random or accidental, but stems from his erudition and talent in engaging with both literary traditions. These traditions construct a narrative about purification with the aim of drawing the reader's attention to the morality and virtue of the Catholic doctrine.

Keywords

Alchemy; Hagiography; Saint Afra of Augsburg; *Mundus Symbolicus*; Sinners Female Saints.

Hacia finales del siglo XVII, los eruditos y religiosos no eran ajenos a los conceptos y metáforas que la literatura alquímica había desarrollado, por lo menos, cien años antes. El *Mondo Simbolico* (1653), en italiano, proporciona un buen ejemplo de ello. Su autor, el agustino Filippo Picinelli (1604-1686), intentó reunir la sabiduría del orbe occidental en cientos de emblemas. La obra se construyó a partir de la lectura e interpretación de diversas materialidades de la cultura escrita y, tal y como se ha señalado, en esta labor reluce “el marco de los usos y costumbres que sacerdotes, oradores y escritores —así como cualquier lector aventajado— cultivaban en relación con sus lecturas y sus escritos”.¹

La obra obtuvo una posterior traducción al latín, *Mundus Symbolicus* (ca. 1680). El traductor, un canónigo alemán, se apoderó de la obra añadiendo una

1. López Posa (2012: 31).

gran cantidad de párrafos que glosaban o complementaban la idea general de las distintas secciones.² Este trabajo se realizó conforme a una tradición que surge en la Edad Media, en donde el traductor adaptaba o añadía varios segmentos —según su erudición y talento— para beneficio de su localidad, con la finalidad de mover a la catequesis, la propaganda y la virtud cristiana de la sociedad que le era más próxima.³ Los detalles del *Mundus Symbolicus* han visto la luz gracias a un excelente trabajo de traducción al español y estudios de algunos de sus libros.⁴ A grandes rasgos, la voluminosa obra pertenece a la tradición de la literatura emblemática. Por lo tanto, la carga moral católica que se condensa en breves sentencias dialoga con los pormenores científicos y folclóricos de su tiempo.

En el libro segundo, consagrado a los cuatro elementos, aparece una sugerente interpretación de la alquimia y su relación con las vidas de santos, concretamente, con las de los mártires y, de forma más específica, con la de una mártir femenina. El pasaje reza así:

Sólo si el agua está destilada y casi a punto de ebullición cura las enfermedades. De donde el lema *SANAT* (sana), o también: *FRAGIT ADUSTA* (ardiente perfumada). Este emblema alude a los santos mártires taumaturgos, especialmente a éstos que murieron en las llamas, como el caso de santa Afra mártir, patrona de Augsburgo, notable aún hoy día por sus numerosos milagros.⁵

El segmento es una adición traída a colación desde los referentes culturales del traductor alemán, para quien, la localidad de Augsburgo, centro de devoción de santa Afra, le resultaba familiar. Pero también es de remarcar que la adición no va en contra de la ortodoxia y la erudición católica del texto. De hecho, que un miembro de la Orden de san Agustín —como lo era Picinelli— pudiese reflexionar sobre las vidas de santos no sería algo que estuviese fuera de la ortodoxia. Reformadores como Lutero⁶ (también agustino) y otros miembros de la Orden —asentados más allá del Atlántico—, también reflexionaron sobre las vidas de santos y el amparo de la divinidad, incluso en obras seculares, como los

2. Por ejemplo, dedicado a los cuatro elementos, el libro II consta de 533 párrafos en la versión italiana, mientras que la traducción en latín tiene 653 (Gómez 1999: 11).

3. Este hecho se observa también en las traducciones manuscritas castellanas de la *Legenda aurea* y en las primeras impresiones.

4. Ver Gómez (1999: 9-17).

5. “Aqua, nonisi distillata & prope adusta, morbis medetur. Unde lemma. SANAT, vel FRAGAT ADUSTA. Sanctos Martyres thaumaturgos, cos praesertim, qui igne interfecti sunt, hoc Emblema spectat; qualis erat S. Afra Martyr & Patrona Augustana, innumeris miraculis hodie etiamnum conspicua” (Picinelli, *Mundus Symbolicus*, 1687, f. 109). La traducción: *El mundo simbólico. Los cuatro elementos*, pp. 256-257. Este pasaje no aparece en la versión toscana de *Mondo simbolico* (1659), el apartado de las aguas destiladas comprende el capítulo XXI, f. 92r, mucho más breve que la versión en latín.

6. Ver Baños (2019).

tratados de medicina.⁷ Así pues, el traductor alemán no está rompiendo con esta usanza tanto protestante como católica. Sin embargo, el tratamiento de la materia hagiográfica de este pasaje sí que es del todo singular, pues surge de la novedad que en su tiempo significaron las aguas destiladas, o sea, la obtención de la quintaesencia para la búsqueda de la salud en un periodo de la historia de la medicina en que aún no se había prescindido de sus procedimientos fundamentales: la purga y la sangría.

El agua destilada formaba parte de la literatura alquímica con diferentes denominaciones. Por ejemplo, en el *Hydrolithus Sophicus* (1619), atribuido a Johann Ambrosius Siebmacher, se le llama “Magnesia católica o esperma del mundo, del que todas las cosas sacan su origen [...] También la llaman agua del océano, agua de la vida y, aún, la más pura y la más bendita de las aguas”.⁸ Por su parte, la vida de santa Afra se adscribe al modelo de santidad femenino al que también pertenecen las vidas de santa María Egipciaca y santa Thais: la prostitución. En síntesis, el pasaje conjunta dos tradiciones literarias cuyas respectivas narrativas tienen por esencia la impureza que, poco a poco, se desarrolla y transforma hasta alcanzar su estado contrario: la pureza.

No parece que la brevedad de este fragmento le reste relevancia. Por el contrario, demuestra la interpretación fugaz, pero certera, de lo que un lector, religioso y erudito —encargado de resguardar y glosar la cultura escrita— creía que era el mensaje esencial que podía extraer de la lectura de ciertas vidas de santas y santos. Esta práctica no era exclusiva del siglo XVII: estuvo presente desde la Baja Edad Media y se vio reflejada en la creación de índices comentados que servían como guías de lectura en algunos compendios hagiográficos derivados de la *Legenda aurea*.⁹ En otras palabras, el efecto narrativo que quedaba en el lector determinaba la forma en que se relacionaba con otros aspectos culturales, folclóricos¹⁰ y hasta científicos de su tiempo,¹¹ y cómo se ofrecía a otros posibles lectores.

7. Ver Farfán, *Tratado breve de medicina*, 1592.

8. *El acuario de los Sabios*, 46-47.

9. Dos ejemplos de tablas comentadas pueden estudiarse, respectivamente, entre los folios 260c-261b, en el *Flos sanctorum con sus etimologías* (ca. 1480), y CCXXIIIb- CCXXIIIId, en la *Leyenda de los Santos* (Juan de Burgos ca. 1497). Es decir, ambas tablas no aparecen al inicio de los santorales, sino dentro de los mismos, en las lecturas que corresponden al mes de noviembre. El propósito de estas tablas sería, o bien para guiar una lectura en privado (costumbre que, poco a poco, sería más común), o bien como apoyo para rememorar la lectura de predicadores.

10. Por ejemplo, hacia finales del siglo XV, la vida de san Germán se ofrecía como un texto hagiográfico cuyo mensaje esencial radicaba en saber cómo los demonios escarnecen a las personas. Pero un siglo después, gracias al cambio de propósitos que ocurrió en la transformación narrativa de los santorales pretridentinos a los postridentinos, el mensaje primordial en la vida de san Germán ya no se sostendrá en lo que pueden causar los demonios, sino en lo que provoca la enfermedad.

11. Según un importante incunable de materia médica (*Compendio de la humana salud*, de Johannes of Ketham) algunas vidas de santos (san Martín, san Blas, san Felipe apóstol y san Bartolomé), y sus respectivas celebraciones, eran referencias determinantes para aplicar una sangría.

Así pues, apoyado en estos fundamentos, se analizarán aquí los puntos de encuentro entre la literatura alquímica y la literatura hagiográfica, y los aspectos narrativos que permiten —nunca mejor dicho desde un lenguaje alquímico— su fusión. Reflejado en el erudito comentario del traductor alemán, mi teoría es que la feliz comunión entre ambas tradiciones literarias va mucho más allá de una simple coincidencia de fervorosa devoción local. La coincidencia entre alquimia y hagiografía es más profunda y se debe a la idea renacentista de la doctrina de las similitudes, que todavía encuentra sentido en una obra barroca como el *Mundus Symbolicus*. A grandes rasgos, se trata de una doctrina que propone encontrar “figuras y fórmulas que se correspondan con las entidades visibles e invisibles que yacen por encima de éstas”.¹² Las adiciones del traductor alemán, como el propio trabajo de Picinelli, desvelan esta búsqueda de la interrelación entre el micro y el macro cosmos con el objeto de proponer ideas y metáforas aplicables a emblemas; búsqueda que incluso logra el contacto con dos significaciones en apariencia no conciliables o no conjugables: las aguas destiladas y los mártires en la hoguera.

Debe señalarse que no es novedoso que el discurso alquímico se relacione e, incluso, se apodere de otros modelos literarios religiosos. Por el contrario, ya se ha demostrado que, desde la Edad Media, la relación entre literatura alquímica y literatura religiosa es abundante y consistente. Se interpretaron alquímicamente ciertos libros de la Biblia, misterios cristianos y —aunque son ejemplos excepcionales— también existen interpretaciones alquímicas de textos litúrgicos y hasta una completa misa alquímica nacida en Europa central, impresa hacia mediados del siglo XVI (con reimpressiones en el siglo XVII) y recreada en Oxford en el siglo XX (Kahn 2015: 11-23). Sin embargo, en estas obras ya estudiadas, aún no se aborda la relación entre alquimia y hagiografía. Este breve ensayo intenta llamar la atención en este sentido. Por lo tanto, aunque sus conclusiones no puedan extrapolarse a otros casos hagiográficos —cuestión que aún está por probarse—, parece que puede complementar aún más detalladamente una relación bien demostrada entre literatura religiosa y literatura alquímica.

Finalmente, ofrezco el análisis del referente hagiográfico desde la tradición de la hagiografía hispánica, aunque no por ello dejaré de citar a hagiógrafos reformistas, como Lorenzo Surio, que con seguridad estuvieron más próximos al traductor alemán. Este trabajo oscila entre el estudio de la lectura y la traducción, y los referentes que participan en la creación textual. Vale la pena destacar la idea de que *Mundus Symbolicus* fue una obra leída con gran interés entre eruditos y eruditas del orbe hispánico que escribieron en un mismo idioma en ambas orillas del Atlántico, y no, necesariamente, en latín. En este sentido, se ha demostrado que una de las lecturas preferidas de sor Juana Inés de la Cruz fue la obra de Picinelli traducida al latín, determinante en los pasajes de corte astroló-

12. Culianu (2017: 33). Todas las traducciones del rumano son mías.

gicos y arqueológicos en la composición del *Primero sueño*.¹³ Por lo tanto, aún quedaría pendiente revisar si la relación entre alquimia y hagiografía dada en el *Mundus Symbolicus* pudo inspirar algo más en la literatura de los Siglos de Oro de lo que aquí se apuntará.

En el desarrollo histórico de la alquimia podemos distinguir tres fases. Lo que nació como una mera preocupación por transmutar los metales (hierro, plomo, etc.) en plata o en oro fue evolucionando y adquiriendo matices metafísicos. Más tarde, la preocupación ya no sólo radicaba en cambiar la naturaleza de un metal que se creía renovable, sino que, a partir de esa transmutación de orden material, se esperaba una purificación espiritual. Por último, este arte se trasladó a la medicina, a la búsqueda de un líquido capaz de curar todos los males y devolver la salud perdida.¹⁴ Se han propuesto lugares y fechas para este desarrollo, afirmando que nace en el primer siglo de nuestra era, en el Egipto helenista; se desarrolla, sucesivamente, en el Imperio bizantino y en el mundo árabe; y, desde el siglo XII, en el Occidente cristiano.¹⁵

Aunque la mayoría de las veces los alquimistas se consagrasen, generalmente, a la transmutación de los metales, esto no significa que las tres fases o categorías siguiesen, específicamente, este orden o permanecieran distanciadas una de otra. La distinción nos ayuda a clarificar por qué el arte alquímico se hace presente en la sección del libro *Mundus Symbolicus* consagrado a listar los diferentes tipos de agua que existen en la tierra: ríos, mares, lagos, etc., y un tipo de aguas, creada por el ser humano, a través de la destilación.¹⁶ Desde la idea de una medicina universal, las tres fases aparecen entrelazadas, pues los fundamentos de la teoría hermética y de la alquimia radican en que toda materia posee una virtud inherente que recibe de una relación estelar. Es decir, el microcosmos es reflejo del macrocosmos, y viceversa, un principio bien conocido y sistematizado durante el siglo XVI. Por ejemplo, en *De occulta philosophia* (1533), Cornelio Agrippa consideraba que la interacción entre los cuatro elementos y las estrellas no sólo aparecía presente en las cosas físicas, sino también en las metafísicas, como en ángeles y demonios. Aseguraba que en esta relación existe una quintaesencia, “porque subsiste no a

13. Ver Gutiérrez (2022: 69-92).

14. Ver Pérez y Rey (2001: 325-350).

15. Ver Kahn (2015: 10).

16. Dentro de las prácticas de la medicina española del siglo XVII, la destilación ya comenzaba a sistematizarse gracias al esfuerzo de boticarios. No obstante, aún tendría algo de exótico en su prescripción contra distintas enfermedades. Ver Pérez y Rey (2001: 325-350). El caso más escandaloso de la medicina española y la implicación con el “Agua de la vida” fue representado por los opúsculos escritos por el inquisidor Luis Aldrete y Soto, como *Luz de la medicina* (1681). La sorna de su propuesta llegará hasta la literatura, por ejemplo, en *Discursos serio-iocosos sobre el Agua de la vida*, de Pedro González Godoy (1682).

partir de los cuatro elementos, sino como un quinto al margen de estos”.¹⁷ Por esa misma relación, no un charlatán o soplador, sino un versado alquimista, tras paciencia, fe y experimentación, podría llegar a controlar la materia. Influiría en ella mediante fuego, mezclas, luz, sombra, reposo en alambiques y vasijas, etc. En su Gran Obra, es decir, en su quehacer a través de una vía húmeda o una vía seca,¹⁸ lograría la aceleración y la transformación de lo que se creía que era un proceso natural de inherente implicación terrenal y celestial. Todo ello para obtener una materia desprovista de cualquier impureza, llamada la Piedra Filosofal, que según el anónimo autor del *Hydrolithus Sophicus* era “una piedra sin serlo. Se parece más a una goma de un blanco reluciente o a un agua blanca”.¹⁹

Esta conceptualización de la alquimia, que en el fondo no era más que una interpretación de la naturaleza —también primordial para explicar la magia culta—,²⁰ tenía por base una serie de conceptos y correspondencias que se sistematizaron gracias a la transmisión del arte médico,²¹ factor que marcó la diferencia durante el siglo XVI, en comparación con épocas anteriores. En efecto, ya se tiene en claro que grandes “eruditos de la época de Dante disponían de casi todas las traducciones de las obras antiguas que se celebrarán durante el Renacimiento, con la excepción de un sistema de exégesis árabe, en el que las ideas de la medicina hipocrática y galénica, transformadas y sistematizadas, jugaron un rol esencial”.²² Las conceptualizaciones de la alquimia siguen gran parte de estas nociones y teorías hipocrático-galénicas-arabizadas. La compleja teoría humoral se enriquecerá con nuevas relaciones y materias, como el azufre, el mercurio²³ y la sal; estas últimas fueron las aportaciones de Basilio Valentín y, principalmente, de Paracelso, que se creyó capaz de crear un *homunculus* (un ser de carne y hueso) en un matraz.²⁴

17. Agrippa, *Filosofía oculta*, 83.

18. Se lee en el tratado alquímico *Liber singularis de alquimia*: “Llaman vía húmeda a la operación siguiente, el Azufre y el Mercurio de los filósofos son cocidos a fuego moderado en un vaso cerrado hasta que la materia se vuelva negra, se aumenta el Fuego y llega a ponerse blanca, y finalmente un Fuego más violento la tiñe de rojo [...] La vía seca consiste en tomar la Sal celeste, que es el Mercurio de los filósofos, mezclado con un cuerpo metálico terrestre y meterlo en un crisol, a Fuego directo durante cuatro días y la obra está ejecutada” (Poisson 2021: 87-88).

19. *El acuario de los Sabios*, 47.

20. Constituida por tres “ciencias”: la física (fenómenos naturales), la matemática (es decir, la astrología, pues mediante la abstracción de fórmulas se determinaba la posición de estrellas y planetas) y, la teología (“qué es Dios y la fe, los milagros, los sacrificios y misterios de los signos”) (Agrippa, *Filosofía oculta*, 41-44).

21. Un ejemplo de esta cuestión en *De occulta filosofia*: “En los libros de los médicos se tratan extensamente tales cuestiones, como la maduración, que es una operación del calor natural según una medida determinada en la sustancia de la materia” (Agrippa, *Filosofía oculta*, 69).

22. Culianu (2017: 21).

23. Estas dos sustancias (azufre y mercurio) a veces eran representadas por dragones, pues algunos alquimistas afirmaban (*El libro de Flamel*) que eran tan pestilentes como el vaho de los dragones. Ver Poisson (2021: 81).

24. Esta audacia llamó fuertemente la atención de uno de los más célebres historiadores de la alquimia en el siglo XIX, Albert Poisson (2021: 31-32). Para el francés y su visión positivista, la alquimia no era

No obstante, los alquimistas no crearon algo novedoso, pues la idea de la doctrina de las homologaciones y similitudes, “—que seguirá presente en el orbe occidental incluso tras el Concilio de Trento— proviene de la teoría platónica de las ideas y del *Timeo*, continúa a través de Filón de Alejandría y de neoplatónicos paganos y cristianos, de Plotino a Damascio, se preserva por los árabes y es retomada por los neoplatónicos hebreos de Córdoba y se reafirma en Occidente con las traducciones de Wilhelm de Moerbecke y otros”.²⁵

Con una mirada de inferioridad hacia las cosas terrestres, en donde el cuerpo era la cárcel del alma, el sexo su parte más oscura, sucia y, por lo tanto, propicio espacio del demonio, se esperaba que una correspondencia celeste implicase una liberación. La materialización de esta percepción del mundo no podría ser más que benéfica, curativa y reconstituyente. Por ello, el agua de la vida se pensó como una panacea y, en sus últimas consecuencias, la propia Piedra Filosofal se convirtió en símbolo de Jesucristo en su muerte y resurrección, según el drama cristiano. La audaz comparación tiene completa lógica en una literatura que se especializó en designar con nombres concretos (azufre, mercurio, sal) una serie de abstracciones que poseían sus respectivas propiedades y, en conjunto, activaban o creaban nuevos estados de la materia física y metafísica. Este juego de ambivalencias era posible porque la doctrina de las homologaciones consideraba que el mundo tangible era una copia imperfecta del mundo inteligible. Por ello, afirma el anónimo autor de *Hydrolithus Sophicus*:

Jesucristo, piedra celeste eterna, fundamental y angular, se describe entonces de la misma manera que la Piedra Filosofal en cuanto a sus dos naturalezas admirables, su concepción, su nacimiento, permaneciendo también Él, insondable en cuanto a sus naturalezas y propiedades.²⁶

Esta comparación se inserta en una tradición ya bien establecida en el siglo XVI, en la que la exégesis alquímica se había apoderado del discurso religioso sobre los libros de la *Biblia*, entre otros, “Génesis”,²⁷ “Salmos” y “Apocalipsis”; en ellos quedaba perfectamente clara la relación entre alquimia y los misterios cristianos —como la Pasión de Cristo— y todo ello dentro de la ortodoxia y la normatividad.²⁸

más que “una ciencia natural madre de la química” (Poisson 2021: 29), aunque reconocía que el fenómeno significaba algo más profundo para sus devotos practicantes de siglos anteriores.

25. Culianu (2017: 42-43).

26. *El acuario de los sabios*, 103-104.

27. Ver Kahn (2015: 15). Como señala este investigador, desde la Baja Edad Media hubo una serie de textos alquímicos que comparaban la creación de la Piedra Filosofal con la creación del Mundo, como, por ejemplo, *Turba Philosophorum* (2019: 29): “Entended que, cuando Dios estaba solo, Él creó los cuatro elementos, fuego, aire, agua y tierra, de los cuales creó después a los otros, tanto a los sublimes como a los inferiores”.

28. Ver Kahn (2015: 16). El investigador recuerda que esta relación explica uno de los cuentos de Geoffrey Chaucer en *The Canterbury Tales: The Canon's Yeoman's Tale*.

No obstante, como se pudo constatar líneas arriba, la conexión que el traductor alemán establece con las aguas destiladas y los mártires de la hagiografía es a través de uno de los elementos inherentes para la ejecución de la Gran Obra y la obtención de la Piedra Filosofal: el fuego. Sea por la vía seca o por la vía húmeda,²⁹ los alquimistas requerían del fuego para realizar su Gran Obra. Santo Tomás de Aquino advertía en el siglo XIII sobre la naturaleza de ese fuego alquimista y declaraba al hermano Reinaldus, a quien dedicó su tratado, *Sobre el arte de la Alquimia*, que “todos los alquimistas casi siempre hablaban de modo figurativo”.³⁰ La enigmática declaración yace en la ambivalencia material y espiritual de este arte. Así pues, en cuanto a los fuegos físicos, se alude al empleo del baño María (fuego húmedo); fuego sobrenatural (creado a partir de ácidos que subían la temperatura de ciertas materias hasta fundirlos); y, finalmente, el fuego natural (llamas que igual tenían presencia en cualquier aposento de una casa, como en el atañor alquímico).³¹ En el manejo de las metáforas del fuego se podía distinguir a los sopladores (los charlatanes) de los verdaderos alquimistas. Por esta razón, el mismo santo Tomás de Aquino recordaba en su otro tratado alquímico *Sobre la Piedra Filosofal*, que el alquimista debía, por encima de todo, conocer “los diferentes modos y grados de intensidad del fuego”.³² Por otra parte, en relación con el aspecto metafísico del fuego, su tradición se remonta hasta la alquimia y cosmogonía de la antigua Persia, que defendía la existencia de cinco clases de fuego.³³ Es decir, en torno al fuego hay una mística que no es ajena al catolicismo contrarreformista. Por ello, el traductor religioso alemán de la obra de Picinelli prosigue su razonamiento sobre las aguas destiladas y el martirio de santa Afra:

Además, el alma inflamada por el fuego del amor divino, exhala el más dulce perfume a la suprema divinidad y con su fragancia, a modo de holocausto, recrea los espíritus celestes. Dice san Agustín: *El holocausto es un fuego de ardentísimo amor. Quien quiera ofrecer un holocausto a Dios, que se inflame su espíritu de amor, que este*

29. El anónimo *Mutus Liber* (1677) es un perfecto representante de las obras alquímicas en donde la Piedra Filosofal se obtendrá por la vía húmeda, principalmente gracias al rocío, recolectado en los meses primaverales del hemisferio norte del planeta: abril y mayo, representados por un carnero y un toro en su 4ª lámina. Por el contrario, no hay una obra que pueda representar, exclusivamente, la vía seca. Esto se debe a que ambos caminos se entrelazaban; e incluso, en el *Mutus Liber*, se encontrarán láminas que ilustran el proceso por la vía seca.

30. Tomás de Aquino, *Arta alchimiei*, 119.

31. Sobre estos fuegos, ver Poisson (2021: 110), quien, además, hace ver que, en la literatura alquímica, los símbolos del fuego son las tijeras, la espada, la lanza y el martillo, es decir, todo lo que podía producir una herida.

32. Tomás de Aquino, *Arta alchimiei*, 104.

33. En el *Avesta* se declara que existen cinco clases de fuego, dice Zoroastro: el fuego Voh que yace en el cuerpo de los hombres y de los animales; el fuego Oruazescht, que se encuentra en los árboles; el fuego Vazescht, que se encuentra en los montes, el Speenschaht, en la gente, un fuego común para la necesidad de los hombres y el fuego Berezesengh, que se encuentra frente a Ormuz (*Arta alchemiei*, 104).

*mismo amor se apodere de sus miembros en su provecho, que no permita que este amor sirva al placer, para que todo él arda en el fuego del amor divino.*³⁴

El símbolo iconográfico que ha perpetuado la representación de santa Afra ha sido, precisamente, el fuego, las llamas con que fue martirizada y alcanzó la santidad (figura 1).



Figura 1 Grabado de la *Crónica de Núremberg* de Hartmann Schedel (1440-1514).

Si se revisa la compleja y erudita obra de Picinelli en italiano, así como las adiciones posteriores en latín, se puede conjeturar que la mención de esta mártir por parte del traductor alemán va más allá de una mera coincidencia del terruño que los une. Podría considerarse a su vez que resulta determinante el modelo de santidad que se ofrece con su relato: la prostitución. En otras palabras, hay una homologación entre las dos tradiciones literarias; por una parte, la alquimia; por otra parte, la hagiografía. La analogía se logra desde la doctrina de las similitu-

34. "Porro anima, charitatis Divinae igne succensa, odorem supremo Numini suavissimum exhalat, suaque fragrantia, veluti holocausto, spiritus coelestes recreat S. P. Augustinus. Holocaustum est quídam ignis flagrantissime charitatis. Animus inflammetur charitate, arripait eadem charitas membra usum suum, non ea permittat militare cupiditati, ut totus exadescat igne amoris Divini, qui vult offerre Deo holocaustum" (Picinelli, *Mundus Symbolicus*, f. 109). Véase la traducción en *El mundo simbólico. Los cuatro elementos*, 257.

des. Es decir, regidas por ciertas leyes, en ambas literaturas se da la presencia de una materia-ser impura cuya muerte cósmica da paso a una liberación y, como causa de ello, se logra un grado más elevado de la materia-ser. Revisemos los detalles de este hecho, en el relato que crea la vida de santa Afra.

Canonizada en el siglo XI y celebrada por el calendario litúrgico cristiano cada 7 de agosto, santa Afra de Augsburgo no obtiene un papel primordial en la compilación hagiográfica escrita por Jacobo de Vorágine. No adquiere el peso de otras vidas de santas pecadoras, como santa María Magdalena. Por el contrario, es una narración corta, situada tras la vida de san Ulrico, quien fue enterrado junto con ella, en la misma Iglesia de Augsburgo. La vida de santa Afra está ligada al diácono Narciso, quien convirtió a ella y a su madre, Hilaria, también quemada viva, junto a las criadas de Afra, responsables de hallar su cuerpo. No aparece consignada en el *Acta sanctorum* y en el *Martyrologium Romanum* se confirman algunos de los datos que se relatan en la *Legenda aurea*: que alrededor del año 743 se formó una comunidad monástica en el lugar de peregrinación de su tumba; que en 1064 se encontró su sarcófago romano con huesos de mujeres marcados por el efecto de quemaduras; además, durante la reconstrucción de 1187, se encontraron, a su vez, los huesos de San Ulrico.³⁵ Es decir, como ocurre con otras vidas de santos, el aspecto literario predominará en una vida cuya veracidad histórica es ligerísima. Justamente, y aunque no es algo exclusivo de esta narración, la vida de esta mujer pecaminosa implica a un dragón y a un demonio, este último engañado por el diácono Narciso.

El alemán Lorenzo Surio (1523-1578) y sus intenciones reformistas en la organización del santoral ya han sido bien estudiados, hasta el punto de considerarlo “el santoral más canónico para la Contrarreforma”.³⁶ A pesar del carácter fabuloso de la vida de santa Afra, Surio rescata esta leyenda e incluso la prolonga con detalles moralmente edificantes para contar una “*antea quidem meretricis, sed postea sanctissimae martyris*”.³⁷ El texto se llena de referencias bíblicas y la aparición del demonio es destacada, así como su extenso diálogo con Narciso, hasta que este último le ordena que vaya a una fuente donde yace un dragón.³⁸ En cuanto al martirio por fuego, este también se destaca en las anotaciones al borde de la página³⁹ y se asientan las últimas palabras de la mártir en el fuego.⁴⁰

35. *Martyrologium Romanum*, 07 de Agosto.

36. Ver. Baños (2019: 29).

37. Surio, *De probatis sanctorum historiis*, t. 4, f. 509.

38. “Sanctus Narcissus ait: Ito igitur ad fontem, qui est in Iuliis Alpihus, ex quo nemo potest potare aquam, non homo, non pecus, non fera vlla, quòd draco ingnes illic maneat, à cuius flatu omnes, qui ad fontem accedunt, moriuntur”. (Surio, *De probatis sanctorum historiis*, t. 4, f. 512).

39. “Corpus eius laefit ignis”.

40. “His dictis, undiquè circa illam sarenta congesta sunt, & supposito igni, vox eius modi ab eius ore audita est: Gratias ego tibi Domine Iesu Christe, qui me dignatus es pro tuo nomine hostiam habere” (Surio, *De probatis sanctorum historiis*, t. 4, f. 513).

Este aspecto literario de la leyenda de santa Afra desarrollado por Surio —con la redacción de un relato más prolijo en comparación con la *Legenda aurea*— se aprovechará en los *Flores sanctorum* hispánicos postridentinos. Al menos en uno de ellos, pues, quizá por su carencia de veracidad histórica, no aparece en el *Flos sanctorum* de Pedro de Ribadeneira ni en las revisiones posteriores de Juan Eusebio Nieremberg. En cambio, Alonso de Villegas sí le da cabida en su *Flos sanctorum* consagrado a los “extravagantes”.⁴¹ Al inicio de la narración se aclara que la fuente es, directamente, la obra del hagiógrafo contrarreformista Lorenzo Surio. El relato prácticamente traduce, con algunas variantes, el primer encuentro entre Narciso y Afra; el diálogo entre el diablo y Narciso;⁴² y, de igual manera, el diálogo entre Gayo y Afra, que cierra con estas palabras de la mártir: “¡Ruete^{sic} Señor, que recibas por penitencia mi muerte, y por este fuego temporal que espera padecer mi cuerpo, me libres de aquel eterno que ha de abrasar cuerpos y almas!”. Dicho esto, rodeáronla de sarmientos, y pegáronle fuego”.⁴³

Pese a las llamas “no avía el fuego abrasado su cuerpo, sino que estaba entero”,⁴⁴ un elemento no exclusivo de esta narración, sino uno de los milagros característicos para probar la verdadera santidad. Al final, hubo una transformación espiritual de la protagonista que sobrepasó los límites de la naturaleza en un cuerpo inmaculado, listo para ser enterrado según el credo cristiano.

La integración de este relato hagiográfico en la sección de un libro que habla de aguas destiladas y sus emblemas invita a reflexionar sobre los posibles referentes que ponen en contacto dos tradiciones literarias. Sin pretender cansar al lector con unas especulaciones puramente propias, parece que, para un lector erudito de la época, como el religioso alemán, abocado a traducir una obra enciclopédica *avant la lettre*, no le serían ajenos algunos hechos asentados por la literatura alquímica. En este sentido, conviene recordar lo que dice una de las máximas autoridades del arte alquímico, Alberto Magno:

En conclusión, existen también otros alquimistas que numeran sólo cuatro etapas hasta la realización de la Obra, otros sólo tres etapas, y unos sólo dos. Estos últimos numeran de este modo las etapas: 1. La organización y la purificación de los elementos. 2. La calcinación. Pero deben estar atentos a la siguiente cuestión: la materia de la que está hecha la Piedra Filosofal no es de ningún modo cara, sino que la encontramos en todas partes, siendo ella un líquido viscoso al igual que el mercurio, que extraemos de la tierra.⁴⁵

41. Alonso de Villegas, *Flos sanctorum*, ff. 32r-33v.

42. “Vete pues a una fuente que está en los Alpes, que se llama de Julio, y apodérate de un dragón que mata a los que llegan a beber a ella”. (Alonso de Villegas, *Flos sanctorum*, f. 32d).

43. Alonso de Villegas, *Flos sanctorum*, f. 33v.

44. Alonso de Villegas, *Flos sanctorum*, f. 33v.

45. Alberto Magno, *Arta alchimei*, 36.

La “purificación y la calcinación” es la fórmula en la que se podría resumir la vida de los mártires que alcanzaron su santidad por vía del fuego, tal y como quizá le pareció al mismo traductor religioso alemán. La idea renacentista de la doctrina de las similitudes creó estos juegos de analogías, principalmente, en los textos de los predicadores cristianos, quienes contribuyeron a desarrollar la idea de una alquimia espiritual dentro de la ortodoxia religiosa, entre los siglos XIV y XVII, tal y como ya se ha demostrado.⁴⁶ Que la Piedra Filosofal se encuentre en todas partes y que no sea cara es una analogía con la virtud cristiana a la que alude la literatura hagiográfica, que también puede encontrarse en cualquier persona, sin contar su profesión o cuna (no debemos olvidar que la Piedra Filosofal fue identificada con Jesucristo). Es más, desde el siglo XIII, gracias a la pluma de Roger Bacon, se trató de impulsar la idea de que la Piedra Filosofal se encuentra en uno mismo. Si nuestros cuerpos alcanzaran una armonía absoluta —como la imagen del oro—, los cuatro elementos que integran el ser serían tan puros, tan iguales en proporción, tan alejados de la contaminación, que serían incorruptibles. Ese es el estado que se logra en el momento de la resurrección.⁴⁷ Finalmente, para algunos alquimistas, el mercurio, además de “líquido viscoso”, podía entenderse como una entidad metafísica. Así, el mercurio filosofal era un principio femenino (en oposición al azufre, principio masculino). El propio Alberto Magno consideraba que la parte masculina concebía mezclando su semilla con sangre menstrual y, por lo tanto, el azufre concebía mezclado con mercurio.⁴⁸ Nuevamente, desde la doctrina de las similitudes y analogías del Renacimiento, podría verse que esta teoría del mercurio encontraba su equivalente hagiográfico no en un mártir masculino, sino, femenino. Santa Afra sería la encarnación perfecta para esta homologación literaria. Esta analogía no sería novedosa en sí, pues, desde el siglo XIV, hay una fascinación entre alquimia, profetismo y escatología, que produce una equivalencia entre la purgación del fin del mundo (*Major mundus*) y la Piedra Filosofal (*Minor mundus*).⁴⁹ Además, el posible interés de nuestro traductor —el canónigo alemán— por homologar la purificación del proceso alquímico con el relato hagiográfico de una mártir quemada en el fuego también se inserta en la siguiente tradición. Esto es, se ha demostrado que en la transmisión manuscrita e impresa (de 1597 a 1682) de una *Misa alquímica*, atribuida a Melchor de Sibiu, intervinieron “un católico, un predicador luterano, un calvinista convertido en antitrinitario y un ex predicador luterano que devino en cristiano espiritual, adepto al cristianismo mágico de Paracelso”.⁵⁰ Así pues, la tradición de una homologación entre alquimia y

46. Kahn (2015: 14).

47. Kahn (2015: 19).

48. Alberto Magno, *Arta alchemiei*, 25.

49. Kahn (2015: 20).

50. Kahn (2015: 28 y ss.).

literatura religiosa involucró distintas posturas en un momento en que la Iglesia se vio inmersa en debates y escisiones ante diversos enemigos (luteranos, musulmanes, etc.). Incluso se llegó al grado de ver en la Piedra Filosofal un recurso para extirpar a los turcos de la zona central de Europa.⁵¹ En cualquier caso, fuese desde el bando católico o protestante, se ha constatado que el verdadero interés de los transmisores de una misa alquímica no fue crear una polémica o una apología de su fe, sino un interés netamente alquímico, tanto desde sus aspectos alegóricos como prácticos.⁵²

Por supuesto, siendo meras especulaciones, a estos referentes bien podrían añadirse otros más. Además, fuera del abuso de la especulación, lo importante es afirmar que la conexión entre alquimia y hagiografía no es gratuita. Si bien hay textos puramente preocupados por la transfiguración de los metales y materias,⁵³ existe también una enorme cantidad de textos donde se fusiona el pensamiento alquímico con el religioso de manera alegórica. El caso de *Mundus Symbolicus* es uno de ellos, muy singular, pues, hasta donde nos ha sido posible constatar, no hay nada sobre alquimia y hagiografía. El juego de analogías y referencias que propicia el encuentro entre estas dos tradiciones literarias pasa inadvertido en la lectura de hoy, en una lectura horizontal. Pero para el lector de la época, donde prevalecía una lectura vertical para la que el cielo era el grado más puro, y en escala descendente se llegaba a la tierra —reflejo contaminado de esa perfección celeste—, estas similitudes tendrían sentido y complementarían una serie de referentes que en la actualidad deben explicarse al abordar las obras nacidas en los siglos XVII, XVI y en los anteriores.

El vasto repertorio de simbolismos, alegorías y connotaciones que la alquimia establece con respecto a la literatura religiosa es innegable, así como también es incuestionable el vínculo que entabla con la hagiografía. Pierre de Natalibus en el *Catalagus Sanctorum* cuenta en la vida de santa Margareta que “la Piedra Filosofal puede alejar los espíritus malos”.⁵⁴ Esta relación también se materializa

51. En la parte del *Kyrie* de la aludida misa, debe cantarse: “Kyrie, fons bonitatis, inspirator sacrae artis, a quo bona cuncta tuis fidelibus procedunt, eleison. Christe, hagié, lapis benedicté artis qui pro mundi salute inspirasti lumen scientiae, ad extirpandum Turcam, eleison. Kyrie, ignis divine, pectora nostra juva, ut pro tua laude pariter sacramenta artis expandere possimus, eleison” (Señor, fuente de bondad, inspirador del arte sagrado, de donde proceden todos los bienes a tus fieles, ten piedad. Cristo, Santo, piedra bendita del arte, que inspiras por la salud del mundo la luz de la ciencia con el fin de extirpar a los turcos, ten piedad. Señor, fuego divino consueta nuestros corazones para que podamos explicar paralelamente los sacramentos del arte para tu alabanza. Ten piedad) Kahn (2015: 49 y ss.).

52. Kahn (2015: 127).

53. Kahn (2015: 20-21). Él mismo considera que La *Summa perfectionis* de pseudo Geber no es más que una simple colección de recetas, desprovisto de consideraciones filosóficas y religiosas.

54. Grillot de Givry, *Toma d'Aquino, Despre piatra filosofala*, 69.

en el *Mundus Symbolicus*, una traducción de la obra de Filippo Picinelli que sirvió para que su traductor, un erudito canónigo alemán, hallara la oportunidad para escribir sobre Afra de Augsburgo: la santa que no le sería ajena en sus referentes locales, como tampoco le sería ajeno el relato de la purificación y la escatología a que alude; narración que permite la conexión con un fragmento textual dedicado a las aguas destiladas.

La sugerente narrativa de santa Afra de Augsburgo no quedará ahí. Al género literario de las comedias de santos se integra *Princesa, ramera y mártir, Santa Afra* (1735) de Tomás de Añorbe y Correjel. En aquel tiempo se criticaba y censuraba que las historias pías fueran llevadas a la espectacularidad y la afeción. En este sentido, gracias a la idea renacentista de la doctrina de las similitudes y homologaciones, el modelo de santidad contenido en el relato de santa Afra, esto es, la prostitución, tenía su propia lógica. Agrippa, en *De occulta filosofía*, afirma: “una prostituta descarada e impúdica transmite a quien se le acerca esa misma cualidad, que pasa a nosotros, y si alguien se pone el vestido o camisa de una prostituta, o tiene el espejo donde ella se mira diariamente, se volverá atrevido, desvergonzado, impúdico y lujurioso”.⁵⁵ Sin duda, valdría la pena ahondar en la cuestión de las narrativas que se construyen alrededor del cuerpo femenino público, como el de la prostituta, y en sus alcances con otros referentes científicos de su tiempo, como la medicina y la astrología. De momento, este trabajo ha procurado dar cuenta de las relaciones de la alquimia con el agua destilada, y de la hagiografía con santa Afra. Su relato se fusiona gracias a la fórmula que yace en la quintaesencia que se extrae de ambas: la impureza se puede transformar en pureza. En realidad, las dos tradiciones literarias proponen alterar el orden natural de las cosas y, con ello, que el lector sea testigo del milagro, de la Piedra Filosofal.

55. Agrippa, *Filosofía oculta*, 88.

Bibliografía

- AA. VV., *Arta alchemiei. Albert cel Mare, Compozitia compozitilor. Toma d'Aquino, Despre piatra filosofala /Despre arta alchemiei*, trad. Grillot de Givry y Gabriel Avram, Bucarest, Editura Herald, 2016.
- AGRIPPA, Enrique Cornelio, *Filosofía oculta. Magia natural*, ed. Bárbara Pastor de Arozena, Madrid, Alianza, 1992.
- ALDRETE Y SOTO, Luis, *Papeles sobre el Agua de la vida y el fin del mundo*, ed. José Manuel Valles, Madrid, Alianza, 1992.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, “Lutero sobre la hagiografía y los hagiógrafos sobre Lutero”, *Studia Aurea*, XIII (2019), pp. 7-40, 10-03-23, <<https://doi.org/10.5565/rev/studiaeurea.349>>.
- CULIANU, Ioan Petru, *Știință și artă în gândirea Renașterii*, trad. M. Magdalena Anghelescu y D. Petrescu, Bucarest, Polirom, 2017.
- CORTÉS GUADARRAMA, Marcos, “El exceso como una construcción retórica de la alquimia en *Luz de la medicina* (1681)”, en Fekete, Monica, Popa, Marius (eds.), *Romania Contexta III. Exceso y abuso en las literaturas románicas*, Cluj-Napoca, Universitatea Babeș-Bolyai, 2023, pp. 345-360.
- FARFÁN Agustín, fray, *Tratado breve de medicina y de todas las enfermedades*, ed. Marcos Cortés Guadarrama, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2020 [1ª ed. de 1592].
- GÓMEZ BRAVO, Eloy, “Introducción”, en Eloy Gómez, Rosa Lucas, Bárbara Skinfill (eds.), *Filippo Picinelli, El mundo simbólico. Los cuatro elementos*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 1999, pp. 9-17.
- GUTIÉRREZ REYNA, Jorge, “La pirámide de sombra, la sombra de la pirámide. Apuntes sobre las fuentes astronómicas y arqueológicas del Primero sueño de sor Juana Inés de la Cruz”, *El Pez y la Flecha. Revista de Investigaciones Literarias*, 2, 2 (2022), pp. 69-92 <<https://doi.org/10.25009/pyfril.v2i2.23>>.
- Hydrolithus Sophicus*, trad. de Santiago Jubany, *El acuario de los sabios o La piedra acuosa de sabiduría*, Barcelona, Índigo, 1998. [1ª ed. 1619].
- KAHN, Didier, “Introducción”, en *La Messe alchimique attribuée à Melchior de Sibiui*, ed. Didier Kahn, Paris, Classiques Garnier, 2015, pp. 9-23.
- LÓPEZ POZA, Sagrario, “El repertorio de Picinelli: de codex excerptorius a Mondo Simbolico”, en Rosa Lucas, Bárbara Skinfill (eds.), *Filippo Picinelli, El Mundo Simbólico. Los instrumentos mecánicos. Los instrumentos de juego (libros XVII-XVIII)*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2012, pp. 31-50, 09-03-23, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-repertorio-de-picinelli-de-codex-excerptorius-a-mondo-simbolico/>>.
- Martyrologium Romanum Flori-Legium*, <<https://www.heiligenlexikon.de/MRFlorilegium/7August.html>>.
- Mutus Liber*, ed. de Eugène Canseliet, Madrid, Luis Cárcamo, 1981. [1ª ed. 1677].
- PICINELLI, FILIPPO, *Mondo Simbolico*, Milan, Franceso Vigone, 1659. [1ª ed. 1653].

- PICINELLI, FILIPPO, *Mundus Symbolicus*, Coloniae Agrippinae, Hermanni Dermen, 1687. [1a ed. 1680].
- POISSON, Albert, *Teorías y símbolos de los alquimistas*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2021. [1a ed. 1891].
- REY BUENO, Mar, ALEGRE PÉREZ, María Esther, “Los destiladores de Su Majestad. Destilación, espagiria y paracelsismo en la corte de Felipe II”, *Dynamis*, 21 (2001), pp. 323-350, 10-03-23 <<https://raco.cat/index.php/Dynamis/article/view/92580>>.
- SURIO, Lorenzo, *De probatis sanctorum historiis*, t. 4, Colonia, Gervino Calenio y herederos de Quentelio, 1579.
- Turba philosophorum*, ed. de Arthur Edward Waite, trad., Gabriela Nica Bucarest, Editura Herald, 2019.
- VALENTIN, BASILE, *Cele 12 chei ale filosofiei*, trad., Gabriela Nica y Marius Cristian, Bucarest, Editura Herald, 2015.
- VILLEGAS, Alonso de, *Flos sanctorum: tercera parte y historia en que se describen las vidas de los sanctos extravagantes y de varones ilustres en virtud*, Toledo, Pedro Rodríguez, 1595 [1a ed. 1578].

