

APOLOGÉTICA DE LA ALQUIMIA EN LA CORTE DE FELIPE II. RICHARD STANIHURST Y SU “*EL TOQUE DE ALQUIMIA*” (1593)

Entre diversas opiniones de diversos autores, hallo ser mas verosímil que esta palabra griega, chimia, se deribe del berbo griego cheo, q significa fundir, por quanto los chimistas son forçados muchas vezes trabajar en fundir los metales y minerales, para su mejor preparación. Y de aquí parece que esta arte chimica tomo el nome, a la qual palabra los arabes añadieron su articulo al, y asi, de chimia hizieron alchimia, significando ambas palabras una misma cosa. (Stanihurst, *El toque de alquimia...*, 1593)¹

Uno de los miembros del círculo filipino, Juan de Herrera (1539-1597), poseía en su biblioteca personal al *De vita coelitus comparanda* de Ficino; el *Heptaplus* de Pico della Mirándola; *Polygraphia* de Tritemius; *De vita longa* de Paracelso; *Magia naturalis* de Giambattista della Porta; *De umbris idearum* de Giordano Bruno y *Monas Hieroglyphica* de John Dee.² Y si Felipe II falleció en 1598, en un registro de los libros que el sevillano Luis de Padilla enviaba desde España a las *Indias* apenas un lustro después (1603), leemos:

“154r: tratado de yerbas y piedra Teofrasto..., Porta, fisionomia y de yerbas, Firmicua de astrologia. ... 156v: Teofrasto de plantas... 158v: lemnio de astrologia, ludio de cabalistica,... 159r: los secretos de Leonardo Fierabante. en ytaliano... 8 rs., marsilio ficino de triplici vita,... 163r: agricola de re metalica 12 rs, la practica medicinal de paracelso en latin, plantas de fusio, 164r: poligrafia de juan tritemio 5r, ludio de alquimia en 3 reales... 165v: Theofastri Paraselsi Medicini compendium, Reymundo Lullio de secretis naturae, latin, Juanes Piçi cabalistarum dosmata, Reymundi Luli testamentum, latine en 2 r”³

¹ STANIHURST, R., *El toque de alquimia, en el qual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte, y como se conosceran las falsas practicas de los engañadores y haraneros vagamundos* (1593). Este tratado se encuentra reservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE), ms. 2058, 95. T. V, fols. 248r-257v., (está compuesto por diez folios y dividido en seis capítulos). Aunque una edición fue publicada a fines de la década de 1980 (ESLAVA GALÁN, 1987:134-148), utilizamos aquí la de mediados de la década de 1990 (TAUSIET, 1994:544-558).

² Tema que analizamos particularmente en un trabajo publicado hace seis años (AUTOR, 2011:231-241)

³ El listado completo es: “Horatius Augenius, epistolae medicinae, secreta alquimia diui tome, en 2 reales, Fernelio opera omnia, 154r: tratado de yerbas y piedra Teofrasto, Agricola de suterraneis, Bartthelemy Faye, de los endemoniados, Victor Trincavellius, epistolae de consilia medicinalia, Porta, fisionomia y de yerbas, Firmicua de astrologia. Juan de Carmona de peste y astrologia, Margarita novella, libro de alquimia compuesto por Bono Lamborod el año de 1538 20 rs (156r), 156v: Teofrasto de plantas. 157v: Secretos de evonimus, en latin en real y medio, Peres de bargas de re metalica. 158r: alberto magno de metales y minerales, don alejo piamontes en romance. 158v: lemnio de astrologia, ludio de cabalistica, cirugia de Ambroise Paré. 159r: los secretos de Leonardo Fierabante. en ytaliano, los secretos de Fallopio. 159v: leonardo fuscio ystoria de las plantas. 161r: el espejo de astrologia judiciaria de francisco juntino: 8 rs., marsilio ficino de triplici vita, historia natural de indias de acosta. 162r: jardin de flores curiosas de torquemada, en romance y 3 rs. Leonardo Fiorabante, Espejo de ciencia vniversal. En ytaliano, en 3 rales.

Dado que gran cantidad de esoteristas europeo-occidentales del siglo XVI conocían, leían y/o citaban los tratados esotéricos escritos en la península ibérica⁴; los textos citados arriba -que también integran el esoterismo occidental temprano moderno- contribuyen entonces a continuar demostrando el vínculo cultural entre los agentes que impulsan las prácticas y representaciones esotéricas vigentes en la España de Felipe II y los del resto de las regiones que conformaban la Europa occidental del período.

Ahora, cuando repasamos las 1228 páginas del que es, hasta la fecha, el más rico estudio sobre la historia del esoterismo occidental llevado adelante por los mayores especialistas del campo, el *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism* (HANEGRAAFF; FAIVRE, VAN DER BROEK; BRACH; 2005), descubrimos que, aun cuando contribuyó a consolidar una disciplina que, hasta hace poco más de quince años, todavía era definida como recién nacida (HANEGRAAFF, 1998: 7-17); el abordaje del esoterismo en la España del Siglo de Oro es marginal. Esto concuerda, a su vez, con el repaso minucioso de la producción internacional especializada, donde los trabajos -centrados en el período que nos interesa, es decir, el llamado temprano-moderno- se concentran en analizar casos germanos, ingleses, franceses, de la península itálica, escandinavos y europeo orientales, excluyendo en general a los españoles o abordándolos sólo tangencialmente.

Sin entrar a considerar los motivos de esta tendencia, con *El toque de alquimia, en el qual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte, y como se conosceran las falsas practicas de los engañadores y haraneros vagamundos del católico dublinense* Richard Stanihurst (1547-1618) -manuscrito escrito durante su estadía en la corte filipina en 1593-, no sólo podemos continuar profundizando sobre la producción y

162v: Geronimo rucelli, Matiolo sobre Dioscorides, epistolas medicinales de manardus, massa y otros, domingo bañez de generacione et corricciones. 163r: agricola de re metalica 12 rs, la practica medicinal de paracelso en latin, plantas de fusio, 164r: poligrafia de juan tritemio 5r, julio de alquimia en 3 reales. 165r: coelum filosoforum Phelipe Vstadi en 2 rs. , secretos racionales de Fierabante en ytaliano, santes de ardoinis de benenis en 2 rales. 165v: Theofastri Paraselsi Medicini compendium, Reymundo Lullio de secretis naturae, latin, Juanes Piçi cabalistarum dosmata, Reymundi Luli testamentum, latine en 2 r., 166r: Andreas Bacijs de benenis, 167r: La fisica de Fierabante, en ytaliano, Fragoso de las cosas aromaticas que se traen de las indias . . . Jouberto de los errores de la medicina en frances. 168r: musa de jarabes, Çelum philosophorum en latin en 2 rs.”. Cfr. Registro de Luis de Padilla, vecino de Sevilla que tiene cargado en la nao la Trinidad, para dar en el puerto de San Juan de Ulua a Martin de Ibarra y en su ausencia a Francisco de Lara”. (cfr. AGI, Contratación, 1135, 153r-169v, Sevilla, 1603).

⁴ Para recordar un caso célebre -entre otros: Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim -Paracelsus, 1493-1541- en su *Archidoxis -circa 1525-*, describió prácticas alquímico-destilatorias para extraer *quintaesencias* recordando al *De consideratione quintae essentiae -circa 1351-1352-* de Jean de Roquetaillade -Johannes de Rupescissa, *circa 1302-1366*.

circulación de tratados esotéricos en la España de fin del siglo XVI, sino ahora, también, en la actividad de los propios esoteristas extranjeros en la península ibérica.⁵

Así, a partir de la categoría *esoterismo* entendido como fenómeno histórico⁶, desde el enfoque y con las herramientas metodológicas de la historia cultural (SHORKE, 2001:355; CHARTIER, 1992:41), y en diálogo crítico con los historiadores españoles de la medicina, la farmacia y de la ciencia que ya abordaron nuestra fuente, nos introduciremos en el sentido que Stanihurst atribuyó a su *arte* (enfocando -sin perder de vista los datos de su biografía- en la apologética de sus prácticas y representaciones alquímicas a la luz de un marco cultural general que, dentro y fuera de España, impulsaba persecuciones y críticas antialquímicas). Ello, con el objeto de iluminar, sobre todo, ciertos aspectos de la historia del esoterismo en la España filipina que -todavía- continúa siendo marginal en las investigaciones dentro de nuestro campo.

Richard Stanihurst y su apologética de la alquimia en la corte de Felipe II.

Richard Stanihurst había nacido en Dublín, en 1547.⁷ Su contacto con la alquimia parece haber comenzado hacia fines de la década de 1570, cuando se encontraba en Inglaterra. El mismo nos relata sus inicios en el *arte*:

⁵ Bajo ciertas preguntas cardinales que guían nuestra pesquisa (¿cuáles son las características que asumió el esoterismo occidental en esta región particular de Europa durante la temprana modernidad? ¿cuáles fueron sus prácticas, representaciones, textos fundamentales? ¿qué vínculos tuvo este esoterismo español con el vigente fuera de España?) hemos dirigido proyectos de investigación (PRI 2010-2012 “*Esoterismo, polémicas antimágicas, apologías mágicas y poder (España, siglos XV-XVI)*” y PRI. 2012-2014 “*Esoterismo y política en la España de Carlos V y Felipe II (siglo XVI)*” -ambos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires). También publicamos diversos avances de pesquisa listados aquí en el apartado *Bibliografía*.

⁶ Nos remitimos a la conceptualización propuesta por Faivre hace casi tres décadas, entendiendo al esoterismo como un conjunto de tradiciones históricas en occidente que, aunque con múltiples matices, tienen un “aire de familia”, que abarcan desde el siglo XVI hasta nuestros días –aunque sus fuentes se pueden rastrear hasta el mundo greco-romano-, y que están caracterizadas por una representación basada en la íntima vinculación analógica de todas las partes de un cosmos que es representado como *vivo*; donde operan los principios de *correspondencia* y de *naturaleza viva*, aplicables a partir del intento de vincular al *mundo* con el *más allá*; la práctica de la *mediación* en la relación hombre/universo; y el objetivo de la búsqueda de la experiencia de *transmutación* (transformación) *del mundo* (FAIVRE, 1986:13-42). No desconocemos los intensos debates en torno al concepto de *esoterismo*, sus alcances y límites, que han jalonado los últimos veinte años y a los que remitimos (Cfr.: FAIVRE; VOSS, 1995: 48-77; HANEGRAAFF, 1999: 3-21; HANEGRAAFF, 2001: 5-37; VERSLUIS, 2002: 1-15; VERSLUIS, 2003: 27-40; HANEGRAAFF, 2005: 225-254; STUCKRAD, 2005: 7-97; FAIVRE, 2006: 205-214; ZOCATELLI, 2006: 222-234; PASI, 2008: 205-228; GRANHOLM, 2008 : 50-67; HANEGRAAFF, 2012: 113-129; BOGDAN; DJURDJEVIC, 2013: 1-15; HAMMER, 2013: 241-251; HANEGRAAFF, 2013: 1-24; HANEGRAAFF, 2013: 252-273; PASI, 2013:201-212; ASPREM, 2014: 3-33).

⁷ Nuestro alquimista era hijo del celoso protestante James Stanihurst (1522-1573). Se formó en los primeros años de su vida en el marco del cristianismo reformado y estudió leyes. Comenzó sus estudios en el *College* de Oxford, interesándose por la obra de Porfirio (al que dedicó un comentario en latín publicado con el título ‘*Harmonia sive Catena Dialectica in Porphyrianas Constitutiones* en 1570).

“Y que cobre se pueda convertir en plata, yo he visto la experiencia catorce veces en la ciudad de Londres el año de 1578... Un criado mío llamado Daniel tenía amistad con un mancebo inglés cuyo sobrenombre era Garnet... En mi presencia convirtió con cierto polvo blanco catorce diferentes veces, cobre en plata finísima. Con esta tan manifiesta experiencia quede convencido habiendo hasta entonces sido de opinión que era imposible lo que el arte prometía...” (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 551).

Fue señalado que la causa de que Stanihurst se hallara, hacia 1584, en los países bajos españoles, fue un exilio “autoimpuesto” (LENNON, 1978:121). Pero sabemos, por un lado, que en 1579 abandonó Inglaterra e Irlanda -para nunca regresar- tras fallecer, a los 19 años de edad, su esposa Janet (hija de Sir Christopher Barnewall); y, por otro, que, en fecha no precisada, abrazó fervientemente el catolicismo -aunque se desconoce si lo hizo antes o después de abandonar su tierra natal (LEE, 1898). Se conoce además que, en los países bajos españoles, participó en actividades anti-inglesas con otros católicos exiliados, que contrajo matrimonio nuevamente (ahora, con la ferviente católica Helen Copley -con quien tuvo dos hijos) y que, paralelamente, se dedicó a traducir y a escribir (en 1582, publicó su traducción de la *Eneida* con el título *The first foure Bookes of Virgil his Æneis, intoo English Heroicall Verse, by Richard Stanyhurst. Wyth oother Poëticall deuises theretoo annexed. Imprinted at Leiden in Holland by John Pates, Anno mdlxxxii*; y, en 1584 y 1587, publicó -en Amberes- un tratado sobre la historia de Irlanda -*De rebus in Hibernia gestis*- y otro sobre la vida de San Patricio -‘*De Vita S. Patricii Hybernix Apostoli*-) (LEE, 1898).

Ya sea por ese exilio “autoimpuesto” o motivado por razones políticas, de erudición, religiosas y/o inclusive, por la muerte de su primera esposa, en lo que a nosotros atañe, subrayamos que, a partir de nuestro documento histórico, sabemos que vivía en Lieja en 1590 y que, en ese marco puntual, continuó también su contacto con la alquimia:

“En el año 1590, en ocho de octubre, un mercader flamenco llamado Fr(ancisc)o Vangel, vino a Lieja con proposcito de conocerme y tratarme, el qual me dio un grano de peso de un cierto polvo roxo que, echándole sobre una onça de azogue que estuviesse en fuego grande de carbones encendidos, en espacio de dos oras se convirtió todo en oro purissimo, y tan fino y bueno como podía ser. Este mercader flamenco avia avido este polvo de un su amigo, que era el autor, cuyo nombre, nación ni vivienda no quiso decir” (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 551)..

Con estas experiencias culturales en su haber, apenas dos años después y hasta 1595-, encontramos a Stanihurst desarrollando sus apologías alquímicas en un escenario

Luego, su tutor, Edmund Campion, lo incentivó a estudiar historia de Irlanda y su esfuerzo se coronó participando con un texto titulado “Description of Ireland” -así como otro titulado “History of Ireland”- que integraron el primer volumen del famoso *Holinshed's Chronicles* publicado en 1577 (LEE, 1898).

político y religioso preciso (que, cabe señalar, podría considerarse más afín a su adoptado catolicismo en relación a una Europa cruzada por los conflictos de religión): España. Más precisamente, lo hallamos integrando el mismísimo círculo filipino en *El Escorial* (poco se sabe de los acontecimientos de su vida en los años posteriores, pero, al parecer, falleció en Bruselas en 1618).⁸

Ahora, por otra parte, en nuestra fuente hallamos también la mención a la ejecución de un alquimista efectuada en Baviera, hacia 1590. Cuando está tratando de distinguir los verdaderos alquimistas de los que a su juicio no lo son -a los que tilda de “*burladores*”-, encontramos que señala:

“Otros toman carbones y, haciéndoles agujeros, echan dentro polvos de oro atrapéndolos con çera y, quando el crisol esta al fuego con el azogue, ponen enzima de los dichos carbones, derrítese la çera, los polvos caen y se funden, y el azogue desvanece en humo. Con este engaño un bragadín, avrá tres años, burlo unos ciudadanos venecianos y después, pensando engañar al Duque de Baviera de la misma manera, descubrió el Duque su trampa y le mando por ello cortar su cabeza, que se executo.” (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 556)..

Nuestro alquimista interpretó que aquél hombre había sido decapitado a causa de su intención de engañar al Duque. Más allá de la imposibilidad histórica de profundizar en las peculiaridades de aquél caso específico ante la carencia de otras fuentes, esa mención nos lleva a un asunto importante. Pues, el propio Stanihurst y todos aquellos que dedicaban sus vidas a practicar el *arte* -como desarrollamos a continuación- también estaban expuestos a la posibilidad de ser descalificados, prohibidos, perseguidos y hasta, eventualmente, encerrados, torturados y/o ejecutados.

Por ende, su apologética del *arte*, así como sus menciones a prácticas y representaciones alquímicas específicas, deben ser abordadas en el marco cultural más amplio de las impugnaciones y persecuciones anti-alquímicas.

Combinando una mirada sincrónica con otra diacrónica sobre nuestra fuente, señalemos, entonces, en primer lugar, que ese contexto cultural no sólo era contemporáneo al *dublinense*, sino que, al menos, tenía tres siglos de antigüedad en Europa occidental, aunque asumía diversas formas.

Entre los discursos de autoridad contruidos contra la alquimia en los ámbitos institucionales religiosos, hallamos, ya en 1317, al Papa Juan XXII, quien prohibió e impugnó toda actividad alquímica por medio del decreto *Spondent quas non exhibent*

⁸ Se sabe que, tras morir su segunda esposa (1602), tomó los hábitos y, en 1609 y 1614, escribió dos tratados devocionales: *Hebdomada Mariana ex Orthodoxis Catholicæ Romanæ Ecclesiæ Patribus collecta; in memoriam septem festorum Beatissianæ Virginis Mariæ* y *Hebdomada Eucharistica* (LEE, 1898).

(“*Prometen lo que no pueden producir...*”). En 1326/27, aunque la bula del mismo Papa, *Super illius specula*, condenó prácticas mágicas pero no incluía explícitamente la alquimia, la Orden Franciscana la incluyó -con la magia- en la lista de prácticas ilícitas prohibidas para sus miembros. Por su parte, si la Orden Dominicana venía condenando estudiar, enseñar o practicar la alquimia entre los suyos desde el siglo anterior en forma reiterada (1272, 1287, 1289) y continuó haciéndolo en el XIV (1323, 1378); la Orden Cisterciense también la prohibió en 1317.

En este horizonte, hallamos paralelamente discursos antialquímicos que continúan tejiendo un escenario cultural adverso contra el *arte*. Hacia 1300, como rector del convento de St. Gangolf (Bemberg), el poeta Hugo de Trimberg, en su *Renner*, incluyó la alquimia -y a la religión judía- en la lista de prácticas perniciosas contrarias a la Santa Escritura. Más explícito fue el inquisidor Nicolas Eymeric, quien levantó su pluma en *Contra alchymistas* (1396), para tildarlos de charlatanes, afirmando que, aún en el supuesto que obtuvieran alguna clase de transmutación, ello se debía a la ayuda demoníaca.

A estas vías de prohibición e impugnación debemos añadir también las prácticas persecutorias impulsadas por las instituciones reales. Mientras el rey Carlos V prohibió la alquimia en Francia (1380); bajo el reinado de Enrique IV, en 1403, un *estatuto* estableció en Inglaterra:

“Se ordena y establece, que de aquí en adelante nadie se dedicará a multiplicar el Oro o la Plata, ni se ejercitará en el Arte de la Multiplicación; y si alguno hace tal y tiene esa tacha, incurrirá en el delito de felonía” (citado en TAYLOR, 1957:124).

En ese marco y por caso, en 1419 el alquimista inglés William Morton fue apresado en la cárcel de Colchester, tras haber sido encontrado culpable de haber engañado a la Condesa de Hereford, al afirmarle que, a cambio de su mecenazgo, podía fabricar un elixir en forma de polvo de color rojo para convertir el bronce, cobre o latón en oro (TAYLOR, 1957:126). Paralelamente, la práctica de la alquimia fue también prohibida por el gobierno veneciano en toda la república hacia 1468 y, en 1493, por las autoridades de la ciudad de Nuremberg.

Asimismo, otra forma en que se manifestó la tradición antialquímica occidental fue la literatura. Recordemos tres ejemplos célebres entre tantos: a comienzos del siglo XIV, Dante Alighieri (1265-1321), en el canto 29 de su *La Divina Comedia*, ubicó a dos alquimistas en el *Inferno*. Por su parte, Geoffrey Chaucer (1343-1400), en su *Canterbury Tales* (circa 1390), satirizó la alquimia en *The Canon's Yeoman's Tale*. Por

último, Sebastian Brant en su *Narrenscheyff* (“*La nave de los locos*”) equiparó a la alquimia con la tontería (1494).

Ahora, las diversas manifestaciones de este escenario cultural antialquímico en occidente también se advierten en la península ibérica tardomedieval. En este sentido, dicha región no escapa a la tendencia general.

En *El conde Lucanor* (1330-1335), encontramos que, en el capítulo “*De lo que contesçio a un rey con un omne que dixo quel faria alquimia*”, su autor (Don Juan Manuel -Príncipe de Villena) narró cómo se había estafado al monarca con promesas alquímicas.

En materia de persecuciones, hallamos que, en 1400, el rey Martín de Aragón dispuso apresar al alquimista francés Jaume Lustrach (que había sido contratado por su antecesor, su hermano Juan I en 1395 para obtener la transmutación del metal en oro⁹). Por su parte, destino cruel tuvo, a fin del siglo XV, el alquimista Fernando de Alarcón, que había trabajado para el Arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo de Acuña (1412-1482) y fue decapitado c. 1479-1480 en la plaza toledana de Zocodover, tras involucrarse activamente en los conflictos políticos de su mecenas.

Respecto de las polémicas antialquímicas del período, recordemos, por caso, que el Obispo de Ávila, Alonso Tostado (c. 1400-1455), en pasajes de su comentario al Éxodo (*Commentaria in primam partem exodi, in Eccam vobis quis sacris litteris* - Venecia, 1528), señaló que era imposible que los alquimistas pudieran efectuar sus alegadas trasmutaciones.

Ahora bien. Si ingresamos al período temprano-moderno en el que vive, actúa y escribe Stanihurst, comprobamos que ese marco anti-alquímico continúa fuera y dentro de España, a lo largo de toda Europa. Someramente señalemos algunos ejemplos más, de una larga lista.

Ya entre fines del siglo XV y comienzo del XVI, Leonardo Da Vinci (1452-1519) fue uno de los que primero se expresó crítico del *arte*, negando a los alquimistas toda posibilidad de fabricar oro a partir de algún metal (THORNDIKE, 1941:33) y asociando en sus manuscritos a la alquimia con la nigromancia (su “hermana”) en la “mentira”.¹⁰ En las últimas décadas del siglo XVI, los predicadores puritanos ingleses consideraban

⁹ Las cartas reales que evidencian la presencia de ese alquimista en la corte aragonesa y el problema suscitado con el rey, fueron publicadas hace más de un siglo (LUANCO, 1889:72-76).

¹⁰ “El más estúpido de los discursos humanos y que por tal debe ser tenido, es aquél que se dirige a la credulidad por la nigromancia, hermana de la alquimia... ya que ella nada produce, sino algo que es idéntico a sí misma: es decir, la mentira... Cfr. DA VINCI, L., “Manuscritos de Leonardo”, edición de I. P. Richter, Londres, 1883 (Citado en DE ESPAÑA, 1949:187-188).

tan diabólica la transmutación alquímica que la tildaban de fraude (MENDELSONH, 1992:49).

En relación a prácticas persecutorias, entre 1491 y 1506, en la corte eclesiástica de Poznan, se enjuició al *Baccalarius* Caspar, de la Iglesia de Santa María Magdalena, por efectuar prácticas alquímicas en su casa situada en las cercanías y frente a las mismas murallas de la ciudad -durante el proceso, Caspar afirmó que buscaba obtener oro potable por medio del fuego, y su sanción consistió en prohibirle continuar efectuando esas prácticas y especialmente buscar aguas apropiadas alquímicamente para separar oro y plata (PRINKLE, 2012:528). En 1574, Phillip Sömmering, que venía actuando en la corte del conde Julius de Braunschweig-Wolfenbüttel desde 1571, fue enjuiciado al acusársele de defraudar las arcas monetarias de su mecenas, adulterio, asesinato, robo, intento de envenenamiento de la duquesa, hechicería, uso de filtros amatorios -que incluían una fórmula para hacerse invisible- e inventar un asistente alquimista imaginario -torturado, fue ejecutado en 1575 (NUMMEDAL, 2007:2-4).

En la España de Felipe II, hallamos también ese marco. Por caso, en noviembre de 1588, el teólogo aragonés Monreal denunció a las autoridades de Zaragoza la circulación de un ejemplar del *De secretis libri XVIII* de Johann Jacob Wecker (1528-1586), expresándose con los siguientes términos:

“... he notado ruin doctrina, porque la mayor parte de el es de arte magica y en todo el discurso de el hay pedazos de libros prohibidos... que entre otros son Juan Bautista Porta, que describio De magia natural, Geronimo Cardano, Alberto Magno, Cornelio Agripa... Ramon Lulio, Melacton y otros de los prohibidos en el catalogo”.¹¹

Asimismo, entre 1593 y 1596, el alquimista fray Juan de Santa Ana, por sus actividades alquímicas en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza, fue sometido a proceso acusado de acuñar moneda falsa, permaneciendo en la cárcel cuatro años.¹²

En síntesis, al momento en que el *dublinense* construye su texto, dentro y fuera de España hay un clima cultural general antialquímico -no exento obviamente de matices

¹¹ Archivo Histórico Nacional de España (AHN), Inq., Lib. 966, h. 254 r.

¹² Proceso contra fray Juan de Santa Ana (Zaragoza, 1593-1596), Archivo Diocesano de Zaragoza, S/C, vol. I, fol. 264r. Para mayor ilustración, subrayemos que este escenario contra la alquimia en España continuó aún después de que Stanihurst escribiera sobre su *Arte* para Felipe II. Mencionemos brevemente que, en 1603, el jesuita Benito Pereiro (1535-1610), en su *Adversus fallaces et superstiosas artes, id est, de Magia, de observatione somniorum et de divinatione astrológica*, enfatizó que la práctica alquímica era un arte no sólo inútil sino hasta pernicioso para la república. Al mismo tiempo, el alquimista germano -educado en Flandes- Giraldo de París, fue condenado por la Inquisición en 1603 a estar recluso en un convento por un año -aunque a los tres meses fue liberado-; mientras que el alquimista riojano Diego Alfonso de Medrano fue, en 1611, azotado, obligado a pagar 30.000 maravedíes para gastos del Santo Oficio y recluso en un monasterio u hospital. En 1609, el teólogo jesuita Juan de Pineda (1558-1637) atacó la práctica de la alquimia cuando abordó los tratados alquímicos atribuidos al Rey Salomón en su *Ad suos in Salomonem commentarios Solomon praeivus, id est, De rebus salamonis regis, libri octo*.

regionales que debemos atender pero que por razones de espacio no ahondaremos aquí y que se traduce en impugnaciones, críticas, prohibiciones y persecuciones de los alquimistas, así como una tradición antialquímica que, aunque abreva en diversas fuentes, tiene, al menos, casi tres siglos de antigüedad.

Vayamos entonces, en este marco sumariamente descripto y en segundo término, a nuestro punto central: ¿cuáles son las tácticas discursivas apologéticas que desarrolla Stanihurst para legitimar sus prácticas y representaciones?

Como observamos en el párrafo del capítulo segundo de su tratado que fuera citado al comienzo, despliega una representación específica para filiar a su *arte* con los antiguos, tanto con los de Grecia como sus sucesores árabes, señalando que, entre ambas tradiciones, dieron origen a la palabra *al-chimia*. En este sentido, no escapa a la tendencia cultural general del Renacimiento, en relación a la búsqueda de un saber que se cree ha sido desarrollado en el principio de los tiempos pero que fue olvidado o se ha perdido (tópico que los colegas especialistas del período han venido trabajando desde hace décadas).¹³

Ahora, este señalamiento debe ser profundizado. Pues el entramado de sentidos para legitimar sus prácticas y representaciones se nutre de otra táctica, consistente en citar el nombre de eruditos de los tres siglos anteriores como fuente de autoridad. Específicamente, Stanihurst recordará a “Paracelso”, “Mathiolo”, “Ripleo” y “Llull”.

En este punto, al presentar una nueva edición de nuestra fuente, se ha calificado a los dos primeros de esta lista como *científicos* (TAUSIET, 1994:530). Desde nuestro enfoque, empero, debemos recordar que los cuatro eruditos citados por el *dublinense* integran el esoterismo occidental (HANEGRAAFF; FAIVRE; VAN DER BROEK; BRACH; 2005: 922-931; 46; 694-696; 918). Por ende, esas citas de autoridad nos introducen no sólo en la historia de lo *esotérico* en el período tardo-medieval/temprano-moderno, sino además en un tópico central que se viene profundizando en el campo desde hace una década: los mitos y significados culturales que caracterizan la “construcción de una tradición en el esoterismo occidental”.¹⁴

¹³ La cuestión de la “sabiduría antigua” (egipcia, persa, judía, griega) en torno a las figuras míticas y/o históricas de Hermes Trismegisto, Zoroastro, Moisés, Platón, Orfeo o Pitágoras -por nombrar los más relevantes-, ha sido ampliamente abordada y debatida por extensa bibliografía a lo largo del último medio siglo (entre tantos, *cfr.*: VAN BLADEL, 2009; EBELING, 2007; LEHRICH, 2007:1-17; PORTER, 2005:120-172-; KILCHER, 2004; ALAMAN, 2002; HORNUNG, 2001:83-92-; ASSMANN, 1997:1-22; FAIVRE, 1995:13-54; COPENHAVER, 1988; YATES, 1964:44-62; IVERSEN, 1958; WALKER, 1954)

¹⁴ Fue señalado -con acierto a nuestro criterio- que los agentes culturales que integran el llamado esoterismo occidental no sólo tienen por característica la apelación constante a una tradición que se construye una y otra vez como precedente, original, secreta y/o primordial; sino que el esoterismo todo

Hallamos que Stanihurst escribirá de Paracelso:

“que un metal se puede convertir en oro, Paracelso lo prueba manifiestamente, porque dize de cierta agua mineral de caparosa que ay en Alemania, que los moradores cerca della están acorstumbrados a echar dentro de dicha agua planchas delgadas de hierro, y dexandolas allí algunos messes, las hallan después convertidas en cobre” (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 550).

Para entonces, Paracelso (1493-1541) era ya uno de los máximos referentes de la alquimia no sólo en las áreas germanas, sino en la Europa occidental toda. Aunque la mayor parte de sus escritos no fueron publicados durante el transcurso de su vida, los más importantes ya habían salido de la imprenta hacia fines del siglo XVI (en las ediciones de Johann Huser y de Michael Toxites) difundándose por toda Europa sus representaciones y prácticas.

Pero lo más importante para nosotros aquí, es que la difusión de los textos de Paracelso generó intensos debates a favor y en contra.

Por caso, ya en 1561 se le describía como "... *un hombre malvado y un mago, [que] se comunicaba con los demonios*".¹⁵ Una década más tarde, en 1571, el teólogo suizo y médico de la Universidad de Heidelberg, Thomas Liebler o *Erastus* (1524-1583), atacó a Paracelso y la validez de la transmutación alquímica, tildándola de sacrílega y demoníaca.¹⁶ Y cuando los debates escalaban en toda Europa Occidental en el último cuarto del siglo XVI¹⁷ y mientras Petrus Severinus (c. 1540-1602) defendía al germano en *Idea Medicinae Philosophicae* (Basilea, 1571); Jacques Fontaine en su *Discours de la puissance du ciel sur les corps inferieures et principalement de l'influence, contre les astrologues iudiciaires, avec une dispute des elements contre les Paracelsistes* (París, 1581), relacionó explícitamente a Paracelso con la magia diabólica.

Ahora, en el marco de esa gran controversia alquímico-paracélsica que atravesaba su contexto de producción, Stanihurst claramente filió sus prácticas y representaciones con las del célebre germano, de quien dice que “prueba” que “un metal se puede convertir en oro”. Por ende, esta defensa del *dublinense* de su *arte* apelando a Paracelso

puede concebirse, en sí mismo, como una forma específica de tradición y de transmisión, con características específicas y particulares que deben ser analizadas y precisadas (KILCHER, 2010: IX-XV)

¹⁵ En la carta enviada por Conrad Gesner a Coto Von Kraffteim, ampliamente citada y contextualizada hace casi dos décadas (SHIPPERGES 2000:233).

¹⁶ ERASTUS, T., *Explicatio quaestionis, qua quaeritur: utrum ex metallis ignobilibus arte conflari aurum posit verum et naturale ... in Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima* (Basilea, 1571).

¹⁷ No entraremos en esa arista aquí, la cual, además, ha sido y sigue siendo estudiada por eminentes especialistas (desde los clásicos, como Allen Debus, a los aportes de Didier Khan) acumulando al día de la fecha una impresionante bibliografía especializada (entre tantos, DEBUS, 1998:225-244; KAHN, 2007).

en la España de 1593, puede ser considerada una -no la única- de las vías por las cuales las prácticas y representaciones del germano ingresaron y circularon por la península ibérica en el marco de esas polémicas. Más aún, su discurso apologético de Paracelso adquiere trascendencia si recordamos que, en la propia España, apenas una década antes, el *Indice* publicado en 1583 por Gaspar de Quiroga (1499-1593), ya había prohibido dos textos del germano (se expurgó *Chirurgia minor* -Basilea 1570- y se desautorizó *Chirurgia Magna* -Estrasburgo, 1573).

Pero el discurso de nuestro agente cultural es más complejo. Porque Stanihurst no sólo está haciéndose eco de la alquimia paracélsica germana de la primera parte del siglo XVI, sino que también vinculó su *arte* con la Inglaterra de fin del siglo XV:

“Para hallar senda por medio destes extremos de credulidad e incredulidad la primera cosa que se deve considerar es la vida del philosopho, porque si es dado a vicios poca esperanças se puede tener del bueno suceso de sus obras... Mas por quanto este señorío es un don especial de Dios, es mas aparente que quando un philosopho cristiano se da al servicio de Dios, que prosperar mejor en la obra q tomare entre manos, que no el que se da a vicios. Y por esto Jorge Rippleo, philosopho ingles y sancto monje, dixo muy bien: si tu philosopho vive virtuosamente, fiáte mejor de su philosophia... La segunda es que consideremos si el philosopho entiende de philosophia... Y assi considero bien este punto el mismo Rippleo, respondiendole a los ignorantes lectores que culpavan los philosophos porque escrivian tan obscuramente, dize estas palabras: Los ignorantes culpan a los philosophos, mas ellos deven ser culpados que, no siendo letrados, tratan de philosophia”. (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 554).

Como canónigo regular del priorato de Bridlington (Yorkshire), en 1471, George Ripley (¿ - circa 1490) escribió -en inglés- sus versos titulados *Twelve Gates* (o *Compound of Alchemy*)¹⁸ que circularon traducidos al latín con el título de *Liber duodecim portarum* en Francia e Italia en la década de 1570 y en el centro del continente hacia fin de siglo (por ejemplo, Leiden, 1599). El recuerdo de esas representaciones (pre-paracélsicas) del antiguo alquimista inglés por nuestro *dublinense* en la España de Felipe II tenía un claro sentido. Pues en la quinta de sus “doce puertas”, titulada *Putrefaction*, Ripley había satirizado las prácticas de los alquimistas fraudulentos, que es, como señalamos, precisamente uno de los objetivos centrales del texto de Stanihurst.

Ahora, de la apropiación del inglés emerge otra cuestión que no podemos tratar aquí, aunque sí mencionar para profundizar en nuevas investigaciones: en su *Medulla Alchimiae*, Ripley había señalado también haber profundizado sus estudios en Italia¹⁹ (y

¹⁸ RIPLEY, G., *The Compound of Alchymy ... Divided into twelue gates ... Set forth by Raph Rabbards Gentleman, studious and expert in archeicall artes* (1471; London, 1591).

¹⁹ Este asunto fue comenzado a estudiarse recientemente (RAMPLING, 2012:482).

hasta se especuló que habría adquirido conocimientos en Flandes -TIMMERMANN, 2013:21). Por ende, quizás podríamos también vislumbrar en Stanihurst la apropiación de antiguas prácticas y/o representaciones preparacélicas no sólo inglesas, sino además de regiones italianas y flamencas del siglo XV y así eventualmente concebirlo como un vector de esas tradiciones en la España de Felipe II.

De lo que sí podemos estar seguros, es que este texto de Stanihurst es uno de los caminos por los que circulan, en la España filipina, algunas de las prácticas y representaciones alquímicas pre-paracélicas inglesas de fin del siglo XV.

Sin embargo, este asunto de la apropiación de la alquimia de la península itálica en la España de Felipe II podemos encontrarlo en otro párrafo de nuestra fuente. Pues Stanihurst también citó al *Dioscórides* en su edición del famoso Pietro Mattioli.

Cuando enfatizó que ciertas destilaciones de minerales o metales sirven para sanar enfermedades del cuerpo y listó “...la gota, la piedra, colica passion, consumpcion, quartanas, la idropesia, la letra y el mal francés...”, señaló:

“Y para probar aquesta mi aserción no quiero usar al presente de otro testimonio que el de Andres Mathiolo, como testigo... Este autor ha sido uno de los mas famosos medicos que ha avido en nuestros tiempos, digo en la misma escuela de Galeno, Hipocrates y Avicena... Assi mismo ha echo una declaracion sobre Dioscorides con muy esquisitos comentarios que los sabios estiman en mucho... (a sus palabras) ...desseo que considerasen con diligencia los medicos que no solamente ygnoran la destilacion que este famoso medico tanto encarece, mas son contrarios y repugnan a la extraccion de los metales que tanto alava el dicho Mathiolo” (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 548-549).

Si el *Dioscórides* circulaba en occidente desde tiempos romanos y es sabido que había tenido numerosas traducciones en griego, latín y árabe en el transcurso de los siglos siguientes, Stanihurst está haciendo referencia o bien a la efectuada por Pietro Andrea Gregorio Mattioli (c. 1500-1577), que fuera publicada en 1543 en Venecia, con el título de *Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo Libri cinque Della historia, et materia medicinale tradotti in lingua volgare italiana da M. Pietro Andrea Matthiolo Sanese Médico, con amplissimi discorsi, et comenti, et dottissime annotationi, et censure del medesimo interprete* o bien alguna de sus reediciones posteriores en la misma lengua o en latín.²⁰ En este punto, no podemos dejar de señalar que, en España, circulaba también otra traducción del *Dioscórides*, al castellano, efectuada por el médico humanista segoviano Andrés Laguna (1499-1559) publicada en Amberes con el título de *Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*.

²⁰ En italiano lo fue también en 1548, 1549, 1550 y 1555. Pero; en 1554, Mattioli publicó otra edición, en latín, la cual, en 1558, reeditó en versión modificada, que a su vez se volvió a publicar en 1560, 1562, 1564, 1569 y 1583.

*Traducido de lengua Griega en la vulgar Castellana, ilustrado con claras y substanciales Annotationes, y con las figuras de innúmeras plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andres de Laguna, médico de Julio III. Pont.Max. (1555).*²¹ Si bien el *dublinense* no da cuenta de conocer este último texto en nuestra fuente, lo más importante aquí es que la cita misma del *Dioscórides* efectuada por Stanihurst, lo emparenta con otros muchos esoteristas del período que se reapropiaron una y otra vez del célebre texto en alguna de sus numerosas ediciones para construir sus propios discursos y dar sentido a sus prácticas y representaciones. De entre tantos, recordemos dos casos célebres: al *Dioscórides*, lo citan Marsilio Ficino (1433-1499) en su *De vita coelitus comparanda* (1489) y Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) en su *De occulta philosophia libri tres* (1510, publicado en 1533).

La última tradición alquímica, también pre-paracélsica, en este caso de la propia península ibérica, aparece con la cita de Llull efectuada por Stanihurst en el capítulo cinco de su texto:

“que se obserbe y tenga cuenta si el philosopho, en la operacion de la segunda y tercera medicina (que destas dos trato principalmente en este lugar), obra con yerbas o con vino vulgar o agua ardiente o tales vegetales, o si pide materiales que con gran dificultad y en pocos lugares del mundo se pueden hallar. Si esto haze es señal evidente o que es ignorante, o pretende engañar, porque ciertamente puedo afirmar y asegurar a Vuestra Magestad que el sujeto verdadero sobre que todo buen philosopho ha fundado su obra se halla en toda parte y no es de mucho valor. Y aunque Raymundo Lullo y otros llaman a la materia con que obran vino y agua ardiente (con todo no se entiende) el vino ni agua ardiente comun, sino otra agua especial mas cercana y connatural a los metales, que llaman ellos nuestro vino roxo y vino blanco, produzido en una viña, siendo blanco o roxo conforme al tártaro blanco o roxo que contiene. Y quien quiera que trabaje en esta pratica sin conoscer perfectamente y manejar este vino y tártaro, jamas podra alcanzar el desseado efecto, gaste quanto dinero y tiempo quissiere”. (citado en TAUSIET, *Op. cit.*, 555).

Esta mención a la autoridad de Llull en la península, sin embargo, no es original. Por caso, y entre tantos, ya en Valencia, en 1506, el cisterciense Jacobus Januarius en su *Ars Metaphysicalis naturalis ordinis*, expuso las ideas alquímicas atribuidas a Llull.

Expresamos *atribuidas*, porque los especialistas han demostrado acabadamente, en abundante bibliografía, que Ramón Llull -o Raimundo Lulio, el *doctor illuminatus*-, aunque puede incluirse en el llamado esoterismo occidental a partir del conjunto de

²¹ No era la primera edición publicada en España. En latín, apareció antes la de Antonio de Nebrija (Alcalá, 1518) y en castellano, otra edición salió de la imprenta en 1557, cuando Juan Jarava publicó *Historia de las yerbas y plantas, sacada de Dioscoride Anazarbeo y otros insignes autores* (Amberes, 1557). Pero señalemos también que esa traducción al castellano de Laguna fue ampliamente reeditada en España durante los dos siglos siguientes: Salamanca (1563, 1566, 1570, 1586); Valencia (1636, 1651, 1677, 1695), Barcelona (1677), Madrid (1733).

prácticas y representaciones en las que estuvo interesado, debe precisarse que, específicamente, no escribió ninguno de los textos que durante los siglos XVI y XVII circulaban ampliamente con su nombre en relación a la alquimia, que el inmenso *corpus* pseudo-luliano comenzó a escribirse después de su muerte y que, aunque muchos textos alquímico-medievales circulaban con su nombre, eran de autores anónimos.²²

En este sentido, entonces, y a diferencia de las tres anteriores, esta cita específica de autoridad que efectuó Stanihurst en relación al vínculo entre Lull y su *arte*, se basaba en la apropiación de un mito medieval respectó del célebre mallorquín, todavía muy vigente en su época.

Ahora, esta intención de Stanihurst, de filiar su erudición con Paracelso, Ripley, Mattioli y Lull con el fin de legitimar su labor alquímica frente a la tradición de objeciones, críticas y persecuciones con una antigüedad de, al menos, tres siglos para el momento en que escribió sobre su *arte*, se hermana con la desplegada por otros alquimistas contemporáneos fuera y dentro de España. Mencionemos tres casos de una larga lista.

El paracelsista francés y médico de Enrique IV, Joseph Du Chesne (1546-1609), en su *Ad Veritatem Hermeticæ Medicinæ ex Hippocratis veterumque decretis ac Therapeusi...* (1604) mencionó, para legitimar sus prácticas, a, entre otros, Lull y Ripley: “*Huiusmodi interpretes fuerunt Lullus, Rogerius Baccho, Riplæus, Rupecissa, Cristophorus Parisiensis, ac plerique alij magni nominis ac celeberrimi Medici & Philosophi.*”²³.

En la España de Felipe II, el alquimista boloñés Leonardo Fioravanti (1517-1588?), durante su estadía en la corte entre 1576 y 1577, fue sometido a proceso acusado de, entre otros cargos, practicar la medicina sin autorización y darle muerte a uno de los servidores del palacio real con sus prácticas médico-alquímicas. En esa instancia, Fioravanti reivindicó sus prácticas y representaciones, citando a Lull, Arnau de Villanova, Paracelso y Philip Ulstad²⁴ (pese a esa apologética paracélsica, su *Capricci Medicinali* -Venecia, 1561- fue prohibido de todas formas en la edición del *Índice* de 1583).

²² Para recordar un solo ejemplo entre tantos, el pseudo-luliano *De secretis naturæ sive quinta essentia* fue impreso en ocho sucesivas ediciones entre 1514 y 1557 (Venecia, 1514; Augsburgo, 1518; Venecia, 1521; Lyon, 1535; Estrasburgo, 1541, Venecia, 1542; Nuremberg, 1546; Venecia, 1557).

²³ DU CHESNE, J., *Ad Veritatem Hermeticæ Medicinæ ex Hippocratis veterumque decretis ac Therapeusi, ... adversus cujusdam Anonymi phantasmata Responsio* (Paris, 1604), fol. [a.v]r.

²⁴ Hace poco más de un lustro fue publicado un minucioso análisis del proceso a Fioravanti (EAMON, 2010: 138-156) También recordemos que fue publicado el discurso completo que Fioravanti elaboró para defenderse ante el Protomedicato (EAMON, 2000:3-30).

En 1598, el alquimista Diego de Santiago -que también desempeñó sus prácticas en el círculo filipino-, enfatizó que a su “*arte separatoria*” la entendieron “...*muy bié Arnaldo de Villanoua y Raymundo Lulio y Theophrasto Paracelso, y Vbequero, y Ioannes de Rupecissa y otros muchos...*”, filiándose así con Vilanova, Llull, Rupescissa, Paracelsus y, quizás, con su contemporáneo Johann J. Wecker -o Becher, todos, claros representantes del esoterismo occidental (AUTOR, 2015).

Conclusiones

Si repasamos los enfoques de los historiadores españoles de las últimas dos décadas sobre *El toque de alquimia*, todavía hallamos los ecos de la antigua interpretación que De Luanco efectuó a fines del siglo XIX.

El célebre erudito había subrayado que este texto de Stanihurst estaba destinado básicamente a “combatir” la “falsa creencia” de la “trasmutación metálica” y descubrir “...los engaños y superscherías de los alquimistas” (LUANCO, 1889: 77-79). En esa línea Tausiet consideró que Stanihurst “...ante todo pretende alejar a los engañadores, conociendo los contactos que antes de esa fecha había tenido el rey con otros alquimistas” (TAUSIET, 1994:528) y que se relacionaba con una de las preocupaciones centrales de la “Europa Occidental” de los “siglos XIII al XVII”, condenar los “charlatanes pseudoalquimistas” (TAUSIET, 2011:320-321). Para Puerto, no solo buscaba definir los objetivos de la alquimia y advertir sobre los “trucos” de los “embaucadores” (PUERTO, 1994:128), sino dar “... consejos sobre cómo descubrir a los verdaderos adeptos de los farsantes y sobre la manera de evitar los engaños y los trucos de los falsos alquimistas.” (PUERTO, 1997: 117).²⁵ Esteva de Sagra había entendido que Stanihurst (un “alquimista que intenta la transmutación metálica”), buscaba “...diferenciar entre un verdadero alquimista y un embaucador” (ESTEVA DE SAGRERA, 2001: 273 y 262, n. 6).

En la antigua senda trazada por de Luanco, entonces, todas esas interpretaciones de los colegas españoles están enfocando en el propio título de nuestra fuente primaria y, sobre todo, en los capítulos 5 (“*Cómo se conocera el philosopho verdadero del sophistico engañador...*”) y 6 (“*Cómo se conocera si el que promete las sobredichas medicinas y echas y acabadas es sinçero philosopho o falso burlador*”).

²⁵ Este enfoque lo mantuvo en los años sucesivos, afirmando que Stanihurst “...expone los diversos trucos con que los falsos alquimistas solían engañar a los poderosos”. (PUERTO, 2001:355).

Desde nuestra mirada, adquieren un carácter parcial. Pues el interés en subrayar el fraude, charlatanismo o embaucamiento como tópicos centrales de nuestra fuente primaria, es heredera de las preocupaciones de los científicos occidentales desde la segunda mitad del siglo XVII, quienes, ante la necesidad de constituir sus prácticas (médicas, astronómicas y naturales) como disciplinas científico-académicas, se alejaron de toda relación con la magia y el esoterismo. En este proceso (que los historiadores de la ciencia a mediados del siglo XX nominaron *Revolución Científica* y que, desde hace décadas, como consecuencia -entre otros motivos- del intenso *debate Yates*²⁶, mayoritariamente se define como *orígenes de la Ciencia Moderna*²⁷), se impulsaron, entre otras estrategias, violentas *polémicas antimágicas* que se sumaron a las preexistentes en el devenir de la civilización occidental (DE MARTINO, 1962).

En nuestra visión, abordar nuestra fuente requiere un análisis de mayor complejidad, abandonando, por caso, toda posibilidad de interpretaciones anacrónicas que implican la utilización de categorías controversiales como las de *científico* para los agentes culturales de comienzos del siglo XVI.

Por un lado, porque aquí hemos atendido -y atendemos en nuestras investigaciones- la sugerencia metodológica de los especialistas actuales en la historia de la alquimia, que han insistido en abordar las propias *palabras* y *labores* de todo alquimista (NUMMEDAL, 2011:330-337), para comprender sus prácticas y representaciones y darles sentido en su propio horizonte de significados. Por otro, pero sobre todo, porque en este texto hallamos, como demostramos, un *topos* bien caro a la historia del esoterismo occidental: emerge la intención apologética del *dublinense* por desarrollar una serie de significados precisos, apoyándose en la cita de autoridad de esoteristas precedentes, a fin de legitimar su *arte* en un contexto cultural adverso.

Pero, además, otros señalamientos merecen subrayarse, más que a modo de conclusión, como líneas de futuras investigaciones.

En primer término, es claro que el significado de la *alquimia* y/o la *chymica*, no era unívoco en la España de Felipe II y de la Europa Occidental en su conjunto. Con este y otros documentos históricos que venimos abordando, podemos sostener mejor que, durante los siglos que van desde la baja edad media hasta la temprano-modernidad,

²⁶ Como sabemos, aunque dedicó buena parte de su esfuerzo en numerosos artículos, tres grandes estudios de la célebre historiadora inglesa fueron centrales en sus planteos (YATES, 1964; YATES, 1972; YATES, 1993).

²⁷ Entre muy extensa bibliografía, consideramos que los estudios del historiador italiano Paolo Rossi son de los que mejor abordan el tópico (ROSSI, 1998).

sería mejor concebir al *arte* como un lugar de lucha cultural por su significado, donde su sentido cambia en función del discurso que lo califica o descalifica desde cada marco de producción discursiva particular.

En segundo lugar, este texto del *dublinense* no sólo permite continuar demostrando la circulación de prácticas y representaciones esotéricas europeo-occidentales en la corte de Felipe II. Paralelamente, al vincular Stanihurst a su *arte* con las alquimias precedentes de Inglaterra -quizás también flamencas y del norte de Italia, de regiones germanas, la península itálica y la propia España-, queda en línea con las tácticas desplegadas por todos aquellos que habían sufrido y/o sufrían las consecuencias del clima antialquímico general vigente en occidente desde, al menos, comienzos del siglo XIV.

Ha de continuarse entonces, impulsando la investigación académica sobre algunas características del llamado *Western Esotericism* que siguen siendo aún muy poco abordadas por los colegas especialistas de nuestro campo.

Bibliografía

BUBELLO, J. P. (2010). “Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. - Reinterpretando al círculo esotérico filipino en *El Escorial*: Juan de Herrera, Giovanni Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst-”. *Veredas da História*, III, 2, Brasil, ISSN:1982-4238 –revista electrónica: <http://veredasdahistoriaedicao4.blogspot.com.ar/> última consulta: 1 de mayo de 2011.

BUBELLO, J. P. (2011). “Notas sobre las relaciones entre absolutismo católico, polémicas antimágicas y esoterismo en la España del XVI: el caso de Felipe II y Juan de Herrera”. En GONZALEZ, M. L. (comp.), *Temas y perspectivas de Historia Moderna*. (pp. 231-241) Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata.

BUBELLO, J. P. (2012). “Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana”, *Revista Prohistoria*, XV, 17, pp. 1-24.

BUBELLO, J. P. (2013). “El ‘*Arte Separatoria*’ (1598) de Diego de Santiago. Un alquimista en la corte de Felipe II”. En GONZALEZ, M. L.(comp.), *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*. (pp. 169-179). Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata..

BUBELLO, J. P. (2014). “‘Sacando a luz lo oculto en la naturaleza’: astrología y alquimia de Diego de Santiago en la corte de Felipe II”. En GONZALEZ, M. L. (ed.), *Historia Moderna. Procesos y representaciones*. (pp. 189-197) Mar del Plata. Universidad Nacional de Mar del Plata.

BUBELLO, J. P. (2015). “‘*Quinta Essencia... Espiritus del Vino... Hijos del Arte*’. El esoterismo occidental en España. El *Arte Separatoria* de Diego de Santiago (1598)”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, ISSN 1514-9927 -en prensa).

- ASPREM, E. (2014). “Beyond the West: Towards a new comparativism in the Study of Western Esotericism”. *Correspondences*, 2, 1, pp. 3-33.
- ASSMANN, J. (1997). *Moses, the Egyptian. The memory of Egypt in western monotheism*. London. Harvard University Press.
- BOGDAN, H. & DJURDJEVIC, G. (2013). *Occultism in a Global Perspective*. Durham, Acumen Publishing.
- COPENHAVER, B., (1988) “Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance”. En MERKEL, Ingrid & DEBUS, Allen G. (eds.), *Hermeticism and the Renaissance*. (pp. 79-110) London. Associated University Presses.
- CHARTIER, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona. Gedisa.
- DEBUS, A., (1998). “Pracelsianism and the diffusion of the chemical philosophy in Early Modern Europe”. En GRELL, O. P. (ed.), *Paracelsus. The man and his reputation, his ideas and their transformation*. (pp. 225-244) Leiden-Boston-Köln. Brill.
- DE ESPAÑA, J. (1949). *Breviario de Leonardo Da Vinci*. Buenos Aires. El Ateneo.
- DE MARTINO, E. (1962), *Magia e civiltà. Un'antologia critica fondamentale per lo studio del concetto di magia nella civiltà occidentale*, Milán, Garzanti.
- EAMON, W. (2010). “Masters of Fire: Italian alchemists in the court of Felipe II”. En LÓPEZ-PÉREZ, M.; KAHN, D.; REY-BUENO, M. (eds.), *Chymia: Science and Nature in Medieval and Early Modern Europe*” (pp. 138-156). Newcastle, Cambridge Scholars Publishing.
- EAMON, W. (2000). “The charlatan`s trial. An Italian surgeon in the Court of King Phillip II, 1576-1577”, *Cronos. Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 8, pp. 3-30.
- EBELING, F. (2007). *The secret history of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. USA. Cornell University Press.
- ESLAVA GALÁN, J. (1987). *Cinco tratados españoles de Alquimia*. Madrid, Tecnos.
- ESTEVA DE SAGRERA, J. (2001). “Alquimia, Espagiria y Farmacia en la España del siglo XVII”. En PUERTO, J.; ALEGRE, M. E.; REY BUENO, M.; LOPEZ, M. (coords.), *Los hijos de Hermes. Alquimia y espagiria en la terapéutica española moderna*. (pp. 261-275) Madrid. Ediciones Corona Borealis.
- FAIVRE, A. (1986). *Accés de l`ésotérisme occidental*, París. Gallimard. pp. 13-42.
- FAIVRE, A. y VOSS, C. (1995). “Western Esoterism and the Science of Religions”, *Numen*, 42, 1, pp. 48-77.
- FAIVRE, A. (1995). *The eternal Hermes. From greek God to alchemical Magus*. USA. Phanes Press.
- FAIVRE, A. (2006). “Kocku von Stuckrad et la notion d` esoterisme”, *Aries*, VI, 2, pp. 205-214.
- GRANHOLM, K. (2008). “Post-secular Esoterism? Some reflections on the transformation of Esotericism”, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 20, pp. 50-67.
- HAMMER, O. (2013). “Deconstructing ‘Western Esotericism’: on Wouter Hanegraaff`s *Esotericism and the Academy*”, *Religion*, 43, 2, pp. 241-251
- HANEGRAAFF, W. (1998). “The birth of a discipline”. En FAIVRE, A.; HANEGRAAFF, W., *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven. Peeters, pp. 7-17.
- HANEGRAAFF, W. (1999), “Some remarks on the study of western esotericism”, *Esoterica*, I, pp. 3-21.
- HANEGRAAFF, W. (2001). “Beyond the Yates Paradigm: The study of western esotericism between counterculture and new complexity”, *Aries*, 1, 1, pp. 5-37.

- HANEGRAAFF, W. (2005). “Forbidden Knowledge. Anti-Esoteric Polemics and Academic Reserarch”, *Aries*, V, 2, pp. 225-254.
- HANEGRAAFF, W., FAIVRE, A., Van der BROEK, R., BRACH, J. P. (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston. Brill.
- HANEGRAAFF, W. (2012). “Western esotericism: the next generation”, *Fifth International Conference: Mystic and esoteric movements in theory and practice*, St. Petersburg, Russian Christian Academy for Humanities, pp. 113-129
- HANEGRAAFF, W. (2013). “The notion of ‘Occult Sciences’ in the wake of Enlightenment”. En NEUGEBAUER, M.; WOLK, R. G. & MEUMANN, M. (eds.), *Aufklärung und Esoterik: Wege in die Moderne*. (pp. 1-24) Berlín. Walter de Gruyter.
- HANEGRAAFF, W. (2013). “The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse”, *Religion*, 43, 2, pp. 252-273
- HORNUNG, Erik (2001). *The secret lore of Egypt: its impact on the West*. USA. Cornell University Press.
- IVERSEN, E. (1958). “Hieroglyphic studies of the Renaissance”, en *The Burlington Magazine*, 100, 658, pp. 15-21
- KILCHER, A. (2004). “The Moses of Sinai and the Moses of Egypt: Moses as magician in jewish literature and western esotericism”, *Aries*, 4, 2, pp. 148-170.
- KAHN, D. (2007). *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*. Genève. Droz.
- KILCHER, A. (2010). *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*. Leiden-Boston. Brill.
- LEHRICH, Ch. (2007). *The occult mind. Magic in theory and practice*. Ithaca and London. Cornell University Press.
- LEE, S. (1898). “Stanyhurst, Richard”, *Dictionary of national biography*. London. Elder & Co., Vol. 54.
- LENNON, Colm, (1978). “Richard Stanihurst (1547-1618) and Old English Identity”, *Irish Historical Studies*, 21, 82, pp. 121-143.
- LUANCO, J. R. de (1889). *La Alquimia en España*. Barcelona. Fidel Giró.
- MENDELSONH, J. A. (1992). “Alchemy and politics in England (1649-1665)”, *Past and Present*, 135, pp. 30-78.
- NUMMEDAL, T. (2007). *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*, London & Chicago. The University of Chicago Press.
- NUMMEDAL, T. (2011). “Words and Works in the History of Alchemy”, *Isis*, 102, 2, pp. 330-337.
- PASI, M. (2008). “Il problema della definizione dell’ esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura”. En GROSSATO, A., *Forme e correnti dell’ esoterismo occidentale*, (pp. 205-228) Milano. Edizioni Medusa.
- PASI, M. (2013). “The problems of rejected knowledge: thoughts on Wouter Hanegraaff’s *Esotericism and the Academy*”, *Religion*, 43, 2, pp. 201-212
- PORTER, M. (2005). *Windows of the Soul. The art of Physiognomy in European Culture 1470-1780*. New York. Oxford University Press.
- PRINKLE, R. (2012). “*Antemurale Alchimiae*. Patrons, readers and practitioners of Alchemy in the Polish-Lithuanian Commonwealth”, *Early Science and Medicine*, 17, pp. 523-547.
- PUERTO, J. (1994). “La farmacia renacentista española y la botica del Escorial”. En CAMPOS, J. y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. (coords.), *La ciencia en el Monasterio del Escorial*. (pp. 75-131) San Lorenzo del Escorial. EDES.

- PUERTO, J. (1997). “La panacea áurea. Alquimia y destilación en la corte de Felipe II (1527-1598)”, *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Rlus.*, 17, pp. 107-140.
- PUERTO, J. (2001). “Alquimistas, destiladores y simplistas en la corte de Felipe II”. En PUERTO, J.; ALEGRE, M. E.; REY BUENO, M.; LOPEZ, M. (coords.), *Los hijos de Hermes. Alquimia y espagiría en la terapéutica española moderna*. (pp. 349-371). Madrid. Ediciones Corona Borealis.
- RAMPLING, J. (2012). “Transmission and Transmutation: George Ripley and the Place of English Alchemy in Early Modern Europe”, *Early Science and Medicine*, 17, pp. 477-499.
- ROSSI, P. (1998). *El nacimiento de la Ciencia Moderna en Europa*. Barcelona. Crítica.
- SALAMAN, C. (2002). “Echoes of Egypt in Hermes and Ficino”. En ALLEN, M. J. B. & REES, V. (eds.), *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*. (pp. 115-136) Leiden-Boston. Brill. .
- SHIPPERGES, H. (2000). "Paracelso y sus seguidores". En FAIVRE, A y NEEDLEMAN, J. (comps.), *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos* (1992) (pp. 221-261). Buenos Aires. Paidós-Orientalia.
- SHORCKE, C. (2001). *Pensar con la Historia*. Buenos Aires. Taurus.
- STUCKRAD, K. Von (2005). “Western esotericism: towards and integrative model of interpretation”, *Religion*, 35, pp. 7-97
- TAUSIET, M. (1994). “El toque de alquimia: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst”. En CAMPOS, J. y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, F. (coords.), *La ciencia en el Monasterio del Escorial* (pp. 527-544). San Lorenzo del Escorial. EDES.
- TAUSIET, M. (2011). “Equívoca Quintaesencia. Alquimia espiritual y moneda falsa en la España del Siglo XVI”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LXIII, 2, julio-diciembre, pp. 319-348.
- TAYLOR, F. S. (1957). *Los Alquimistas, fundadores de la química moderna* (1949). México. Fondo de Cultural Económica.
- THORNDIKE, L. (1941). *History of Magic and Experimental Science*. New York. Columbia University Press. Vol. V.
- TIMMERMANN, A. (2013). *Verse and transmutation. A corpus of middle English alchemical poetry*. Leiden-Boston. Brill.
- VAN BLADEL, K. (2009). *The arabic Hermes. From pagan sage to prophet of science*, Oxford. Oxford University Press.
- VERSLUIS, A. (2002). “What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, IV, pp. 1-15.
- VERSLUIS, A. (2003). “What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism”, *Esoterica*, V, pp. 27-40.
- WALKER, D. P. (1954). “The Prisca Theologia in France”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 17, 3-4, pp. 204-259.
- YATES, F. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London. Routledge & Kegan Paul.
- YATES, F. (1972), *The Rosicrucian Enlightenment*. London and Boston. Routledge & Kegan Paul.
- YATES, F. (1993), “La tradición hermética en la ciencia renacentista” (1967). En YATES, F., *Ensayos reunidos III. Ideas e ideales del Renacimiento en el norte de Europa*. (pp. 333-365) México. FCE.
- ZOCATELLI, P. L. (2006), “Note per uno studio scientifico dell'esoterismo”. En GIORDAN, G. (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*. (pp. 222-234) Milano. Franco Angeli.