



**Universitat**  
de les Illes Balears

## **TRABAJO DE FIN DE GRADO**

# **MODERNIDAD, UTOPIA Y CONOCIMIENTO: EL CASO DE JOHANN VALENTIN ANDREAE**

**Carles Martínez Fuentes**

**Grado de Filosofía**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Año Académico 2022-23**

# MODERNIDAD, UTOPIA Y CONOCIMIENTO: EL CASO DE JOHANN VALENTIN ANDREAE

**Carles Martínez Fuentes**

**Trabajo de Fin de Grado**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Universidad de las Illes Balears**

**Año Académico 2022-23**

Palabras clave del trabajo:

Modernidad, utopía, conocimiento, rosacruces, hermetismo, símbolo.

*Nombre Tutor/Tutora del Trabajo Dr. Andrés L. Jaume Rodríguez*

*Nombre Tutor/Tutora (si procede)*

Se autoriza la Universidad a incluir este trabajo en el Repositorio Institucional para su consulta en acceso abierto y difusión en línea, con fines exclusivamente académicos y de investigación

Autor		Tutor	
Sí	No	Sí	No
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

## Resumen

Johann Valentin Andreae, escritor, teólogo y reformador luterano, es una de las personalidades más relevantes, misteriosas e influyentes del siglo XVII. Nacido en el seno de una familia noble protestante, Andreae, desde muy joven, tuvo ya grandes anhelos de reforma y cambio para la sociedad de su tiempo. Por ello, toda su obra intelectual abarca desde ensayos pedagógicos a escritos de corte esotérico en los cuales se apela a toda clase de saberes herméticos mediante los cuales buscó elevar el espíritu humano.

En el marco de la Modernidad hallamos una cuestión filosófica muy interesante que puede ser examinada desde la obra de Andreae: la relación entre el pensamiento utópico y la constitución del conocimiento. Por utopía se puede entender la mera visión ideal de una sociedad o un estado perfecto que desafíe los límites de la realidad actual. Ahora bien, este concepto también puede desempeñar un papel crítico, aspiracional y epistémico, sobre todo desde lo simbólico. Porque puede señalar el recorrido hacia el que desarrollar, de una manera más humanista y ética, nuestras facultades racionales y simbólicas.

Al estudiar esta relación, a través de la obra de Andreae, vemos que, en el marco de la Modernidad, lo utópico se articula como un relato que, si bien nos desafía a pensar más allá de lo que conocemos, se concibe como una meta, un *telos*, hacia la que podemos desarrollar nuestro potencial humano. Esto pone de manifiesto, al final, que nuestra capacidad racionalidad va de la mano, en el fondo, de lo imaginativo y lo simbólico.

Así, tras examinar este entrelazamiento hemos vislumbrado de qué manera tanto la literatura utópica como la obra de Johann Valentin Andreae, a través de la proyección racional de universos e idearios simbólicos, supusieron una influencia en los eslabones constituyentes de la Modernidad.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
I.    Presentación: ¿quién es Johann Valentin Andreae? .....	5
II.   Estado de la cuestión: ¿qué se ha dicho acerca de Andreae?.....	6
III.  Hipótesis de trabajo .....	12
IV.  Metodología de trabajo .....	13
<b>1. La idea de utopía en la Modernidad</b> .....	15
I.    El nacimiento de la mentalidad utópica después de 1492 .....	15
II.   La idea de utopía como universo simbólico .....	17
<b>2. La obra de Andreae a través de la mentalidad utópica</b> .....	20
I.    El frenesí de los Manifiestos Rosacruces .....	20
II. <i>Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz</i> y el viaje .....	24
<b>3. Utopía y conocimiento: la ciudad de Cristianópolis, 1619</b> .....	26
I.    La <i>Societats Christiana</i> .....	26
II.   El legado de Andreae .....	29
<b>4. Conclusiones generales</b> .....	31
<b>Bibliografía</b> .....	33

## Introducción

### I. Presentación: ¿quién es Johann Valentin Andreae?

Johann Valentín Andreae (1586-1654), fue un escritor, teólogo luterano y filósofo alemán el cual vivió en una Europa de grandes cambios culturales y religiosos. Nació en Herremberg (Württemberg) y, antes de morir en Stuttgart, participó activamente en la Reforma protestante en Alemania, puesto que era hijo y nieto de reconocidos pastores protestantes. En vida, fue estudiante de la prestigiosa academia de Tubinga, donde cultivó y desarrolló gran parte de su riqueza y perspicacia intelectual.

Andreae es considerado una figura importante en la cultura y el pensamiento del siglo XVII europeo por haber jugado un importante papel en el terreno de las utopías, en la institucionalización del saber y por haber elaborado uno de los trabajos más relevantes sobre la educación, *Theophilus*. De hecho, J. A. Comenius, el padre de la pedagogía moderna, mantuvo amistad con él y aparece citado en alguna de sus obras capitales como la *Didáctica magna*<sup>1</sup>.

Cabe señalar que Andreae no es un filósofo *sensu stricto*. Pero su obra —por formato y estilo<sup>2</sup>— puede dar pie a diversas lecturas filosóficas, entre ellas la que refiere al problema de las utopías en la Modernidad. Teniendo en cuenta que el ser humano reacciona mejor ante los relatos que frente a las ideas propiamente dichas, estudiar a este pensador resulta interesante por dos motivos: en primer lugar, por su manera tan peculiar de articular el pensamiento filosófico y, en segundo lugar, por el impacto de todo su legado, tanto en la posición de escritor como de reformador.

A Valentín Andreae se le atribuye la autoría de una de las novelas simbólicas más célebres y, aún hoy, misteriosas, *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz*. Esta obra, junto a la *Fama Fraternitatis* y la *Confessio Fraternitatis* —otros dos escritos aparentemente anónimos, aunque también asociados a Andreae por diversos investigadores—, forma parte de los denominados *Manifestos Rosacruces* que fueron

---

<sup>1</sup> I.e. en la Epístola al lector que precede a la *Didáctica magna*, Comenius realiza, en tono elogioso, el siguiente comentario: «*Qui ut ecclesiarum et politiarum, ita scholarum morbos passim in aureis suis scriptis egregie detexit remediaque sparsim monstravit*» (Comenius Opera Omnia, vol 15 [1], p. 40) y añade una cita del propio Andreae en las instrucciones de uso de su didáctica magna (op. Cit. p. 50).

<sup>2</sup> El estilo de Andreae, en ocasiones, es muy narrativo. Sin embargo, esto enriquece más su pensamiento porque, como muy acertadamente ya afirmaba Julián Marías, en su Introducción a la filosofía (2012 [1947]), «la narrativa se presenta como la estructura formal del decir propio de la razón [esto es, del Logos], cuyo propósito no es otro que el ser rigurosamente cognoscitivo» (p. 215).

publicados, en Kassel, durante la primera mitad del siglo XVII. Estos manifiestos «causaron honda impresión en toda Europa, donde se difundieron de manera fulminante, alcanzando un enorme éxito entre las individualidades más letradas» (González, 2016, p. 72; Turró, 1985, p. 224), puesto que daban a conocer la existencia de la misteriosa Orden Rosacruz, cuyos supuestos miembros apostaban por la reforma intelectual y moral de la sociedad.

Estudiado y analizado por organismos como la *European Society for the Study of Western Esotericism*<sup>3</sup>, la *Embassy of the Free Mind*<sup>4</sup> y la *American Academy of Religion*, el caso de Johann Valentin Andreae deviene crucial a la hora de entender de qué manera se articula la peculiar conexión entre la razón y el mito, dos ingredientes muy presentes, aunque muchas veces ignorados, en el velo de la Modernidad.

## II. Estado de la cuestión: ¿qué se ha dicho acerca de Andreae?

Entre los estudiosos que, hasta hoy, se han aventurado a analizar la vida y obra de Andreae, no hay una división en bandos demasiado específica. No obstante, se puede observar que, pese a todo, sí existe un clarísimo debate acerca de las diferentes interpretaciones de sus escritos. Además, es importante dejar en claro que la gran mayoría de investigaciones que se pueden encontrar acerca de la obra y vida de Andreae están vinculadas, a su vez, a la polémica de los *Manifiestos Rosacruces*<sup>5</sup>. Esto se debe a que, como veremos en el capítulo correspondiente, la juventud de Andreae estuvo muy ligada a toda una serie de intelectuales, como Tobias Hess, que formaban parte de círculos herméticos. Muchos de ellos, estaban conectados con núcleos urbanos —como Württemberg o Praga— en los que, principalmente durante los siglos XVI y XVII, se

---

<sup>3</sup> Fundada en 2005, La *Sociedad Europea para el Estudio del Esoterismo Occidental* (ESSWE por sus siglas en inglés) es la sociedad científica más prominente, en Europa, que estudia académicamente el esoterismo y sus principales autores relacionados. Su objetivo es avanzar en el estudio académico de las diversas manifestaciones del esoterismo occidental, desde la antigüedad tardía hasta el presente. La ESSWE está afiliada de la *Asociación Internacional para la Historia de las Religiones* (IAHR) y opera también como organización académica relacionada a la *Academia Estadounidense de Religión* (AAR), mencionada de igual modo en el mismo párrafo.

<sup>4</sup> Ubicada cerca de Keizersgracht (Ámsterdam), la *Embassy of the Free Mind* es un centro internacional de conocimiento que apuesta por la difusión y el estudio de los saberes esotéricos. El proyecto es una iniciativa de *The Worldheart Foundation*. Además, la embajada cuenta con la Biblioteca Ritman, un centro de investigación académica que alberga una colección de unos 25.000 manuscritos entre los cuales se hallan copias originales de obras pertenecientes al gnosticismo, el hermetismo y la cábala, como el *Corpus Hermeticum* trabajado por Marsilio Ficino, durante el Renacimiento.

entremezclaban toda clase de saberes provenientes tanto de oriente medio como de Asia (Yates, 2008).

Así pues, por un lado, tenemos que una de las líneas de investigación más extendidas y aceptadas, sobre la vida de Andreae y su obra, es aquella que cataloga al pastor luterano como un visionario el cual, conjugando los usos de la razón junto a una fuerte dimensión mística y espiritual, apostó por la mejora de la sociedad de su tiempo. Desde esta vertiente, incluso, se ha llegado a señalar a Andreae como una suerte de precursor de algunos de los valores de la Ilustración. Los estudios que encontramos bajo esta línea de pensamiento resaltan, por encima de todo, las curiosas e interesantes conexiones del legado de Andreae, tanto literario como filosófico, con la tradición utópica, inaugurada por Tomas Moro, y, además, con todo el ideario hermético-renacentista<sup>6</sup>, el paracelsismo, la alquimia y la cábala. Veamos pues las perspectivas de algunos de los pensadores más importantes que han enaltecido el caso de Andreae.

Frances A. Yates<sup>7</sup>, por ejemplo, en su obra *El Iluminismo Rosacruz*, se introduce en el siglo XVII y repasa los acontecimientos más relevantes de la época, intentando establecer, de este modo, una suerte de vínculo entre los intentos de cambio y reforma más importantes, tanto en el ámbito político como en el cultural. Respecto a Andreae y su relación con los *Manifiestos Rosacruces*, asegura que: «La “ilustración” rosacruz [cimentada por Andreae] fue una verdadera revolución que, dentro de su extraño marco de referencia a ciertos agentes mágicos y angélicos, y a profecías y apocalipsis, fue la expresión de un movimiento que tuvo numerosos aspectos, de los cuales no se puede por menos decir que eran [ya propiamente] ilustrados» (Yates, 2008, p. 291).

Carlos Gilly<sup>8</sup> ha dedicado gran parte de su carrera a estudiar la figura de Valentin Andreae y el Movimiento Rosacruz. En su trabajo *Johann Valentin Andreae, 1586-1986*:

---

<sup>6</sup> El paradigma científico del Renacimiento estaba repleto de corrientes las cuales, autores como Federico González, fundador del Centro de Estudios Simbólicos de Barcelona, han denominado como «las “artes ignotas” del Renacimiento». Éstas eran, pues, la astrología, la magia natural, el hermetismo (vinculado a la alquimia) y la cábala. Este campo ha sido ampliamente estudiado por investigadores como Frances A. Yates, Wouter J. Hanegraaff y Salvio Turró, por citar algunos de los más destacados.

<sup>7</sup> Frances A. Yates (1899 – 1981) fue profesora del Instituto Warburg en la universidad de Londres. Sus dos obras más importantes son *Giordano Bruno y la tradición Hermética* (1964) y *El iluminismo Rosacruz* (1972). Respecto a Andreae y su trabajo, Yates, con elocuencia y acierto, defiende la tesis de cómo el movimiento rosacruz tuvo repercusión en diferentes impulsos de reforma y mejora social.

<sup>8</sup> Carlos Gilly (nacido en 1940) es, aún hoy, director científico emérito de la Biblioteca Filosófica Hermética Amsterdam y docente, también emérito, de Historia en la Universidad de Basilea. Sus obras se dividen en tres bloques fundamentales, estudios sobre hermetismo, los estudios sobre el rosacruicismo y sobre el paracelsismo.

*die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft* (1986) ofrece una visión detallada de la obra de Andreae, y analiza las diversas interpretaciones y controversias que rodean su figura junto con el importante legado que dejó atrás, reconociendo y resaltando su importancia como generador de símbolos y mitos que han influido en el pensamiento y la cultura occidental. Gilly presenta, en general, una perspectiva positiva y ciertamente elogiosa sobre Andreae y su legado, alabando su papel como escritor, teólogo y pensador visionario, aunque es crítico con algunos episodios que rodean la vida del autor como, por ejemplo, la presencia que tuvo su trabajo en la Francia de Descartes.

Wouter J. Hanegraaff<sup>9</sup>, en su libro *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture* (2005), contempla a Andreae como una de las cabezas pensantes del entramado rosacruz y analiza algunos de sus escritos en el contexto de la interesantísima relación entre el rosacrucismo y el cristianismo<sup>10</sup>. Además, sostiene que, tanto Andreae como sus aportaciones al movimiento rosacruz, juegan un papel fundamental en la categoría del «esoterismo occidental», ese «reservorio de conocimiento rechazado» generado por el escarnio de la Ilustración y su ideología historiográfica (de ahí su defensa final de una historiografía «antiecléctica» que abarque estos temas).

Tobias Churton<sup>11</sup>, en su ensayo titulado *The Invisible History of the Rosicrucians: The World's Most Mysterious Secret Society* (2009), rastrea el impulso rosacruz hasta el círculo de intelectuales que Andreae conformó en la Universidad de Tubinga. Aunque el título del estudio pueda resultar ciertamente controvertido, Churton evita, en gran medida, cualquier interpretación romántica de este episodio histórico. Churton piensa que Andreae estaba convencido de que reformar la visión de su tiempo requería un despertar

---

<sup>9</sup> Wouter J. Hanegraaff (nacido en 1961) es profesor de Filosofía Hermética en la universidad de Ámsterdam y uno de los principales representantes de la *European Society for the Study of Western Esotericism*. Hoy por hoy es uno de los investigadores que más ha potenciado el legado de Yates en cuanto al estudio y análisis del esoterismo occidental.

<sup>10</sup> Un tema muy interesante debido a que, históricamente, hermetismo y cristianismo han congeñado estrechamente.

<sup>11</sup> El profesor Tobias Churton (nacido en 1960), muy alabado por el filántropo Joost Ritman, es un estudioso británico del rosacrucismo, la masonería, el gnosticismo y otros movimientos de corte esotérico. A nivel formativo presenta una amplia instrucción en Teología por el Brasenose College de Oxford. Actualmente, es profesor en la Universidad de Exeter. Sus ensayos a menudo exploran la conexión entre la espiritualidad, la filosofía y la historia; dos de sus trabajos más reconocidos son las obras tituladas *Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times* (2005) y *The Magus of Freemasonry: The Mysterious Life of Elias Ashmole, Scientist, Alchemist, and Founder of the Royal Society* (2006). También es el principal autor de una de las biografías más célebres sobre Aleister Crowley la cual se publicó en 2011.



interior de la mente de Cristo, algo que solo se lograría al confeccionar y presentar un «juego» proto-posmoderno como fue el movimiento rosacruz.

Por otro lado, también hay que tener en cuenta que ha habido quienes se posicionan en una línea de pensamiento un tanto más reservado a la hora de interpretar la obra de Andreae. Estos autores, si bien ofrecen perspectivas muy interesantes, se limitan a estudiar la conexión del luterano con el movimiento de la Reforma y la Contrarreforma, en Alemania. Los estudios que se circunscriben bajo estas directrices tratan de dejar de lado, en la medida de lo posible, las especulaciones. Para algunos de estos pensadores, por ejemplo, el peso del movimiento rosacruz, si bien aseguran que determinó profundamente la vida de Andreae, quedaría relegado a algo más o menos anecdótico. De esta manera, el objetivo principal de estos estudios es arrojar luz sobre el papel que desempeñaría Andreae en todo el entramado de la Modernidad, enfatizando, sobre todo, su vertiente más política y educativa. Algunos de los grandes autores que podemos posicionar en este bloque son Emilio García Estébanez, Christopher McInstosh y Richard Van Dülmen.

Emilio García Estébanez, O.P.<sup>12</sup>, es bien conocido como traductor de diferentes utopías clásica entre las que destaca la *Cristianópolis* de Andreae. La principal traducción disponible en español viene de su mano. El padre García Estébanez se muestra incrédulo respecto de las diferentes relaciones entre Andreae y el movimiento rosacruz (por ejemplo, está en desacuerdo con autores como Yates, aunque no en todo). Para él, la obra de Andreae resulta de difícil interpretación y lectura, debido, entre otras cosas, al lenguaje que presenta. Además, no en pocas ocasiones ha declarado que el papel del luterano alemán en el movimiento rosacruz es demasiado complejo y todavía hay mucho que se desconoce sobre su vida y obra como para tomar una posición clara.

Christopher McInstosh<sup>13</sup>, en su famoso libro *The Rosicrucians: The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order* (1997), dedica varios capítulos a la figura de Valentín Andreae y su relación con el movimiento rosacruz. La perspectiva de McIntosh, aunque escéptico en muchos aspectos, pretende resaltar, al final, que la obra de Andreae

---

<sup>12</sup> Emilio García Estébanez (1937 – 2007) fue profesor durante gran parte de su vida en el Instituto Superior de Filosofía de Valladolid y director durante varios años de la revista *Estudios Filosóficos* de la misma institución. Ha publicado numerosos artículos y cientos de reseñas bibliográficas a lo largo de su vida.

<sup>13</sup> Christopher McIntosh (1943) se doctoró por la universidad de Oxford con una tesis acerca del Movimiento Rosacruz y la Ilustración que, posteriormente, tomó la forma del libro ya citado, *The Rosicrucians: The History, Mythology and Rituals of an Esoteric Order* (1997).

no debería ser tildada como algo engañoso, sino como un acto de diversión profundamente creativa en el espíritu del *homo ludens*<sup>14</sup>. Para McIntosh, Andreae fue un verdadero «maestro de la risa», en el mejor sentido de la palabra, como fueron muchos otros que han jugado un papel en la historia de los rosacruces.

Richard Van Dülmen<sup>15</sup> (a quien García Estébanez cita con asiduidad en su introducción de la traducción de *Cristianópolis*), en *Die Utopie einer christlichen Gesellschaft* (1978), ofrece una buena presentación de la vida y obra de Andreae, resaltándolo, sobre todo, como principal representante de la ortodoxia luterana. Sus investigaciones sobre Andreae y la utopía han sido uno de los pilares principales para investigar el humanismo cristiano-burgués de la posreforma y la cultura protestante del siglo XVII.

En definitiva, ambas líneas de estudio, en las que cabría citar a muchos más autores<sup>16</sup>, a pesar de sus diferencias, coinciden que, en el trabajo de Andreae, subyace la presencia de una idea primordial, el anhelo de la utopía. La búsqueda de la sociedad ideal es la espina dorsal de la producción intelectual de Andreae. Sin embargo, como comentábamos, existe todavía mucho debate en cuanto a las lecturas que de ello se pueden extraer porque, entre otras cosas, parece no haber consenso en los medios para alcanzar tal sociedad utópica, y en la interpretación del papel de la espiritualidad y la educación que Andreae incluía necesariamente en el proceso.

De esta forma están los que, por un lado, ven a Andreae como un autor fundamental de la literatura mística y espiritual del que se puede obtener una perspectiva reformadora, valiosa e interesante, sobre la relación entre lo divino y lo humano. Y, por otro lado, están los que lo ven, sencillamente, como un autor clave en el contexto histórico

---

<sup>14</sup> El término fue acuñado por el filósofo neerlandés Johan Huizinga (1872-1945) en el libro *Homo ludens*. Al español, se podría traducir algo así como... «Hombre que juega». A lo largo y ancho del libro, Huizinga, sirviéndose de este término, se aproxima a la denominada teoría de juegos, y analiza su importancia tanto en lo social como en lo cultural.

<sup>15</sup> El historiador, filósofo y teólogo alemán Richard van Dülmen (1937-2004) fue profesor en la Universidad de Múnich y, de igual modo, catedrático de Historia Moderna en la Universidad del Sarre, ubicada en la ciudad alemana de Sarrebruck. Toda su obra orbita entorno a la investigación y análisis de la historia cultural y social de la Modernidad, concretamente desde 1500 hasta 1800.

<sup>16</sup> La cantidad de autores que han tratado el caso de Andreae y los rosacruces es bastante elevada. Nos aventuramos a señalar, incluso, que se podría hacer una distinción entre los que han tratado el caso de Andreae, en general, y los que han analizado el episodio rosacruz de modo particular. Entre estos últimos, y que no hayamos mencionado ya, subrayamos la fantástica labor de Paul Arnold, Christian Rebis, Ron Heisler, Donald R. Dickson y David Suárez Dorta.

y cultural del siglo XVII, resaltando, por encima de todo, su contribución a las ideas y debates de su tiempo.

También es importante remarcar que, para evitar complicaciones, la mayoría de los investigadores que han estudiado a Johann Valentin Andreae lo han enmarcado de lleno en la Edad Moderna, pero sin tratar siquiera de esclarecer los posibles matices existentes. Por ejemplo, ¿hasta qué punto sus escritos podrían o no circunscribirse a la tradición manierista que floreció entre el Renacimiento y la Revolución Científica del Barroco? Esta cuestión todavía sigue virgen. El manierismo es principalmente reconocido en el ámbito de las artes visuales, cierto, pero también supuso una influencia en la literatura y la filosofía.

Además, es bien sabido que las fronteras que delimitan la Modernidad han sido, en ocasiones, fruto de muchas controversias entre los historiadores. Y para estudiar a Andreae esto es un aspecto francamente importante que considerar. Como afirma Pere Molas (2015), en la introducción de la obra *Historia Moderna Universal*, coordinada por Alfredo Floristán, «Edad Moderna es, ciertamente, una denominación *convencional*» (p. 25). Es decir, por cómo funcionan las dinámicas de la historia, es complicado saber con precisión cuándo empieza y termina, *exactamente*, ese momento en la historia.

Aunque es cierto que cada país ofrece sus propias variaciones acerca del inicio y final de la Modernidad (en España, por ejemplo, se tomó como inicio la separación del reinado de los Reyes Católicos y, como final, la guerra de Independencia, en 1808), el consenso general<sup>17</sup>, entre los historiadores, sostiene que el inicio, por un lado, se da con la toma de Constantinopla por parte de los turcos otomanos, en 1453, y que el final, por otro lado, lo hallamos en el estallido de la Revolución Francesa, en 1789. No obstante, a ello cabe sumarle, de igual modo, otros procesos históricos importantísimos como la invención de la imprenta de Gutenberg, en 1440; el descubrimiento del continente americano por parte de Cristóbal Colón, en 1492; el nacimiento general del «estado

---

<sup>17</sup> Pere Molas, en el tomo coordinado por Alfredo Floristán, *Historia Moderna Universal* (2015), se pregunta: «Prescindiendo de si el adjetivo “moderno” es el más adecuado, ¿tienen los siglos del XVI al XVIII alguna entidad que permitan caracterizarlos como una etapa histórica?» (p. 25). La respuesta que ofrece destaca que, en la academia, tanto la Caída de Constantinopla (1453) como la Revolución Francesa (1789), más allá de los designios individuales de cada país, son considerados como el inicio y final de la Modernidad. Además, también añade que tanto «el concepto de Edad Moderna, como el de Edad Media, ha sido elaborado a partir de la “experiencia” histórica europea. Pero ello no quiere decir que el periodo en cuestión no sea significativo para la historia de otras sociedades» (p. 26).

moderno» y, ya tal vez en un plano más cultural y religioso, la irrupción del protestantismo y la Reforma, en 1521.

En cualquier caso, lo cierto es que, al final, cada uno de estos acontecimientos, de un modo u otro, terminaron confeccionando complejas dinámicas que determinaron, en gran medida, tanto la vida como la mentalidad de los europeos de los siglos XVI, XVII e incluso XVIII. Para tratar el caso que aquí nos interesa, vamos a trabajar en base a los efectos que ocasionó el descubrimiento del continente americano sobre el pensamiento utópico.

### III. Hipótesis de trabajo

En este trabajo voy a tratar de abordar el tema de la utopía a través de la obra Andreae. El motivo principal es debido a que, en los escritos de este autor, se pone de manifiesto un problema filosófico fundamental: la relación entre la mentalidad utópica y la constitución del conocimiento, en el marco de la Modernidad, al borde de la Revolución Científica. Recordemos que la vida, en la Modernidad, se trataba de una vida en plena relación con la verdad y su certeza, véase, por ejemplo, la certidumbre de la segunda venida de Cristo. Por ello, mi objetivo será intentar comprender en qué consistía esta actividad de pensar la utopía, en especial a través de Andreae, y por qué la utopía misma, en la época, podía llegar a considerarse, en cierta medida, un garante epistémico que, en el caso de Andreae, conducía a la verdad del Evangelio. De ante mano, esto nos puede llevar a dos interpretaciones de la utopía, en relación con Andreae: la primera, la utopía como género vehicular del pensamiento (y por lo tanto un decir del *logos*) y, la segunda, la utopía como principio ético-social que, simbólicamente, garantiza el sentido de la certeza vital.

Al igual que los demás utopistas del momento (véase Campanella o Bacon), pienso que el trabajo de Andreae dejaría entrever que el motor de las pulsiones históricas contiene, más allá de los incentivos y aspectos económicos, un crucial velo hierohistórico<sup>18</sup> que, aún hoy, ha sido mayormente ignorado. Todo esto apunta al ineludible hecho de que el pensamiento simbólico, vinculado al pensar utópico, es parte esencial de la condición humana. Aunque el símbolo da mucho qué pensar, también

---

<sup>18</sup> La hierohistoria es un concepto que deriva del término «hierofanía» acuñado por el historiador de las religiones Mircea Eliade. En términos generales, refiere a la «historia sagrada» que transcurre paralela a las dinámicas de la historia más material. Los historiadores más destacados que han ahondado en el estudio de este campo, aparte de Mircea Eliade, son Serge Hutin y Joscelyn Godwin.

habría que tener en cuenta que, como ya apuntaba Beuchot (2016), «da qué vivir» (p. 54). De esta forma, los objetivos tanto de Andreae como los utopistas no serían otros que los de elevar y perfeccionar los modos mediante los cuales el sujeto interpreta y se relaciona con el mundo.

#### IV. Metodología de trabajo

En primer lugar, es importante mencionar que el campo de la utopía ya ha sido previamente considerado y tratado por prestigiosos historiadores del pensamiento. Algunos de ellos han sido Nicola Abbagnano (1901 – 1990), Ernst Cassirer (1874 – 1945), el padre Guillermo Fraile, O.P. (1909 – 1970) y, aunque de manera un poco más discreta, Giovanni Reale (1931 – 2014) y Darío Antiseri (1940). Además, la utopía también es un tema de estudio el cual puede ser abordado desde diferentes perspectivas metodológicas. Por ejemplo, Carmen Iglesias y Mumford, dos claros referentes a la hora de abordar la susodicha cuestión, no hacen hermenéutica, sino que proceden mediante enfoques multidisciplinarios basados en la historia, la antropología y la sociología. Karl Mannheim, otro de los grandes pensadores al que he recurrido, se mueve en la sociología del conocimiento, como Berger y Luckmann; aunque estos dos, en última instancia, se decantan más por un enfoque fenomenológico.

En mi caso, para tratar el problema de la utopía en el marco de la Modernidad y en la obra de Andreae he seguido una metodología ecléctica compuesta por tres enfoques: investigación e interpretación histórica, análisis epistemológico y estudio comparativo. Para investigar los antecedentes contextuales que han dado lugar a la mentalidad utópica he preferido acércame desde la historia para tener una perspectiva más holística sobre los diferentes hechos que la pudieron conformar. Luego, para examinar y evaluar críticamente las afirmaciones de conocimiento ligadas a la categoría de lo utópico que hallamos, por lo general, en la obra de Andreae, he preferido el análisis epistemológico. El motivo es porque me ha permitido analizar sucintamente qué clase de valor del conocimiento surge de la conexión entre ambas categorías en los escritos del autor. Finalmente, el estudio comparativo lo he aplicado para analizar el pensamiento utópico de Andreae respecto al resto de obras utópicas como la de Moro, Campanella o Bacon, desde una perspectiva general y, así, trazar posibles influencias.

Cabe destacar, encima, que Andreae es un escritor de lo más prolífico, inteligente e imaginativo. A lo largo de su vida, escribió muy diversas obras, como *Menippus* (1617)

o *Turris Babel* (1619). En sus trabajos, nos encontramos desde obras que pertenecen al género literario, como *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz* (1616), a otros escritos los cuales, por ejemplo, son ya de carácter más ensayístico y pedagógico, como *Theophilus* (obra la cual Comenius puso a disposición su copia para la primera edición en 1649). Sin embargo, hay un hilo común, en todos ellos, independientemente de las intenciones que los hayan producido: el pensamiento utópico y filosófico. Para elaborar el presente trabajo, me he centrado en estudiar los cuatro textos de Andreae en los que más reluce el pensamiento utópico: los *Manifiestos Rosacruces* (*Fama Fraternitatis*, 1614; *Confessio Fraternitatis*, 1615; y *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz*, 1616) y *Cristianópolis* (1619).

No han sido pocos los autores que han señalado que el lenguaje que usa Andreae, a la hora de escribir es, muchas veces, oscuro. Y además suele estar llenos de metáforas las cuales conforman imágenes simbólicas muy bellas, pero, a su vez, de difícil interpretación. Debido a la naturaleza mística de la mayoría de los escritos de Andreae, puede ser difícil estudiar su obra. En base a ello, he intentado arrojar luz sobre esas tinieblas que ponen la verdad en entredicho con el objetivo de elaborar una interpretación, tanto del autor como de su contexto, lo más completa y coherente posible.

Así mismo, y como ya expusimos en el estado de la cuestión, algunos textos como los *Manifiestos Rosacruces* han sedimentado su idiosincrasia a partir de todo un ideario heredero de la tradición hermético-cabalista del Renacimiento. El hecho de intentar estudiar e interpretar estos escritos nos ha llevado a sondear todos esos conocimientos pertenecientes a lo que autores como Wouter J. Hanegraaff han catalogado como elementos fundamentalmente constituyentes del «esoterismo occidental»<sup>19</sup>. Entendemos que el término «esotérico» puede resultar un tanto incómodo. No obstante, parafraseando al mismo Hanegraaff (2016), el estudio moderno del «esoterismo occidental» surgió a partir de la década de 1990 porque los académicos comenzaron a darse cuenta de que la investigación académica había descuidado y marginado grandes dominios del pensamiento y la práctica, lo que resultó en una ignorancia generalizada y en

---

<sup>19</sup> El profesor Hanegraaff, en su ensayo *Esoterismo occidental*, argumenta que el «esoterismo occidental» no es un sustantivo natural, sino que, por el contrario, es «una categoría *artificial* aplicada de manera *retrospectiva* [principalmente por los académicos] a toda una serie de corrientes e ideas que se conocían con otros nombres, al menos antes del siglo XVIII» (Hanegraaff, 2021, p. 15). Así, esta categoría referiría a la suma *total* del conocimiento rechazado [por el mundo de la academia] pero que, a pesar de todo, hay que tratar de entender.

malentendidos sobre lo que en realidad son dimensiones muy importantes de la cultura occidental (p. 168). ¿Por qué es necesario resaltar este aspecto? Porque entendemos que, en base a ello, el estudio del esoterismo consiste en analizar a fondo todos estos materiales y tratar de reintegrarlos en narrativas más amplias sobre la cultura occidental e incluso global (Hanegraaff, 2016, p. 169). Si no comprendemos de qué manera se piensa desde el esoterismo, no podremos comprenderlo nunca.

Al final, estudiar y analizar a Andreae nos puede permitir acrecentar nuestra comprensión de lo humano. Y, de igual modo, nos puede desvelar relaciones muy interesantes de los entramados que, en su momento, constituyeron, entre bambalinas, los cimientos de la Modernidad y la historia del pensamiento que ha llegado hasta nuestros días.

## 1. La idea de utopía en la Modernidad

### I. El nacimiento de la mentalidad utópica después de 1492

Como hemos señalado en el estado de la cuestión, el descubrimiento del continente americano, en 1492, representa uno de los momentos claves que se toman en consideración para datar el inicio de la denominada Edad Moderna. Teniendo en cuenta nuestro foco de interés en el pensamiento utópico, resulta muy conveniente tomar este marco de referencia como un punto de partida. Por consiguiente, ¿a qué necesidad responde el surgimiento de la mentalidad utópica?

Es muy curioso observar que, poco después del descubrimiento del continente americano, comenzó a producirse —y a distribuirse— toda una abundante literatura la cual iba cargada no solo de una fuerte imaginación fantástica, sino también de alusiones a «Atlántidas olvidadas», reinos desaparecidos<sup>20</sup> y a paraísos perdidos a la espera de ser redescubiertos y revisitados. Este hecho se debe, entre otras cosas, a que «el descubrimiento del continente americano tuvo una dimensión escatológica y mítica, que no se debe solamente a la influencia de misioneros y gentes de Iglesia, sino a la propia atmósfera mesiánica y apocalíptica de la conquista [del Nuevo Mundo]» (Iglesias, 2006, p. 417).

---

<sup>20</sup> Cf. Gumilev, L. (1994). *La búsqueda de un reino imaginario: la leyenda del Preste Juan*. Crítica.

Estas nuevas obras que empezaron a difundirse a partir de 1492, como apunta el padre Guillermo Fraile O.P. (1991), «se basaban en relatos de navegantes y misioneros, en que se idealizaban aquellos lejanos países [algunos, aunque no todos, pertenecientes al Nuevo Mundo], pintando a sus habitantes como hombres felices [y] en estado natural<sup>21</sup>» (p. 309). En esta coyuntura, entonces, no fueron pocos los que creyeron que, de una manera u otra, se avecinaba una especie de «regeneración» de todo el ancho mundo conocido. No obstante, ese nuevo comienzo, teniendo en cuenta la gran difusión de la que gozaba precisamente el cristianismo, no podía darse sin antes cumplirse «la profecía de la propagación del Evangelio por toda la tierra y [de igual manera] del establecimiento del milenio, del *reino de Dios* sobre la tierra» (Iglesias, 2006, p. 417).

Esta forma de escatología —claramente cristiana— se presentó bajo el signo del *milenario* (también denominado quiliasmo), y estaba basada en la autoridad del *Apocalipsis* (20, 4-6). La idea del milenario asegura que, después de la anhelada *Parusía*<sup>22</sup>, se establecería un reino mesiánico en el que Cristo reinaría durante mil años, antes de dar inicio el profetizado Juicio Final.

Esta promesa de una edad luminosa venidera implicaba, para muchos cristianos (y sobre todo entre el sector más protestante), un deber estrictamente ético. En definitiva, había que desenmarañar el mundo para la llegada de Cristo y, en consecuencia, combatir —por todos los medios posibles— el Mal, el Anticristo. De esta manera, vemos que, efectivamente, ya en el nacimiento de la concepción utópica «no hay utopía [no se accede al paraíso] sin un profundo y remarcado sentido ético» (González, 2016, p. 59). Es más: la creencia en la doctrina del quiliasmo vinculado a un prisma ético «llegó a extenderse hasta el pietismo de finales del siglo XVIII, gracias a figuras como Jakob Böhme o Valentin Weigel» (Martin Navarro, 2010, p. 396). Incluso el propio Immanuel Kant, a la hora de concebir su sistema filosófico, llegó a introducir, en *La Metafísica de*

---

<sup>21</sup> Esta alusión al poetizado «estado natural» del hombre corresponde con la concepción de la denominada «Edad de Oro» en la que se concibe, la mayoría de las veces, un relato idealizado del hombre antiguo. Sin embargo, más allá de eso, y a propósito de este tema, Frédéric Rouvillois (2013), en su libro *L'utopie*, afirma lo siguiente: «Hay dos versiones, no sólo distintas, sino en parte contradictorias, del tema de la edad de oro: una versión «original», que aparece ya en la antigüedad, y una versión moderna, que no se formula explícitamente hasta el siglo XVIII» (p. 217).

<sup>22</sup> Así como se vaticina en la Biblia, incluyendo los cuatro evangelios, la *Parusía* es el segundo descenso de Cristo a la Tierra al final de los tiempos. El término proviene del griego, *παρουσία* («parousía»), y significa, en pocas palabras, «participación», «asistir», «venida». Recordemos también que en Platón describe una de las tres maneras en las que el Mundo de las Ideas, fundamentalmente, «participa» del Mundo Material.



*las Costumbres*, un patrón teleológico en el que, por encima de todo, imperaba un progreso de índole moral<sup>23</sup>.

Desde entonces, el pensamiento utópico, que ya demostraba ser un garante de certeza vital, fue cristalizándose en todo un género literario el cual conoció un notable florecimiento al inicio de la Modernidad. Especialmente con la obra *Utopía* de Tomas Moro quien, a todo esto, fue el primero en acuñar y utilizar el término<sup>24</sup>, en el siglo XVI (1516). Recordemos que el objetivo principal de Moro con la obra *Utopía*<sup>25</sup>, precursora principal de todo un género, no fue otro que criticar los problemas de la sociedad inglesa<sup>26</sup> de su tiempo. Entre las críticas que lanzó Moro podemos hallar sus quejas hacia la corrupción, la codicia, la violencia, la falta de educación, la inmoralidad y, como no, la falta de justicia. Todo ello, al final, terminaron siendo temas sumamente recurrentes entre las posteriores utopías, cobrando una luz especial, eso sí, con la llegada de la Cristianópolis de Andreae la cual analizaremos más adelante.

Con todo, cabe decir que aquello que pretendemos rescatar en este trabajo es el poder de estos paraísos para conformar realidades simbólicas que son capaces de influir en nuestras aspiraciones al conocimiento.

## II. La idea de utopía como universo simbólico

Hemos visto ya que, en su nacimiento, la utopía garantizaba un sentido ético de la vida. Pero para entender de manera más profunda cómo esta cuestión, en el marco de la Modernidad, se entrelazó al conocimiento hay que indagar en el peso que la utopía alberga como símbolo<sup>27</sup>. De esta forma, para abordar el presente apartado vamos a destacar

---

<sup>23</sup> Cf. Op. Cit., p. 39.

<sup>24</sup> La palabra «utopía» proviene del griego, οὐ («no») y τόπος («lugar»), es decir, refiere a aquello que no tiene lugar. A nivel etimológico, pues, una utopía viene a designar algo que está fuera del tiempo y del espacio, algo, en definitiva, que no puede percibirse a través de los sentidos.

<sup>25</sup> No es baladí el asunto de que, unos pocos años antes, en 1513, se publicara *El príncipe* de Maquiavelo, donde se pone en valor la razón de Estado que expresa la voluntad del príncipe. La *Utopía* de Moro podría verse, así, como una suerte de respuesta a cómo debe educarse la sociedad en detrimento de la férrea voluntad del príncipe de Maquiavelo.

<sup>26</sup> Mucha de la crítica profana que fue lanzada contra Moro interpretó su obra de forma literal y él, para justificarse, no tuvo más remedio que calificarla como un entretenimiento banal (González, 2016, p. 56).

<sup>27</sup> El término «símbolo» proviene del griego σύμβολον, *symbolon*, y refiere a «el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así, se conjuga lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado» (Beuchot, 2004, p. 144). Cf. Beuchot, M. (2004). *Hermenéutica, analogía y símbolo*. Herder.

algunas ideas de Mumford, Mannheim, Berger y Luckmann porque nos permiten una lectura muy humanista de la naturaleza de la utopía.

Según Mumford, la mentalidad utópica puede adoptar dos modelos funcionales, a saber, las utopías de escape y las utopías de reconstrucción. Ambas, sin embargo, cabe señalar que albergan un hilo común, este es, una confrontación a la civilización de la que surgen. De esta manera, ya sea de una manera u otra, el autor asegura que «son las utopías las que nos hacen el mundo [mucho más] tolerable» (Mumford, 2013, p. 23).

Mannheim, por el contrario, entiende la utopía como una ideología revolucionaria que, de alguna manera, «tiene el poder de *transformar* el orden histórico-social existente» (Mannheim, 2019, p. 180). La ideología revolucionaria (es decir, la utopía), siempre se opondría a otra ideología profesada, mayormente, por una clase dominante. Así, mientras que la «ideología» queda recluida a una posición conservadora, la utopía representa el «semblante mesiánico» del cambio, la reformulación del presente. Cabe destacar que, para Mannheim, de igual manera, «una utopía eficaz no puede, a la larga, ser obra de un solo individuo, ya que éste no puede, solo, destruir la situación histórico-social» (Mannheim, 2019, p. 182). Es importante recalcar este último punto porque, si bien la mayoría de las utopías son las utopías de alguien, la inclinación distópica que pueda verter el anhelo de un solo individuo vendría dada por mera imposición sobre los demás. Pero esto no equivaldría a que se tratara de una utopía de éxito, ni mucho menos, sino más bien de una evolución distópica.

El punto en común que tienen tanto uno como el otro, y por extensión todos los utopistas, es que pensar utópicamente no se trata de algo ingenuo o puramente fantasioso. Más bien, pensar la utópica equivale a todo un procedimiento para criticar, por ejemplo, algunos de los defectos de la realidad, contrastándolos con los esquemas de supuestos lugares fabulosos con el objetivo de o bien actuar para hacer del mundo un lugar mejor o bien *habitar* la realidad de una manera más *íntegra* y certera. O incluso ambas a la vez.

De manera adicional a las tesis de Mumford y Mannheim, si algo ha sabido señalar la sociología del conocimiento —y que nos sirve para indagar en el aspecto simbólico de la utopía— es que, en nuestro día a día, trascendemos la vida cotidiana continuamente a través de confecciones de realidades múltiples. Como bien señalaron Berger y Luckmann (2021), podríamos garantizar que, «sobre la realidad de la vida cotidiana, se ciernen las penumbras de nuestros sueños» (p. 62). Y es en este punto, precisamente, donde hallamos

el lecho sobre el que se erige la voluntad de la mayoría de los utopistas entre los cuales destacamos el caso de Johann Valentin Andreae.

El pensar los problemas del presente a través de ciertas ideaciones abstractas no es un asunto en absoluto baladí. Porque ese «otro mundo» el cual surge a partir de las especulaciones racionales, aunque repletas de semillas espirituales, pueden determinar y condicionar de qué manera luego nos relacionamos con nuestro entorno. Es cierto que los conceptos como la utopía se apoyan en la imaginación mucho más que otros. Pero precisamente es esa dimensión perceptiva de lo imaginativo la que envuelve, de manera flexible y tremendamente evocadora, el carácter simbólico de la utopía, permitiendo así un despliegue total de reflejos conceptuales. Esto hace pensar que la capacidad del lenguaje para elaborar símbolos y presentarlos como elementos objetivamente reales es fascinante. De esta manera, tanto los símbolos como el lenguaje que los envuelve (y que articularían la utopía en relato) se presentan como elementos constituyentes de la realidad cotidiana (Berger y Luckmann, 2021, p. 57).

Además, esto resulta muy interesante porque la utopía, entendida como símbolo, enfatizaría esa dimensión mnemónica que Berger y Luckmann, en *La construcción social de la realidad*<sup>28</sup>, atribuyen a lo simbólico. Así, el anhelo utópico articulado en relato sería mantener viva la memoria y la llama de que, efectivamente, hubo un tiempo pasado que no solo era mejor, sino que encima habrá de regresar<sup>29</sup>. Esto se apreciaba de modo muy claro, sobre todo, bajo el estandarte milenarista presente en los círculos protestantes que habituaba el joven Andreae y que buscaban fundamentar la certeza vital en el Evangelio.

Esta condición del hombre podría resumirse en que, en definitiva, «vivimos dentro de un universo simbólico» (Berger y Luckmann, 2021, p. 133). Son las historias que nos vemos obligados a confeccionar, las utopías, las que pueden constituir social y epistemológicamente la realidad que luego habitamos. Y es en esto donde hallamos el *status quo* del pensar utópicamente y su relación con el conocimiento que floreció, sobre todo, en las primeras décadas del siglo XVII, y, concretamente, como veremos a continuación, en las obras de Andreae pertenecientes a los *Manifiestos Rosacruces*.

---

<sup>28</sup> Op. cit., p. 92 - 93.

<sup>29</sup> Por ejemplo, en el Evangelio según San Mateo (Mt 19, 30-20, 16) podemos leer: «Los últimos serán los primeros en el Reino de los Cielos».

## 2. La obra de Andreae a través de la mentalidad utópica

### I. El frenesí de los Manifiestos Rosacruces

La expectación utópica del milenarismo y su responsabilidad ética no era lo único que interconectaba al bando protestante durante los siglos XVI y XVII. En su ideario, asimismo, «subyacen los fundamentos desde los cuales se legitima *el profetismo*: la relación directa entre Dios y el hombre» (Aguirre Lora, 1997, p. 102). Este conocimiento profético llegó a impregnar muchas de las esferas políticas del momento (Aguirre Lora, 1997), y fue a eso, precisamente, a lo que se agarraron muchos de los movimientos protestantes para solidificar sus pretensiones de reforma. La Alemania protestante, por ejemplo, vio en la boda real de Isabel Estuardo y Federico del Palatinado el aura milenarista necesaria para combatir el avance del catolicismo representado principalmente en la corona de los Habsburgo (Yates, 2008; Aguirre Lora, 1997). El profetismo, pues, fue uno de los nexos que ya unía el pensamiento utópico al campo del conocimiento.

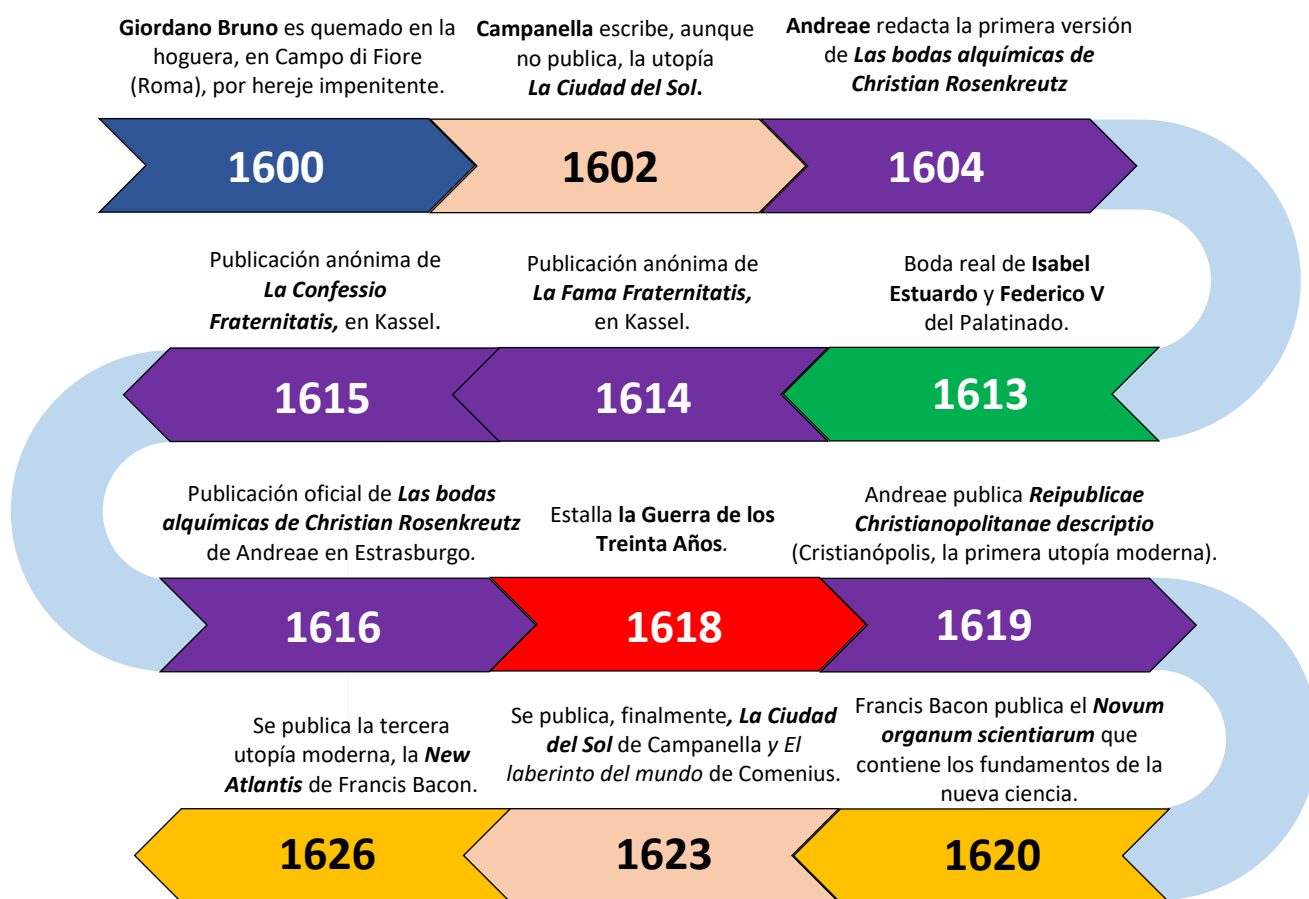
En Alemania, el linaje familiar de Andreae era uno de los núcleos reformadores de más renombre y prestigio. Su abuelo, Jakob Andreae, según lo que nos cuenta McIntosh (1998), fue una figura de enorme influencia para la causa protestante: fue el Rector de la Universidad de Tubinga —misma institución en la que se formaría Andreae tiempo después— y, asimismo, era reconocido por muchos como «el segundo Lutero» (p. 19). De hecho, al inspeccionar su producción intelectual, vemos que «desempeñó un papel protagonista en la redacción de la *Fórmula de la Concordia* en 1577, texto que, junto con la *Confesión de Augsburgo*, la *Apología* de Melanchton y los *Catecismos* de Lutero establecería el canon del luteranismo ortodoxo» (Castellanos, 2019, p. 136). Por otra parte, su hijo, el padre de Valentin Andreae, llamado Johann Andreae, profesaba una enorme atracción por la alquimia, el mundo del ocultismo y la astrología (Nogales, 2000; García Estébanez, 2010; Yates, 2008; y Willard, 1989), disciplinas que, en aquel momento, eran consideradas como un conjunto de prácticas ideales para revertir la Caída y, así, restituir el estado de conocimiento adánico (Hanegraaff, 2021, p. 104).

Todo esto nos confirma que, ya en su ámbito familiar más cercano, a pesar de las siempre presentes creencias e inclinaciones cristianas, Andreae mantuvo una estrecha conexión con el mundo de la alquimia y el hermetismo. Y es justamente en la

cosmovisión de los *Manifestos Rosacruces*<sup>30</sup> donde estos dos mundos, el religioso y el hermético, vieron un muy estimulante entrelazamiento bajo la llama de la utopía.

Estos documentos conformaban una trilogía de opúsculos publicados —de forma consecutiva— en Kassel (Alemania) durante la primera mitad del siglo XVII. Hay que hacer hincapié en que los dos primeros textos de la trilogía, la *Fama Fraternitatis* (1614) y la *Confessio Fraternitatis* (1615), comparten una característica interesante: son anónimos. En cambio, *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz* (1616), el tercer y último manifiesto, fue el único que apareció firmado por el propio Andreae.

A continuación, ofrecemos una línea del tiempo para apreciar mejor en qué contexto fueron publicados estos opúsculos:



<sup>30</sup> Para el preñe trabajo, hemos consultado la edición en castellano de ambos textos que puede leerse en el apéndice final de *El iluminismo rosacruz* de Yates editado, en el 2008, por Biblioteca de Ensayo Siruela (p. 293-318).

Los dos primeros manifiestos, la *Fama*<sup>31</sup> y la *Confessio*<sup>32</sup>, aunque anónimos, daban a conocer una supuesta fraternidad de sabios, la Orden Rosacruz, que, aparentemente, poseían toda clase de conocimientos ancestrales. Tras leer estos escritos, he podido apreciar que la conexión entre lo utópico, lo espiritual y el conocimiento se daba en la constitución de un saber privilegiado que reconciliaba lo divino, el *Liber Theos* (el libro «T»), con el conocimiento del mundo, el *Liber Mundi* (el libro «M»), y todo ello partiendo del primer gran axioma del mundo hermético, «así como es arriba es abajo; así como es adentro es afuera»<sup>33</sup>.

Tal como ya declaró el investigador David Suárez (2019), en su ensayo *Rosacruces: Historia y personajes*, «la invitación de estos manifiestos no se circunscribe a una propuesta meramente científica o cultural, sino que expresa un saber claramente espiritual, esotérico y tradicional, aunque renovador, que las religiones y las ciencias conocidas no podían proporcionar» (p. 16). Y lo cierto es que, con todo, el impacto que ocasionaron solamente los dos primeros opúsculos fue tal que ya muchos científicos entraron en el debate acerca del valor o el peligro de esta nueva filosofía, incluidos [entre otros muchos] Mersenne y Leibniz<sup>34</sup> (Willard, 1989, p. 132). El entusiasmo del pueblo por unirse a la fraternidad era tan elevado que, como manifestó Comenius en *el Laberinto del mundo y el paraíso del corazón* (1623), «algunos, impacientados por la demora, se marchaban a recorrer el mundo solos de un extremo a otro»; pero todos terminaban «lamentándose del infortunio de no hallar a los hombres felices».

Existen muchas teorías acerca de quien o quienes podrían haber redactado los *Manifiestos*. Sin embargo, la más aceptada —y la que nos interesa aquí— es aquella que asegura que los *Manifiestos* fueron elaborados por un grupo de estudiantes y profesores (entre los que se encontraría Andreae) de la universidad alemana de Tubinga denominado

---

<sup>31</sup> El primer manifiesto narra el viaje hacia oriente de un misterioso caballero alemán a quien se refiere como C.R.C. A lo largo de su travesía, este noble atesora el conocimiento que, posteriormente, lo llevarán a la fundación de la fraternidad Rosacruz a la que también se ha denominado *La Casa del Espíritu Santo* o *El Colegio Invisible*.

<sup>32</sup> La *Confessio* anunciaba bajo qué preceptos, de qué manera y por qué la fraternidad buscaba reformar la sociedad y compartir sus conocimientos. Además, este opúsculo vio la luz junto a la *Consideratio brevis* basada en la *Monas Hieroglyphica* de John Dee. Fue escrita por Felipe de Gabella, y se desconoce aún hoy quien podría ser este personaje (Yates, 2008; Lloret, 2018.).

<sup>33</sup> Este principio hermético es atribuido a la figura legendaria de Hermes Trismegisto y a su *Tabla Esmeralda*. Según Beuchot (2016), se trata de una proclama que encerraría en sí la hermenéutica de los opuestos fusionados, el hombre como microcosmos y su conexión con el universo, el macrocosmos (p. 59).

<sup>34</sup> Hoy sabemos que Leibniz leyó *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz* y que resolvió uno de los acertijos que Andreae, muy astutamente, expuso en la obra. Cf. *Op. cit.*, p. 108.

el Círculo de Tubinga<sup>35</sup>. De este grupo «se conocen algunos miembros, como Tobias Hess [jurista, médico paracelsiano y alquimista], notorio por sus ideas heterodoxas cercanas al hermetismo y la cábala y que, al parecer, lideraba este grupo» (Suárez, 2019, p. 15).

Es crucial subrayar que la relación entre la utopía y el conocimiento, en estos escritos, presentaba una vertiente pedagógica con una fuerte carga filosófica. Porque todas las ideas de los *Manifiestos Rosacruces* se reunieron en una síntesis que fue simplificada para que todo el mundo la entendiera (Willard, 1989, p. 133). De esta manera, la voluntad reformadora y pedagógica de los manifiestos bien podría haber sido gestada por el mismo Andreae, debido a que sus motivaciones hacia la reforma de la sociedad siempre han estado presentes, de una manera u otra, en todos sus escritos.

La búsqueda de la reforma social sustentada en el ideal cristiano establecido por Lutero era una de las principales aspiraciones<sup>36</sup> de ese Círculo de Tubinga. Esto fue un aspecto que, sin duda, debió atraer al joven Andreae cuando estudiaba teología en Tubinga. Cabe resaltar también que, incluso, más allá de la reforma universal en una sociedad ideal, las obras del siglo XVII sobre la fraternidad rosacruz compartían también el sueño de una lengua adánica<sup>37</sup> original (Willard, 1989, p. 153).

Es interesante destacar, además, que, entre los integrantes del Círculo de Tubinga, se encontraban dos sujetos muy singulares, Tobias Adami y Wilhelm Wense. Estos dos intelectuales, aparte de amigos de Andreae, fueron discípulos del fraile Tommaso Campanella, autor de *La Ciudad del Sol*, utopía que describe una sociedad ideal gobernada por sacerdotes herméticos<sup>38</sup>. Hoy sabemos que Adami y Wense introdujeron a Andreae a la obra de Campanella muchos años antes de fuera publicada (McIntosh, 1998, p. 21). Por lo tanto, resulta tentador interpretar que la proyección utópica que ofrecía *La Ciudad del Sol* debió influir en la forma que se produjo la síntesis de los *Manifiestos Rosacruces*.

---

<sup>35</sup> Entre sus integrantes sabemos que destacaban figuras clave como Christoph Besold, Wilhelm Bidembach, Thomas Lansius, Abraham Hölz o Wilhelm Shickhardt (Lloret, 2018).

<sup>36</sup> Pese a esto, la voluntad reformadora por parte del bando protestante no halló su «narrativización» solamente en los Manifiestos Rosacruces. De hecho, dos años antes de que la *Fama* viera la luz, «ya el místico alemán Böhme escribió *Aurora, Die Morgenröte im Aufgang* (1612), una obra que también ofrecía una nueva comprensión del mundo y bebía mucho de Paracelso» (Lloret, 2018, p. 23).

<sup>37</sup> Cf. Umberto, E. (1994). *La búsqueda de la lengua perfecta*. Crítica.

<sup>38</sup> Vemos así que, para la Modernidad, el «rey filósofo» no es solo filósofo, sino también científico, puesto el hermetismo y la alquimia fueron evolucionando, paulatinamente, hacia la ciencia moderna.

## II. *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz y el viaje*

El opúsculo más interesante<sup>39</sup> de la trilogía es el tercer manifiesto, *Las bodas*<sup>40</sup> *alquímicas de Christian Rosenkreutz*. No solo porque sintetiza todo el ideario de los escritos anteriores, sino también porque, dentro del marco del autor, es el texto que exhibe de una forma más poética y filosófica la conexión entre la utopía y la constitución del conocimiento.

En este texto se relata un viaje<sup>41</sup> dividido en siete jornadas, protagonizado por el supuesto fundador de la fraternidad Rosacruz, Christian Rosenkreutz<sup>42</sup>, quien es invitado a asistir a unas bodas reales tras haber recibido la visión de un ángel. Toda la obra está repleta de elementos arquetípicos y simbólicos<sup>43</sup> que, a medida que avanza la trama, añaden diferentes capas de profundidad al relato. La meta a la que aspira el viaje que aquí se presenta es la consumación mística entre el microcosmos, el sujeto, y el macrocosmos, la divinidad.

A lo largo de los primeros seis capítulos, vislumbramos los procesos de «creación» filosófica por los que debe pasar todo aspirante al saber. Rosenkreutz, a lo largo de su viaje, trata de interpretar todo cuanto ve y experimenta, igual que hacemos nosotros a través de él, lo que nos conectaría con lo que ya declaró Beuchot (2016) al afirmar que «interpretar es interpretarse» (p. 59). Incluso diríamos que interpretarse es, de alguna forma y de acuerdo con el contexto, transmutarse.

Gran parte de las lecturas interesantes que podemos sacar aquí transcurren en las escenas en el castillo donde se llevan a cabo las bodas reales. Por ejemplo, los tres reyes principales con los que se topa Rosenkreutz, y que una y otra vez lo retan a diferentes

---

<sup>39</sup> García Estébanez nos confirma que «Rosenberg concluyó que el escrito [*Las bodas alquímicas*] tiene una enorme carga interna, llena de sugerencias y de ideas poderosas que no van dirigidas a la razón, sino al “nous” y que solo se pueden desentrañar y entender aplicando la energía interior propia de un iluminado» (p. 86).

<sup>40</sup> No son pocos los autores que señalan que, en esta obra, Andreae trató de recrear las bodas reales del Elector Palatino y la princesa Estuardo unos años antes de la publicación de los manifiestos.

<sup>41</sup> La categoría del viaje entendido como un *progreso* y desarrollo hacia una meta espiritual es un tema muy recurrente en esta clase de obras, véase *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón* (1623) de Comenius (Hanegraaff, 2021, p. 140 – 141).

<sup>42</sup> En este tercer manifiesto, finalmente, las iniciales de C. R. C. son reveladas con el nombre de Christian Rosenkreutz. Aun así, se ha teorizado mucho acerca de su simbolismo. Por ejemplo, se cree que, en realidad, podría referir a *Christi Resurrectio*, es decir, resurrección de Cristo (Yates, 2008; y Peradejordi, 2018, p. 26).

<sup>43</sup> En las primeras páginas del texto vemos cómo Andreae hace alusión muy directa a las *Monas Hieroglyphica* de John Dee, lo que nos evidencia la conexión que hubo entre las obras de este poeta inglés y el nacimiento del movimiento rosacruz (Yates, 2008).



pruebas, representan la constitución triple del hombre como microcosmos (es decir, espíritu, mente y cuerpo). Sus consortes correspondientes, junto a sus carruajes, el despliegue necesario de las facultades hacia el mundo terrenal. La mente hallaría también su encarnación mediante el verdugo que asiste y participa de la ceremonia real. La lectura aquí es clara: si bien la cabeza es necesaria para la ejecución de la labor filosófica, ésta puede, en el proceso, hallar su perdición al no discurrir correctamente.

Cabe señalar que, desde la perspectiva del *ethos*<sup>44</sup> intelectual, el Rey y la Reina resucitados, en la cima de la torre, y animados por insufló divino, representan los valores de la Inteligencia y el Amor que, en última instancia, Andreae deja caer que deberían reconducir a la sociedad hacia ese *telos*, esa meta, que simbolizaría la utopía. En el contexto de la obra del autor, tanto la Inteligencia como el Amor se entrelazarían en la utopía del Evangelio, es decir, el camino de Cristo.

Y, en cierto modo, esto nos remitiría a la misma complementación que manifestaba Mumford al asegurar que tanto Ciencia como Humanidades deberían unirse para lograr la utopía definitiva. La Inteligencia y el Amor, al igual que en *los Sueños de Polífilo* (rememoremos el lema de su lucha, *Amor vincit Omnia*), son las dos grandes luminarias éticas del mundo y corresponderían tanto al espíritu iluminado como al cuerpo regenerado y renacido.

En lo que respecta al acto de la boda real en sí, a la que acudimos en el último capítulo, podemos atestiguar cómo la ceremonia enmarca la realidad en sí y los novios, conjugados, el nuevo ser regenerado. Este ser es el que alcanza la perfección al volverse uno con la realidad mediante la unión hermética donde, bajo el velo de la utopía, lo mortal alcanza la inmortalidad. Y resulta muy interesante que, «la verdadera boda» es, al final, la que se efectúa entre Rosenkreutz y Venus, entre el que quiere saber y el saber, puesto que el noble alemán, fruto de su curiosidad por conocer, es llevado ante ella y, tras haber superado las pruebas y contemplar a la diosa, no puede ya ignorarla. Así es cómo, en el viaje hacia la utopía del Matrimonio Hermético, la conciencia divina (libro «T») y la humana (libro «M») se complementan la una con la otra. Finalmente, aquel en quien se realiza esta sublimación es designado, nos dice Andreae, como «Caballero de la Piedra

---

<sup>44</sup> Este término refiere al conjunto de valores, actitudes y prácticas que caracterizan, principalmente, a aquellos que buscan el conocimiento. Este *ethos* implica un rigor en el trato de lo intelectual.

Dorada<sup>45</sup>», convirtiéndose así en una especie de diamante filosófico compuesto de la divina quintaesencia de su séptuple naturaleza, la misma que debe hallar su despertar en Cristo.

De esta manera, *Las bodas alquímicas* es un reflejo de cómo Andreae y el Círculo de Tubinga concibieron un renovado cristianismo sustentado por un *triple* axioma<sup>46</sup> el cual rezaba lo siguiente: *Ex Deo Nascimur* («de Dios nacemos», como apelación al monismo: toda multiplicidad material procede de una Unidad espiritual), *In Jesu morimur* («en Jesús morimos», es decir, la muerte se presenta como el hecho metafísico de la transformación necesaria para la conciencia individual de cada ser) y *Per spiritum sanctum reviviscimus* (a través de nuestra abertura para con el Espíritu Santo, revivimos). Estos eran, pues, los tres pilares que, bajo la proyección de Andreae y los suyos, debían sustentar la nueva utopía protestante que reavivaría el conocimiento del Evangelio como el camino a seguir y cuyo valor sería el florecimiento personal.

### 3. Utopía y conocimiento: la ciudad de Cristianópolis, 1619

#### I. La *Societats Christiana*

A pesar de las nobles aspiraciones del movimiento rosacruz, Andreae quedó muy decepcionado por todo lo que siguió a la publicación de los manifiestos. Porque no fueron pocos los que se confeccionaron una imagen errónea tanto de la fraternidad como de su mensaje. Asimismo, Michael Mayer, por ejemplo, escribió *Silentium post clamores* (1617) haciendo referencia al «silencio» que siguió al primer frenesí rosacruz a causa de, entre otras cosas, la Guerra de los Treinta años (Yates, 2008, p. 115). Además, es fácil pensar, encima, que la imagen de los manifiestos debió ser extensamente difamada por los Habsburgo que vencieron al rey de bohemia.

No obstante, de los manifiestos surgió algo real: la *Societats Christiana*; en la obra *Turris Babel* (1619), sabemos que Andreae, respecto a eso, señala: «Digo adiós a la sociedad de la Hermandad Rosa-Cruz, pero nunca a la verdadera Hermandad Cristiana,

---

<sup>45</sup> Las interpretaciones acerca de esta categoría son múltiples y diversas. No obstante, el consenso entre los expertos, hasta hoy, apunta a que la imagería caballeresca y templaria impregnó de lleno la cosmología rosacruz (Yates, 2008; y Peradejordi, 2018).

<sup>46</sup> Anunciado por vez primera en la *Fama Fraternitatis* (Yates, 2008, p. 307).

la que huele a rosas bajo la cruz» (García Estébanez, 2010, p. 42-43). Esta proclamación vio su coronación en la gestación de la ciudad textual de *Cristianópolis* (1619). En esta obra ya propiamente utópica, el *ludibrium*<sup>47</sup> inicial de la invisible fraternidad R. C. obtuvo la cúspide de su renovación (Yates, 2008) y su instauración en un orden racional, pero ligado a la espiritualidad.

Al igual que en la utopía de Moro, la ciudad de Cristianópolis también se encuentra en una isla recóndita llamada Cafarsalama<sup>48</sup>. Aunque a diferencia de la ciudad de Moro, esta república no tiene un sentido únicamente político, sino que se trata de un paraíso mucho más moderno e influido, principalmente, por la llegada de la reforma científica, uno de los engranajes centrales de esta utopía (y un patrón que se repetirá, sobre todo, en la obra de Bacon).

La república de Cristianópolis está gobernada por filósofos y científicos. La ciudad está dotada de todos los progresos científicos imaginables en la época, pues en ella todo responde para con el progreso de la comunidad. Cristianópolis se presenta como el paraíso de todo pastor luterano con una fuerte tendencia al puritanismo; la comunidad es muy piadosa, en el sentido de la Piedad Luterana. La doctrina católica es evidentemente rechazada y todo está destinado al Evangelio, a la fe en Cristo y al estudio de la gloria del supremo Arquitecto<sup>49</sup> del universo. Así, en la ciudad, todos actúan, trabajan, gobiernan, enseñan, crean e imaginan con la mirada puesta en el ideal de virtud cristiana profesada por los protestantes.

---

<sup>47</sup> Según Dülmen (1978), la palabra *ludibrium*, *ludicrum* y sinónimos, o su equivalente alemán *Posse*, *Spiel*, etc., con que Andreae se refiere a *Las bodas alquímicas de Christian Rosenkreutz* (*ludibrium*), a *Cristianópolis* (*ludicrum*) y a los dos primeros manifiestos, *Fama* y *Confessio* (*Posse*), «no refiere a una pura farsa o mera ficción, sino a un estilo literario que recurre a imágenes y ensoñaciones para transmitir una doctrina o un mensaje pedagógico serio, al modo, por ejemplo, de las sátiras de Luciano y de Erasmo» (García Estébanez, 2010, p. 46).

<sup>48</sup> Existe un cierto consenso entre los académicos de que el nombre de la isla habría sido directamente tomado de la Biblia, debido a que el sustantivo se compone, en hebreo, de «Pueblo» (*Caphar*) y de «Paz» (*Shalom*); el significado vendría a ser algo así como «la morada de la paz». Destacamos que esto parece responder a un patrón común, entre los utopistas. Francis Bacon, recordemos, en *New Atlantis*, bautiza a su isla como Bensalem, término que podemos traducir algo así como «hija de la paz» (Castellanos, 2019).

<sup>49</sup> Al hablar de los números y sus matices místicos, nos dice Andreae: «Es seguro que el supremo Arquitecto no construyó esta poderosa máquina al azar, sino que la colmó de medidas, de números y de proporciones con extrema sabiduría» (García Estébanez, 2010, p. 184). Aunque la noción armónico-musical presenta su germen en el antiguo pitagorismo, este sería, tal vez, el primer registro explícito que se tiene de Dios como un gran arquitecto, un tipo de imaginería que, años después, adoptaría la masonería de corte especulativa.

A diferencia de Bacon, cuyos intereses podríamos decir que residían mucho más en el método científico, a nivel teórico, que en la práctica (Lucas, 2018, p. 120), Andreae focalizó sus inquietudes en la teoría del método educativo. De hecho, y para concretar todavía más, podríamos afirmar que «es el Andreae humanista, más que el Andreae luterano, el que pinta el cuadro de la ciudad cristiana» (Mumford, 2013, p. 87).

En el epicentro de la urbe se alza una ciudadela con una gran torre (la misma que sale en *Las bodas alquímicas* y en la que se realiza la ceremonia nupcial) que alberga una prominente universidad desde la cual se educa y gobierna la ciudad. Esta universidad, dividida en diferentes áreas del saber, está dotada con todo lo necesario para una completa educación en las artes, las ciencias y la teología. También posee una gran biblioteca, un teatro matemático y diferentes auditorios en los que se profesan las artes liberales.

Al analizar la obra *Cristianópolis* nos damos cuenta de que, al establecer un orden ciertamente racional en la realidad, vemos efectos que influyen directamente en la dimensión de los saberes y, por lo tanto, en el conocimiento. Los intelectuales del siglo XVII, como Andreae, ya no se preocupan únicamente por inspirar al «príncipe maquiaveliano» acerca del buen gobierno, sino que intentan imaginar y educar un lugar donde el conocimiento de la nueva ciencia, de la mano de la religión, resida en el centro de toda vida social, política y espiritual.

La *Societats Christiana*, entonces, al mando de Cristianópolis, «encarnan la tentativa de impregnar la naciente ciencia con un nuevo efluvio de *caridad* cristiana» (Yates, 2008, p. 203). Ciencia y religión unidos, en el marco de la Modernidad, suponían la conformación de un nuevo conocimiento a todas luces privilegiado.

La Cristianópolis de Andreae, como representación final del ideal rosacruz, sigue exponiendo los conocimientos herméticos del autor, y los interconecta de tal manera que le permite concluir que, tanto el bloque de la religión como el bloque de la ciencia, unidos, son importantes no solo para que una sociedad prospere, sino para que se recree el hipotético estado adánico previo a la Caída. Para Andreae, es esta singular combinación la que genera equilibrio, y no sólo entre ciudadano y gobierno, desde el punto de vista utópico-social, sino entre el hombre y Dios, como quedaría ya ejemplificado en el final de *Las bodas alquímicas de Cristian Rosenkreutz*.

A continuación, y a modo de síntesis, se adjunta una tabla<sup>50</sup> comparativa (la Tabla 1) entre las diferentes utopías que hemos ido analizando y mencionando:

*Tabla 1. Las utopías más influyentes de la Modernidad (elaboración personal).*

Nombre	Autor	Narrador	Tipo de Utopía	Tipo de ciudad	Tema central	Reproducción en la realidad
Utopía	T. Moro	Rafael Hitlodeo	Escape	Ciudad amurallada	La crítica del poder	Ciudad nueva de Edimburgo (Escocia)
Cristianópolis	J. V. Andreae	Náufrago-anónimo	Escape	Ciudad-monasterio	La educación como nexo entre religión y sociedad	Monasterio del Escorial (España) y <i>El Colegio Invisible</i> de Hartlib (Inglaterra)
Ciudad del Sol	T. Campanella	Almirante/Gran Maestre	Escape	Ciudad-Fortaleza	La organización social y política	Chiltern Hills New Forest (Inglaterra)
New Atlantis	F. Bacon	Exploradores-anónimo	Escape	Ciudad-Laboratorio	El progreso científico y el conocimiento	Organización de la <i>Royal Society</i>

## II. El legado de Andreae

Como ya apuntábamos en el apartado anterior, Andreae nunca repudió, realmente, los ideales de los manifiestos rosacruces; más bien «se limitó a “repudiar” —y en un momento en que la llamada “hermandad secreta” de los rosacruces se había convertido en el blanco de muchas bromas— el uso que se había hecho de esos ideales» (Dickson, 1996, p. 777). Pero lo cierto es que, con el transcurso de los años, la Cristianópolis de Andreae, junto a las otras dos grandes utopías de la modernidad (*La Ciudad del Sol* de

<sup>50</sup> La categoría de «tipología utópica» se ha extraído de la *Historia de las utopías* (2013) de Mumford. Mediante ella podemos apreciar que todas las utopías de la Modernidad, antes del siglo XVIII, se concebían como vías de escape. Aun así, por formato y estilo, albergaban una idiosincrasia profundamente reformadora que las conectaban con la realidad.

Campanella y la *New Atlantis* de Bacon), dieron lugar a la constitución de círculos intelectuales muy importantes para la institucionalización del conocimiento de la nueva ciencia (ver tabla 1).

A la larga, Andreae llegó a convertirse en uno de los teólogos más prominentes e influyentes del ducado de Württemberg y, ya en las últimas décadas de su vida, ejerció como predicador de la corte, en Stuttgart. Es más: fue en esos momentos cuando, precisamente, mantuvo una gran correspondencia con el Duque Augusto el Joven de Brunswick-Luneburgo, Samuel Hartlib y J.A. Comenius <sup>51</sup> (Mumford, 2013, p. 88).

Cabe señalar, igualmente, que algunos autores, como Pedro Álvarez Lázaro o Robert Freke Gould, han llegado a trazar que el proyecto rosacruz de Andreae y el Círculo de Tubinga, el cual no logró encajar durante el siglo XVII, obtuvo su segunda versión, y ésta ya exitosa, el 24 de junio de 1717 con la fundación de la Gran Logia Masónica<sup>52</sup> de Londres y Westminster.

De hecho, muchos de los que fueron miembros de la Gran Logia de Londres, como Sir Robert Moray (1608 – 1673) o Elías Ashmole (1617 – 1692), cuyas obras se conservan en el *Ashmolean Museum* de Oxford, también participaron de la *Royal Society* (1660), la institución promotora de la nueva ciencia, en la Modernidad, inspirada, a su vez, en los científicos de la Casa de Salomón de la *New Atlantis* de Bacon. Y esto nos lleva a pensar, al igual que Yates (2008) que, «la presencia de Ashmole como miembro fundador de la *Royal Society* se nos presenta como un indicio significativo de que las tendencias rosacruces [y masónicas] encontraron un lugar en la organización» (p. 243); aunque éstas fuera a nivel de interés personal de uno de sus fundadores.

Por último, quiero destacar que la tesis general que defiende Mumford en *Historia de las Utopías* (2013 [1922]) podría ser complementaria con la que sostiene en otro de sus ensayos, *Técnica y Civilización*. De hecho, podríamos interpretar, incluso, que la primera es consecuencia de la segunda. Porque Mumford, en *Técnica y Civilización* (2020 [1934]), sostiene que la Modernidad terminó ocasionando un turbulento paso de un ambiente simbólico-alegórico a una objetivación, parametrización y cuantificación del

---

<sup>51</sup> De hecho, ya hacia 1628, y próximo a su llegada a Leszno, «Comenius le escribió a Andreae deseoso de saber más sobre su *Societas Christiana* y solicitar su aceptación en ella. Su influencia fue decisiva para Comenius, quien asumió, a lo largo de su vida, que él le “pasaba su antorcha para continuar la gran misión”» (Aguirre Lora, 2009, p. 63).

<sup>52</sup> Cf. Álvarez Lázaro, P. (2019). *La masonería, escuela de formación del ciudadano*. Universidad Pontificia Comillas; y Freke Gould, R. (1951). *The Concise History of Freemasonry*. Cornell University Library.

mundo (recordemos la metáfora de «el mundo como un reloj»). Así, no es de extrañar que, a la hora de concluir su recorrido por la historia de las utopías, venga a asegurar que —para lograr relatos utópicos verdaderamente útiles y efectivos— deberíamos recombinar las mejores facetas del pensamiento racional-científico con los sueños y aspiraciones de las humanidades, esto es, las dimensiones más simbólicas y espirituales del ser humano.

Por mi parte concuerdo con ese diagnóstico. Mientras que «Sócrates anunciaba concóctete a ti mismo», el científico, de cada vez más, fue apostando por «conocer el mundo que se extendía más allá del dominio humano» (Mumford, 2013, p. 253). Por ello, creo que deberíamos romper con la rigidez que separan las humanidades de la ciencia. No habría de relegar todas nuestras esperanzas en que, en detrimento de las humanidades, los parámetros de la ciencia, repletas del escarnio racional, puedan regar las raíces más profundas del hombre. Porque no olvidemos que, sin desmerecer las claras ventajas que, a la larga, ha supuesto la tecnificación del mundo respecto al avance del conocimiento, en su universo propio, «la ciencia no es ni mejor ni peor que la teosofía, la astrología o las fabulas sobre la divinidad»<sup>53</sup> (Mumford, 2013, p. 256). Esta división, naturalmente, no se daba en los pensadores de principios del siglo XVII como Andreae.

#### 4. Conclusiones generales

Llegados a este punto, si recordamos el objetivo de este trabajo, abordar el tema de la utopía y el conocimiento a través de la obra Andreae, podemos concluir que, efectivamente, en los escritos de este singular personaje, encontramos una forma muy peculiar de articular el pensamiento utópico.

Tras examinar brevemente la vida del autor, su vinculación con los *Manifestos Rosacrucés*, los círculos intelectuales con los que se relacionó y su presencia en el campo de la utopía, queda claro que toda cosmovisión utópica presenta el potencial necesario para tratar de resolver las dificultades sociales que cada autor asume como injustas (sobre todo al experimentarlas en el mundo real).

---

<sup>53</sup> Cf. Feyerabend, P. (2007). *Tratado contra el método*. Tecnos, p. 157.

La obra de Andreae nos demuestra que hay todo un conjunto de ideas y cosmovisiones que, aun poseyendo un carácter esotérico, seguramente no existen como entidades concretas, pero existen como fuerzas que actúan en la historia humana (Hanegraaff, 2013), y cuya presencia, impacto y desarrollo, se puede rastrear sobre la base de fuentes escritas, como la literatura utópica. Queda claro, pues, que el conocimiento que se elabora y se piensa a través de la razón filosofía, se experimenta y encarna mediante la creencia y el misticismo religioso, viendo su unión en el pensamiento utópico.

A partir de la mentalidad utópica atendemos a que la pragmática del conocimiento no puede albergar, en sí misma, su razón de ser si no se vincula, del mismo modo, a una causa que, precisamente, esté más allá de lo contingente. Porque en la utopía, sea pues, el «hacer» es más que una ilusión y, a su vez, la contemplación es más que una simple especulación. De esta manera, el conocimiento mismo, y las vías mediante las que se lo alcanza, no pueden, de ninguna forma, separarse. Ciencia, Religión y Arte deberían permanecer unidas; y la mentalidad utópica representa la unidad indivisible de las polaridades.

Las visiones utópicas, como la de Andreae, Bacon, Campanella o Moro, son más que simples sueños individuales y/o ficticios. La utopía marca la tendencia de un orden racional y creativo que supere el caos, el orden natural de las cosas. Las visiones utópicas, en las circunstancias adecuadas, también pueden convertirse en garantes de «ideas poderosas» capaces de mover tanto a individuos como a colectividades que posean, quizás, las perspectivas necesarias para hacer tambalear el orden preestablecido, recreando y encarnando así lo que Yates señalaba, al final de *El Iluminismo Rosacruz*, como «la “voluntad rosacruz”».

Con todo, no deberíamos devaluar el distintivo sello identitario de los mitos, con el que suelen venir envueltas las utopías, frente a la inquisitiva mirada de la razón. Porque, al final, a nivel ontológico y metanarrativo, tanto los mitos como las leyendas son reales.



## Bibliografía

Aguirre Lora, G. M. E. (1997). Tras las huellas de unas historias. En *Calidoscopios comenianos* (Vol. 2), pp. 83 – 136. Plaza & Valdés.

Andraea, J.V. (2018). *Las bodas alquímicas de Christian Rosacruz* (Juli Peradejordi, Trad.). Ediciones Obelisco. (Obra original publicada en 1616).

Andraea, J. V. (2010). *Cristianópolis* (Emilio García Estébanez, O.P., Trad.). AKAL. (Obra original publicada en 1619).

Berger, P.L., y Luckmann, T. (2021). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu.

Beuchot, M. (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, J. C. M. (2019). «Europa y la utopía: 1516-1667». *Ihering. Cuadernos de Ciencias Jurídicas y Sociales*, (2), pp. 107-159.

Comenius, J. A. (2009). *El laberinto del mundo y el paraíso del corazón*. (María Esther Aguirre Lora, Trad.). Biblioteca nueva. (Obra original publicada en 1623).

de Miguel, B. O. (2009). Leibniz y la tradición hermética. *Thémata. Revista de Filosofía*, (42), pp. 107 – 122.

Dickson, D. R. (1996). «Johann Valentin Andraea's utopian brotherhoods». *Renaissance Quarterly*, 49(4), 760-802.

Floristán, A. (2003). *Historia Moderna Universal*. Ariel.

Fraile, G. (1978). *Historia de la filosofía* (Vol. III). BAC.

González, F. (2016). *Las utopías renacentistas: esoterismo y símbolo*. Libros del Innombrable.

Hanegraaff, W. J. (2013). The power of ideas: esotericism, historicism, and the limits of discourse. *Religion*, 43(2), pp. 252-273.

Hanegraaff, W. J. (2016). Esotericism theorized: Major trends and approaches to the study of esotericism. *Religion: Secret Religion*, p. 155-70.

Hanegraaff, W. J. (2021). *Esoterismo occidental: una guía para perplejos*. Sans Soleil.

- Iglesias, C. (2006). *Razón, sentimiento y utopía*. Galaxia Gutenberg.
- Lloret, M. P. (2018). Utopías espirituales y sociales: el conocimiento universal y el concepto de comunidad según la tradición hermética en el siglo XVII. *Cuadernos de Historia Cultural*, 7. Universidad de Barcelona. Recuperado el 2 de mayo de 2023, de <https://cuadernosdehistoriacultural.files.wordpress.com/2019/02/05.-marta-pic3b1ol-utopias-espirituales-y-sociales-1.pdf>
- Lucas, P. (2018). «Bacon's New Atlantis and the Fictional Origins of Organised Science». *Open Cultural Studies*, 2(1), pp. 114-121.
- Mannheim, K. (2019). *Ideología y utopía*. Fondo de Cultura Económica.
- McIntosh, C. (1998). *The Rosicrucians: The History, Mythology, and Rituals of an Esoteric Order*. Weiser Books.
- Mumford, L. (2013). *Historia de las utopías*. Pepitas de calabaza.
- Nogales, J. L. S. (2000). Viejo y nuevo milenarismo II. *Proyección: Teología y mundo actual*, (197), pp. 91-118.
- Rouvillois, F. (2013). *L'Utopie*. Flammarion.
- Suárez, D. (2019). *Rosacruces. Historia y personajes*. Almuzara.
- Turró, S. (1985). *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*. Anthropos.
- Willard, T. (1989). Rosicrucian Sign Lore and the Origin of Language. *Theorien vom Ursprung der Sprache*, pp. 131-157.
- Yates, F. A. (2008). *El iluminismo rosacruz*. Fondo de Cultura Económica.