

La Visión de la Naturaleza en la Alquimia China

Fabrizio Pregadio

Stanford University

Department of Religious Studies

pregadio@stanford.edu

Introducción

Este artículo supone un primer intento en describir algunas de las principales ideas sobre la naturaleza que son compartidas por las dos ramas de la alquimia china, *waidan* o “alquimia externa” y *neidan* o “alquimia interna”. Mi propósito es únicamente poner por escrito unos pocos puntos básicos acerca lo que planeo trabajar en un futuro cercano, como parte de un proyecto que tiene que ver con la relación entre la teoría y la práctica dentro de la alquimia china. Agradezco a los organizadores de esta conferencia el hecho de que me hayan dado la oportunidad de centrarme en este tema, pero también soy consciente de que intentar describir conjuntamente las teorías del *waidan* y del *neidan* presenta problemas. Antes de mencionar estos problemas, puede ser útil recordar brevemente cómo las teorías que voy a mencionar tomaron forma.

Las más tempranas fuentes existentes, originalmente datan del tercer siglo de nuestra era, muestran que la alquimia china es, al comienzo, una práctica ritual para comunicarse con las divinidades benevolentes y para expulsar a los espíritus peligrosos. Las promesas, así como las invocaciones y peticiones a los dioses marcan todas las fases principales del proceso alquímico: transmisión de escritos sagrados, construcción del laboratorio, prendimiento del fuego, e ingestión de los elixires. La práctica también requiere observancia de las reglas relativas al aislamiento y a la purificación. Al mismo tiempo, a pesar de que los modelos cosmológicos básicos como el *yin-yang* y los Cinco agentes (*wuxing*) aparecen ocasionalmente en fuentes tempranas, la cosmología correlativa no aporta la estructura general para la composición del elixir en la alquimia inicial; no hay mención alguna, por ejemplo, a los trigramas o hexagramas del *Yijing*

(Libro de los Cambios), que conforman uno de los principales dispositivos conceptuales en la tradición posterior.

Estos modelos se introdujeron en la historia de la alquimia a partir del periodo tardío de las Seis Dinastías en adelante. Las evidencias disponibles sugieren que el cambio se sitúa en el sureste de China (la región de *Jiangnan*) a través de la influencia del saber popular recogido en los textos apócrifos de la dinastía Han, que fueron transmitidos a aquella región con posterioridad al final de dicho periodo. El encuentro de las ideas cosmológicas expresadas en estos textos con el *waidan*, que era ampliamente practicado en el sureste de China, dio vida a una rama ostensiblemente diferente de la alquimia. Desde el punto de vista de las fuentes escritas, el resultado fundamental de este encuentro es el *Zhouyi Cantong qi* (Comentarios para la Concordancia de los Tres de acuerdo con el Libro de los Cambios), el cual pronto alcanzó el estatus de escrito alquímico principal y ejerció una decisiva influencia en la tradición posterior. Desde el punto de vista teórico, la alquimia llegó a ser un instrumento para la especulación abstracta en torno a los principios que gobiernan el cosmos. Los dos principales emblemas de su discurso son el plomo y el mercurio; este sistema binario permite al repertorio global de la cosmología correlativa entrar en su lenguaje, a través de una vía que habría sido imposible en la tradición más temprana.

La transición desde el ritual a la cosmología, a su vez, era una condición para el desarrollo del *neidan*, que comparte con el *waidan* parte de su lenguaje y mucho de sus bases cosmológicas, incluyendo la teoría binaria expresada por el plomo y el mercurio y otros pares de nociones, tales como *ming* (Vida) y *xing* (Naturaleza). El *neidan*, sin embargo, considera que la composición del elixir está completamente situada dentro del ser humano. Es una disciplina sumamente sincrética que, además del *waidan* y de la cosmología correlativa, también incorpora otros dominios, incluyendo el pensamiento de *Laozi* y el *Zhuangzi*, prácticas de meditación y visualización, diversas disciplinas *yangsheng* (Nutrir la Vida), medicina clásica, y algunas tendencias del Budismo e, incluso, del Confucianismo. Su sincretismo resulta de la habilidad para integrar –con o sin modificaciones- nociones y prácticas que encajan con su exclusiva cosmovisión¹.

¹ Para visiones generales del *waidan* y del *neidan* que toman en cuenta el cambio histórico y doctrinal desde el primero al posterior véase Pregadio 2000, y Pregadio y Skar 2000. Sobre la primitiva historia del *Cantong qi* véase Pregadio, próxima publicación.

Me centraré en algunas ideas desarrolladas por la tradición cosmológica del *waidan* y por el *neidan*. La visión de la naturaleza y del cosmos es central en las ideas de ambos. Al mismo tiempo, las dos ramas principales de la alquimia china se distinguen por diversas características, incluyendo la estrecha obsesión de los alquimistas *waidan* por la materia (censurada frecuentemente por sus colegas *neidan*), la utilización en el *neidan* de un lenguaje intelectual mucho más elaborado y sofisticado, y el simple hecho de que mientras los alquimistas *waidan* persiguen producir un elixir a través de la purificación de minerales y metales, los alquimistas *neidan* esencialmente se dirigen a la purificación de ellos mismos. Desde este punto de vista, las perspectivas teóricas y prácticas del *waidan* y del *neidan* parecen ser extraordinariamente diferentes. Sin embargo, las dos ramas de la alquimia china comparten una característica doctrinal crucial. Es una cuestión central para el *waidan* y para el *neidan*, y común para todas sus sub-tradiciones, la noción de la purificación (*lian*). En el *waidan*, debe darse vida a la más baja forma de sustancia producida por la naturaleza, la materia inerte de minerales y vegetales, y ser llevada a la perfección. Igualmente, en el *neidan*, se comienza con la “purificación de uno mismo” (*lianxing*), para terminar con la mezcla del espíritu (*shen*) y el *Dao* o, de otro modo, con la generación del embrión interno de la inmortalidad. En torno a la noción de purificación, los alquimistas inventaron un amplio rango de técnicas, desde la proto-química en el *waidan* a la meditación en el *neidan*, y un elaborado sistema doctrinal que experimentó modificaciones aunque se mantuvieron fieles a una idea básica: el estado de perfección que un alquimista se esforzaba por alcanzar es el mismo que el estado original del ser, y conducir la materia o el individuo a la perfección significa “retornar” (*fan*) o “revertir” (*huan*) a aquel estado original. Como podemos ver, esta idea básica está relacionada con otras diversas. En primer lugar, la naturaleza o el cosmos tal y como los conocemos generalmente son considerados diferentes al estado original del ser. En segundo lugar, hay una secuencia de fases- por ejemplo, una cosmogonía- que lleva al cosmos desde su estado original al estado presente. En tercer lugar, el proceso alquímico es concebido para trazar estas fases en un orden inverso.

Espacio y Tiempo

Visto desde este punto de vista, el proceso alquímico apunta a la función como un puente entre diferentes estados del cosmos. La primera precondition para que esto ocurra es que el proceso alquímico y el estado presente del cosmos estén relacionados uno con otro. La temprana tradición *waidan* establece este vínculo invocando dioses y ejecutando otros ritos antes, durante y después de la composición de elixires. Su propósito es pedir a las más altas divinidades permiso para hacer el elixir y obtener su protección. El *waidan* posterior, y la totalidad del *neidan*, descansan sin embargo en emblemas cosmológicos abstractos. Se establece la relación entre el cosmos y los procesos llevados a cabo en el laboratorio, o en el ser humano, porque son utilizados los mismos emblemas para describir tanto las características de la naturaleza como el proceso alquímico.

Las dos teorías básicas que fundamentan el paso inicial del proceso alquímico son bien conocidas. Primero, los instrumentos de la cosmología correlativa sitúan diferentes dominios en una relación mutua². Segundo, estos instrumentos permiten reducir las categorías macroscópicas de espacio y tiempo. El instrumento de los cinco agentes, por ejemplo, forja relaciones entre varios conjuntos de entidades naturales o abstractas y fenómenos (números, direcciones espaciales, estaciones, planetas, colores, notas musicales, sabores, y así sucesivamente). En estos conjuntos, la relación de las cinco vísceras (*wuzang*) con direcciones y estaciones alinea al microcosmos humano con las categorías macrocósmicas de espacio y tiempo. Igualmente, un área delimitada ritualmente puede reproducir las configuraciones espaciales del cosmos, y un pequeño periodo de tiempo puede significar un ciclo cósmico global o parte de él³. En todos estos casos, los diferentes dominios-o diferentes extensiones en el mismo dominio-están analógicamente relacionados uno con el otro. De acuerdo con el principio de “estímulo y respuesta” (*ganying*), por el que las cosas pertenecientes a la misma

² [En la versión original inglesa Pregadio asume el término “*Device*”, que nosotros traducimos por “Dispositivo”]. “*Device*” traduce el término francés de *dispositif*, utilizado por Marc Kalinowski para referirse a varios modelos de emblemas en la cosmología correlativa. Véase por ejemplo Kalinowski 1991, 57-74, que establece una visión de conjunto de los principales dispositivos del sistema cosmológico estándar.

³ En el ritual taoísta, por ejemplo, los altares (*tan*) del área ritual se encuentran ordenados de acuerdo con las configuraciones espaciales del cosmos. Véase Lagerwey 1987, 25-48.

categoría (*lei*) se influyen recíprocamente, un evento o acción que ocurre en cualquiera de ellos puede ser relevante para los otros. Los emblemas abstractos de la cosmología correlativa, por lo tanto, juegan el rol de conductos entre diferentes dominios y extensiones. Los dos dominios más relevantes para la alquimia son aquellos que caracterizan al cosmos como tal, concretamente, el espacio y el tiempo⁴. El espacio es muy importante en el *waidan* pero no tanto en el *neidan*. Los alquimistas *waidan* definen y marcan las cinco direcciones con talismanes (*fu*), y establecen su entorno de trabajo en el centro de este área protegida (el talismán del centro es colgado sobre el horno o enterrado bajo el). En un ejemplo, el horno es imaginado situado en el centro de los Nueve Palacios (*jiugong*, las nueve divisiones del Cielo), y su emplazamiento simbólico en el punto focal del cosmos es fortalecido por imágenes del Cielo y de la Tierra dibujadas arriba y abajo⁵.

La alquimia, sin embargo, realza el tiempo, porque es trabajando sobre esta característica del cosmos como uno puede retornar a través de la secuencia de las fases cosmogónicas. Como con el espacio, el primer paso aquí es vincular el proceso alquímico con los ciclos temporales de la naturaleza. Como es bien conocido, esto es hecho a través del método de los “tiempos fuego” (*huohou*), por el que los ciclos de calentamiento aplicados a los ingredientes del elixir en el *waidan*, o la repetida circulación de la esencia (*jing*) en el cuerpo humano en el *neidan*, corresponden a los ciclos temporales experimentados por la naturaleza. Para representar estos ciclos, tanto los alquimistas *waidan* como los *neidan* utilizan los *bigua* o “hexagramas primarios” del *Yijing*, que representan un ciclo cosmológico dividido en doce partes.

Como la línea *yang* (continua) asciende primeramente y desciende a lo largo de los doce hexagramas, así en el *waidan* es el fuego lo que primero crece y después se extingue bajo el crisol. Igualmente, en el *neidan*, los doce hexagramas son indicadores a lo largo del circuito de la esencia-primero hacia arriba y luego hacia abajo-en el cuerpo.

Circular la esencia genera la medicina externa (*waiyao*), por ejemplo, la primera fase del elixir, en el campo más interior del Elixir (*dantian*)⁶.

⁴ Sobre el espacio y el tiempo en la tradición cosmológica del *waidan* véase Sivin 1980, 221-97.

⁵ Véase Sivin 1980, 291.

⁶ Sobre los “tiempos de fuego” en el *waidan* y en el *neidan* véase Sivin 1980, 266-79, y Robinet 1995^a, 120-31, respectivamente. Zhang 49-60 del *Cantong qi* contiene una

Pneuma Original

Tanto para los alquimistas *waidan* como *neidan*, la línea continua del *Yijing* en el *bigua* representa el *yuanqi* o Pneuma Original, que espontáneamente brota del *Dao*. El Pneuma Original es uno de los denominados Tres Tesoros (*sanbao*) que los alquimistas *neidan* identifican como los constituyentes primarios del cosmos y también como los ingredientes del elixir interno. Los otros dos son la Esencia Original (*yuanjing*), el principio de manifestación material, y el Espíritu Original (*yuanshen*), el principio de manifestación no material (incluyendo cualquier cosa, desde el pensamiento humano a las divinidades). Se ha dicho frecuentemente que estas dos son transformaciones o aspectos del Pneuma Original. Al final del periodo cosmogónico, el Pneuma Original se transforma en las “diez mil cosas” (*wanwu*). A pesar de esta transmutación, los alquimistas afirman que todavía existe una “partícula” (*dian*) de Pneuma Original en el cosmos actual⁷. Una explicación teórica de este aspecto es ofrecida en un pasaje del *Cantong qi* (*zhang* 48), que describe la preeminencia y declive de la línea continua a lo largo de los doce hexagramas⁸.

Moviéndose alrededor de acuerdo con xuan y ji (por ejemplo, el mirlo del norte), emergiendo y declinando, ascendiendo y descendiendo. Fluye en ciclos a través de seis líneas [de los hexagramas], y es difícil de contemplar. Por lo tanto, no hay una posición constante: es el patriarca ancestral del cambio.

El cambio cíclico, así, es visto como Pneuma Original corpóreo y es verdaderamente causado por su acción en la naturaleza⁹.

descripción poética de los doce “hexagramas primarios”; véase Ho 1972, 31-34, y el resumen de su discusión en Needham 1976, 60.

⁷ Véase Pregadio 1995, 160-62.

⁸ Las referencias al *Cantong qi* son al número de *zhang* en la recensión de Peng Xiao, *Zhouyi cantong qi fenzhang tong zhenyi* (Entendimiento del Sentido Auténtico del Cantong qi, con un Arreglo en Párrafos; 947 de nuestra era).

⁹ Un pasaje correspondiente en el *Zhang* 7 del *Cantong qi* considera el cambio cíclico debido no sólo por el aumento o disminución de la línea *yang*, sino al aumento y disminución alternativa tanto de la línea *yin* como de la línea *yang*. Estas líneas no se sitúan por el *yin* y el *yang* en tanto que existen en el cosmos actual, sino por el Yin Original (*yuanyin*) y el Yang Original (*yuanyang*) pre-cósmicos.

Los alquimistas *waidan* del periodo *Tang* añaden un importante detalle a esta teoría. Frecuentemente ellos afirman que la acción de este constituyente primordial, intemporal y perfecto del cosmos se obtiene, al final del ciclo cósmico de 4320 años, en un elixir perfecto llamado Elixir Naturalmente Revertido (*ziran huandan*). Los “tiempos del fuego” permiten a los alquimistas dirigir su trabajo sobre la acción del Pneuma Original en el cosmos, y también reducir el tiempo requerido para producir el elixir en un solo año (360 días x 12 “horas doble”= 4320). Esto produce un elixir cuyas propiedades se equiparan con las del Elixir Revertido Naturalmente. Como sus compañeros en otras culturas, los alquimistas *waidan* creen que, sintonizando el compuesto del elixir con los ciclos cósmicos, ellos están simplemente ayudando a la naturaleza a conseguir su tarea¹⁰.

El estado del cosmos

Mientras que establecerse en el centro del cosmos y cumplir con los ciclos temporales externos son partes esenciales del trabajo alquímico, estos únicamente son los pasos iniciales de la práctica *waidan* o *neidan*. Simplemente reproduciendo las características del espacio y del tiempo los alquimistas dejarían el cosmos como en la actualidad. El elemento crucial que ellos añaden es la idea de “retornar” al *Dao* usando el proceso alquímico para recrear los estados en los que el cosmos es generado. Es aquí donde el proceso actual de purificación comienza, y donde los alquimistas llegan a estar ocupados en su tarea de transmutar la totalidad de la naturaleza.

Varias escuelas y tendencias en la historia de la cosmología y religión chinas han elaborado explicaciones del proceso cosmogónico. Cada una de ellas describe el proceso de diferentes maneras, por ejemplo utilizando las herramientas de la cosmología correlativa o desarrollando ideas primero encontradas en el *Laozi* o en el *Zhuangzi* o como hacen las escuelas Taoístas de la Seis Dinastías- relatando las etapas de la cosmogonía hasta la emergencia de las divinidades mayores y el respectivo corpus de escritos sagrados revelados. Sería de gran interés para la alquimia examinar en detalle estas descripciones y su significado, pero aquí me referiré a grandes rasgos sólo a las tres de las explicaciones principales que son relevantes en el *waidan* y en el *neidan*.

¹⁰ Sobre esta característica del trabajo alquímico en el *waidan* véase Sivin 1980, 264-66. Robinet 1995a, 114-20.

Como en otros casos, el propósito de estas explicaciones es establecer una jerarquía entre los componentes del mundo que ilustran su origen remoto en un principio inicial, que es denominado de diversas maneras *Dao*, No-ser (*wu*), Pneuma Original, el Uno (*yi*), Yang Puro (*chunyang*, el estado de unidad antes de la dualidad del *yin* y *yang*)¹¹, o de otros modos. El uso de la palabra *sheng* (“generar”) o *bian* (“transformar”) para describir la relación entre un componente y el siguiente muestra que la jerarquía es considerada no sólo a nivel ontológico sino también a nivel genealógico. Al menos hasta cierto punto, por lo tanto, la relación puede ser también representada como temporal, en el sentido de que implica una secuencia de fases que puede ser proyectada hasta un pasado indefinido para producir una cosmogonía.

1. En la primera explicación fundamental, que es común tanto al *waidan* como al *neidan*, el Yang Puro se divide en *yin* y *yang*. Su reunión marca el nacimiento del cosmos, en el que tanto el *yin* como el *yang* están asociados con el Cielo y la Tierra. El *yin* y *yang* originales, pre-cósmicos, son conocidos como Yin y Yang Auténticos (*zhenyin* y *zhenyang*). Para los alquimistas, la principal consecuencia de este proceso es que, en el cosmos, los “auténticos” componentes se encuentran integrados en entidades de signo opuesto. Esta noción es descrita a través de frases como “*yin* en *yang*” (*yang zhong zhi yin*) y “*yang* en *yin*” (*yin zhong zhi yang*). Por ejemplo, el Yin Auténtico es Auténtico Mercurio (*zhenhong*), que es encontrado en el cinabrio nativo; y el Yang Auténtico es Plomo Auténtico (*zhenqian*) que se encuentra en el plomo nativo.
2. La segunda representación fundamental, que es también compartida tanto por el *waidan* como por el *neidan*, esta basada en las líneas, trigramas y hexagramas del *Yijing*.

Como veremos dentro de poco, los alquimistas *waidan* y *neidan* usaron este dispositivo para representar las fases del proceso alquímico.

3. La tercera representación principal esta basada en el famoso pasaje en el *Laozi* 42, que describe el proceso como sigue¹²:

El Dao genera el Uno, el Uno genera el Dos, el Dos genera el Tres, el Tres genera las diez mil cosas.

¹¹ Robinet 1995a, 114-20.

¹² Robinet 1995b.

Esta visión del proceso cosmogónico es de gran importancia en el *neidan*. Como veremos, la práctica *neidan* típica está explícitamente representada en este pasaje de *Laozi*.

Estas y otras explicaciones del proceso cosmogónico muestran que el cosmos evoluciona a través de diferentes fases antes de alcanzar su configuración actual. Los autores *neidan* frecuentemente se refieren a dos estados fundamentales, el *xiantian* (“antes del Cielo” o “previo al Cielo”) y *houtian* (“después del Cielo” o “posterior al Cielo”). A pesar de que estos dos términos son frecuentemente traducidos como “Cielo antiguo” y “Cielo tardío”, los hechos reflejados en la frase *xian tiandi sheng* (“generado antes del Cielo y de la Tierra”) en el *Laozi*, el *Zhuangzi*, y otros textos primitivos muestran que *xiantian* designa la fase anterior a que el cosmos actual fuera generado, y que *houtian* es la fase después de que ocurriera su generación¹³.

La Forma como una fase cosmogónica

Entre aquellos que usan los términos *xiantian* y *houtian* se encuentra el gran autor *neidan*, Chen Zhixu (1289-después de 1335), que los menciona en su comentario del *Cantong qi*. Comentando la sentencia “Es a través del No-Ser como el Ser es producido: el uso de un vaso consiste en su ser vacío” del *Cantong qi* (Zhang 8),¹⁴ Chen Zhixu escribió:

¿Por qué hay una diada de No-Ser (wu) y de Ser (you)? Con la división de lo Gran último (taiji) están el estado previo al Cielo (xiantian) y el estado posterior al Cielo (houtian).¹⁵ ¿Qué es el estado previo al Cielo? “Lo que está sobre la forma es llamado Dao”: esto es entrar en el No-ser por medio del Ser. ¿Qué es el estado posterior al Cielo? “Lo que está debajo de la forma es llamado un objeto”: esto es entrar en el Ser desde el No-Ser.

¹³ Véase Robinet REF. El *Liezi* contiene la frase “antes del Cielo y antes de la Tierra” (*xiantian xiandi*).

¹⁴ La primera parte de la sentencia puede también significar “Es a través del No-Ser que el Ser es controlado”, y algunos intérpretes lo interpretan en consecuencia.

¹⁵ Esta sentencia es difícil de interpretar en Inglés. No significa que el Gran último se divide en *xiantian* y *houtian*, sino que el Gran último se marca la división entre *xiantian* y *houtian*, y el cambio del antiguo al posterior.

(*Cantong qi fenzhang zhu*, Daozang jiyao ed., 7a)

El pasaje del *Cantong qi* al que Chen Zhixu se refiere para decir de otro modo la sentencia “puedes moldear arcilla para hacer un vaso, pero el vaso reside en donde no hay nada” del *Laozi* 11. Explotando la doble acepción de las palabras *wu* (No-Ser, hay-ser-nada) y *qi* (objeto, vaso / recipiente), el *Cantong qi* transforma la sentencia de *Laozi* en un comentario explícito sobre la formación de los objetos desde el No- Ser. Chen Zhixu promueve la analogía más allá conectando la sentencia del *Cantong qi* con el comentario clásico sobre la forma (*xing*) en el pensamiento chino temprano, encontrado en la parte “Xici” (dicho adjunto) del *Yijing*:

Lo que está arriba de la forma es llamada Dao; lo que está debajo de la forma es llamado un objeto.

(*Yijing*, “Xici zhuan”, texto en concordancia Harvard-Yenching, A. 12)¹⁶

Esto permite a Chen Zhixu contar que “lo que está encima de la forma” al No-Ser, y “lo que está debajo de la forma” al Ser. Más aún, Chen afirma que lo que está encima de la forma pertenece al estado “posterior al Cielo”, por ejemplo, el estado antes y después de la generación del cosmos, respectivamente. Por otro lado, Chen escribió: “*Uno debería buscar el estado previo al Cielo (xiantian), antes de la emergencia de la forma. En el estado posterior al Cielo (houtian), después de la emergencia de la forma, hay humanos y cosas, no el Elixir de Oro*”.¹⁷

Como hace el *Yijing*, otros varios textos primitivos describen a la forma como un umbral entre el Dao y los objetos o las “diez mil cosas”. Este cambio es siempre descrito como establecido en fases, uno de las cuales es la emergencia de la forma. Por ejemplo, en el famoso pasaje del *Zhuangzi* donde Hui Shi se preocupa por la canción y el breve tamborileo de Zhuangzi después de que su mujer hubiera muerto, Zhuangzi insinúa una serie de “modificaciones” (*bian*) desde la ausencia de vida al pneuma (*qi*), a

¹⁶ Véase también “Xici” A. 10: “Lo que tiene forma es llamado objeto (*qi*)”. Compárese *Laozi* 28: “Cuando la simplicidad (*pu*) se dispersa hay objetos”. Chan Wing-tsit resalta que el *qi* (que el traduce como “cosa concreta”) “ es un término filosófico técnico que no debiera ser entendido en su sentido popular de instrumento, e implemento, o vaso, o ser distorsionado para significar materia, substancia, o entidad material. Filosóficamente significa un objeto concreto o definido en contraste con el Tao que no tiene ni restricción espacial ni forma física. También incluye sistemas e instituciones, o cualquier cosa o hecho que tiene una forma concreta” (Chan Wing-tsit 1963, 784).

¹⁷ *Jindan dayao* (Grandes Esencias del Elixir de Oro; CT 1067), 5.1b.

la forma, y finalmente a la vida. La muerte, dice *Zhuangzi*, es únicamente la continuación natural de este proceso:

Miro atrás a su principio; había un tiempo antes de que hubiera vida. No sólo no había vida, había un tiempo antes de que hubiera una forma. No sólo no había forma, había un tiempo antes de que no hubiera pneuma. Mezclado junto en lo amorfo, algo alterado, y había pneuma; por la alteración en el pneuma había forma; por la alteración de la forma había vida. Ahora una vez más alterado ella se ha ido hacia la muerte.

(*Zhuangzi jishi*, Zhuzi jicheng ed., 18.271; trl. Graham 1981, 123-24, modificado ligeramente)

Las palabras de *Zhuangzi* fueron evocadas largo tiempo más tarde por otro gran escritor *neidan*, Li Daochun (fl 1288-92), que escribió en su *Zhonghe ji* (Antología de la Armonía Central):

La forma se altera y hay vida, una vez que hay vida hay muerte: que exista vida y que se entre en la muerte es la vía permanente de las criaturas.

(*Zhonghe ji*, CT 249, 1.5a)

Otro pasaje del *Zhuangzi* usa el término “fluir” para referirse al cambio desde el gran comienzo (*taichu*, en este caso el nombre de la fase de No-Ser) al Uno, y la transformación del Uno en las formas. Esto ocurre, de acuerdo con el *Zhuangzi*, a través de un “movimiento fluído” (*liudong*), al final del cual las cosas adquieren su “principio vital” (*shengli*).¹⁸ El proceso a través del cual el No-Ser, o el Dao, genera las “cosas” (por ejemplo, formas y seres individuales) es definido como la Virtud (*de*) del Uno.

En el Gran Comienzo había No-Ser: no había Ser ni nombres. Esto es donde el Uno se originó: había el Uno pero no había formas. Las cosas lo obtuvieron y fueron generadas: esto se llamó Virtud (*de*). En el no-todavía-formado había divisiones, pero sin intervalos: esto es llamado Mandato (*ming*). Había un movimiento fluído (*liudong*) y las cosas fueron generadas. Cuando las cosas consiguieron su principio vital, esto es

¹⁸ Graham 1981, 156, traduce *liudong* como “la parada en su movimiento” pero los comentaristas interpretan este término con el significado de “movimiento y quietud” (*dongjing*) o simplemente un “movimiento que fluye” (*liudong*). *Liu* o *liu* son variantes confirmadas de *liu*.

llamado forma (*xing*). La forma y el cuerpo protegen el espíritu, cada uno de acuerdo con su principio regulador: esto es llamado naturaleza (*xing*).

(*Zhuangzi jishi*, 12.190)

De acuerdo con este pasaje, las criaturas deben su generación a un “movimiento fluido” desde el No-Ser al Uno, y por tanto a los seres individuales. Este movimiento culmina cuando las criaturas obtienen su forma. Además de esto, este pasaje traducido arriba provee indicios para comprender el más oscuro término de *wujian* (lit., “sin intervalos”), encontrado frecuentemente en los textos Taoístas posteriores: de acuerdo con el *Zhuangzi*, esta es la fase de continuidad caótica anterior a que lo “informe” se divida en formas. (Uno pudiera también tomar el *wujian* con el sentido de “no-espacio”, pero entonces el espacio es lo que resulta de la emergencia de las formas y su separación de uno a otro). Más aún, definiciones de las dos nociones clave en *neidan*, *ming* (Vida) y *xing* (Naturaleza), son encontrados aquí, y esto es de interés en la medida en que son definidos en relación con la forma. *Ming* o Vida, que he traducido más literalmente arriba como “mandato”, es la distribución asignada a cada cosa individual incluso antes de que su forma sea generada. A pesar de que el *Zhuangzi* no es más explícito que esto, *ming* en el *neidan* es visto como la “huella” que cada individuo recibe por el Cielo, incluyendo su “destino” (también comprendido en la noción de *ming*), la extensión de la vida, la cualidad y cantidad de *qi*, etc. *Xing* o Naturaleza, en cambio, es definido en el *Zhuangzi* como la vía en la que cada ser “protege” (*bao*) o abriga el espíritu (*shen*) en su forma individual y en su cuerpo (*xingtí*).

Invirtiendo el curso de la Naturaleza

El elemento común en estas y otras descripciones similares es que el cambio desde el Dao (uno de cuyas apelaciones es lo Informe, *wuxing*) a los objetos no es abrupto, y que la emergencia de la forma es un elemento intermedio entre ellos. Lo mismo sucede cuando la transmutación desde el Dao al cosmos es narrado con la adición de más fases para la descripción. Por ejemplo, el *Qianzuo du* (Labrar las leyes de *qian* [=Unidad]), un apócrifo sobre el *Yijing* datado en el primer o segundo siglo de nuestra era, imagina el cambio del Dao al cosmos en cuatro fases. La primera es el “caos” indiferenciado

(*hunlun*), mientras las otras tres imaginan la emergencia del pneuma (*qi*), la forma, y la materia (*zhi*), respectivamente.¹⁹

En los ojos de los alquimistas, la generación del cosmos es el ejemplo fundamental del proceso designado como “continuación” (*shun*), una secuencia que conduce del Dao a la vida, pero finalmente a la muerte. El proceso alquímico está basado en la noción opuesta de “inversión” (*ni*). Los autores *neidan* frecuentemente afirman que el objetivo de sus prácticas es literalmente “girar de arriba abajo” (*diandao*) los procesos ordinarios de la naturaleza en orden a retornar al Dao.²⁰ Los alquimistas representan atentamente el proceso de “inversión” sobre la vía de representar el proceso cosmogónico. En particular, en tanto que el proceso cosmogónico se organiza en fases, la práctica alquímica es también concebida como un proceso gradual. Parafraseando el conocido dictum en Laozi 40, “Retorno es el movimiento al Dao” (*fan zhe dao zhi dong*), el *Cantong qi* (Zhang 66) dice que “el Retorno es la demostración del Dao” (*fan zhe dao zhi yan*).

Como he dicho anteriormente, la práctica típica *neidan* es representada en el pasaje de Laozi 42. La práctica consiste en una fase preliminar (denominada “tender a los fundamentos”, *zhuji*, o “refinar la forma” *lianxing*) y una parte más extensa dividida en tres partes:

1. Purificar la esencia y transmutarla en aliento (*lianjing huaqi*)
2. Purificar el aliento y transmutarlo en espíritu (*lianqi huashen*)
3. Purificar el espíritu y retornar al vacío (*lianshen huanxu*)

Como es mostrado en la tabla de abajo, en Laozi 42 cada fase de la práctica está asociada con una fase del proceso cosmogónico, y busca restaurar las condiciones propicias a aquella fase.

Li Daochun se refiere a esto cuando describe la relación de la práctica *neidan* con la cosmogonía de Laozi 42 en su *Zhonghe ji*:

El Dao genera el Uno, el Uno genera el Dos, el Dos genera el Tres, el Tres genera las diez mil cosas. El Vacío se transforma en Espíritu, el Espíritu se transforma en Pneuma, el Pneuma se transforma en esencia, la Esencia se transforma en Forma. Lo de arriba es denominado “continuación” (shun).

¹⁹ Qianzuo du, Isho shûsei ed., 1^a: 23-25; duplicado en 1^a: 38-39. El mismo pasaje aparece en el *Liezi* (*Zhuji jicheng* ed., 1. 2) con variaciones de mínima incidencia (trad. Graham 1960, 18-19; véase también Schafer 1977, 21-31).

²⁰ Sobre la noción de *diandao* en el *neidan* véase Robinet 1995a, 131-45.

Las diez mil cosas mantienen al Tres, el Tres retorna al Dos, el Dos retorna al Uno. Purificando la Esencia Culminante, la Esencia se transforma en Pneuma, el Pneuma se transforma en Espíritu. Lo de arriba es denominado “inversión” (ni).

Los escritos sobre los elixires dicen que la continuación forma a los seres humanos, mientras que la inversión forma el elixir.

(Zhonghe ji, 2.5b)

En su *Jindan dayao* (Grandes Esencias del Elixir de Oro), Chen Zhixu se refiere al mismo pasaje del *Laozi* y entonces continúa:

Aquellos que conocen esta vía armonizan el Espíritu para guardar la Forma, alimentan la Forma para purificar la Esencia, acumulan la Esencia para transmutarlo en Pneuma, purifican el Pneuma para unirlo con el Espíritu, y purifican el Espíritu para revertirlo al Vacío. Entonces se logra el Elixir de Oro.

(Jindan dayao, CT 1067, 4.7b)

En otros ejemplos, los alquimista *waidan* y *neidan* representan el proceso de inversión a través de emblemas de cosmología correlativa. Como hemos visto, el primer paso del proceso alquimista consiste en establecer una relación entre el cosmos actual y el compuesto de elixir interno y externo. Una vez hecho esto, las fases del cosmos que anteceden al presente llegan a ser accesibles, y son representadas trasladando los emblemas cosmológicos de modo particular y reproduciendo la práctica externa e interna de acuerdo a ello. Daré en este punto una descripción breve de algunas de las más comunes representaciones.

El elixir y la transfiguración de la naturaleza

Como hemos visto, los alquimistas actúan de dos modos complementarios. Por un lado, ellos siguen sus ciclos; por el otro lado, ellos invierten su curso. En otras palabras, los alquimistas aceleran el tiempo para llevarlo a su final, y, simultáneamente, revierten el tiempo para traerlo al origen. Desde el punto de vista del resultado final, estos dos tipos de acción-aceleración e inversión- son equivalentes. En ambos ejemplos, el producto final es un elixir que, como el oro, representa la perfección y la permanencia: una vez que los ingredientes del elixir externo e interno son llevados a su estado original y perfeccionado, no hay más motivo para cambiar. En el *waidan*, el elixir es la materia desprovista de sus atributos temporales. Para sus adeptos, conseguir el estado material

de intemporalidad es equivalente a lograr el objetivo del desafío alquímico, toda vez que la intemporalidad es la única condición concebible en la que la inmortalidad puede darse. Los alquimistas *neidan*, que tienen la gran ventaja de no estar vinculados con la materia (o mejor, de no estar vinculados por la materia), impulsan el proceso más allá hasta que logran acceder a lo que denominan el estado de No-Ser (*wu*). En el *Cantong qi*, el elixir comparte las propiedades del *xiantian* y es descrito con la misma expresión que hemos encontrado arriba, “generado antes del Cielo y la Tierra” (*xian tiandi sheng*, *zhang* 25). Al mismo tiempo, también de acuerdo con el *Cantong qi* (*zhang* 29), una libra simbólica (*jin*) de elixir contiene 384 *zhu*, que es también el número de líneas contenidas en los sesenta y cuatro hexagramas del *Yijing*. Así, el elixir incorpora la totalidad del cosmos con sus cambios actuales y potenciales.

El proceso alquímico, sin embargo, todavía no está concluido, no debería hacerse sólo un elixir sino también retornar a la naturaleza inmortal. Esto es conseguido por el proceso de “proyección”, un término que en la alquimia occidental denota el proceso por el cual una pequeña cantidad de elixir confiere sus propiedades a cualquier sustancia que es añadida. Esta noción corresponde a la palabra compuesta china *dianhua*, donde *hua* indica “transmutación” y *dian* literalmente significa “un punto” o “una partícula”, por lo tanto “transmutar por una pequeña cantidad”. Varios textos *waidan* mencionan este término y el correspondiente proceso de transmutación, afirmando por ejemplo que una pequeña cantidad de elixir convierte una gran cantidad de sustancias base en oro o en plata. La transmutación es frecuentemente descrita como una evidencia de que el elixir ha sido conseguido. Los alquimistas posteriores expandieron la noción de *dianhua* tomando el término *dian* en el sentido de “partícula” del Pneuma Original pre-cósmico (*yuanqi*), que todavía permanece en el cosmos. Como hemos visto, esta partícula es simbolizada por la línea continua del *Yijing* emergiendo y descendiendo a lo largo de los doce “hexagramas primarios”. En tanto el elixir incorpora esta partícula del Pneuma Original, confiere sus propiedades al cosmos en su totalidad.

Conclusión

En la medida en que esto no era más que una introducción general a la visión de la naturaleza en la alquimia china más que una explicación exhaustiva de cualquiera de sus características, no me gustaría plantear ninguna conclusión por el momento, sino sólo ofrecer algunos pequeños comentarios sobre algunos de los puntos fundamentales.

Primeramente, tanto los alquimista *waidan* como los *neidan* insistieron en que la naturaleza o el cosmos como los conocemos son el resultado de un proceso que se produce en fases. A lo largo de este proceso, los constituyentes del cosmos *yin* y *yang* original llegan a ser integrados en entidades de signo opuesto. A pesar de esto, una “partícula” de Pneuma Original intemporal se dice que está todavía gravitando en el mundo, yendo hacia arriba y hacia abajo a lo largo de sus ciclos temporales. Los alquimistas representan su práctica en aquellos ciclos. Una vez que el Pneuma Original produce, al final de un ciclo temporal- esto es, el final del tiempo- un Elixir Natural cuyas propiedades son semejantes al oro, así los alquimistas producen oro en su laboratorio o en ellos mismos. Simultáneamente, ellos no sólo alcanzan el final del tiempo, sino su comienzo. En tanto que se considera que el cosmos atraviesa las fases hasta que se muestra en lo que es ahora, así es el proceso alquímico designado para retornar a través de cada una de aquellas fases. Los alquimistas *waidan* llegaron al estado de perfección de la materia, mientras que los alquimistas *neidan*, que no se vincularon a la producción del elixir material, fueron capaces de continuar mucho más allá, describiendo el objetivo de su práctica como el retorno al Dao o No-Ser, o a la “entrada en el Vacío” (*ruxu*). Así, dos nociones aparecen en la visión alquímica del tiempo: complementarse con sus ciclos externos, e invertir su fluido en el crisol o en el ser humano. De este modo, el proceso alquímico posee un sentido de recobrar el estado “previo al Cielo” en el estado “posterior al Cielo” o quiescencia (*jing*) en el movimiento (*dong*), o el Dao en el cosmos.

Segundo, la relación del alquimista con la naturaleza no es directa, sino que está mediada por una inmensa red de símbolos e imágenes. Algunas de ellas están tomadas prestadas de la cosmología correlativa, algunas vienen del *Laozi* y del *Zhuangzi*, mientras que otras provienen de la alquimia (el *neidan* es especialmente productivo en este respecto). Estos emblemas juegan un papel crucial en los procesos *waidan* y *neidan*, hasta el extremo de que dos trabajos teóricos *waidan* que pertenecen a la

tradición del *Cantong qi* afirman que “*componer el Gran Elixir no es un asunto de ingredientes, sino siempre de los Cinco Agentes*” (Danlun jue zhixin jian, CT 935, 3a), y que “*no uses ingredientes, usa los Cinco Agentes*” (Huandan zhouhou jue, CT 915, 2.4b). Mientras que en las fuentes *waidan* no hay mucha especulación sobre la naturaleza de estos emblemas, los autores *neidan* no sólo los usaron sino que también discutieron sobre ellos. Tal y como Isabelle Robinet ha mostrado, los símbolos e imágenes son utilizadas en el *neidan* como un instrumento para proporcionar orden al cosmos: ellos guían al alquimista a lo largo del proceso de conocer la naturaleza y del ser humano, pero los autores *neidan* destacaron repetidamente que ellos deberían ser superados antes de poder alcanzar el vacío del Dao. Como Isabelle Robinet ha sugerido, este es un punto que distingue a los alquimistas de los cosmólogos.

Un punto final, que puede interesar a historiadores de la alquimia china, es que estos desarrollos no hubieran sido posibles sin el desarrollo de la teoría del plomo-mercurio, que el *Cantong qi* refleja y promueve. A pesar de que algunos métodos descritos en los textos pre-Tang están basados en ingredientes tomados para representar el *yin* y el *yang* o los Cinco agentes, estos instrumentos, tomados por sí mismos, no pueden representar la interrelación de diferentes estados cosmológicos. Los métodos cinabrio-mercurio, en particular, representan más que una simple configuración basada en el *yin* y *yang*, no permiten al alquimista representar la conjunción del Auténtico Yin y del Auténtico Yang, e ignora la transformación *yin-yang* que tiene lugar durante el proceso cosmogónico. Los métodos cinabrio-mercurio son abiertamente criticados y rechazados en los textos relacionados con el *Cantong qi*, que afirman que solos el *yin* (mercurio) o *yang* (cinabrio) no pueden producir el elixir.²¹ Solamente el plomo y el mercurio impulsan a la totalidad de instrumentos cosmológicos a entrar en el campo de la alquimia, y por tanto representan los diferentes estados del cosmos y el retorno a su origen.

²¹ Véase Ren 1990, 415-16, y Chen Guofu 1983, 277.

TRABAJOS CITADOS

Chan Wing-tsit. 1963. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Chen Guofu. 1983. *Daozang yuanliu xukao* [Further studies in the origin and development of the Daoist Canon]. Taipei: Mingwen shuju.

Graham, A. C. 1960. *The Book of Lieh-tzu*. London: John Murray.

Graham, A. C. 1981. *Chuang-tzu: The Seven Inner Chapters and Other Writings*. London: Allen and Unwin.

Ho Peng Yoke. 1972. "The System of the *Book of Changes* and Chinese Science." *Japanese Studies in the History of Science* 11:23-39.

Kalinowski, Marc. 1991. *Cosmologie et divination dans la Chine ancienne: Le Compendium des Cinq Agents (Wuxing dayi, VIe siècle)*. Paris: École Française d'Extrême-Orient.

Lagerwey, John. 1987. *Taoist Ritual in Chinese Society and History*. New York: Macmillan.

Needham, Joseph. 1976. *Science and Civilisation in China*. Vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*. Part 3: *Spagyric Discovery and Invention: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. With the collaboration of Ho Ping-Yü and Lu Gwei-Djen. Cambridge: Cambridge University Press.

Pregadio, Fabrizio. 1995. "The Representation of Time in the *Zhouyi cantong qi*." *Cahiers d'Extrême-Asie* 8: 155-73.

Pregadio, Fabrizio. 2000. "The Elixirs of Immortality." In Livia Kohn, ed., *Handbook of Daoism*. Leiden: E. J. Brill.

Pregadio, Fabrizio. Forthcoming. "The Early History of the *Zhouyi cantong qi*." In Benjamin Penny, ed., *Daoist Books and Daoist Histories: Essays in Honour of Liu Ts'un-yan*.

Pregadio, Fabrizio, and Lowell Skar. 2000. "Inner Alchemy (*neidan*)." In Livia Kohn, ed., *Handbook of Daoism*. Leiden: E. J. Brill.

Ren Jiyu, ed. 1990. *Zhongguo daojiao shi* [A history of Chinese Daoism]. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe.

Robinet, Isabelle. 1995a. *Introduction à l'alchimie intérieure taoïste: De l'unité et de la multiplicité. Avec une traduction commentée des Versets de l'éveil à la Vérité*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Robinet, Isabelle. 1995b. "Un, deux, trois: Les différentes modalités de l'Un et sa dynamique." *Cahiers d'Extrême-Asie*, 8.

Schafer, Edward H. 1977. *Pacing the Void: T'ang Approaches to the Stars*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Sivin, Nathan. 1980. "The Theoretical Background of Elixir Alchemy." In Joseph Needham, with the collaboration of Ho Ping-Yü and Lu Gwei-Djen, and a contribution by Nathan Sivin, *Science and Civilisation in China*, vol. V: *Chemistry and Chemical Technology*, part 4: *Spagyric Discovery and Invention: Apparatus, Theories and Gifts*, 210-305. Cambridge: Cambridge University Press.