



**Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e  
Crítica Literária da PUC-SP**

**nº 26 - julho de 2021**

<http://dx.doi.org/10.23925/1983-4373.2021i26p78-93>

**Notas para uma poética alquímica do corpo**

**Notes for an alchemical poetics of the body**

*Sérgio das Neves\**

### **RESUMO**

Este artigo pretende pensar sobre o corpo, a partir de uma perspectiva alquímica, interpretando este como um receptáculo de símbolos herméticos. A linguagem metafórica da alquimia explora as transmutações ocorridas no corpo e no espírito, bem como a correspondência entre micro e macrocosmo, corpo e mundo. A partir da história da alquimia, com Lindsay e Principe, por exemplo, e de alquimistas como Fludd e Kirchweger, apresento o processo alquímico no próprio corpo humano, entre vivências eróticas e místicas. Em última análise, é tudo uma questão de potencialidades simbólicas do corpo, concluindo que a expansão da consciência, almejada pela alquimia, reconstrói um corpo hermafrodita e primordial, símbolo de toda a criação, simbolizado não só pela pedra filosofal, mas também pelo ouroboros e por Cristo, todos eles aspectos de uma *prima materia* em devir.

**PALAVRAS-CHAVE:** Alquimia; Estudos do simbólico; *Prima materia*; Hermafrodita; Expansão da consciência

### **ABSTRACT**

This paper aims at reflecting on the body from an alchemical perspective and being interpreted as a receptacle of hermetic symbols. The metaphorical language of alchemy explores the transmutations that take place in the body and spirit, as well as the correspondence between micro and macrocosm, the body and the world. Based on the history of alchemy, with Lindsay and Principe, for example, and alchemists such as Fludd and Kirchweger, I present the alchemical process in the human body itself, between erotic and mystical experiences. In the final analysis, it is all a question of symbolic potentialities of the body. I conclude that the expansion of consciousness sought by alchemy reconstructs a primordial and hermaphroditic body, which is a symbol of all creation, symbolized not only by the philosopher's stone but also by ouroboros and by Christ, all of them aspects of a *prima materia* in becoming.

**KEYWORDS:** Alchemy; Symbolic studies; *Prima materia*; Hermaphrodite; Expansion of consciousness

---

\* Universidade de Lisboa – UL; Faculdade de Letras, Centro de Estudos Comparatistas – Lisboa – LX – Portugal – [sergioneves@campus.ul.pt](mailto:sergioneves@campus.ul.pt)

## Introdução

A alquimia utiliza o corpo para os seus meios e para os seus fins. Utiliza-o simbolicamente, para descrever os seus processos; experimentalmente, como metáfora para o seu laboratório ou para a sua retorta; e, por fim, é no seu aperfeiçoamento que a alquimia labora. Quando Merleau-Ponty aborda o corpo como “simbólica geral do mundo” (1945, p. 274)<sup>1</sup>, situa-se na esteira da tradição alquímica, posto esta olhar para o humano, microcosmo, como um reflexo simbólico do mundo, macrocosmo. Já o alquimista Robert Fludd trata o corpo humano como um receptáculo que contém todas as coisas do mundo (1619). Inclusive, Merleau-Ponty indaga acerca de uma “alquimia cerebral”<sup>2</sup>, caso se reconheça a ordem fenomenal como uma ordem original, logo, remetendo a produção de uma profundidade fenomenal para essa alquimia da qual a experiência registaria o resultado (1945, p. 298). Ou seja, a percepção seria, assim, feita pelo corpo, fundando-se um movimento intencional e criador.

A ação central da alquimia é a transmutação, o seu principal objetivo é a criação de uma situação original, associada a um tempo edênico, ativado pelo dispositivo da pedra filosofal. Esse tempo promove o regresso a uma unidade, à unidade do andrógino hermético, aquele que integra em si a polaridade macho-fêmea. A pedra filosofal não deixa de ser o próprio humano e este é por excelência o alquimista da sua natureza, que em gesto demiúrgico amplifica, multiplica e aprofunda o seu ser. A aquisição da pedra, ou seja, da unidade da origem e da expansão da consciência, passa por uma redescoberta da *prima materia*, por meio da contemplação do mundo e de si. Nesse sentido, conto evidenciar a correspondência simbólica entre micro e macrocosmo, corpo humano que contém o mundo e a divindade, enquanto um só organismo, capaz de operar transmutações no seu interior e no exterior. Ademais, explorarei alguns motivos da literatura e da imagética alquímicas que impregnem o corpo de símbolos e significações herméticas, contemplando partes do corpo e substâncias corporais que, em operação, avançam para um regresso a essa unidade primordial, a esse corpo uno.

---

<sup>1</sup> “Symbolique générale du monde”.

<sup>2</sup> “alchimie cérébrale”.

## 1 Alquimia: corpo do mundo

“O que está embaixo assemelha-se ao que está em cima, e o que está em cima ao que está embaixo, para realizar os prodígios do Uno.” (ROOB, 2006, p. 9). Este é dos ensinamentos figurados na *Tabula Smaragdina*, alegadamente escrita por Hermes Trismegisto, o fundador da alquimia, sem datas precisas, mas certamente anterior ao século III d.C., altura em que o alquimista Zósimo de Panópolis já invocava o conteúdo dos escritos de Hermes. Os prodígios do Uno falam do espírito unificador, que nos sussurra que tudo é uma só coisa. Da citada premissa hermética se percebe que terra e céu, pequeno e grande, humano e universo, são correspondentes e ambos pertencem a uma unidade. O diagrama do alquimista Kircher, em *Mundus Subterraeneus*, descreve mesmo o mundo como um corpo vivo, nos seus metabolismos e maleitas (GODWIN, 1979). É, inclusive, a partir dessas analogias que a astrologia sabe indicar as características de cada planeta e fazê-las corresponder a cada parte do corpo humano, como revelam alguns desenhos do alquimista Robert Fludd (1619).

Zósimo relaciona o nome de Adão com os quatros elementos e os quatros pontos cardeais, reforçando essa correspondência: “[...] a letra A do seu nome designa o Oriente [Ἀνατολή] e o ar [Ἄηρ]. A letra D designa o poente [Δύσις] [...]. A letra M mostra o sul [Μεσημβρία], ou seja, o fogo [...] que produz a maturação dos corpos.” (BERTHELOT, 1888, p. 223)<sup>3</sup>. Ao fazer essa relação, Zósimo transforma o corpo adâmico num corpo original, início de todas as coisas e de todos os nomes. Refere-se ainda a Thoth, o Hermes egípcio, e a Adão, como um só (BERTHELOT, 1888). Assim, o início da alquimia corresponderia ao início do mundo e o primeiro alquimista ao primeiro ser humano: Thoth “[...] que, à sua maneira, prolongando a filiação mítica de Adão, comprometeu cada homem a encontrar em si a Natureza perfeita do Homem primordial, encetando o ciclo de regeneração espiritual iniciado pela revelação hermética.” (BONARDEL, 2002, p. 24)<sup>4</sup>.

A depuração e a perfeição almeçadas pela alquimia percorrem a vocação para o regresso ao ser adâmico, antes da sua queda. O regresso do corpo a um corpo primordial é o regresso à *prima materia*, procurada pelos alquimistas para a fabricação da pedra

<sup>3</sup> “La lettre A de son nom désigne l’Orient (Ἀνατολή) et l’Air (Ἄηρ). La lettre D désigne le couchant (Δύσις) [...]. La lettre M montre le Midi (Μεσημβρία), c’est-à-dire le feu [...] qui produit la maturation des corps”.

<sup>4</sup> “Qui prolongeant à sa manière la filiation mythique d’Adam, engageait tout homme à retrouver en soi la Nature parfaite de l’Homme primordial en entamant le cycle de la régénération spirituelle initié par la révélation hermétique”.

filosofal. Pela etimologia, a matéria comporta-se sempre como uma fonte, uma origem, uma matriz e uma mãe (recorde a palavra latina *mater*). A *prima materia* reforça esse conteúdo originário, contemplando o seu caráter universal e poético, existindo no humano, em todos os seres, e no próprio mundo. Não sendo objetivo deste artigo historiar a evolução da ideia de *prima materia*, talvez seja pertinente traçar apenas a *grosso modo* alguns contornos que pervadem o pensamento alquímico, para melhor descobrir a matéria que constitui os núcleos do corpo e do mundo.

Ainda que nascendo no Antigo Egito, é na Grécia Antiga que a alquimia assume grande popularidade, considerando Lindsay a entrada do pensamento alquímico na Grécia, no século IV a.C. (1970, p. 49). O projeto pré-socrático pensa o elemento universal, que funda toda a existência, *arché*, havendo divergências entre cada pensador, tal como há entre os alquimistas. Para Heraclito, seria o fogo, para Tales de Mileto, a água, para Anaximenes de Mileto, o ar. Pitágoras concebe o número enquanto essência de todas as coisas e Anaxágoras de Clazomena defende que em tudo existe tudo (ARISTÓTELES, 1994). Xenofanes de Colofon pensa ser a terra, Demócrito considera tudo composto por imperecíveis e indivisíveis átomos, ao passo que Anaximandro de Mileto fala do éter, descrito como *apeiron*, o infinito ou indefinido. Empédocles crê que os quatro elementos são as raízes de tudo e, que, imutáveis, criam pelas combinações entre si, movimentando-se entre amor e ódio (LINDSAY, 1970).

Posteriormente, o neoplatonismo ganha relevância, considerando Gray que “[...] alquimia [...] pode de fato ser descrita como uma tentativa prática de provar a verdade das doutrinas neoplatônicas.” (2010, p. 49)<sup>5</sup>. O confronto entre dois espíritos, no zoroastrismo, passa a ser uma dualidade entre a matéria e a forma ideal ou, de outra forma, o conteúdo, perecível e mutável, duela com a ideia, os arquétipos divinos, imperecíveis e imutáveis. Influenciados pelos astros, criam a relação de correspondência entre macro e microcosmo. Aristóteles fará dos quatro elementos uma matéria universal e primordial, a *prima materia*, *proton hyle*, a massa do caos informe para os alquimistas. Combinados dois dos elementos produz-se um terceiro, assumindo a teoria do corpo “[...] como que envolvendo a união de opostos.” (LINDSAY, 1970, p. 17-18)<sup>6</sup>. O texto do neoplatônico Iamblichus, *De mysteriis*, assevera que “[...] a matéria é toda queimada

<sup>5</sup> “Alchemy [...] can in fact be described as a practical attempt to prove the truth of neo-Platonist doctrines”.

<sup>6</sup> “As involving a union of opposites”.

e consumida e transformada na pureza e sutileza do fogo.” (2003, p. 247)<sup>7</sup>. A matéria e o humano transformam-se pela ação do fogo. A alquimia é, para Paracelso (2008), a arte de acabamento da natureza sutil, que não se quis realizada, mas, antes, forneceu os instrumentos para ser aperfeiçoada pelo humano. Segundo ainda o alquimista, essa transmutação ocorre pelo fogo, isto é, a vida, pois que esta é uma combustão, afirmando que o corpo é uma madeira e viver é deixá-la arder (PARACELSO, 2008).

A concepção da *prima materia* ganha maior dimensão com o estoicismo, outra linha importante no tecido alquímico, sobretudo nos séculos IV e III a.C., quando a alquimia entra na Grécia. O investimento no aperfeiçoamento do eu, em se ser emocionalmente autossuficiente, partilha a concepção alquímica de um trabalho árduo dentro do laboratório, o interior do próprio alquimista. Tomás de Aquino, no tratado alquímico *Aurora Consurgens*, “[...] escreve que assim como uma casa preexiste na mente do arquitecto, também Deus criou o mundo olhando para o modelo que ele tinha em mente.” (AGAMBEN, 2017, p. 35)<sup>8</sup>. Pensar alquimicamente é contemplar e operar transmutações no interior humano e na estrutura do mundo. No tratado de medicina de Tobias Cohn, *Ma’aseh Tobiyah*, compara-se a formação do corpo humano com uma casa e esta com as quatro divisões do mundo, expostas na árvore da vida cabalista (ROOB, 2006).

Concernente ao corpo, no pensamento alquímico, ainda se apresenta a linha gnóstica, cuja salvação era atingida pelo conhecimento revelado, chave para libertar o corpo do mundo material (PRINCIPE, 2013): a revelação da consciência da origem divina do ser humano. O duelo gnóstico entre o bem e o mal, espírito-matéria, entende que a alma está encarcerada no corpo (LIEDTKE 1996), algo já pensado com o orfismo no século V a.C., na Grécia. A ideia socrática *soma-sema*, que faz do corpo um cárcere da alma, tenta ser superada na alquimia, pela afirmação da vida, pelo impulso criador, criativo e reprodutor. Como Roob (2006) observa, o demiurgo platônico transforma-se, no gnosticismo, num criador de uma obra imperfeita e corrupta, que necessita da intervenção do alquimista para a aperfeiçoar.

Relativamente à cabala, essa conversa se dá com o gnosticismo e a alquimia, principalmente pela figura de Sophia. Como nota Scholem, para os gnósticos, ela é filha da luz, ao passo que, na cabala, remete para Shekinah, a habitação de Deus. Sophia

<sup>7</sup> “The matter is all burned up and consumed and transformed into the purity and subtlety of fire”.

<sup>8</sup> “[...] writes that just as a house preexists in the mind of the architect, so, too, did God create the world looking at the model he had in his mind”.

detém a sabedoria, enquanto alma divina e força criadora do mundo material, e Deus mora nela. Porém, Sophia tem uma natureza dupla: essa, superior, e a contraparte, inferior. No mito gnóstico, Sophia tem a sua queda, ao sentir-se atraída pela *prima materia* informe, *hyle*, aprisionando-se à matéria corrupta, formando o mundo material e o corpo humano (SCHOLEM, 2001). Dessa forma, o humano contém uma centelha divina, a alma, que dá forma à matéria, ao corpo. Sem Sophia, o corpo e o mundo voltariam ao caos da massa informe.

A partir das bagagens filosófico-religiosas que a alquimia carrega, fica claro que essa arte pensa o corpo humano e o trabalha como modelo simbólico do mundo, e o mundo como paradigma simbolizante do humano. Além da primeira tarefa da transmutação dos metais em prata e ouro, a alquimia oferece o caminho para a cura, o rejuvenescimento e para a imortalidade. Paracelso (2008) fala da luz da natureza, chamada alquimia, que deve ser dominada pelo médico, o alquimista, para separar o puro do impuro, e poder curar a matéria. A própria transmutação metálica comporta dois sentidos: prata e ouro como metáforas de aperfeiçoamento do ser; e as tinturas lunar, de prata, e solar, de ouro, como forma de alcançar o corpo adâmico, primordial e perfeito. E falar de corpo é também falar de alma, no sentido em que formam um todo. Conclui Bachelard: “[...] o alquimista é um educador da matéria.” (1960, p. 83)<sup>9</sup>.

Ainda na *Tabula Smaragdina* se lê que o sol é o pai, a lua a mãe (ROOB, 2006). As comunhões sol-lua, ouro-prata, masculino-feminino e ativo-passivo não sugerem necessariamente a incompletude do ser, senão que esses pares existem de forma integrada, ou por integrar, em cada ser. Em desequilíbrio ou tensão, um terceiro elemento é provocado: a vida, a *prima* alquimia. Gray propõe que “[...] era inútil tentar a produção da pedra até que a matéria original fosse encontrada, e que esta, por sua vez, não poderia ser descoberta até que a pedra fosse feita.” (2010, p. 19)<sup>10</sup>. A pedra equivale, assim, também à *prima materia*. Regressar à unidade da matéria, ou recriá-la nos princípios alquímicos, é poder expandir a consciência. O ser é a *prima materia* que se deve descobrir, para produzir a pedra, mas deve fabricá-la para se descobrir a si mesmo. A reunião dessa dupla natureza apresenta o ser divino e humano, criador e

<sup>9</sup> “L’alchimiste est un éducateur de la matière”.

<sup>10</sup> “It was useless to attempt the production of the stone until the original matter had been found, and that this in turn could not be discovered until the stone had been made”.

criado, sacrificador e sacrifício, ou ainda, “o tudo no todo”,<sup>11</sup> como reflecte o alquimista Basil Valentine (2016, p. 192).

A unidade a ser restaurada simboliza-se na pedra filosofal, e representa-se na imagem do hermafrodita primordial, ou seja, encontra-se no próprio corpo e no pensamento produzido sobre ele. As dimensões hermafrodita e fecundadora são atributos do demiurgo hermético que se (re)cria a si mesmo, partindo da sua matriz divina e autopoietica, Sophia (LIEDTKE, 1996). O ser humano possui o gérmen da divindade, o dom da criação, constituindo-se um “[...] mistério auto-espelhado, que é idêntico ao mistério do mundo manifesto.” (CAMPBELL, 2004, p. 37)<sup>12</sup>. Algo desse Adão primordial, hermafrodita, partenogenético, permanece, habilitando o humano, pela faculdade da imaginação, a criar a partir do seu corpo. O demiurgo hermético é aquele que tem consciência da sua androginia, é o Deus tornado humano, revolucionando a natureza humana (JUNG, 1963, p. 431). A origem do eu reside no seu arquétipo, Deus, exterior a qualquer religião, símbolo que eleva o eu à totalidade. Assim, corpo e alma são um só, e não mais se pensa na libertação do cárcere, mas na imersão dentro do corpo, numa linha imanentista, e vitalista, da matéria. O corpo contém o mundo, repercutindo as transmutações que a natureza lentamente desenvolve, reverberando todos os mitos da criação em si.

## 2 Alquimia: mundo do corpo

O corpo humano consegue estender-se até ao infinito espaço das semelhanças, transgredindo todos os limites da sua matéria, a partir da metáfora. Citando Lakoff e Johnson, “[...] a essência da metáfora é compreender e experimentar um tipo de coisa em termos de outra.” (1980, p. 5)<sup>13</sup>. Poderia, assim, definir a metáfora como uma alquimia do pensar. Senão, veja-se, Zósimo refere que o metal é um corpo formado por matéria corporal e por um espírito (PRINCIPE, 2013) e, ao tratar das propriedades dos corpos e dos espíritos, transfere-as para o comportamento do metal. Sem me deter nas razões dos secretismos herméticos, as metáforas dos seus discursos têm a valência de ocultar algo, para que outro algo se revele, tal como a própria alquimia o faz, velando o objeto do seu discurso, propondo um outro objeto transmutado em si. Os estudiosos da

<sup>11</sup> “The All in All”.

<sup>12</sup> “Self-mirrored mystery, which is identical with the mystery of the manifest world”.

<sup>13</sup> “The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another”.

filosofia hermética atestam que a retorta alquímica pode ser entendida enquanto corpo humano, e que todo o processo descrito pelos alquimistas é um processo interior.

A partir do que refleti, na seção anterior, uma primeira imagem do corpo é a de uma matéria corrupta, como toda a natureza, que necessita ser depurada e aperfeiçoada. O corpo-invólucro comporta-se, *in extremis*, como um cárcere da alma. Para alcançar as transmutações, o espírito deve separar-se do corpo por ação do fogo. O corpo adâmico aprisiona o ser original, devendo ser rejeitado, para se salvar (PRINCIPE, 2013). Sophia, alma e centelha divina, encarcerada no corpo humano, torna-se, para Paracelso (2008), a luz eterna da natureza, sinônima do Espírito Santo. Portanto, o corpo apresenta uma natureza densa que, sublimada, solta a sua matéria mais sutil, a alma e o espírito, como corrobora Zósimo, no sonho que narra: “Eu vi um sacerdote [...], que me renova, rejeitando a densidade do corpo. [...] Torno-me num espírito. [...] Alguém veio [...] desmembrando-me. [...] Ele misturou os ossos com a carne e fê-los queimar com fogo.” (BERTHELOT, 1888, p. 117-8)<sup>14</sup>. O corpo desmembrado evoca o dionisismo e a cosmogonia órfica, nos quais o ser humano resulta do sangue de Dioniso, parte divina, o espírito, e das cinzas dos Titãs, parte bestial, o corpo. Esse preso no espírito deve reencarnar, até redimir a metade titânica e se tornar espírito. O eterno retorno, a união dos opostos, a transformação e a autofecundação da *prima materia* estão representadas.

Porém, o mais interessante na literatura alquímica é que, a despeito dessa concepção, desenvolve-se uma ideia que contempla o corpo como um centro de autoconhecimento e de significações que permitem apreender o mundo. A esse respeito, William Blake (1911) destaca que o corpo não seria distinto da alma, logo, não corresponderia à parte maligna desta. O corpo seria para o autor uma parte da alma percebida pelos cinco sentidos. Blake (1970) apresenta ainda o caminho para o regresso hermafrodita, por meio do prazer e da plenitude física, outrora distorcidos para reprimir a sexualidade. Interessante perspectiva, visto Gray notar que o período de manutenção do fogo, durante a obra alquímica, é de 40 semanas “[...] um paralelo claro com o período de gravidez no corpo humano [...]. Há, na verdade, um elemento sexual em todos os escritos alquímicos.” (2010, p. 17)<sup>15</sup>. Com efeito, parte do processo alquímico reproduz o ato sexual, ao atentar, por exemplo, na fase da conjunção de

<sup>14</sup> “Je vis un sacrificeur [...], qui me renouvelle, en rejetant la nature épaisse du corps. [...] je deviens un esprit. [...] quelqu'un est venu [...] en me démembrant. [...] il a mêlé les os avec la chair et il les a fait brûler avec le feu”.

<sup>15</sup> “A clear parallel to the period of pregnancy in the human body [...]. There is in fact a sexual element in all alchemical writings”.



opostos, em que, metaforicamente, rei e rainha, enquanto potências masculina e feminina, sol e lua, se unem e deles nasce um terceiro elemento.

Uma metáfora alquímica de contornos sexuais encontra-se em *Heinrich von Ofterdingen*, de Novalis (1945). Heinrich, a sonhar, entra em uma gruta, onde encontra uma bacia plena de luz dourada, equivalente à tintura solar, na qual se banha, despido. Dentro da bacia, qual retorta alquímica, a volúpia inunda-lhe o coração e imagens fundem-se no pensamento, criando formas femininas que lhe aparecem como ondas de uma maré. Sem me deter numa interpretação completa, fora dos objetivos deste artigo, insinuo o despertar da vida sexual de Heinrich, chegando mesmo a descrever-se um jorro de luz, que entendo ser um ato ejaculatório noturno. A bacia como receptáculo da polaridade feminina a receber o polo masculino. O sonho de Heinrich revela o desejo da conjunção dos opostos, a formação do andrógino hermético, pois “[...] o destino terreno realiza-se segundo o modelo da coincidência dos opostos que caracteriza a divindade.” (CENTENO, 1987, p. 80). A *coincidentia oppositorum* ou *coniunctio*, já advinda dos pré-socráticos, é uma das pedras de toque do pensamento alquímico, pois o terceiro elemento que dela nasce é mais perfeito, é a própria pedra.

Por meio do alquimista Kirchweger, entende-se que todo o processo alquímico se dirige para a conjunção de opostos. Morrer para renascer nas águas primordiais, retornando à *prima materia*, num processo cíclico e autofágico, em que o sujeito se consome a si mesmo ou a outra substância humana: “[...] a transformação de sua própria natureza terrena em uma natureza celestial por meio de um verdadeiro renascimento pelo sangue de Cristo.” (2016, p. 43)<sup>16</sup>. O sangue humano é o líquido mercurial que dissolve a matéria espessa, que a subtiliza em espírito. O solvente mercurial derrete a matéria, transformando-a num estado fluido, sendo apelidado de solvente universal (GRAY, 2010), ou como Novalis e F. Schlegel apelidaram, *menstruum universale*, fundindo real e imaginário (DYE, 2004), o exterior e o interior, o mundo e o eu, o fenômeno e a percepção.

O alquimista Ripley trata a água mercurial como mar vermelho ou sangue jorrante do coração da serpente arábica (ROOB, 2006), isto é, da própria pedra, algo corroborado pelo místico alemão Böhme (1987), ao conceber o sangue como uma tintura que leva à eternidade, ou melhor, à transmutação do humano em deidade. O alquimista Trismosin encara o sangue como alimento da *prima materia* (1991, p. 121).

<sup>16</sup> “The transformation of his own earthly nature into a heavenly nature by means of a true rebirth through the blood of Christ”.

Enquanto fluido solar, emanado do coração, o alquimista Ulmannus (1986) expressa que todas as coisas vêm do e tornam ao sol, este enquanto Deus. Portanto, o sangue como caminho para a origem de tudo, caminho para a *prima materia*. Daí, a pedra, expressão perfeita da *prima materia*, ser entendida como Cristo, no cristianismo, cujo sangue liberta e une toda a criação. Assim, Adão e Cristo são um só, posto o segundo ter morrido, para mortificar a vileza da matéria do primeiro. Assenta Blake (1978) que o sangue abre o caminho para a eternidade. Dessa forma, Adão primordial e Cristo são exemplos do hermafrodita, andrógino hermético, posto que Ulmannus (1986) também estabelece que o alquimista é um cristo, unindo em si masculino e feminino, espírito e corpo, sendo uno, em alma, como o sol, isto é, Deus. Ainda acrescenta que a Virgem Maria e Cristo são um só, pois, quando a substância, sangue mercurial, se encontra fixa pela condensação, ela é a Mãe, quando se volatiliza pela dissolução, ela é o Filho (ULMANNUS, 1986), concepção que promete o retorno do ser ao ventre materno e a formação do andrógino pela conjugação de opostos.

Gray atenta que “[...] a dissolução de um metal ou mineral por outro foi, portanto, comparada com a encarnação de Cristo na Virgem Maria.” (2010, p. 32)<sup>17</sup>. O espírito, santo para o cristianismo, volta à origem da matéria, ou seja, ao ventre materno. Assim, a retorta onde os metais se fundem, onde espírito e corpo se reorganizam, é também o próprio ventre. Formula o alquimista Fabre: “fogo no ventre da água” (2009, p. 200)<sup>18</sup>. O fogo e a água são elementos fundadores de toda a vida e de toda a matéria e das suas sucessivas transmutações. A água, que comporta o código da fertilidade, da alma e da potência feminina, recebe o fogo, o espírito, potência masculina. O ventre, frequentemente o ventre materno, tem sido encarado como gruta de autoconhecimento, como berço e túmulo (remeto para a gruta, onde Heinrich entra). O corpo da mulher, virgem, ama ou mãe, obtém o sentido de origem primordial. Eis um excerto dos versos do escritor alquímico Welling: “[...] devemos vir remodelados do corpo da mãe. / Pois não posso de outra forma alcançar o Reino dos Céus / a menos que nasça uma segunda vez. / Portanto, o meu desejo é voltar ao ventre da mãe / para que possa ser regenerado” (GRAY, 2010, p. 32)<sup>19</sup>. O útero materno equivale à retorta alquímica e o banho regenera o alquimista até à origem, que é igualmente a pedra

<sup>17</sup> “The dissolution of one metal or mineral by another was thus compared with the incarnation of Christ in the Virgin Mary”.

<sup>18</sup> “Le feu dans le ventre de l’eau”.

<sup>19</sup> “We must come remoulded from the mother's body. / For I cannot otherwise reach the Kingdom of Heaven / unless I am born a second time. / Therefore my desire is to return to the mother's womb / that I may be regenerated”.

filosofal, encontrada na prima matéria, ou seja, em si mesmo, ou seja ainda, na própria origem materna. Sobre isso, afirma ainda Gray, a partir dos estudos de Paracelso, que “[...] quem quiser entrar no Reino de Deus deve primeiro entrar com seu corpo em sua mãe, e aí morrer.” (2010, p. 31)<sup>20</sup>.

Numa das gravuras de Janus Lacinius, na novela *Pretiosa Margarida*, figura um anjo a depositar um osso num túmulo (ROOB, 2006). Oferece-me dizer que o osso simboliza o corpo morto, a matéria que está a ser trabalhada na obra alquímica, após a morte simbólica. Sobre a representação de cadáveres, nos tratados alquímicos, evoco dois exemplos. No primeiro, no tratado *Donum Dei*, o par alquímico une-se dentro de um balão volumétrico, preenchido pela cor negra, apontando para a putrefação da matéria, para mais tarde ser purificada. O segundo exemplo surge no tratado *Rosarium Philosophorum*, onde rei e rainha estão no túmulo, na fase da extração da alma e pode ler-se: “[...] aqui jazem mortos rei e rainha / a alma afasta-se apressada. Eis que os quatro elementos se separam / e a alma abandona o corpo velozmente.” (ROOB, 2006, p. 360-366). O corpo como matéria transmutável e símbolo de toda natureza que morre e devém, lembrando Goethe.

O tratado anônimo *Nodo Sophico Enodato* ensina que “[...] nenhuma coisa pode ser transformada noutra natureza sem que tenha sido previamente convertida em cinzas.” (ROOB, 2006, p. 180). Quando o Fausto goetheano afirma que quer queimar o seu coração (v. 12), ele está a propor a conversão a cinzas para transformar a sua matéria, a partir do centro da vida, o coração. O sol, como pensou Fludd (1619), centro da alma do macrocosmo, gerador de vida, simboliza o coração, centro vital do espírito e da alma do microcosmo. Os raios de sol seriam, assim, as veias e artérias, partindo do coração, corroborando a ideia já apresentada de Ulmannus, de que o sangue, emanando do coração, como a luz solar, traçaria o caminho para a origem. A pedra filosofal apresenta-se vinculada ao coração, ao pensar no centro da vida, dispensador de sangue, código de origem. O poeta Daniel Faria sintetiza assim: “[...] um coração angular e redondo / Como a pedra que te abre / Do interior do chão / Um coração solar.” (2012, p. 86).

Tanto a *prima materia* como a pedra filosofal admitem vários nomes e alcunhas: “[...] a pedra era o universo inteiro, o um e o tudo. Era Deus imanente em toda a criação.” (GRAY, 2010, p. 20)<sup>21</sup>. A pedra é chamada por Zósimo de cérebro

<sup>20</sup> “Who would enter the Kingdom of God must first enter with his body into his mother, and there die”.

<sup>21</sup> “The Stone was the entire Universe, the One and All. It was God immanent in all creation”.

(HALLUM, 2008): centro de controle do corpo e da aprendizagem. Descobrir e fabricar a pedra será, assim, descobrir e fabricar o cérebro, ou seja, a expansão do domínio do conhecimento, de si e do mundo. A perfeição alquímica almejada tem mais que ver com uma plenitude (JUNG, 1990). Daniel Faria também intui essa capacidade multiplicativa da pedra, pois, se a concebeu enquanto coração, como citei, ele concebe-a também como cérebro: “Homens que escavam dia após dia o pensamento / que trabalham na sombra da copa cerebral / que podam a pedra da loucura quando esmagam as pupilas / Homens todos brancos que abrem a cabeça / à procura dessa pedra definida” (2012, p. 127). Atos imaginativos, processos de criação, buscas eternas, integração dos opostos macho-fêmea, privação-desejo apresentam-se no corpo por meio dos símbolos alquímicos.

### **Em conclusão (do corpo)**

A transmutação destrói e constrói a morte e a vida, conjuga opostos e depura a matéria, acelerando o ritmo da natureza. O humano revela o seu demiúrgico hermético, no processo de transmutação. A primeira alquimia, a da vida, é o caminho para uma criação que começa sempre na morte da matéria informe, posteriormente purificada, reorganizada, sublimada e integrada. Esse circuito alquímico representa-se pelo ouroboros, imagem de destruição e renovação, que transcende o tempo histórico, elaborando o eterno retorno, num movimento alquímico e autopoietico, de retorno à *prima materia*. O movimento autofágico faz a cobra fecundar-se a si mesma e manifestar o devir da criação (SCHÜTT, 2000), expressando a correspondência entre micro e macrocosmo, no movimento circular de transição entre si. O ouroboros, apelidado de veneno, constitui o espírito da época que se consome e o presente eterno e eterno regresso que se perpetua. O alquimista deve consumir esse veneno, a si mesmo, para morrer e se curar, sublimando a sua *prima materia* (LIEDTKE, 1996). Simboliza ainda a pedra filosofal, “[...] início e fim da operação, primeira e final causas.” (GRAY, 2010, p. 19)<sup>22</sup>, identificando-se ambos com Cristo, alfa e ômega. Em última instância, ouroboros, pedra e Cristo são símbolos do próprio corpo do sujeito em eterno devir, dado ser o sujeito a *prima materia* em operação, cuja vida constitui os seus próprios princípio e fim: “[...] a Pedra é macho e fêmea, é sol e lua, a Pedra é a unificação de

<sup>22</sup> “The beginning and the end of the operation, the first and the final cause”.

todos os contrários.” (CENTENO, 1976, p. 111). O processo de individuação significa tornar-se completo pela autorrealização, dissolvendo a dualidade (JUNG, 1963) entre eu e mundo. A unidade do eu com a natureza inscreve-se na “[...] imagem viva da cobra ouroboros, uroproctológico *hen to pan*.” (CERONETTI, 1993, p. 36)<sup>23</sup>, o um que é tudo e o todo que é uno.

A dupla natureza da pedra é a dupla natureza do corpo, logo, há ainda a concluir a sua natureza hermafrodita, macho e fêmea reunidos. Basil Valentine (2016) fala da pedra como um sal hermafrodita. Gray (2010) destaca ainda a forma redonda da pedra, lembrando a forma redonda do hermafrodita de Platão. Os sexos combinados sinalizam a perfeição. O mito gnóstico-cabalista evoca o ser dual unificado, andrógino, o Adão-primordial Kadmon. Em queda, sofreu a divisão sexual, separando-se da esposa celestial Sophia, vivendo desde então em busca da completude e sofrendo com os seus problemas de saúde, dores de parto e uma carência que faz da sua relação com o mundo uma relação irreconciliável, de erro, dívida e culpa (ROOB, 2006). Esse mito fundador, por um lado, explica a origem da nossa imperfeição, a busca pelo ouro, pela perfeição e pelo retorno à origem; por outro lado, faz cada ser, alquimista em potência, aceitar a sua condição e trabalhar a partir dela.

Concluindo essas notas para uma poética alquímica do corpo, Fernando Pessoa admite que “[...] a Matéria-Prima é a Vida (a Vida Corporal). O Homem e a Mulher necessários para a produzir têm de ser obtidos pelo adepto dentro de si mesmos.” (*apud* CENTENO, 1985, p. 71). Surge a imagem do andrógino: “[...] símbolo da unificação de opostos [...] resulta da sublimação da prima matéria, o inconsciente, pelo fogo alquímico, a consciência transformadora.” (CENTENO, 1987, p. 57). O caminho da obra alquímica é o regresso à unidade da matéria e do espírito, pois, “[...] transmutação é a possibilidade de redução de todos os metais, [...], à sua primeira matéria mercurial.” (GRAY, 2010, p. 16)<sup>24</sup>. Do corpo aqui explorado, o sangue é o caminho para a origem. Esta comporta-se como ventre, onde morte e vida se reúnem, mas também como coração, o sol que funde humano e divino. Todavia, e em suma, é a pedra filosofal enquanto cérebro, expansão da consciência, ponto de encontro entre Sophia inferior e superior, corpo e alma integrados, o cerne da busca alquímica. Falar-se de alquimia é falar das potencialidades físicas e simbólicas do corpo, dos significantes flutuantes, reencontrados “[...] nas fronteiras da ordem social.” (GIL, 1997, p. 18), capaz de receber

<sup>23</sup> “The living image of an Ouroboros Snake, a uroproctological *hen to pan*”.

<sup>24</sup> “Transmutation is the possibility of reduction of all Metals, [...], into their first Mercurial matter”.

todo o conteúdo simbólico e de o transmutar: “[...] cadinho das mutações de energias” (GIL, 1997, p. 32). O mundo percebido pelo corpo transmuta-se com este. O corpo, que percebe o mundo, realiza-se por este. Como se funda na *Tabula Smaragdina* (ROOB, 2006, p. 9): *sic mundus creatus est* ou poderá ser antes *sic corpus creatus est*.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **The fire and the tale**. Trad. Lorenzo Chiesa. Redwood City: Stanford University Press, 2017.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Tomás Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- BACHELARD, G. **La poétique de la rêverie**. Paris: P.U.F., 1960.
- BERTHELOT, M. **Collection des anciennes texts grecs**. Livres II et III. Paris: Georges Steinheil, 1888.
- BLAKE, W. **The marriage of heaven and hell**. Londres: Florence Press, 1911.
- BLAKE, W. **Jerusalem, selected poems, and prose**. Nova Iorque: Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- BLAKE, W. **Milton**. Colorado: Shambhala, 1978.
- BONARDEL, F. **La voie hermétique**. Paris: Dervy, 2002.
- BÖHME, J. **Signature of all things and other writings**. Cambridge: James Clarke, 1987.
- CAMPBELL, J. **The hero with a thousand faces**. Nova Jersey: Princeton University Press, 2004.
- CENTENO, Y. **A simbologia alquímica no conto da serpente verde de Goethe**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1976.
- CENTENO, Y. **Fernando Pessoa: o amor, a morte e a iniciação**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1985.
- CENTENO, Y. **Literatura e alquimia: Ensaio**. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- CERONETTI, G. **The silence of the body: materials for the study of medicine**. Trad. Michael Moore. Nova Iorque: Harper Collins, 1993.
- DYE, E. **Love and death in Goethe: one and double**. Rochester: Camden House, 2004.
- FABRE, P. **L’abregé des secrets chymiques**. Cortailod: Arbre d’Or, 2009. *E-book*.
- FARIA, D. **Poesia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2012.

FLUDD, R. **Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia in duo volumina secundum cosmi differentiam diuisa**. Voll II. Frankfurt, 1619. *E-book*.

GIL, J. **Metamorfoses do corpo**. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.

GODWIN, J. **Athanasius Kircher: a renaissance man and the quest for lost knowledge**. Londres: Thames and Hudson, 1979.

GOETHE, J. **Faust**. Munique: C. H. Beck, 2010.

GRAY, R. **Goethe, the alchemist: a study of alchemical symbolism in Goethe's literary and scientific works**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2010.

HALLUM, B. **Zosimus Arabus: the reception of Zosimus of Panopolis in the Arabic/ Islamic world**. 2008. 494 f. Tese (Doutorado) – Estudos Históricos Combinados. Universidade de Londres, Londres.

IAMBlichus. **De mysteriis**. Trad. Emma Clarke, John Dillon, e Jackson Hershbell. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.

JUNG, C. **Gesammelte Werke**. Vol. XI. Zurique: Rascher, 1963.

JUNG, C. **Gesammelte Werke**. Vol. XIV. Part. I. Brisgóvia: Walter-Verlag, 1990.

KIRCHWEGER, A. **Golden Chain Homeri**. Vol II. Part. I. São José: AMORC, 2016.

LAKOFF, G.; JOHNSON, M. **Metaphors we live**. Chicago: University of Chicago, 1980.

LIEDTKE, R. **Die Hermetik traditionelle Philosophie der Differenz**. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 1996.

LINDSAY, J. **The origins of alchemy in graeco-roman Egypt**. Nova Iorque: Barnes & Noble, 1970.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 1945.

NOVALIS. **Gesammelte Werke**. Vol. I. Zurique: Bühl, 1945.

PARACELSO. **Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim, 1493–1541)**. Trad. Andrew Weeks. Leiden: Brill, 2008.

PLOTINO. **The Enneads**. Trad. George Boys-Stones, John Dillon, Lloyd Gerson, R.A.H. King, Andrew Smith, e James Wilberding. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

PRINCIPE, L. **The secrets of alchemy**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2013.

ROOB, A. **O museu hermético**: alquimia e misticismo. Trad. Tera Curvelo. Colónia: Taschen, 2006.

SCHOLEM, G. **Ursprung und Anfänge der Kabbala**. Berlim: De Gruyter, 2001.

SCHÜTT, H. **Auf der Suche nach dem Stein der Weisen**: Die Geschichte der Alchemie. Munique: Beck, 2000.

TRISMOSIN, S. **Splendor Solis**. Trad. Joscelyn Godwin. Michigan: University of Michigan Press, 1991.

ULMANNUS. **Buch der Heiligen Dreifaltigkeit**. Colónia: Instituts für Geschichte der Medizin, 1986.

VALENTINE, B. **Last Will and Testament**. Vol. XIV. São José: AMORC, 2016.

*Data de submissão: 03/03/2021*

*Data de aprovação: 29/04/2021*