

FRANZ MERCURY van HELMONT
Eremita peregrinans
Philosophus per unum in quo omnia

Noticia biográfica ¹

1. *La trayectoria vital de F. M. van Helmont*

Este fascinante personaje, escasamente conocido en los medios académicos, ignorado en general por los filósofos y recordado por, o confundido con, la brillante figura de su padre, Juan Bautista van Helmont (1579-1644), tuvo una resonancia mayor de la que hasta ahora se ha pensado, no sólo en la configuración definitiva del pensamiento de Leibniz, sino sobre todo en el complejo desarrollo de las convulsas relaciones entre judíos y cristianos durante el siglo XVII.

Educado en una Escuela Hermética en Bruselas (Vilvorde), donde había nacido en 1614, abandonó pronto los estudios disciplinados para recorrer el ancho mundo y aprender como “eremita peregrinans” los secretos del Libro de la Naturaleza y del Árbol de la Vida bajo el emblema de “philosophus per unum in quo omnia”. Recaló pronto en la corte de Federico V, el rey de invierno, en el Bajo Palatinado, Heidelberg, donde fue consejero y tutor de la numerosa prole de príncipes hermanos: de Elisabeth, la joven lectora de Descartes, más tarde abadesa de Herford, a quien, enferma de hidropesía, el teósofo asistió como médico y amigo en los últimos momentos de su vida (1680); del príncipe Ruperto, duque de Cumberland, con quien FM pasó muchas horas de trabajo alquímico y psicológico, tanto en Heidelberg y Sulzbach como luego en Londres; del príncipe Karl Ludwig, en cuyos problemas matrimoniales hubo de intervenir; y, sobre todo, de la encantadora Sofía que, muchos años más tarde en la primavera verano de 1696, volvería a recibir en Hannover con los brazos abiertos al viejo amigo y maestro, cuando ---según refiere Leibniz--- todas las mañanas a las nueve se reunían los tres, la Electora, el teósofo y el filósofo, para conversar y “tomar apuntes” sobre las emanaciones divinas, la naturaleza o esencia de las cosas, las correspondencias cósmicas, la curación de las enfermedades, la metempsícosis, los metales, las plantas, los espíritus...

FM fue honrado con el título de barón por el emperador Leopoldo tras declaración jurada de ortodoxia católica, lo que no impidió que fuera condenado poco después por la Inquisición y llevado a la cárcel de Roma “tras pasar por todas las prisiones de Europa” (1661-1662). A su salida de Roma regresó a Sulzbach, donde volvió a encontrar el calor de la corte y, sobre todo, la protección del príncipe Christian August y la amistad del canciller Christian Knorr von Rosenroth (Peganius), en cuya compañía FM volcó toda su pasión bibliófila. Como veremos luego, bajo el patronazgo del príncipe, ambos encabezaron un valiente debate filosemita, un acercamiento de posiciones teológicas de las dos tradiciones, y juntos compusieron y editaron en dos gruesos volúmenes la monumental *Kabbalah Denudata* (KD), la primera y principal traducción de textos kabbalísticos, desde el *Zohar* a Abraham Cohen Herrera, que se transmitió desde el siglo XVII a los filósofos cristianos hasta el Romanticismo alemán (Fr. Chr. Oetinger, Fr. Baader, Fr. Molitor, Lessing, Moses Mendelssohn, Jacobi, Schelling, etc).

¹ Esta noticia biográfica son pequeños extractos de **Orio de Miguel, Bernardino:** *Leibniz y el pensamiento hermético: A propósito de los 'Cogitata in Genesim' de F. M. van Helmont*, Valencia, Univ. Polit. 2002, 2 vols. Cap. 1, p. 9-12; y de **Coudert, Allison:** “The *Kabbalah Denudata*: Converting Jews or Seducing Christians”, en **Popkin, R. – Weiner, G (ed.):** *Jewish Christians and Christian Jews*, Dordrecht, 1994, p. 73- 96. De manera más amplia en **Coudert, Allison:** *The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 1999, cap. VI, p. 100-136.

En octubre de 1670 FM pasa a Inglaterra con la misión oficial de recabar para la abadesa de Herford una pensión prometida por el gobierno de Su Majestad. Pero lleva, además, en su cartera una carta de Rosenroth para Henry More con una larga serie de preguntas sobre la materia, la extensión y las emanaciones divinas. El encuentro con el Platónico de Cambridge produce, sin embargo, un efecto inesperado. More tiene una amiga y pupila, la vizcondesa Lady Conway, que padece desde la pubertad inexplicables dolores de cabeza, cuyo origen ningún médico ni curandero --- Turquet de Mayerne o William Harvey-- han podido entender. El teósofo viene precedido de una misteriosa aureola de gran químico, y se dice que sólo él conoce algunos de los secretos de su padre. Bien podría acercarse a Ragley Hill (Warvikshire), donde reside la enferma. Pero él se resiste: su estancia en Londres sólo debía durar un mes y le esperaba en Sulzbach su amigo Rosenroth lleno de proyectos. Sin embargo, no había seguramente en toda Europa otra persona como FM capaz de suministrar a la vizcondesa lo que ésta necesitaba: medicinas para el cuerpo, horizontes para el espíritu. Las medicinas fueron inútiles, pero FM permaneció en la cabecera de Anne Conway ocho años hasta el fallecimiento de ésta el 23 de febrero de 1679.

El encuentro de Lady Conway con van Helmont es una de esas sublimes teofanías donde, según las enseñanzas del teósofo, se muestra la unidad del mundo, y que ---quizás afortunadamente--- han quedado en un rincón de la Historia. Allí compuso ---dictó--- FM algunos de sus libros (*Two Hundred Queries, Dialogus kabbalisticus, Adumbratio Kabbalae Christianae*, quizás *Spirit of Diseases...*). Allí fue construyendo Lady Conway ---por encima de las especulaciones de los Platónicos de Cambridge, sus maestros, More y Cudworth--- el universo espiritual de su sentido de la vida; entonces descubrió que, más allá del dualismo cartesiano, espíritu y materia son una misma cosa, y redactó también ella su manuscrito que, traducido en parte por H. More al latín y publicado años más tarde por FM, en Ámsterdam 1690, constituye esa pequeña joya casi desconocida, que lleva por título *Principios de la más Antigua y más Moderna Filosofía acerca de Dios, de Cristo y de la Criatura, es decir, acerca del espíritu y la materia en general*, y que llamó especialmente la atención de Leibniz. Finalmente, allí descubrieron ambos, FM y Lady Conway, que la predicación de los Cuáqueros (la iluminación por “el Cristo Interior”, la salvación por el dolor, la vida en común, la igualdad de sexos y de todos los seres humanos) no eran incompatibles con sus especulaciones yatroquímicas, herméticas y kabbalísticas ².

Tras la muerte de Conway, FM regresa al Continente. Todavía volvemos a verlo, al menos tres veces, en Inglaterra (1682, 1685, 1693), arreglando cuentas ---económicas y espirituales--- con sus antiguos cofrades cuáqueros. Viaja de nuevo a Sulzbach, Ámsterdam, Berlín, Hannover, otra vez Berlín y Ámsterdam poseído de un vertiginoso furor viajero. Durante estos años (1680-1697) publica la mayor parte de sus libros (excepto *Alphabeti Vere Naturalis*, Sulzbach 1667), participa activamente en los debates intelectuales de los clubs holandeses post-spinozianos, para descansar finalmente en Ter Borg (Holanda) a los 84 años de edad, en diciembre de 1698. Cuando Mme. De Merode, sobrina del teósofo, comunica a Leibniz la muerte del viejo amigo, rogándole tenga a bien redactar un pequeño epitafio en honor del difunto, el filósofo escribe en el mismo papel que ha recibido la siguiente leyenda:

Nada inferior al padre yace aquí el otro Helmont,
Que supo armonizar las obras del arte y de la mente,
Por quien renació Pitágoras y la Sagrada Cabala,
Como otro Eleo que se construye todas las cosas.
Si la vieja Tierra y los siglos Antiguos
Hubieran conocido a este hombre,

² Puede verse mi edición bilingüe de la obra de Conway: *La filosofía de Lady Anne Conway: un Proto-Leibniz*, Valencia, Univ. Polit. 2004, 334 pags.

Brillaría hoy entre las grandes lumbreras.

Ninguno de los numerosos libros publicados bajo su nombre fue redactado por FM. Se ha especulado sobre su rudeza intelectual, su desconocimiento del latín y su dificultad para exponer con orden las ideas. No es del todo cierto; basta abrir sus libros por cualquiera de sus páginas para descubrir en seguida un serio conocimiento de las fuentes filosóficas y teológicas que se manejaban en la época. Y si bien es verdad que, como él mismo alguna vez se lamentó, no siempre sus intérpretes lograban expresar correctamente lo que salía de sus labios o añadían por su cuenta ideas propias, no es menos cierto que lo que pasaba al papel era fundamentalmente lo que él enseñaba. “Gustaba ---dice el redactor de *Paradoxal Discourses*--- exponer sus ideas en forma de preguntas, y luego distribuía las respuestas haciéndolas rebotar en nuevas preguntas”. Y Leibniz añade en 1680 que cuando lo conoció y “habló larga y familiarmente con él” hacía ocho años ---allá por 1671---, formulaba sus preguntas de manera que muchas veces los oyentes se veían obligados a descubrir lo que querían ocultar”. Nada propio de una mente extraviada. Tenía el viejo teósofo ochenta años cuando pasó el verano de 1696 en Hannover. Además de los discursos mañaneros, a los que antes he hecho referencia, y un buen número de manuscritos, Leibniz nos ha dejado en su *Tagebuch* un testimonio inapreciable de sus cotidianos debates vespertinos con el amigo y sus dificultades para entender o aceptar algunas de sus ideas, sobre todo las referentes a las cronologías bíblicas y las revoluciones de las almas. Y la suerte ha querido que precisamente el último libro del teósofo, quizás el más denso y significativo, fuera dictado “oretenus” a Leibniz durante aquellas sesiones y redactado definitivamente por el filósofo. Se trata de las *Cogitationes super Quatuor Priora Capita Libri Primi Moysis GENESIS nominati*, que fue publicado en Ámsterdam en 1697, tal y como salió de la mano de Leibniz.

(Se conserva en el Leibniz-Archiv de la Landesbibliothek de Hannover el *borrador* de los “apuntes” que el flemático filósofo iba tomando, y el *manuscrito* definitivo, de la mano de Leibniz, que fue publicado en Ámsterdam, 1697. En el libro, del que he extractado esta pequeña nota biográfica, hice la transcripción de ambos documentos, y en la segunda parte un estudio detenido del pensamiento de Leibniz ante las elucubraciones de su amigo van Helmont y, en general, a la luz del pensamiento hermético).

2. F. M. van Helmont. Chr. Knorr von Rosenroth, y el Filosemitismo de Sulzbach ³

Las investigaciones de los últimos años han puesto de relieve el carácter limitado de aquella tradicional visión que se tenía del Renacimiento y de la Reforma como un período de filosemitismo, para dejar paso a la idea de una creciente hostilidad frente a los judíos y el Judaísmo. Se supone que aquel entusiasmo de los cristianos renacentistas por todo lo hebreo, que encontramos en escritores como Pico della Mirandola o Johannes Reuchlin, habría sido más bien un fenómeno frágil y efímero, oscurecido por los grandes conflictos religiosos que siguieron a la Reforma y a la Contrarreforma. Desde mediados del siglo XVI la acusación de “judaizar” se extendió por todo el continente en medio de la lucha entre Protestantes y Católicos y, a su vez, entre las distintas confesiones del protestantismo. Por su parte, en el ambiente católico, tras el concilio de Trento, el interés por lo hebreo disminuyó todavía más bajo el clima social de la limpieza de sangre y las condenas de la Inquisición.

³ Lo que sigue en este párrafo son extractos-resumen del documentado artículo de Allison Coudert, citado en la nota 1.

En los países protestantes, los hebraístas cristianos cuya obra sufrió más el impacto de la creciente atmósfera antisemita fueron los luteranos. En la década de 1540 Lutero abandonó su inicial actitud conciliadora ante los judíos para adoptar una creciente virulencia antisemita en lo tocante a la interpretación de la Escritura. Un luterano no tendría nada que aprender de las locas lecturas que los hebreos hacían de los Libros Sagrados. “Nosotros tenemos el texto que proviene de la fe, y esta fe no contiene más que a Cristo y la fe cristiana”. Si el Talmud de los rabinos era algo inútil, las especulaciones de los kabbalistas eran consideradas como verdaderas locuras, con el agravante de estar asociadas a la magia, los encantamientos y demás prácticas rituales, que para Lutero representaban una suerte de pelagianismo: asociar la salvación a la causalidad y mérito de las acciones humanas. El odio de Lutero a kabbalistas y talmudistas estaba en proporción directa con su doctrina de las acciones humanas para agradar a Dios y obtener así el sentimiento de la salvación.

En esta atmósfera antisemita y antikabbalista llama la atención que en un país luterano fuera precisamente un ferviente luterano, Christian Knorr von Rosenroth (1636-1689), quien recopilara, tradujera al latín y editara en el siglo XVII la más grande y más importante colección de escritos kabbalísticos. Y para mayor sorpresa aún, que el co-editor con Rosenroth fuera Francis Mercury van Helmont (1614-1698), precisamente un católico condenado y hecho prisionero por la Inquisición Romana bajo la acusación de “judaizar”, que sobrevivió a la prueba precisamente “judaizando” cada vez más hasta abandonar de hecho la ortodoxia católica y hacerse simpatizante del grupo de los cuáqueros y “seekers” o “buscadores”, junto con Lady Conway. Finalmente, no es menos sorprendente, dada la creciente hostilidad de la Iglesia Católica frente a los judíos durante la Contra-Reforma, que Rosenroth y Helmont recopilaran, editaran y publicaran su colección de textos, la *Kabbalah Denudata* (KD), en la corte de Christian August de Sulzbach (1622-1708) que, habiendo nacido luterano, se había convertido al catolicismo siendo ya adulto.

¿Cómo se explica este entusiasmo por la kabbalah por parte de un hebraísta luterano, un católico-cuáquero-“buscador” judaizante, y un príncipe convertido al catolicismo? Los cien odiosos años que separan la muerte de Lutero de la publicación de KD habían producido numerosos cambios en la manera de ver las cosas por parte de algunos de aquellos que, a pesar de todo, seguían considerándose miembros de las distintas confesiones religiosas. Rosenroth, por ejemplo, era un firme luterano que escribe una dura carta a su hija cuando ésta le anuncia que va a contraer matrimonio con un católico. Y sin embargo, pasó toda su vida adulta trabajando para un príncipe católico y manteniendo, al mismo tiempo, estrechas relaciones con judíos, primero como maestros suyos y luego como colaboradores en la edición de KD. Su experiencia como estudiante en Leipzig, Wittenberg y Leiden y sus posteriores viajes por Holanda, Francia y probablemente Inglaterra, le hicieron concebir aquella visión ecuménica que había de caracterizar su pensamiento maduro. Además de teología, leyes, filosofía, filología, historia y filosofía natural, Rosenroth comenzó a estudiar las lenguas orientales y el misticismo judío en Ámsterdam bajo la tutela de Thomas de Pinedo (1614-1679), Isaac de Rocamora (1601-1684) y el rabino Meir Stern, al parecer proveniente de Frankfurt. Rosenroth llegó a ser un experto lingüista en hebreo, arameo, siríaco, griego, latín, árabe, francés, holandés, inglés, español e italiano. Durante este mismo período estuvo en contacto con el milenarista Peter Serrarius y diversos grupos de menonitas y cuáqueros. Parece ser que en el entorno de estos grupos heterodoxos fue cuando Rosenroth conoció a F. M. van Helmont, cuya pasión bibliófila y conocimientos médico-paracelsistas que había recibido de su padre, constituyeron el mejor complemento para aquella maravillosa colaboración que unió a los dos hombres hasta el final de la vida de Rosenroth.

Sólo faltaba para completar la obra el apoyo institucional. Rosenroth pasó prácticamente toda su vida adulta al servicio de Christian August de Sulzbach, que lo mismo

que él sentía especial simpatía, interés y finalmente predilección por el espíritu ecuménico. Apoyó y promovió la prensa hebrea, “la prensa hebrea de Sulzbach”, invitó a los judíos en 1666 a establecerse en la ciudad, los protegió contra las innumerables acusaciones que de todas partes venían contra ellos. Según Popkin, Kolakovski, Scholem, Yates y otros muchos autores, la expansión del milenarismo durante el siglo XVII contribuyó en muchos lugares y de maneras muy sutiles y diversas a este clima de ecumenismo y tolerancia. La creencia en la inminente llegada del Mesías, que tuvo un desdichado episodio en el personaje de Savathai Zevi, produjo al mismo tiempo un renacer de viejas ideas, una relectura de viejos textos como la *Oración por la dignidad del hombre*, de Pico, una profunda necesidad de comprenderse y la vuelta al espíritu de la Hermandad de los “Rosacruces”⁴. En este contexto, dice Coudert siguiendo a Yates, los innumerables trabajos de recopilación, traducción, impresión y difusión de la monumental KD son paradigmáticos. Dentro de lo que pudiera parecer un texto estrictamente esotérico, uno puede encontrar en la obra, en el espíritu de esta obra, la base para una clase de tolerante ecumenismo, fe en la ciencia y en el saber, la creencia en el progreso que generalmente suele asociarse a la Ilustración, pero que tuvo sus comienzos mucho antes entre los humanistas italianos, y que Christian August, con la colaboración de sus sabios hebraístas, acertó a reproducir y estimular. El ideal de aquel hermetismo renacentista de la *prisca theologia* que acoge a todas las religiones, y aquella incombustible fe en las posibilidades del hombre para restaurar el mundo en su “razón originaria”, volvió a renacer dentro de aquella atmósfera pesimista y dogmática en la que estaban atrapados los poderes religiosos y políticos de la Reforma y de la Contra-reforma. La propia filosofía elaborada por van Helmont, por Lady Conway, por los Platónicos de Cambridge o por Leibniz ---que, por cierto, pasó un mes en Sulzbach, en el otoño de 1688, camino de Italia, leyendo KD en compañía de Rosenroth---, o incluso algunos de los elementos del nuevo Deísmo, a lo Toland, etc, son, podríamos decir, herederos más o menos próximos del espíritu de Sulzbach. Etc. etc.

3. F. M. van Helmont y la “*Kabbalah Denudata*”

KD se publicó en dos volúmenes. El primero: *CABALA DENUDATA seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica...*, Sulzbach, 1677 (año de la muerte de Spinoza, y año también, probablemente, de la redacción del borrador de *Principia Philosophiae* de Conway). El segundo volumen: *KABBALAE DENUDATAE Tomus Secundus, id est Liber Sohar Restitutus...*, Frankfurt, 1684⁵.

Desde 1670, a su llegada a Inglaterra, hasta 1679, año de la muerte de Lady Conway, van Helmont alternó los cuidados de la vizcondesa con un par de viajes a Sulzbach, a fin de intercambiar materiales para la edición de KD. Los materiales de este primer volumen contienen, principalmente, los intercambios epistolares entre Rosenroth, Henry More (que se resistía a admitir los postulados kabbalísticos de sus amigos), y la intermediación siempre ubicua de van Helmont. Fue en Ragley Hill, residencia de la vizcondesa, donde se ultimaron dichos materiales. Este primer volumen contiene un *Tractatus de anima*, del kabbalista Moses ben Jacob Cordovero (1522-1570), uno de los teóricos más profundos de la kábbalah de Safed (“Dios es todo lo que hay, pero todo lo que hay es no Dios”, aforismo panenteísta,

⁴ Cfr. Popkin, R.: “Christian Jews and Jewish Christians in the 17th Century”, en Popkin, R.-Weiner, G. (ed): *Jewis Christians and Chritian Jews*, Dordrecht, 1994, p. 57- 72, la nómina de milenaristas.

⁵ Un desglose del contenido de los dos volúmenes, así como de todas las obras de Van Helmont, puede verse en mi tesis doctoral, de 1988, publicada por la Universidad Complutense de Madrid en 1993: *Leibniz y la tradición teosófico-kabbalística: F.M. van Helmont*, 2 vols. Cfr. vol. 1, p. 233-291.

que pudo ser una de las fuentes kabbalísticas a las que Spinoza se refiere en E2p7e; E1p15; carta 73 a Oldenburg); así mismo contiene un tratado metafísico de las doctrinas de Isaac Luria (1534-1572), discípulo de Cordovero y, aunque no se conservan escritos suyos, el verdadero fundador de la llamada “kábbalah luriana”, que popularizaría su discípulo Hayyim Vital (1543-162). La parte tercera de este primer volumen de KD contiene la traducción latina abreviada, hecha por Rosenroth, del original castellano del “Puerta del Cielo” del neoplatónico-kabbalista Abraham Cohen Herrera (1570-1635), texto kabbalista escrito en castellano que, junto con los *Diálogos de amor*, de Leon Hebreo (1460-1521), ejerció una enorme influencia en el pensamiento posterior, por ejemplo en Spinoza, o en la literatura mística española. Una última edición del *Puerta del Cielo*, de Cohem Herrera, a cargo de Miquel Beltrán, Ed. Trotta, 2015.

Aunque sólo sea a título de curiosidad para quien no esté especialmente interesado u ocupado en las cuestiones metafísicas del siglo XVII, puede ser útil recordar que una de las principales cuestiones que los filósofos y científicos de la época se planteaban era el estatuto ontológico de la materia (cuestión esencial, por ejemplo, para el cartesianismo, o para Newton, o para Leibniz, o para el avance de la medicina, y para toda la Ilustración posterior, etc). Los kabbalistas lurianos habían elaborado una síntesis entre la tradición neoplatónica de Plotino, Proclo y el Pseudo-Dionisio, y una visión antropomórfica de la producción del mundo, extraída del *Zohar* (s. XIII). Esta síntesis decía *grosso modo* que *Aen-Soph* o Uno Inefable, se expresa a través de *Adam Cadmon* u *Hombre Primordial* cuyos miembros se distribuye en las *diez sephirot* llenando de vitalidad hasta la más mínima partícula microfísica de la materia. En este contexto, Henry More envió a Rosenroth a través de van Helmont, para ser publicado en KD, un texto titulado *Fundamenta Philosophiae seu Cabalae aëto-paëdo-melliseae*, en el que, temiendo que de las doctrinas kabbalísticas defendidas por sus amigos se concluyera una suerte de panteísmo, objetaba en 16 tesis de la siguiente manera: si todos los espíritus emanan continuamente del Ser Divino, ¿cuál es la relación que guardan con él? ¿es que la substancia divina se puede partir o dividir?; si los espíritus adormecidos o monadas son realmente físicas, ¿cuál es el estatuto ontológico de la materia, si hemos de mantener la inmaterialidad y espiritualidad del mundo?; si las mónadas se transforman unas en otras en creciente perfección o imperfección, ¿cuál es el límite de tal perfección o imperfección? ¿y cómo, a pesar de esto, se puede mantener el principio de individuación? A continuación del *Fundamena* aparece en KD la respuesta de Van Helmont en un breve pero sugerente *Dialogus cabalisticus*, que impresionó a Leibniz cuando, no habiendo acuñado todavía para su sistema el término “mónada”, lo leyó en compañía de Rosenroth en el otoño de 1688, y del que extracto sus primeros axiomas:

1. Lo primero de todo, el Creador puso en el ser una naturaleza espiritual.
2. Y según su arbitrio o desde siempre, en tanto que siempre entiende, genera.
3. Algunos de estos espíritus, por alguna causa, descendieron de aquel estado de conocimiento, de penetración o movimiento a un estado de impenetración.
4. Estas mónadas inertes se concentraron de diversos modos.
5. Esta concentración, en cuanto así permanece, se llama *materia*.
6. De ella se forman todas las cosas materiadas, que en algún momento regresarán a un estado más libre.

Todo esto no entrañaría contradicción alguna. Por lo tanto, el Creador es también el Productor, aunque no inmediato, de todo lo materiado.

Así pues ---continúa van Helmont poco más adelante---, la materia, como tal, no puede ser llamada substancia, sino más bien una *extrínseca y accidental modificación* de la substancia espiritual (...).

La materia, como tal, *no es espíritu*; diríamos, más bien, que esta substancia, que ahora *aparece* bajo forma de materia en su ceguera y quietud y privada de su anterior felicidad, alguna vez fue *espíritu* y todavía lo es fundamental y radicalmente y alguna vez lo será de nuevo formalmente (...).

La materia, como tal, es decir, formalmente considerada, no sólo *no existe por sí*, sino que ni siquiera existe positivamente, sino *privativamente*, puesto que su definición no incluye propiamente *ni un único término positivo* ⁶.

En *Adumbratio kabbalae christianae*, texto publicado en el volumen II de KD, en el que van Helmont resumió personalmente y de forma arriesgada su síntesis entre la tradición kabbalística y la cristiana, completa así las seis tesis del *Diálogo Kabbalístico*:

Las naturalezas producidas por Dios Infinito, a través de este Adam Primitivo eran todas espíritus (...), es decir, actos simples, luminosos, únicos en sí, dotados de una esencia que puede concebirse a modo de *centro*, y dotados de vida, que puede concebirse como una *esfera radiante desde aquel centro*, que vibra y se expande según su propio natural en diversas figuras de maneras más o menos amplias o pequeñas; que tienen entendimiento, es decir, conocimiento intuitivo sin pluralidad; y voluntad o capacidad de inclinarse hacia su propia satisfacción; a fin de que conozcan y amen a Dios ⁷.

Se ve así que las substancias espirituales producidas por Dios, aunque se hayan corporizado inevitablemente debido a su actividad, ni son enteramente semejantes entre sí ni enteramente desemejantes, sino que cada una es *única en sí misma* y, estando siempre relacionada con todas las demás, así deberá permanecer por siempre, si ha de mantenerse la “inteligibilidad” del mundo. Lo dice bellamente van Helmont en otro de sus libros, probablemente uno de los primeros libros publicados en Occidente sobre psicofisiología, que se editó en inglés en Londres, 1694 y cuyo título completo vale la pena reproducir: *The Spirit of Diseases, or Diseases from the Spirit: Laid open in some Observations concerning Man and his Diseases, wherein is shewed how much the Mind influenced the Body in causing and curing of Diseases. The whole deduced from certain and infallible Principles of Natural Reason and Experience. By Franciscus Mercurius Baron of Helmont. The first Part. London. Printed for Sarah Howkins in George-Yard, in Lombard-Street, 1694*. Lo dice así:

Si cada criatura no hubiera recibido su propia vida o fuego de Dios en la Creación, diferenciándose de la de las demás en su operación, y si no permaneciera siempre así, entonces sería posible que todas las criaturas se identificaran, y se harían una y la misma cosa, lo que sería contrario a la experiencia diaria que nos enseña que los distintos vegetales así como el resto de las cosas jamás pueden unirse hasta producir un único ser (...); parece, pues, evidente concluir que todas las criaturas tienen su *propia* vida *distinta* de las de las demás en su eficiencia y así *permanecerán siempre* (...). Si toda clase de criaturas se unieran unas con otras, y así continuaran siempre produciendo lo semejante propio de la misma nueva unión de manera que se

⁶ Cfr. o. c. (1993) p. 316s, 474. Las tesis y objeciones de Henry More, o. c. (1993) p. 169, nota 107. Las tesis de More y el *Dialogus kabbalisticus* de Van Helmont, en KD. Vol. I, parte 2, n 11, p. 309ss.

⁷ *Adumbratio kabbalae christianae*, cap. IV, n. 2, en KD. Vol. II, p. 26. Es interesante la referencia que hace aquí van Helmont a una de las más queridas tradiciones del neoplatonismo medieval, aquella que definía a Dios, y ahora a cada mónada, lo mismo que también hará Leibniz, como la “esfera cujus centrum est ubique, circumferentia nullibi”. La referencia es al famoso *Liber vigintiquatuor philosophorum*”, del siglo XII. Hay una bella edición castellana, en Siruela, Madrid, 2000. Cfr. más comentarios, en o. c. (1993) p. 132-138.

produjeran criaturas completamente diferentes de las creadas al principio, *entonces cambiaría completamente el orden que Dios estableció al principio en la naturaleza*, y las cosas quedarían tan rotas y confundidas mutuamente que ninguna sería *distinguible* de las demás, confusión que es completamente inconsistente con la naturaleza del más perfecto Ser que, habiendo dado la existencia a todas las cosas de la manera más sabia y ordenada, no puede soportar que naturalezas diferentes lleguen a unirse en tal grado, sino que cada una continúe por siempre y se propague a sí misma ⁸.

Van Helmont concluye que cada criatura en el universo no sólo se individualiza por sí misma desde su propia actividad interior permaneciendo así por siempre, sino que también, y como consecuencia, la esencia de los cuerpos no puede consistir en la *extensión*:

Si la vida de los vegetales y de las plantas fuera corporal, ¿no se seguiría de aquí que todas ellas tendrían una y la misma figura, puesto que todas crecen de la misma tierra? Dígase lo mismo de los animales: puesto que todos usan el mismo alimento, ¿tendrían también la misma carne? Pero justamente observamos lo contrario, a saber, que son muy distintos ante nuestros ojos. Así, si consideramos seriamente todo esto, con las razones antes alegadas, podremos concluir con seguridad de estas premisas, que cada criatura debe tener su propio espíritu o vida que convierte su alimento y nutrición en su propia naturaleza, y que tal espíritu o Formador {esta era la noción de *archaeus*, que, proviniendo de Paracelso, Leibniz transformará, modificando algunos conceptos, en su propia noción de *mónada*} es la esencialidad de dicha criatura o cuerpo con quien está unido: de esta manera, el cuerpo debe seguir y consentir siempre con la eficiencia del espíritu o vida ⁹.

Lady Conway, en sus *Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae*, completó estas elucubraciones con la doctrina yatroquímica paracelsista-helmontiana de la transformación de las sustancias orgánicas, para terminar afirmando que la diferencia que hay entre lo que llamamos ---o llamaban--- “espíritu” y “materia” es sólo *modal*, de manera que el espíritu no es sino la materia *sutilizada*, y la materia nada más que el espíritu *condensado* ¹⁰.

El volumen II de KD, publicado en Frankfurt en 1684, contiene largos extractos del *Sefer Zohar*; una *Introductio pro meliori intellectu Libri Sohar*; el *Beth Elohim* o *Domus Dei*, traducción latina del texto castellano de Abraham Cohen Herrera; el *Tractatus de Revolutione Animarum Humanarum*, de Hayyim Vital. En este último tratado se defiende la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros en una teoría complicadísima, que el propio van Helmont reprodujo a su manera en otra obra suya no incluida en KD, titulada: *De Revolutione Animarum Humanarum quanta sit istius Doctrinae cum veritate Christianae Religionis Conformitas Problematum Centurae Duae*, 1684, y su versión inglesa, también del mismo año: *Two Hundred Queries...* Los kabbalistas lurianos defendían la separabilidad de las almas respecto de los cuerpos a pesar de la necesidad de éstos para que las almas puedan actuar. Y así lo defendió van Helmont en sus conversaciones con Leibniz. Éste, sin embargo, tomándose más en serio la necesidad que cada sustancia o mónada tiene de alguna clase de cuerpo, aunque sea sutil, para existir y ser activa y relacionarse con las demás sustancias, no podía defender la transmigración o metempsícosis. Y modificó la doctrina de sus amigos para

⁸ *Spirit of Diseases*, n. 33, p. 56-60.

⁹ *Spirit of Diseases*, n. 37, p. 65-66.

¹⁰ Puede leerse aquí el texto adjunto: “Lady Conway, entre los Platónicos de Cambridge y Leibniz”.

convertirla en lo que él llamaba “transformación” de la envoltura corporal de las substancias: *éstas permanecen siempre sucediéndose a sí mismas en el aparato corporal exterior y fenoménico de su propia actividad*. Leibniz, gran maestro en el arte de elaborar axiomas y principios metafísicos, formuló entre otros el siguiente: sólo lo activo y permanente es real; todo lo sucesivo, como los fenómenos en general, como lo corporal, como el tiempo, el espacio, el movimiento, sólo tienen realidad en cuanto se sustentan en lo permanente, y sólo en lo permanente adquieren unidad. Así que la extensión cartesiana, por ejemplo, no sólo no es substancia, sino que ni siquiera es algo real sino mera abstracción de nuestra mente, mientras no se sustente en la actividad de las substancias. De manera que, efectivamente, los cuerpos “son extensos” y son “reales” en cuanto que expresan la actividad de las substancias; pero la “extensión” misma, en cuanto que es un concepto que manejamos en nuestros cálculos científicos, es sólo un producto *ideal* de nuestra imaginación matemática, útil para nuestras medidas, pero incapaz de ofrecernos lo *real* de las cosas. Finalmente, el volumen II de KD contiene, como apéndice con paginación propia, una de las obras más arriesgadamente conciliadoras de van Helmont, que he citado hace un momento: *Adumbratio Kabbalae Christianae, id est, Syncatabasis hebraizans, sive Brevis Applicatio doctrinae Hebraeorum cabbalisticae ad dogmata Novi Foederis proficua. Francofurti ad Moenium, sumtu Johannis Davidis Zunneri, Cassitero Joh. Phil. Andraeae. Anno 1684*.

4. Un poco de bibliografía

Las obras de F. M. van Helmont y Lady Conway tienen como sustrato general la tradición del Hermetismo neoplatónico renacentista, como ocurre con otros escritores de los siglos XVI y XVII, desde Bruno, Campanella... hasta Leibniz. Pero esta tradición cristaliza en FM y Conway en una síntesis peculiar: el intento de explicar la “processio entis” neoplatónica, que la Kábbalah Luriana incorpora, mediante los mecanismos orgánicos de la yatroquímica establecidos por Paracelso y los paracelsistas, singularmente Juan Bautista van Helmont. De ambas corrientes puede encontrarse la bibliografía general en los trabajos antes mencionados. Señalaré aquí sólo media docena de aportaciones básicas imprescindibles.

A) Sobre la Kábbalah y, específicamente la luriana, la máxima autoridad, no la única, sigue siendo **Gershom Scholem**:

-- *Die Jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt, 1957. Trad. Inglesa: *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, 1957. Trad. Esp. *Las grandes corrientes de la Mística Judía*, Siruela, Madrid, 2006. Libro clásico; visión general.

-- *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Frankfurt, 1960. Trad. Esp. *La Cábala y su simbolismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979. Diversos estudios sobre la Torá, el Mito kabbalístico, la idea del Golem, etc.

-- *Kabbalah*, Jerusalem, 1988. Trad. Esp. *Grandes temas y personalidades de la Cábala*, Riopiedreas, Barcelona, 1994. Se recogen aquí algunos de los conceptos más importantes de la Kábbalah, así como algunos de los más prominentes kabbalistas, que el autor había publicado en la *Encyclopaedia Judaica*.

-- *Das Buch 'Sha'ar ha-shamayim' oder Pforte des Himmels*, Frankfurt, 1974. Esta fue una edición abreviada del “Puerta del Cielo”, de Abraham Cohen Herrera, con una importante introducción. Conviene mencionar aquí que el “Puerta del Cielo” fue editado en su versión original castellana, siempre abreviada, por Kennet Krabbenhof, en la Fundación Universitaria Española (F.U.E.), Madrid 1987, con un buen estudio introductorio, y últimamente editado en Trotta, 2015, a cargo de Miquel Beltrán. El original completo castellano del *Puerta del Cielo* permanece aún inédito, pero se conserva el manuscrito.

Otra gran autoridad sobre la Kábbalah y su significado histórico es **Moshe Idel**:

-- *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven, 1988. Hay traducción castellana en Siruela. Crítico en algunos aspectos, quizás más ideológicos que histórico-críticos, de *Major Trends...* de Scholem, es ésta obra una pieza fundamental. Idel ha trabajado la mística extática de Abraham Abulafia, el lenguaje, los símbolos de la Torah, la hermeneútica, etc. En este momento es, quizás, la máxima autoridad sobre estas materias.

-- "The magical and neoplatonic interpretation of the Kabbalah in the Renaissance", en Coperman, B. (ed.): *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, Cambridge Mas. 1983, p. 186-242.

Un tercer investigador que no puedo dejar de citar es **Isaiah Tishby**:

-- *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, 3 vols. Oxford, 1989. Es la mejor traducción al inglés de los principales tratados del Zohar, con una monumental introducción y largos y eruditos comentarios.

Finalmente, recojo algo de la inmensa obra de **Alexander Altmann**:

-- *Studies in Religious Philosophy and Mysticism*, London, 1969

-- "Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta del Cielo*", en *Hebrew Union College Annual*, 53, 1982, p. 317-355. Junto con las ediciones de Scholem y Krabbenhoft, da una idea de la importancia de Herrera en la época, como transmisor del neoplatonismo en la kábbala luriana y en los helmontianos.

-- "The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism", en Altmann, A.: *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung. Studien zur Jüdischen Geistesgeschichte*, Tübingen, 1987, p. 1-33. Asombroso desarrollo histórico del socrático "gnosce te ipsum" en la tradición islámica y judía.

B) Sobre Paracelso y los paracelsistas--helmontianos, habrá que decir de **Walter Pagel**, lo mismo que decíamos de Scholem respecto de la Kábbalah. La autoridad de Pagel, de quien hemos aprendido todos los demás, no sólo es indiscutible sino también imprescindible. Cito sólo dos o tres trabajos suyos esenciales:

-- *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of Renaissance*. Basel, 1958.

-- *Das medizinische Weltbild des Paracelsus*, Wiesbaden, 1962.

-- *Jan Baptista van Helmont. Reformer of Science and Medicine*, London, 1982.

-- "Helmont, Leibniz, Stahl", en *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin*, Wiesbaden, 24, 1931, p. 19-59.

-- "The religious and philosophical aspects of van Helmont's science and medicine", en *Supplem. to the Bull. of the Hist. of Medicine*, n. 2, Baltimore, 1944, p. I-IX+1- 44.

Una obra de carácter introductorio y general, pero extraordinariamente valiosa y muy documentada es de **Allen Debus**:

-- *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, 2 vols. New York, 1972.

Aunque ni los filósofos convencionales ni los historiadores generales de la cultura del XVII se han ocupado demasiado de estos temas específicos, es importante y extraordinariamente valiosa la aportación de los historiadores de la medicina que se ocupan principalmente del período que va de la muerte de Descartes (1650) hasta los Newtonianos, Platónicos de Cambridge y entrada en el siglo XVIII. Fue el momento en que, insatisfechos

con el dualismo mecanicista cartesianos, médicos y filósofos trataban de encontrar algún sistema de integración psicofísica de los organismos vitales. Fue el caso de Glisson, Cudworth, Stahl, Conway, Leibniz, etc. Los importantes trabajos de investigadores, como R. Popkin, J. Henry, A. Clericuzio, B. Copenhaver, M. Blanchi, G. Gligioni, etc, pueden verse en la bibliografía general de mis libros.

C) Un tercer capítulo se refiere a lo que podríamos llamar estudio de los conflictos socio-teológicos de la segunda mitad del siglo XVII, que están relacionados con la herencia del spinozismo, la interpretación de la Kábbalah, y el alumbramiento de la libertad de pensamiento: la Ilustración, cuya bibliografía es bien conocida y ha sido tratada en este Seminario de manera abundante. Cito a continuación solamente algunas obras significativas por la abundancia de materiales, algunas de ellas ya clásicas:

- Bouveresse, R.: *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, París, 1992.
- Cassirer, E.: *The Platonic Renaissance in England*, vers. ingl. London, 1953.
- Kolakowski, L.: *Cristianos sin iglesia. La consciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*, Varsovia, 1965, vers. esp. Madrid, 1982.
- Westfall, R.: *Science and Religion in Seventeenth Century England*, New Haven, 1958.
- Siebrand, H. J.: *Spinoza and the Netherlanders. An Inquiry into the Early Reception of his Philosophy of Religion*, Assen/Maastricht, 1988.
- Rensoli, L.: *La polémica sobre la Kábbalah y Spinoza: Moses Germanus y Leibniz*, Granada, Comares, 2011.
- Popkin, R.: "Spinoza, Neoplatonic Kabbalist?", en Goodman, L. E.(ed): *Neoplatonism and Jewish Thought*, New York, 1992, p. 387- 409.
- Popkin, R.: "Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam", en *Quaker History*, 73, 1984, p. 14-28.
- Petry, M. J.: "Behmenism and Spinozism in the Religious Culture of the Netherlands, 1600-1730", en Gründer, K.-Schmidt, W. (ed): *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, Heidelberg, 1984, p. 111-147.
- Hutton, S.: "Anne Conway. Critique d'Henry More: L'Éprit et la Matière", en *Archives de Philosophie*, 58, 1995, p. 371-384.
- Hutton, S.: "Of Physic and Philosophy: Anne Conway, F. M. van Helmont, and Seventeenth Century Medicine", en Grelle, O. P. and Cunningham, A. (ed): *Religio Medici. Medicine and Religion in Seventeenth-Century England*, London, 1997, p. 228- 246.

Bernardino Orio de Miguel
Madrid, mayo, 2012

