

Raúl López López y Antonio Reguera Feo

Los *Hieroglyphicos* en el humanismo renacentista



Vuélvete hacia Egipto (Cuento de Sinuhé, B, 188)

La mutación y/o degeneración del sentido primero de jeroglífico se nos presenta como un camino rebosante de variaciones y adaptaciones que va desde finales de la Antigüedad hasta las puertas del siglo XVII. Las siguientes páginas lo recorrerán centrándose en el campo filosófico y teológico, dejando en un segundo plano la trascendencia de los jeroglíficos en el arte y en la literatura emblemática.

1. Egipto después de Alejandro.

La vida y hazañas de Alejandro de Macedonia marca un antes y un después en el mundo antiguo con consecuencias tales que sin duda su estela ha llegado hasta nuestros días. Como no podía ser de otra manera, este giro alejandrino afectó al desarrollo de la lengua y cultura de los faraones con su llegada a Egipto en el 332 a.C. y la posterior instauración de la Dinastía Ptolemaica. El reflejo de estos acontecimientos en la lengua egipcia se caracteriza por ciertas alteraciones en su discurrir lingüístico que dan lugar a un nuevo estadio denominado jeroglífico ptolemaico. En los textos se aprecia un incremento notable en el número de signos y en las variantes de estos, junto a una contaminación gramatical por parte de elementos indoeuropeos ajenos a las raíces camito-semíticas del egipcio, como el griego de la *koiné* que expandió el helenismo. El incremento de la complejidad en la representación y gramática de una lengua no es un síntoma de progreso, sino que por el contrario denota una recesión en su evolución lingüística que podemos apreciar en una fuerte tendencia a la ideografía. Se produce un abuso de la utilización de los determinativos genéricos¹ en cada palabra, apareciendo varios donde anteriormente encontrábamos uno o dos. Aunque esta variación puede tomarse como una mayor precisión del significado, en realidad se debe al comienzo de la pérdida del uso idiomático y de los sentidos y significados anteriores en

¹ Los determinativos son signos no fonéticos que situados tras el contenido fonético de una palabra acotan el campo de significación en el que se encuentra la misma.

favor de nombrar y definir las nuevas realidades en griego. Para las nuevas gentes que se acercaban a las riberas del Nilo lo más llamativo de la ancestral cultura que los rodeaba fueron los dioses y su religión, junto a lo enigmático de su escritura manifestada mediante imágenes. La interpretación de estas, mayoritariamente en sentido ideográfico, se reflejó en el transcurrir ulterior de la lengua egipcia que era cada vez más enseñada en los templos que aprendida de forma natural. Este sentido enigmático, que en su día pondrá de relieve Hegel² y apreciado claramente en la Esfinge³ que propone a Edipo⁴ el acertijo o enigma en las puertas de la Tebas de Beocia, pervivió en la conciencia de los hombres de forma total hasta el desciframiento de Champollion⁵ y parcialmente hasta la actualidad.

2. La antigüedad clásica.

La perspectiva desde la que se ha observado el antiguo Egipto y que ha permanecido en la retina de lo que se ha dado en llamar “cultura occidental” se remonta a los autores helenos de la Antigüedad. De tal forma que los términos con los que hoy denominamos los tipos de escritura egipcios derivan de las palabras griegas que los escritores de la época utilizaron para aludir a ellos. Estos son *ιερογλυφικός*⁶, *ιερατικός*⁷, *δημοτικός*⁸. Apuntaban ya una división entre una forma de escritura popular, que podemos interpretar como el demótico, y otra utilizada solamente por los sacerdotes y de carácter ritual, el jeroglífico⁹. Junto a Heródoto sobre los sistemas de

² G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, vol. 1, pp. 357-359, Barcelona, 1997.

³ Símbolo que representa a Egipto en la tradición occidental.

⁴ S., *OT*, 391 ss.

⁵ M. Pope, *The story of decipherment*, Londres, 1975; López López, R., “La Piedra de Rosetta. Creación, descubrimiento y desciframiento”, *Revista de Arqueología* 227 (1999) 16-25; L. Atkins y R. Atkins, *Las claves de Egipto*, Madrid, 2000.

⁶ *Escritura sagrada inscrita en piedra*.

⁷ *Sagrada o de los sacerdotes*.

⁸ *Popular, del pueblo*.

⁹ Hdt., *Historias*, libro II o Euterpe, 36. En este pasaje se nos da noticia de que los egipcios escribían de derecha a izquierda, al contrario que los griegos. Haciendo posible-mente alusión a las escrituras cursivas, ya que los jeroglíficos se escribieron en las dos direcciones. Los escritos de Heródoto aparecieron publicados por primera vez en una traducción de Lorenzo Valla (Venecia, 1474). La *editio princeps* corrió acago de Aldo Manucio (Venecia, 1502). Posiblemente la difusión de esta obra en España fue reducida. Cf. Heródoto(J. Berenger Amenos (Trad.)), *Historias. Libro I*, Barcelona, 1960, p. LXXII

escritura egipcios¹⁰ nos hablan Diodoro de Sicilia¹¹ y Platón. Las noticias que nos dan sobre los sistemas de escritura egipcios son numerosas, pero nos detendremos más atentamente en las obras que fueron publicadas o utilizadas de forma manuscrita en los siglos XV y XVI, de forma que ejerciesen su influjo en la visión que se tenía de los jeroglíficos en el Humanismo Renacentista¹².

El mito de las Edades griego afirmaba que había existido un tiempo anterior en el que los hombres habían convivido con los dioses, pero ese estado había degenerado posteriormente en otros inferiores hasta la actualidad. Por ello, la mayor antigüedad de un hecho significaba inmediatamente una mayor veracidad, pureza y proximidad divina como muestra de anhelo a esa Edad de Oro pasada que Hesíodo nos muestra en *Los trabajos y los días*¹³. Esta concepción del tiempo que muchas culturas han compartido hizo que se pensase que el jeroglífico era un residuo del estado primigenio y por lo tanto el lenguaje sagrado con el que la divinidad se dirigía a los hombres. Dada la profundidad de las raíces de la cultura egipcia en el tiempo, el *Don del Nilo* constituía uno de los centros de saber más destacados de la Antigüedad al que muchos intelectuales griegos se trasladaron para impregnarse de una sabiduría antiquísima y por ello más cercana a la perfección¹⁴. Destacados ejemplos nos muestran las alusiones a los viajes de Pitágoras¹⁵, Eudoxo de Cnido¹⁶, Solón¹⁷, Platón¹⁸ y Hecateo

ss.; Heródoto (C. Schrader [Trad.] y F. R. Adrados), *Historia. Libros I-II*, Madrid, 1977, p. 61.

¹⁰ Cf. P. Marestaing, *Les écritures égyptiennes et l'antiquité classique*, París, 1913.

¹¹ D.S., *Biblioteca Histórica*, libro I, 16. Se atribuye a Hermes (Thot) el escriba sagrado la invención de la escritura.

¹² Mantendremos presente este presupuesto en relación a otro tipo de escritos a lo largo del trabajo.

¹³ Para paralelos con otras mitologías del Próximo Oriente, cf. G. Morocho Gayo, "El mito de la Edad de Oro en Hesíodo", *Periferia* 64-65 (1973) 65-102.

¹⁴ Pl. *Ti.*, 22 b. Platón pone en boca de un viejo sacerdote egipcio en un diálogo con Solón que los helenos serán siempre niños en comparación con los egipcios. Cf. Pl., *Ti.*, 22 e; 23 a, y ss.; Plutarco, *De Iside et Osiride*, 10, e.

¹⁵ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 11. En *De Iside et Osiride* (10, e) de Plutarco se nos afirma que recibió enseñanzas de un sacerdote egipcio llamado Enefis de Heliópolis. Cf. Plinio el Viejo, *HN*, lib. XXXVI, 71. Diógenes Laercio narra que en su viaje a Egipto aprendió la lengua jeroglífica y arcanos sobre sus dioses, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 431 s.

¹⁶ Astrónomo de la primera mitad del siglo IV a.C. que vivió un año y cuatro meses en Egipto. Se piensa que tradujo una obra del egipcio al griego, *Diálogos de los perros*. Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, VII 87;89. Según Plutarco recibió lecciones de un sacerdote egipcio llamado Conufis de Menfis; *De Iside et Osiride*, 10, e.

de Abdera¹⁹, entre muchos otros. En consecuencia, un cierto número de autores pusieron en boca de sacerdotes egipcios sus pensamientos y teorías con la intención de otorgarles el crédito y respaldo de la antigua tradición. Como hiciera Platón al crear el mito de la Atlántida²⁰, una de las fábulas de mayor durabilidad y transcendencia de la historia.

El mundo latino, conquistado en estas lides por el griego, tomó y mantuvo la sesgada visión de Egipto que había mantenido la Hélade. Así pone de manifiesto Dión de Prusa al afirmar que la historia de Troya fue escrita en un tiempo muy remoto en las paredes de los templos egipcios²¹. Por su parte, Plinio el Viejo²² comentó los dos obeliscos egipcios erigidos en Roma, en el Circus Maximus y en el Circus Martius²³, pensando que sus inscripciones jeroglíficas ocultaban misterios de la naturaleza. Como hiciera el historiador romano Amiano Marcelino al escribir sobre el obelisco Hermapión²⁴. La obra más la destacada de esta época por su contenido sobre el mundo egipcio es *De Iside et Osiride*²⁵, en la que Plutarco relaciona los jeroglifi-

¹⁷ Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 20. Platón expone (*Ti.*, 21 c, y ss.) que Solón extrajo su legislación de la egipcia aunque es más probable que viajase a Egipto tras establecerla. Cf. (F. R. Adrados [Trad.]), *Líricos griegos I. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Madrid, 1981, p. 192; Plutarco, *Vida de Solón*, 26. Según *De Iside et Osiride* (10, e) recibió enseñanzas de Sonquis de Sais. Diógenes Laercio confirma el viaje, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 39.

¹⁸ Diógenes Laercio relata que pudo haber sido acompañado por Eurípides y que enfermó, siendo curado por los sacerdotes egipcios con un baño en el mar, cf. *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, Buenos Aires, 1959, p. 169.

¹⁹ Historiador que visitó Egipto durante el reinado de Ptolomeo I Soter (305-283 a.C.) y escribió una obra titulada *Αἴγυπτιοκάκ*.

²⁰ Pl., *Ti.*, 24 e, y ss.; *Criti.*, 113 a.

²¹ Dión de Prusa, *Discurso Troyano*, 37 ss. En el discurso Dión recupera el recurso literario de atribuir lo narrado a lo que un sacerdote egipcio le había contado que utilizara Platón en el *Timeo* y el *Critias*. La *editio princeps* corresponde a Turrisanus (Venecia, 1551). Sobre la transmisión del texto cf. Dión de Prusa (G. Morocho Gayo [Trad.]), *Discursos*, I-XI, Madrid, 1988, pp. 61-125.

²² Plinio el Viejo, *Historia Natural*, Libro V, 9-11. La primera edición del texto apareció en Venecia durante 1469. La siguieron otras, entre las que se destacan las de Caesarius (Colonia, 1524), Erasmo (Basilea, 1525), Gelenius (Basilea, Froben, 1549), Dalecampius (Lyon, 1587). Cf. Plinio el Viejo (G. Serbat y VV. AA. [Trad.]), *Historia Natural. Libros I-II*, Madrid, 1995, p. 53.

²³ Plinio el Viejo, *HN*, XXXVI, 68-74.

²⁴ Amiano Marcelino, *Rerum gestarum libri XXXI*, 17, 11-17.

²⁵ La *editio princeps* corresponde a Aldo Manucio y D. Ducas (*Moralia*, Venecia, 1509; Basilea, 1542). G. Xylander publicó una traducción latina en 1570 y una edición (*Moralia*, Basilea, 1574). La primera edición completa de los *Moralia*, junto con las *Vitae*, corrió a cargo de H. Estéfano (*Plutarchi Opera Omnia*, París, 1572; Francfort, 1599, con traducción (cont.)

cos con alegorías y enigmas²⁶. Todos estos autores inculcaron en Occidente la idea de que los jeroglíficos ocultaban misterios desconocidos y arcanos principalmente de carácter religioso.

3. El advenimiento del Cristianismo y los padres de la Iglesia.

Los integrantes de las primeras comunidades cristianas utilizaron un símbolo-jeroglífico para representar a Cristo. El pez, ΙΧΘΥΣ, que es un acróstico de Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ²⁷. Con la intención de ocultar, comprimir y representar en una imagen un conocimiento religioso. Estas causas siguieron vigentes para la utilización de símbolos a lo largo de la historia. Los textos del Antiguo Testamento que son base del Judaísmo y del Cristianismo, junto al Nuevo Testamento, conforman una recopilación del saber del Próximo Oriente antiguo. Por lo tanto, el pensamiento egipcio y las alusiones al país del Nilo son muy numerosas²⁸. No en vano, Oseas afirma $\text{וְיִמְצְאוּם קְרָאֵתִי לְבָנַי}$ ²⁹, en uno de los libros más antiguos de la Biblia, en torno al siglo VIII a.C. Palabras que fueron tomadas como signo mesiánico en el Evangelio de Mateo³⁰. La huida a las riberas del Nilo de la Santa Familia, parcamente narrada en los Evangelios Sinópticos, se desarrolla plenamente en cierto número de Evangelios Apócrifos³¹ con una amplia transcendencia ulterior.

Los jeroglíficos entendidos como sistema egipcio de escritura no aparecen como tales en los textos bíblicos. Sin embargo, se nos hace referencia a una escritura enigmática que una mano divina escribe en una pared durante un banquete del rey Baltasar. Descifrada por

latina de Cruser Xylander). Posteriormente apareció *Les oeuvres morales de Plutarque* (París, 1572). Cf. Plutarco [F. Pordomingo Pardo (Trad.)], *Obras morales y de costumbres (Moralia) VI*, Madrid, 1995, p. 49.

²⁶ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 10, e.

²⁷ Jesús Cristo (=Ungido), Hijo de Dios (y) Salvador.

²⁸ En el Antiguo Testamento se cita directamente a Egipto en 742 ocasiones.

²⁹ Os 11,1; (...y de Egipto llamé a mi hijo). Edición del texto hebreo en *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart, 1999.

³⁰ Mat 2, 15.

³¹ El *Evangelio de Taciano* (9, 1-5; 11, 1-4), el *Evangelio Árabe de la Infancia* (9-10; 15), la *Historia de José el Carpintero* (8-9), el *Evangelio Armenio de la Infancia* (15, 1-4), el *Evangelio de Pseudo-Mateo* (17-25), *Evangelio de Pseudo-Tomás* (Apéndice latino, 1-3) Cf. A. De Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos*, Madrid, 1999; F. Sen Montero, "Jesús en Egipto", *Boletín de la Asociación Española de Egiptología*, 9 (1999) 223-233.

Daniel, revela acontecimientos futuros³². El lenguaje sagrado por el cual la divinidad comunica sus misterios a los hombres es expresado por medio de alegorías y enigmas. Con un sentido oculto a los no iniciados que la Biblia representa con un discurso literario de carácter alegórico. Como pone de manifiesto Lucas en boca de Jesús.

Ὁ δὲ εἶπεν Ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ Θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὲ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν³³.

Durante la mítica estancia de Adán y Eva en el Edén, Dios se había comunicado directamente con el hombre³⁴, como en la Edad de Oro helena. La antigüedad de esta *lingua adámica* y su simbolismo la relacionaron con el egipcio jeroglífico en el Renacimiento. De esta forma, se pensó que las profundas reflexiones religiosas debían de manifestarse en forma de parábolas, alegorías y enigmas. Acercándose a ese supuesto lenguaje que la divinidad utilizaba para comunicarse con los hombres. Pero este jeroglífico ya no es un idioma independiente, sino una figura literaria del hebreo, griego y latín que podemos denominar más propiamente como imagen, metáfora, alegoría, enigma o glifo.

La institucionalización y difusión del cristianismo hizo que el emperador Teodosio I cerrara todos los templos paganos egipcios en el 391 d.C., perdiéndose por completo el ya decadente sistema jeroglífico. El último texto jeroglífico conocido aparece en el templo de Filé en el 394 d.C. Pero la destucción de los ídolos egipcios que algunos evangelios apócrifos narraban³⁵ no fue completa ya que la fascinación por lo egipcio permaneció presente.

Los primeros Padres de la Iglesia, especialmente los alejandrinos, no dejaron de lado la larga tradición religiosa egipcia y sus jeroglíficos, como hiciera Filón de Alejandría (entre 25 a .C.-45/50 d.C.) al incorporar la hermenéutica simbólica, tanto textual como la de carácter aritmético tomada de los pitagóricos, en la Sagrada Escritura. Él

³² Dan 5, 5-29.

³³ Lc 8, 10. (*El dijo: A vosotros os ha sido dado conocer los misterios del reino de Dios; pero a los demás, en parábolas, para que « viendo no vean y oyendo no entiendan »* (J. M. Bover y J. O'Callaghan [Eds.], *Nuevo Testamento Trilingüe*, Madrid, 1977). Cf.. Is 6,10; Sal 49, 5; Mt 13,14; Mc 4,12; J 12,40.

³⁴ Gén 2, 16; 3, 8-22.

³⁵ *Evangelio de Pseudo-Mateo* 17-25; *Evangelio árabe de la infancia* 10.

opinaba que el templo era el símbolo del mundo como lo había sido en el antiguo Egipto³⁶. Para un hebreo como Filón, Platón había tomado su sabiduría de Moisés, que a su vez la recibió de Dios de forma directa. Por lo tanto, en su obra, Egipto adquiere una posición secundaria en antigüedad que será representativa de la Cábala y la tradición judeo-cristiana. Destacada importancia debemos de conferir a Clemente de Alejandría (160-215), maestro de Orígenes, por su popular pasaje del *Strómata*³⁷. En él da un paso más en el conocimiento postegipcio de los jeroglíficos. Refiriéndose a los tres tipos de escritura apunta una posible división de los signos en *propios* (fonéticos) y *simbólicos* (ideográficos), subdividiendo estos últimos en tres grupos³⁸. Algunos autores han apuntado que posiblemente los datos sobre los jeroglíficos que Clemente y Porfirio nos muestran podrían provenir de una fuente común. Posiblemente un tratado, hoy perdido, sobre *Escritura simbólica de los antiguos egipcios* escrito por Queremón (o Chaeremón). Discípulo de Apión que fue ἱερογραμματεύς³⁹ y preceptor de Nerón (37-68). Probablemente director del Museo de Alejandría y autor de una *Historia de Egipto*⁴⁰.

El tratamiento que hicieron de los signos Filón y Clemente no es casual, ya que en Alejandría fue una ciudad de encuentro entre la nueva religión cristiana y la antigua tradición egipcia. La convivencia entre estas formas religiosas y culturales alentó su intento, compartido por otros hombres con espíritu catequético, de armonizar el paganismo y la revelación cristiana⁴¹ que continuaran Gemisto Pletón y Giordano Bruno entre otros. El acercamiento y adaptación de las costumbres paganas del pueblo por la nueva religión cristiana para

³⁶ D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, 1993.

³⁷ Clem. Alex. *Stom.* V, VII, 41-44. En este pasaje también se nos dan noticias sobre los cartuchos de los nombres egipcios de faraones. En la obra podemos encontrar gran número de alusiones a las escrituras simbólicas (e.g. V, V, 27-28, sobre los símbolos pitagóricos y las escrituras sagradas). Cf. Clément D'Alexandrie (A. Le Boulluec [Ed.] y P. Voulet [Trad.]), *Les Stromates. Stromate V*, París, 1981.

³⁸ G. Morochó Gayo, "ΑΙΝΙΓΜΑ y ΓΡΗΦΟΣ. Género literario menor, recurso retórico y método de interpretación", en *Corolla Complutensis. Homenaje al profesor Laso de la Vega*, Madrid, 1998, pp. 341.

³⁹ Persona que interpreta y ejerce profesorado en jeroglíficos, entendido como lengua sagrada.

⁴⁰ F. J. Gómez Espelosín y A. Pérez Largacha, *Egiptomanía*, Madrid, 1997, p.; Horapollon (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991, p. 10.

⁴¹ D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, Minneapolis, 1993, pp. 8-12.

explicar su doctrina en los primeros siglos de su andadura y los posteriores pensadores que abogaban por una vuelta a la antigua tradición, dieron lugar a gran número de herejías y conforman un amplio sendero por el que los jeroglíficos han transitado hasta nosotros.

Otros Padres de la Iglesia que nos dan noticias sobre la escritura simbólica sagrada son Cirilo de Alejandría⁴², Sinesio de Cirene⁴³ y Pseudo Dioniso Aeropagita⁴⁴, éste último con gran difusión en el Humanismo Renacentista. Eusebio, a comienzos del siglo IV, en su *Praeparatio Evangelica* discurre sobre el valor y utilización de los jeroglíficos egipcios para proclamar la victoria del cristianismo sobre el pueblo más religioso de la historia, Egipto⁴⁵. La doctrina patristica de la *Praeparatio Evangelica* defendía la utilización de los autores del paganismo grecolatino y oriental con criterio de autoridad en la hermenéutica de las Sagradas Escrituras. Entre ellos destacaron los que para los santos Padres poseían una mayor antigüedad, según la idea de Heródoto, Diodoro y Plutarco, retomada y ampliada por los primeros Padres y los neoplatónicos en la búsqueda de la verdad divina. La *Praeparatio Evangelica* afirmaba que parte de las revelaciones del Evangelio habían llegado a los paganos grecolatinos, pero anterior e inicialmente a los antiguos egipcios y caldeos.

4. Neopitagorismo y Neoplatonismo.

Los hilos conductores que transportaron y adaptaron el saber egipcio hasta el Humanismo europeo fueron sin duda el Neopitagorismo y el Neoplatonismo. Introduciendo las interpretaciones simbólicas y herméticas del Renacimiento. En torno al s. I a.C. comienzan a aparecer una serie de pensadores que adoptan la filosofía pitagórica del s.VI a.c. junto a nuevos elementos orientales como el Corpus Hermeticum. Neopitagóricos como Moderato de Gades, Apolonio de Tiana y Numenio de Apamea⁴⁶ impulsaron como el filósofo de Samos el culto a los números y otorgaron a cada uno de ellos un sentido simbólico⁴⁷ deducido por analogía que utilizarán en la hermenéutica

⁴² *Contra Julianum*, 9.

⁴³ *De providencia*, 1,18.

⁴⁴ *De caelesti hierarchia*, 2,1; *De eclesiástica hierarchia*, 4, 3-7.

⁴⁵ *Praeparatio Evangelica*, III-VI.

⁴⁶ (F. García Bazán [Trad.]), *Numenio de Apamea. Fragmentos y testimonios*, Madrid, 1991.

⁴⁷ El 1 simboliza la Mónada, el Demiurgo; 2 el principio femenino; 3 el principio
(cont.)

textual autores como Filón. Porfirio postuló que para Pitágoras los números eran símbolos jeroglíficos que explicaban la naturaleza de las cosas. El simbolismo numerológico del neopitagorismo alcanzó gran difusión junto a la Cábala entre los humanistas del Renacimiento⁴⁸.

Para dar forma al Neoplatonismo a partir del siglo III, a la base del Platonismo del Timeo, se unen el Aristotelismo y las corrientes denominadas preneoplatónicas. Conformadas por el Neopitagorismo, el Platonismo medio, la Gnosis, el Hermetismo y formas de religiosidad oriental del final de la antigüedad⁴⁹. Podemos considerar como preneoplatónicos a autores como Filón y Plutarco por su tendencia a la interpretación alegórica. Ciertos Padres de la Iglesia poseen contenido neoplatónico, como Pseudo-Dioniso Areopagita, Filón y Cirilo de Alejandría.

El sincretismo entre la pensamiento denominado occidental y el oriental sigue siendo transcendente en el neoplatonismo y la pervivencia del simbolismo proveniente del Nilo. Son egipcios y orientales los protagonistas de esta filosofía que se hermana con la religión y los causantes de esta unión. Aunque ciudadanos romanos instruidos en Homero y Platón, los neoplatónicos no se separaron de la tradición pagana con la que habían convivido en sus lugares de origen y la expandieron por el mundo. El ejemplo más representativo lo constituye Plotino (205-270), nacido en Lycópolis de Egipto⁵⁰. Una de las consecuencias de esta orientalización fue la paulatina pérdida del racionalismo heleno como motor de elevación al Uno en favor de la teúrgia, evidente en Jámblico y Proclo⁵¹.

Como anteriormente hemos señalado, el pensamiento mitopoiético del mundo clásico y judeo-cristiano establecía unas coordena-

masculino; 4 la justicia y la sensación; 5, el matrimonio y fundamentalmente el pentagrama, la estrella de cinco puntas que representa al hombre por la suma de su cabeza y las cuatro extremidades (Vid. Ilustración 6); el 7, la virginidad y la luz; el 8, la amistad, la plenitud y la reflexión; el 9, el amor; y el 10, Dios y el universo. Cf. P. M. González Urbaneja, *Pitágoras. El filósofo del Número*, Madrid, 2001, p. 90.

⁴⁸ Cf. Pythagore, *Symbola Pythagorae. Apophthegmata, et sententiae eiusdem. Aenigmata Symposii. Harpocratis item, et Nili fluminis imagines. Ex antiquis monumentis collecta, et a Pomponio Brunello recognita* (Roma, 1597; reimp. 1604)

⁴⁹ J. Alsina Clota, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 12.

⁵⁰ Según algunos autores contemporáneos no es seguro que Plotino fuera egipcio. Cf. Porfirio (J. Igal [Trad.]), *Vida de Plotino*, Madrid, 1982, p. 8 s.

⁵¹ J. Alsina Clota, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona, 1989, p. 13.

das temporales que afirmaban la continua degeneración del ser humano que cerraba las puertas a la valoración positiva de cualquier descubrimiento contemporáneo. En este contexto se afirmaba la heredabilidad del saber como única vía de conocimiento, que sería más puro y certero cuanto más lejana temporalmente fuese su procedencia. En base a este razonamiento, los neoplatónicos buscaron la fuente primigenia del pensamiento de Platón, que tradicionalmente se ubicaba en primera instancia en Pitágoras y de este se remitía a la antigua tradición de los sacerdotes egipcios⁵². Como Porfirio apuntaba en su *Vida de Pitágoras* al afirmar que el filósofo de Samos había aprendido la lengua egipcia en sus tres vertientes y ofreciendo una lista de grandes pensadores helenos que bebieron del antiguo saber egipcio⁵³. Conocimiento que en la época se pensaba que contenía un libro escrito por el mismo dios egipcio que había revelado la escritura a los hombres, Thot. El Hermes heleno y Mercurio latino de el que el propio Platón había escrito⁵⁴. Así, el denominado Corpus Hermeticum se erigió como texto indispensable para la unión con el Uno en la filosofía-teología neopitagórica y neoplatónica. Los diecisiete tratados escritos originalmente en griego en torno a los primeros decenios del siglo III y muy influenciados por el Timeo, no comenzaron a desvelar su verdadera faz y a separarse de su supuesta antiquísima redacción en egipcio hasta los descubrimientos de Isaac Casaubon en 1614⁵⁵. No sin antes dejar una profunda huella en gran número de pensadores durante no menos de trece siglos⁵⁶. Junto a la obra de Hermes Trismegisto, se otorgaba gran importancia a los Oráculos Caldeos en los neoplatónicos posteriores a Plotino⁵⁷.

En la obra *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico⁵⁸, se nos revelan las

⁵² Hermes Trismegisto (W. Scott), *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos*, Madrid, 1998, p. 13.

⁵³ Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 11-12. Entre los sabios se encuentran Orfeo, Homero, Licurgo, Solón y Platón.

⁵⁴ Pl., *Ti.*, 274, d-e.

⁵⁵ B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 64 s.

⁵⁶ F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983.

⁵⁷ Cf. (Iacobo Marthano [Trad.]), *Oracula magica Zoroastris, cum scholiis Plethonis et Psellis nunc primum editi...* (París, 1589); (F. García Bazán [Trad.]), *Oráculos caldeos. Con una selección de Textos de Proclo, Pselo y M. Itálica*, Madrid, 1995.

⁵⁸ Aparece por primera vez impresa en una paráfrasis latina de Marsilio Ficino titulada *De Mysteris Aegyptiorum, Chaldeorum, Assyriorum* (Venecia, 1476; reimpr. 1497, 1516, 1532, 1570, 1577, 1607). La primera traducción latina corresponde a Nicolás Scutellio

ideas que acerca de los jeroglíficos poseían los neoplatónicos de forma más directa que en ningún otro texto. El filósofo de Calcis expone que la mejor manera para adorar a la divinidad es en el lenguaje de los egipcios y mediante sus ritos. Esta forma simbólica de comunicación fue enseñada por los dioses a los hombres, siéndoles entonces propia y para los hombres divina. Por ello apunta que no hay que modificar los nombres antiguos dados a la divinidad porque han conservado parte de su esencia primigenia⁵⁹. En estos textos se sigue ensalzando el valor simbólico del jeroglífico, perdido ya el auténtico, pero se conforma el sentido que se dará a esta escritura hasta su desciframiento.

5. La *Hieroglyphica* de Horapolo.

La única obra dedicada íntegramente a los jeroglíficos de la antigüedad que ha llegado hasta nosotros ha sido la de Horapolo. Pudiendo datar la redacción, de al menos la primera parte de la obra en el reinado de Zenón (474-491). El título del primer volumen, *Jeroglíficos de Horapolo del Nilo que escribió en egipcio y después Filipo tradujo al griego*, nos informa de que la obra original debió de redactarse probablemente en copto y posteriormente fue traducida por Filipo al griego. El primer libro consta de 70 jeroglíficos comentados. El siguiente volumen, *Libro II de la interpretación de los jeroglíficos de Horapolo del Nilo*, se ocupa de 109⁶⁰. Todos los tratados en el primer libro y 32 del segundo pueden corresponder a jeroglíficos originalmente egipcios. Posiblemente el Libro II o parte de él sea un añadido posterior del traductor como el título y la opuesta perspectiva con las que se afrontan los jeroglíficos nos parecen indicar. El primer tipo de jeroglíficos son definidos e interpretados de acuerdo a leyes naturales, racionalmente, sin acudir a teorías místicas. Por el contrario, en el segundo libro aparecen exégesis recargadas que se alejan de la simplicidad inicial que

con el título *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum* (Roma, 1556). La primera edición del texto griego fue realizada muy tardíamente por Thomas Gale bajo el título *Iamblichi Chalcidensis ex Coele-Syria de Mysteriis liber* (Oxford, 1678). Jámblico escribió otra obra de interés para nuestro estudio, *Sobre los símbolos*. Cf. Jámblico (E. A. Ramos Jurado [Trad.]), *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, p. 31 s.

⁵⁹ Jámblico, *Sobre los misterios egipcios*, VII, 4-5. La misma idea acerca de los nombres divinos se expone en los *Oráculos Caldeos*, 150.

⁶⁰ Horapolo (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991.

nos apunta a una redacción posterior al primero.

Curiosamente, la *Hieroglyphica*, en su versión original no poseía ilustraciones sino que cada jeroglífico era descrito y tratado en el texto como una imagen literaria. Desde su origen esta obra tuvo una destacada importancia al representar la llave para esa supuesta sabiduría arcana que los sacerdotes egipcios habían ocultado, alzándose junto al Hermes como texto imprescindible para la sabiduría hermética.

6. El neoplatonismo bizantino. Jorge Gemisto Pletón.

El neoplatonismo y sus obras, junto con el contenido simbólico proveniente de Egipto que lo nutría, se mantuvo hasta la aparición de Miguel Pselo (1018 - post.1078)⁶¹ y Juan Ítalo en Constantinopla. Sus enseñanzas neoplatónicas fueron prohibidas por la Iglesia Oriental pero pervivieron en Oriente hasta Jorge Gemisto, llamado Pletón, (1355/1360-1452)⁶². Utilizando las fuentes neoplatónicas, especialmente a Proclo, Pletón busca en su obra culmen, *Las Leyes*⁶³, la restauración del paganismo, siguiendo a Clemente de Alejandría y a tantos otros. Mejor llamado neopaganismo, constituye un sincretismo religioso que uniría al pueblo que en estas fechas se encontraba rodeado de gran número de movimientos alternativos al cristianismo. El filósofo de Constantinopla expresa en *Las Leyes* que la sabiduría por el expuesta es la más arcana de las existentes, siguiendo el modelo degeneracionista que hemos expresado. Pero otorgando mayor importancia a Zoroastro y a los *Oráculos Caldeos* como había hecho Pselo. En cuanto a la búsqueda de legitimidad en lejanos antecedentes, Pletón luchó contra la doctrina cabalística medieval que adoptaron muchos humanistas del Renacimiento, por la cual Moisés poseía prioridad intelectual y temporal sobre Platón y Hermes. Ensalzado como el primer hombre al que se había revelado la verdad divina. Los antecedentes de este aspecto de la filosofía judeo-cristiana los encontramos por primera vez en Clemente de Alejandría. Manifestándose posteriormente en *De Arte cabalistica libri tres Leon X dicati* (Hagenau,

⁶¹ M. Pselo, *Imperatori di Bizanzio (Cronografia)*, 2 vols., Venecia, 1984.

⁶² J. Signes Codoñer, *Jorge Gemisto Pletón*, Madrid, 1998.

⁶³ La obra fue publicada postumamente. Cf. J. Gemisto Pletón (F. L. Lisi y J. Signes [Trad.]), *Tratado sobre las leyes. Memorial a Teodoro*, Salamanca, 1995. En la Biblioteca Nacional de Madrid se conserva una copia manuscrita del *Platonicae et Aristotelicae philosophicae comparatio* de Pletón (Códice 73, 20).

1517) de Juan de Reuchlin por influencia de Pico della Mirándola.

Uno de los principales, sino el más destacable, transvase de la sabiduría oriental a Europa fue el Concilio de Ferrara-Florenia (1438-1439)⁶⁴, que tenía como principal objetivo la unión de las iglesias de Oriente y Occidente. Con motivo del Concilio, Pletón viajó a Italia como miembro de la delegación imperial bizantina en 1437. En Italia, el neoplatónico y sus ideas entran en contacto con el incipiente Humanismo italiano y los grandes intelectuales europeos, entre ellos españoles como el dominico Juan de Torquemada (1380-1465/1468)⁶⁵. Durante su estancia aleccionó a Marsilio Ficino, a Cosme de Médicis y al cardenal Juan de Bessarión⁶⁶. Personajes indispensables que adoptaron el pensamiento de Pletón en el inicio de lo que hoy entendemos por Humanismo Renacentista. Con lo que podemos afirmar que la filosofía neoplatónica y hermética con su contenido simbólico se encuentran en la misma cuna del pensamiento europeo posterior a la segunda mitad del siglo XV.

7. El neoplatonismo florentino.

El influjo de Pletón fue determinante para la entrada del neoplatonismo en Europa. Cosme de Médicis, gracias al magisterio del bizantino se impregnó del saber platónico y subvencionó a Marsilio Ficino (1433-1499) para la traducción de la obra de Platón y las fuentes de su pensamiento. Curiosamente la primera traducción, finalizada en 1463, fue la del *Corpus Hermeticum*, con un gran éxito de difusión. Seguidamente, supervisó la traducción y comentario a Plotino y publicó sus traducciones de Jámblico⁶⁷ y Dioniso Aeropagita en 1497⁶⁸. El círculo de la Academia Florentina posibilitó el conocimiento de las fuentes que posteriormente residieron en la base intelectual de los pensadores europeos de la segunda mitad del siglo XV y del siglo XVI. En la

⁶⁴ O. di Camilo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, Valencia, 1973.

⁶⁵ G. Morocho Gayo, «Los griegos de hoy» en el Humanismo Renacentista español”, en *Historia, literatura y traición. Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica II*, Granada, 1997, p. 146.

⁶⁶ La biblioteca de Pletón pasó tras su muerte a manos de Bessarión. Uno de los dos manuscritos más importantes de *Sobre los misterios egipcios* de Jámblico, el *Marcianus graecus* 244, perteneció a este exhimio humanista. Sobre la obra existen anotaciones manuscritas realizadas en 1468. Cf. Jámblico (E. A. Ramos Jurado [Trad.]), *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, 1997, p. 10.

⁶⁷ Vid. nota 59.

⁶⁸ P. O. Kristeller, *El Pensamiento renacentista y las artes*, Madrid, 1986, p. 108.

corta dedicatoria del *Corpus Hermeticum*, Ficino formula que la verdad acerca de Dios había sido transmitida a los autores antiguos y a la Biblia, siendo asumida a la vez por Pitágoras y Platón, y posteriormente por Plotino y Dioniso Aeropagita. El concepto de *prisca gentilium theologia* afirma que hay una revelación paralela a la de Moisés y los profetas, muy similar a las teorías de la cábala primera, como ya se había escrito en la Antigüedad.

En el pensamiento de Ficino la naturaleza y el mundo circundante constituían un símbolo y reflejo de la divinidad que había que descifrar. Por ello, como buen neoplatónico, afirmaba que para desvelar los misterios divinos había que seguir a los antiguos egipcios. Ellos no habían utilizado los signos del alfabeto latino sino jeroglíficos y representaciones de la naturaleza como las que aparecían en la obra de Horapolo⁶⁹. Con este sentido utilizó tan profusamente los enigmas, alegorías y sentidos figurados en sus obras⁷⁰. La elevación de la escritura ideográfica no sólo radicaba en su antigüedad, que implicaba la creencia en un tiempo remoto en el que los dioses estuvieron más cerca de los hombres, de acuerdo con la *Historia de Egipto*⁷¹ de Manetón y la mitología judeo-cristiana y griega. La filosofía de carácter animista, que se desarrolla en esta época, ensalzaba la manifestación de la divinidad en el mundo, los elementos cotidianos de nuestra vida y la naturaleza. Por ello no había otra forma de comunicarse con Dios más que utilizando imágenes, representaciones de lo que al fin y al cabo no era más que reflejos de la divinidad. En las obras de los humanistas vinculados a la Academia Florentina, como Pico della Mirándola, Egidio de Viterbo (1469-1535) o el propio Ficino, se utilizó ampliamente el simbolismo y el hermetismo para la expresión de conocimientos filosóficos y teológicos, formando parte indispensable de lo que entendemos por Humanismo Renacentista. Pico della Mirándola afirmó a modo de conclusión de su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, que precedía a la exposición de sus novecientas tesis, que iba a mostrar lo había extraído con mucho trabajo de los enigmas y

⁶⁹ M. Ficino, *In Plotinum*, Florencia, 1492, Enéada V, 8, 92-93.

⁷⁰ Para el análisis del simbolismo en la obra de Ficino, cf. E. Garin, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 2001, p. 207 ss; E. Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Madrid, 1998, pp. 198 ss.

⁷¹ Manetón (C. Vidal Manzanares [Trad.]), *Historia de Egipto*, Madrid, 1998, p. 41 ss.

símbolos de una filosofía arcana⁷².

La labor de difusión del pensamiento neoplatónico fue continuada por el grupo de intelectuales que rodeó a Egidio de Viterbo. Destacando Nicolás Scutellio que además de la *Vita Pitagorae* realizó y publicó la primera traducción latina completa de la obra sobre Egipto de Jámblico tras la paráfrasis de Ficino, constituyendo las dos únicas traducciones de los siglos XV y XVI⁷³.

8. Los *hieroglyphica* en la Europa del siglo XVI.

Gran número de obras se vieron influenciadas por el simbolismo y los jeroglíficostras de los primeros compases en Florencia y la importante intensificación de los viajes a Tierra Santa y Egipto, con la posterior publicación de las tradicionales descripciones. Este es el caso de Ciriaco de Pizzicolti que en un viaje a Egipto en la primera mitad del siglo XV copió inscripciones jeroglíficas que llevó a Florencia.

El hecho más destacable fue la llegada a Europa de la obra de Horapolo. La *Hieroglyphica* fue adquirida en la isla de Andros por un religioso florentino llamado Cristoforo Buondelmonte en 1419 y llevada a Florencia en torno a 1422, aunque los manuscritos más antiguos que se conservan datan del siglo XIV. La *editio princeps* corrió a cargo de Aldo Manuccio (Venecia, octubre de 1505), seguida en 1521 por la de Petrus Vidovaeus. La siguiente vió la luz de la mano del discípulo y sucesor de Vatablo en el Colegio Trilingüe de París, Juan Mercier (†1570) que la acompañó de una traducción latina (París, 1548; reimp. París, 1551)⁷⁴. La quinta edición de la obra, realizada por David Hoeschel, fue también bilingüe griego-latín (1595). La primera traducción latina corrió a cargo de Bernardino Trebacio (Ausburgo, 1515)⁷⁵, a la que siguió la realizada por Filippo Farsianini en 1517. La primera traducción a lengua vernácula la realizó J. Kerver al francés

⁷² *De hominis dignitate*, 30.

⁷³ Cf. nota 59.

⁷⁴ *Ori Apollinis Niliaci, de sacris notis & sculpturis libri duo*. Mercier se encuentra dentro de los cabalistas ligados a la corriente simbólica. Cf. F. Secret, *La Kábbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, p. 234.

⁷⁵ Reimp. Basilea, 1518; Basilea, 1534; París, 1530; Venecia, 1538; Londres, 1542 (Horus Apollo Niliacus, *De ieroglyphicis notis, a Bernardino Trebatio Vicentino Latiniate donatus*). La traducción de Trebacio fue incluida en la edición del texto griego de Petrus Vidovaeus (1521).

(París, 1543; reimp. 1551). Posteriormente J. Herold publicó la suya al alemán (Basilea, 1554) y P. Vassoli da Fivizzano al italiano (Venecia, 1547). Se realizaron más de treinta ediciones⁷⁶ que extendieron la egiptomanía por el continente. Incluso el propio Erasmo de Rotterdam, en *El arte de aprender*, uno de sus conocidos *Dialogos* hace referencia con ironía al libro en el que se guardan los conocimientos más elevados, describiendo su contenido con figuras de animales, formas geométricas y palabras *de origen bárbaro*⁷⁷. En sus escritos trata los jeroglíficos como símbolos por medio de los cuales se transmiten los conocimientos más secretos y que de esta forma se ocultan los misterios divinos en la Biblia⁷⁸.

Destacada importancia por su transcendencia posterior tiene la obra de Giovanni Piero Valeriano Bolzani⁷⁹ (1477-1560) *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum, aliarunque gentium literis comentari Ioannis Pierii Valeriani Bolzani Bellunensis* (Basilea, 1567). Es uno de los primeros humanistas que dedica una obra completa a los jeroglíficos reuniendo todo el saber de la época sobre Egipto. La obra, dedicada a Cosme de Médicis y dividida en cincuenta y ocho libros, está plagada de citas bíblicas e influenciada por la búsqueda cristiana de Dios, en este caso no pagano. Junto a un grabado que representa la alegoría⁸⁰, Valeriano define el jeroglífico tendiendo a la simbología y a la figura literaria, la alegoría y el enigma, ejemplificándose con los textos de la Sagrada Escritura y los autores greco-latinos de la Antigüedad. Poniendo de manifiesto lo que será el esquema renacentista de interpretación. Continuó con la hermenéutica moral de los jeroglíficos que se había comenzado en el segundo libro de Horapolo y que adoptaría la literatura emblemática. Agrupó los jeroglíficos según la clasificación establecida por Diodoro en dioses, partes humanas, números, figuras geométricas, entre otros. Como se realiza en la egiptología moderna. La obra de Valeriano fue traducida al francés⁸¹, al italiano y al alemán,

⁷⁶ Para las ediciones y traducciones de la *Hieroglyphica*, cf. Horapolo (J. M. González de Zárate [Ed.] y M.J. García Soler [Trad.]), *Hieroglyphica*, Madrid, 1991, p. 32 ss.

⁷⁷ Erasmo de Rotterdam (P. R. Santidrián [Trad.]), *Coloquios*, Madrid, 2001, p. 267.

⁷⁸ Erasmo de Rotterdam, *De libero arbitrio*, 216, c-d. Sobre los Adagios, cf. F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, p. 109 ss.

⁷⁹ Latinización de Giovanni Pietro della Fosse, su nombre original.

⁸⁰ Véanse ilustraciones 1-6.

⁸¹ G. Chappuys Tourangeau, *Commentaries hiéroglyphiques ou images des choses de Ian Pierus* (cont.)

conociendo 17 sucesivas ediciones⁸².

Aparece en Europa una importante actividad intelectual y editorial en torno a los jeroglíficos. El *De gli obelischi di Roma* (1589) de Michele Marcati (1541-1593) es la primera obra en la que se intenta diferenciar los jeroglíficos egipcios de las alegorías y emblemas surgidos de ellos. Curiosamente en ella también se establecen comparaciones entre los signos de los obeliscos romanos y los jeroglíficos mayas. Por su parte, Heinrich Loriti de Glarus “Glareanus” (1488-1563), estudiante en Basilea y París y profesor en Friburgo. Publicó una *Hieroglyphica*, muy citada y leída. Uno de los médicos de las hermanas de Carlos V, Goropio Van Gorp [Becano] (1518-1572), tras abandonar la práctica médica se dedicó a las humanidades y redactó su *Hermathema Hieroglyphica, Vertumnus Gallica, Francica, Hispanica* publicada postumamente (Lovaina, 1580). Su amistad con Arias Montano hizo que L. Torrentius le dedicara esta obra.

El consejero de Isabel de Inglaterra, John Dee (1527-1608?) buscó la expresión de la unidad divina neoplatónica por medio de jeroglíficos en su *Monas Hieroglyphica, mathematice, magice, cabalistiche anagogiceque explicata* (Londres, 1564)⁸³. Consta de 24 teoremas que fueron escritos durante diez días en Amberes y dedicados a Maximiliano II. En la obra se muestran las ideas teológicas con imágenes geométricas muy emparentadas de los símbolos alquímicos de los metales y los planetas. Los símbolos alquímicos se unen en su planteamiento de ocultación de secretos maravillosos a la corriente jeroglífica. No olvidemos que el libro alquímico por excelencia, comprado en 1357 por Nicolás Flamel (ca. 1330-1418), contenía gran número de símbolos que interpretó un médico judeo-converso leonés, el maestro Sánchez⁸⁴.

El benedictino Gilberto Genebrard (1537-1597), profesor de hebreo del Colegio del Rey en París, publicó *Chronographie Libri IV* (París, 1580). En ella se trata el verbo divino a través de los símbolos

Valerian, Paris, 1576.

⁸² Colonia Agripina, 1531; Basilea, 1567; Frankfurt 1637, etc..

⁸³ Cf. J. Dee, *El jeroglífico monádico*, Barcelona, 1999.

⁸⁴ N. Flamel, *Le livre des figures hieroglifiques* en una traducción al latín por P. Arnauld de la Chevalier publicada en *Trois Traictes de la Philosophie naturelle, non encore imprimez...*, París, 1612. Para la tradición simbólica y egipcia de la alquimia, cf. S. Sebastián (Ed.) y P. Pedraza (Trad.), *Alquimia y emblemática. La Fuga de Atalanta de Michael Maier*; Madrid, 1989; A. Roob, *Museo Hermético. Alquimia & Mística*, Colonia, 1996; C. Priesener y K. Figala (Eds.), *Alquimia. Enciclopedia de una ciencia hermética*, Barcelona, 2001.

extraídos de la Sagrada Escritura. Continuador de Valeriano, casi imitador, fue Pedro de L'Anglois, señor de Belestat, con su obra *Discours des hieroglyphes pour exprimer toute conceptions à la façon des egyptiens par figures, et images des choses au lieu de lettres avecque plusieurs interpretations de songes et prodiges...* (París, 1583), dedicado a François du Plessis, padre del Cardenal de Richelieu. Los *Commentaria Symbolica in duos tomos distincta...* (Venecia, 1591) de Antonio Ricciardi, que profundiza en el conocimiento de la lengua adámica como la más compleja de todas, haciendo alusión al lenguaje jeroglífico-simbólico de Egipto. Ricciardi afirmaba que los cabalistas usaban símbolos para explicar la Sagrada Escritura.

Otras obras destacables en la corriente simbólica y jeroglífica fueron las de Giovanni Nesi, *Oraculum de novo saeculo* (Florencia, 1497)⁸⁵; Filippo Beroaldo, *Symbola Pythagorae Moraliter Explicata* (Basilea, 1502)⁸⁶; Agustini Steuchi (Agostino Steuco) Eugubini, *De Perenni Philosophia libri X* (Londres, 1540)⁸⁷; Lili Gregorij Giraldi (1472-1552) de Ferrara, *Libelli duo, in quorum altero Aenigmata pleraque antiquorum, in altero Pythagorae Symbola...*(Basilea, 1551)⁸⁸; A. Bocchi, *Symbolicarum Quaestionum, De universo genere, quas serio ludebat, libri quinque* (1574); Adán Delfio en su *De potestate Pontifici et notis Ecclesiae* (Colonia, 1580); G. C. Capaccio, *Dell'impres...Nel secondo [libro], tutti Ieroglifici, Simboli, e cose Mistiche in Lettre Sacre, o profane* (Nápoles, 1592); Geoffrey Whitney con su *Choice of Emblems* (1585) introduce los jeroglíficos en Inglaterra. En Francia, Pierre Langlois escribió su *Discours des hieroglyphes...* y *LIV Tableaux Hiéroglyphiques* (París, 1583); N. Reusner, *Aenigmatografia* (Estrasburgo, 1589); y *Aenigmatografia, sive Sylloge aenigmatum et griforum coniuualium, ex uariis auctoribus collectorum editio II...* (Francfort, 1601-2). El influjo de los jeroglíficos no solo afectó a los escritos de carácter teológico. Como podemos apreciar en *Hypnerotomachia Poliphili* (1499) de Francesco Colonna. Que utiliza símbolos jeroglíficos como el elefante llevando un obelisco, imagen utilizada posteriormente por

⁸⁵ F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, pp. 404-408.

⁸⁶ Reimpresiones en París, 1507; París 1509; París, 1512; entre otras.

⁸⁷ Reimpresiones en Francken, 1542; Venecia, 1591. Cf. F. Vuilleumier Laurens, *La Raison des Figures Symboliques a la Renaissance et a L'Âge Classique*, Génova, 2000, pp. 419-431.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 135-144; 419-431.

Bernini en el monumento de la plaza Minerva de Roma. En el tratado sobre las profesiones de Tomasso Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (Venecia, 1587), que incluye un capítulo dedicado a los profesores de jeroglíficos, los *hierogrammateus*.

El pensamiento hermético⁸⁹ de raigambre egipcia no fue sólo objeto de estudios sobre su sistema de escritura sino que se erigió como principal fuente de las conclusiones heliocentristas de Copérnico en *De revolutionibus orbium coelestium libri sex* (Basilea, 1566)⁹⁰. Buscando una nueva espiritualidad que renovase el Cristianismo y la adopción del heliocentrismo, Giordano Bruno defendió el saber arcano de Egipto utilizando el *topos* de la *Veritas filia temporis* que se forjaba en el pasado⁹¹. Para crear al asno que le sirvió de personaje central en su sátira del escepticismo y el cristianismo tomó las obras de Plutarco, Horapolo y Valeriano⁹².

9. La tradición simbólica en España.

El mundo intelectual español no fue excluido de esta corriente simbólica y hermética de raigambre neoplatónica. Pero si es verdad que se adaptó a las peculiares circunstancias de la Península, tendiéndose a acentuar su desarrollo en la hermeneútica bíblica con connotaciones cabalísticas. En la Biblioteca Nacional⁹³ y la del Escorial⁹⁴ se conservan un buen número de copias manuscritas de la obra de Hermes Trismegisto relizadas entre los siglos XV Y XVI. Con lo que

⁸⁹ Para las ediciones renacentistas del *Corpus Hermeticum*, cf. B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 59 ss.

⁹⁰ Cf. J. Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, 2000; S. Turró, *Descartes. Del Hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, 1985, p.158 ss.

⁹¹ Giordano Bruno (M. A. Granada [Trad.]), *La cena de las cenizas*, Madrid, 1994, p. 74 s. Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, 1983; A. Castro Cuadra, *Giordano Bruno*, Madrid, 1997.

⁹² Véase ilustración 2. Giordano Bruno (M. A. Granada [Trad.]), *La cábala del caballo pegaso*, Madrid, 1990, p. 88; 99, 103 ss. Sobre los emblemas Cf. Giordano Bruno (M^a. R. González Prada [Trad.]), *Los heroicos furros*, Madrid, 1987.

⁹³ El Códice 73, 15, junto a obras de Pitágoras (73, 7-10), Pletón (73, 20) y un tal Petosiris (73, 12); el Códice 193 copiado por Juan Francisco Graecus; los Códices 73 y 88 copiados por Constantino Láscaris en Mesina en torno a 1474. G. De Andrés, *Catálogo de códices griegos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, 1987, pp. 126 ss., 158 s., 136 s.

⁹⁴ Se encuentra depositado un manuscrito de Francesco Patrizi (1529-1597) comprado en la isla de Quersoneso. Realizó una edición griega y una traducción latina del *Corpus Hermeticum* en su *Nova de universis philosophia* (Padua, 1591). Cf. C. Graux, *Los orígenes del fondo griego del Escorial*, Madrid, 1982, pp. 141, 148; B. P. Copenhaver (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, Madrid, 2000, pp. 63-64;

podemos afirmar la difusión del pensamiento hermético. La obra de Horapolo se encontraba manuscrita en la Biblioteca del Escorial⁹⁵. La edición corrió a cargo de Juan Lorenzo Palmireno⁹⁶ bajo el título ΟΡΟΥ ΑΠΟΛΛΩΝΟΣ ΝΕΙΛΩΟΥ ἱερογλυφικά⁹⁷. El promotor fue Pedro Bugio Bezeitense, preceptor de Palmireno, al que éste dedica la obra. Constituye uno de los primeros textos griegos de los pocos editados en España.

El advenimiento de los ideales neoplatónicos a España procedentes de Italia se realizó mayoritariamente a través de libros y de relaciones interpersonales. Como la fructífera amistad que establecieron Juan de Bessarión, el neoplatónico arzobispo de Nicea, y Alonso de Cartagena (1385/6-1456), humanista de la escuela de Burgos. Corroborada por la estancia en Roma de dos discípulos del hijo de Pablo de Santamaría, Rodrigo Sánchez de Arévalo y Alonso de Palencia⁹⁸. El *Universale Vocabularium* compuesto por el segundo constituye un estudio de la onomástica bíblica en la que entre nombres de los pueblos orientales aparecen los que el autor entendió por egipcios. Esta obra entronca directamente con la importancia dada en Egipto a los nombres que tomó a su vez el neoplatonismo antiguo⁹⁹ y renacentista, junto con la cábala. Filosofía que continúa en la base del *Vocabularium* publicado en el volumen VI de la *Biblia Políglota Complutense* (Alcalá de Henares, 1514-1517).

El encuentro y posterior amistad entre Egidio de Viterbo (1469-1532) y el agustino Dionisio Vázquez en el monasterio de san Giovanni di Carbonara, cuando el español acompañaba a Fernando el

⁹⁵ *Ori Apollinis Niliaci hieroglyphica aegyptiaca lingua composita quae in graecum sermonem transtulit Philippus*, A. Revilla, *Catálogo de códices griegos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. I, Madrid, 1936, p. 80; *Catálogo de códices griegos desaparecidos de la Real Biblioteca de Escorial*, El Escorial, 1968, p. 113.

⁹⁶ Nace en Alcañiz en 1524. Fue primero profesor de Humanidades en Zaragoza y figura como profesor de griego en Valencia a partir de 1561; J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, Madrid, 1973, p. 129.

⁹⁷ *Valentiae. Excudebat Antonius Sanahuja, e regione portae Apostolorum, Templi Maximi, 1556*. Es un volumen en 8ª de ochenta páginas en las que encontramos el texto griego y notas marginales en latín. Se encuentra influenciada por la edición de Mercier. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid (Signatura R-27930).

⁹⁸ G. Morocho Gayo, “«Los griegos de hoy » en el Humanismo Renacentista español”, en *Historia, literatura y traición. Estudios Neogriegos en España e Iberoamérica II*, Granada, 1997, pp. 147 ss.

⁹⁹ J. Ritoré Ponce, *La Teoría del nombre en el Neoplatonismo tardío*, Cádiz, 1992.

Católico a Nápoles¹⁰⁰, contribuyó a la difusión y transmisión del neoplatonismo y hermétismo cristiano. Así lo podemos apreciar en su maestría y dirección sobre hombres como Jerónimo Seripando (1493-1563), el cual tradujo un buen número de textos neoplatónicos de la antigüedad, y Nicolás Scutellio que relizó la primera traducción íntegra de la obra de Jámblico *De Mysteriis Aegyptiorum*¹⁰¹. No hay que olvidar que la *Scechina e Libellus de litteris hebraicis* de Egidio de Viterbo, dedicada a Clemente VII, constituye un tratado de exégesis y teología simbólica de carácter cabalístico¹⁰². Las corrientes neoplatónicas a las que se unía la cábala judeo-cristiana, con todo su contenido alegórico y simbólico, se difundieron primordialmente en España en la Cátedra de Biblia de la Universidad de Alcalá que ocupó en primera instancia Dionisio Vázquez. El pensamiento antiguo se había mutado para convertirse en un método de exégesis bíblica que intentaba buscar el sentido arcano y oculto de las sagradas Escrituras¹⁰³. Por ello, las manifestaciones literarias españolas en este aspecto se nos muestran como tratados exegéticos centrados en el texto bíblico donde se hacen relaciones de imágenes y símbolos (animales, objetos, hechos, personas, etc.) atribuyéndoles un sentido y significado cristiano.

El maestro Cipriano de la Huerga (1509/10-1560) fue discípulo de Dionisio Vázquez entre 1535 y 1539, mientras realizaba sus estudios de Teología en la Universidad de Alcalá¹⁰⁴. Utilizó profusamente en sus comentarios los autores que conformaban la *prisca theologia* platón-

¹⁰⁰ Q. Fernández, "Fray Dionisio Vázquez de Toledo, orador sagrado del Siglo de Oro", *Archivo Agustiniiano* 60 (1976) 105-197; A. de Meijer, *Aegidi Viterbiensis O.S.A. Regestae generalatus. Vol. I (1506-1504)*, Roma, 1988, pp. 162, 228, 243; *Aegidi Viterbiensis O.S.A. Regstrum generalatus 1514-1518*, Roma, 1984, pp. 10, 471, 1003.

¹⁰¹ Cf. nota 59.

¹⁰² El simbolismo en la cábala es una corriente que va de la mano del neoplatonismo renacentista. Como apunta Martín del Río (1551-1608) defender el sentido simbólico de la cábala en sus *Panegíricos* a la gloria de María (Amberes, 1598), donde adopta lo anteriormente expuesto por Gregorio de Venecia (1460-1540) en sus *Problemata* (1536). Del Río declara que la verdadera cábala es la que se recibió por tradición y fue cultivada de manera simbólica y alegórica por Filón de Alejandría y otros Padres de la Iglesia. Cf. F. Secret, *La kábala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, p. 243; J. Leon Blau, *The christian interpretation of the Cabala in the Renaissance*, Washington, 1965; G. Morocho Gayo, "Hermetismo y cábala en la corte de Carlos V: Egidio de Viterbo, Dionisio Vázquez, Cipriano de la Huerga", *La Ciudad de Dios* CCXIII (2000) 813-854.

¹⁰³ G. Morocho Gayo, "La filología bíblica del Humanismo Renacentista: continuidad y ruptura", en *Congreso Internacional sobre Humanismo y Renacimiento*, vol. 1, León, 1998, pp. 127-154.

¹⁰⁴ G. Morocho Gayo, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I. Prolegómenos y testimonios literarios. El Sermón de los Pendones*, León, 1990, pp. 11 s.

nica, similar a la *Praeparatio Evangelica* y a la teoría de la cábala primera, que convergieron en él y su maestro. Atribuyó una gran antigüedad y la posesión de una revelación paralela junto a la Escrituras a los escritores paganos, como buen heredero del neoplatonismo florentino¹⁰⁵. Proclo, Jámblico, Hermes Trismegisto (Mercurio) y *la antigua teología de los egipcios* son propuestos como autoridades en cuestiones de fe cristiana¹⁰⁶. Pero siguiendo la tradición judeo-cristiana expuesta por Reuchlin, Cipriano da preeminencia a Moisés sobre Hermes. Así lo afirma en el siguiente pasaje:

*De quare apud Aegyptios, quemadmodum Graecorum commentariis proditum est, in templis erat scriptum: Ego sum quod fuit, quod est, quod futurum est; velum meum nemo unquam revelabit. Quae omnia ex loco Exodi iam citato fuisse desumpta ambigere non possum, praesertim cum Mercurius, eius sententiae, ut existimo, autor, non modo tempestate Moysi proximus fuerit, sed etiam simillima in multis et Sacris Literis consentanea scripserit*¹⁰⁷.

Aunque Cipriano escribió uno de los tratados de exégesis simbólica más alabado en el siglo XVI español que en nuestros días se encuentra en paradero desconocido, *De Symbolis Mosaicis*, podemos comprobar su método exegético de carácter simbólico en gran número de pasajes de sus obras¹⁰⁸. El Maestro Cipriano difundió estos conocimientos desde su *caballo de madera*, la Cátedra de Teología en Alcalá, a partir de 1551. Sus discípulos continuaron realizando exégesis simbólica como podemos apreciar en el *Hypotyposeon* de su discípulo Martín Martínez de Cantalapiedra¹⁰⁹.

¹⁰⁵ J. L. Paradinas Fuentes, "Cipriano de la Huerga y la filosofía del Renacimiento", en *Cipriano de la Huerga. Obras Completas IX. Estudio monográfico colectivo*, León, 1996, pp. 33-69.

¹⁰⁶ Sirvan como muestra los pasajes de Cipriano de la Huerga (J. F. Domínguez Domínguez [Ed. y Trad.], *Obras Completas IV. Comentario al Salmo XXXVIII. Comentario al Salmo CXXX*, León, 1993, pp. 71, 73, 75, 81,

¹⁰⁷ "A este propósito cuentan los comentaristas griegos que en los templos egipcios estaba escrito: «Yo soy lo que fue, lo que es y lo que será, nunca nadie revelará mi velo». A mí no me cabe ninguna duda de que estas palabras fueron tomadas del lugar citado del Éxodo sobre todo si tenemos en cuenta que Mercurio, autor –en mi opinión de ese dicho, estuvo próximo a Moisés, no sólo en el tiempo, sino que además escribió muchas cosas muy parecidas y concordes en muchos aspectos con las Sagradas Escrituras", Cipriano de la Huerga (A. Domínguez García [Ed. y Trad.], *Obras Completas V. Comentario al Cantar de los Cantares 1ª Parte*, León, 1991, pp. 224-225. La obra original fue publicada en 1582 y compuesta entre 1551 y 1552 (Cap. II, 91).

¹⁰⁸ Cipriano de la Huerga (A. Domínguez García [Ed. y Trad.], *Obras Completas VI. Comentario al Cantar de los Cantares 1ª Parte*, León, 1991, pp. 223-225.

¹⁰⁹ Libri decem hypotyposeon theologiarum sive regularum ad intelligendum
(cont.)

De la mano de Arias Montano se plasma este saber en el *De Arcano Sermone*¹¹⁰, que como ha puesto de manifiesto Gaspar Morocho podría tratarse de una versión arreglada por Montano del *De Symbolis Mosaicis* de Cipriano¹¹¹. En esta obra, junto con el *De Actione*¹¹², constituyen tratados exegéticos de carácter simbólico. En ellos se tratan los “jeroglíficos” bíblicos (agua, fuego, objetos, figuras, metáforas y alegorías) por apartados, sin la representación gráfica de los mismos, adjuntando una explicación que revela el sentido arcano y oculto de los mismos. Para Montano la lengua primigénica o adámica es el hebreo, siguiendo la tradición cabalística¹¹³.

En el proceso a otro de los discípulos de Cipriano, fray Luis de León, se nos deja constancia de otra obra de carácter simbólico¹¹⁴. Los *Hieroglyphicae in aliquot locis sacrae Scripturae ex tertio et quarto libris Regum et aliis* del agustino que fuese profesor de la Universidad de Osuna, Luis de Villalobos (†1572). El benedictino Lloret (†1571) con su *Sylva*¹¹⁵, constituye un ejemplo más de la recopilación de símbolos bíblicos en la Península. Similar a la obra del catalán es el léxico bíblico del jesuíta Juan Fernández (1538-1595)¹¹⁶.

Scripturas divinas en duas partes distributi. Quarum prior, quae octo libros complectitur, locos aliquot communes ad Scripturarum exactum intelligentiam spectantes satis enucleate tractat, Salamanca, 1582. En especial su *Theologia symbolica et allegorica* (I.II, 31-84). Cf. N. Fernández Marcos, “La exégesis bíblica de Cipriano de la Huerca”, en *Humanismo y Cister*. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles, León, 1996, pp. 29-46.

¹¹⁰ *Liber Joseph, de arcano sermone ad sacri Apparatus*, Amberes, 1571. Publicado en el Vol. VIII del *Apparatus* de la *Biblia Regia* (Amberes, 1572). Cf. N. Fernández Marcos, “De los nombres de Cristo de Luis de León y *De arcano sermone* de Arias Montano”, en *Biblia y Humanismo*, Madrid, 1997, pp. 133-152; “Tratado *De arcano sermone* de Arias Montano”, en *Biblia y Humanismo*, Madrid, 1997, pp. 177-184.

¹¹¹ G. Morocho Gayo, “Avance de datos para un inventario de las obras y escritos de Arias Montano”, *La Ciudad de Dios* CCXI, 1 (1998) 204 ss.

¹¹² *Liber Jeremiae, sive, De actione, ad sacri Apparatus Instructionem*, Amberes, 1571. Amberes, 1571. Publicado en el Vol. VIII del *Apparatus* de la *Biblia Regia* (Amberes, 1572).

¹¹³ B. Arias Montano (F. Navarro Antolín [Ed.]), *Libro de la generación y regeneración del hombre o acerca de la historia del género humano. 1ª Parte de la Obra Magna, esto es, ALMA*, Huelva, 1999, p. 113 (Lib. 1, Cap. IV).

¹¹⁴ Cf. A. Alcalá (Ed.), *Proceso inquisitorial de Fray Luis de León*, Valladolid, 1991.

¹¹⁵ *Sylva – seu totius hortus floridus- Allegoriarum Sacrae Scripturae mysticus eius ac literales sensus complentens*, Barcelona, 1570; G. F. Lorete, *Sylva allegoriarum totius sacrae scripturae mysticoseius sensus, et magna etiam ex parte literales complectens, syncerae Theologiae candidatis perutilis, ac necessaria, autore F. Hieronimo Laureto Ceruariensi, Monacho Benedictino in Coenobio Montiserati, & Abbate Monasterij S. Foelicis Guixolensis*, Venecia, 1575. Reeditada posteriormente en París, 1586; Lovaina, 1636 y 1701.

¹¹⁶ *Divinarum scripturarum iuxta sanctorum paterum sententias locupletissimus thesaurus, in quo* (cont.)

El palentino Andrés de Acitores (†1599) nos ofreció una de las obras más ambiciosas en el campo de la exégesis simbólica de la Biblia¹¹⁷. Fue discípulo de Marcos Villalba e Ignacio Fermín Íbero, el primero alumno de Cipriano de la Huerga y el segundo depositario de sus obras. El primer volumen, de una supuesta obra de siete, se publicó en Salamanca durante 1597, intitulado *Theologia Symbolica sive hieroglyphica*¹¹⁸. La estructura del libro posee un claro sentido cabalístico. Consta de siete *Prolegómenos*¹¹⁹ en los que expone su concepción de la exégesis simbólica. El siete es un número de totalidad relacionado con los arcanos más primigenios, las siete esferas celestes, que se repite en la cantidad de volúmenes supuestos de la obra. A éstos siguen unas *Isagogues* o Introducción dividida en cincuenta y dos partes, el mismo número que el de las semanas del año. Tras las que Acitores coloca las diez *Décadas*, distribuidas temáticamente y conteniendo cada una diez jeroglíficos. Analizando por lo tanto cien símbolos y alegorías bíblicas. Entre ellos se tratan los astros (estrellas, sol, luna), los elementos (agua, tierra, fuego, aire), los números y los nombres, que aunque no se representan con imágenes siguen siendo clasificados como símbolos, definiendo el carácter de los jeroglíficos renacentistas. A estos se unen otros símbolos como la cruz, *signo del triunfo de Cristo*, y el cordero que sacrifican los hebreos a la salida de Egipto, que sería la representación de Cristo. En su obra, Acitores mantiene la filosofía ya reseñada de que el mundo es la imagen de Dios y de que los jeroglíficos son el mejor método para el conocimiento de la verdad divina¹²⁰.

Entre otros autores y obras podemos destacar a Luis Vives con sus *...Satellitium animi, sive symbola, Principum institutioni potibimum destinata* (Londres, 1556) y *...Symbola & praeterea quaedam huius Instituti, recens*

parabole, metaphora, phrases et difficiliora quaeque loca totius sacrae paginae declarantur cum concordia utriusque testamenti, Medina del Campo, 1594. Se encuentra dividida en tres tomos.

¹¹⁷ L. Sagales Sisquella, "La hermeneútica simbólica de Fr. Andrés de Acitores", en *Humanismo y Cister. Actas del I Congreso Nacional sobre humanistas españoles*, León, 1996, pp. 65-86.

¹¹⁸ *Theologia Symbolica sive hieroglyphica. Pro totius Sculpturae Sacre iuxta primum et genuinum sensum Commentariis, aliisque, sensibus facile hauriendis...*, Salmanticae, MDXCVII, Apud Didacus à Cussio. Cf. L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, vol. 3, Madrid, 1994, pp. 1226, 1273; K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 1, Madrid, 1990, p. 5.

¹¹⁹ G. Morocho Gayo, *Cipriano de la Huerga. Obras Completas I. Prolegómenos y testimonios literarios. El Sermón de los Pendones*, León, 1990, pp. 112-127.

¹²⁰ *Theologia Symbolica sive hieroglyphica*, Principio 1, n. 17.

addita, (Francoforti, 1537); Nicolás Bobadilla (1511-1590) y su *Allegoriae et moralitates in totam Bibliam ex optimis auctoribus*, el *Commentaria allegorica et moralia de Christo figurato in Veteri Testamento* del ponferradino Diego Baeza (1582-1647)¹²¹; Diego Arce (†1617) con *Aegyptius expoliata*¹²²; Juan de Piña (1582-1657) y *Aegyptius expoliata, quo loca difficilia sacrae Scripturae ex auctoribus profanis explicantur*¹²³; el cisterciense Lorenzo de Zamora que nos ofreció su *Monarquía mística de la Iglesia hecha de jeroglíficos de humanos y divinas letras*, publicada a partir de 1594 y muy utilizada por los cabalistas; o la *Imagen de la vida christiana*¹²⁴ del benedictino portugués Heitor Pinto.

10. Símbolos y pictogramas en América.

Las similitudes entre las escrituras de los indios de América y la de los antiguos egipcios, en cuanto a su ideografía, no pasaron inadvertidas para los conquistadores españoles, como apunta Diego de Valadés en su *Rhetorica christiana* (Perugia, 1579) al afirmar que las dos culturas tenían en común el comunicarse por medio de figuras e imágenes. Relata que representaban la vigilancia con el cocodrilo, la velocidad por medio del gavilán y el imperio con el león, entre otros.

El que fuera obispo de Yucatán desde 1572 hasta su muerte, Fray Diego Landa (1524-1579) contribuyó de forma imprescindible al desciframiento de los jeroglíficos mayas y hubiera hecho lo mismo con los egipcios si los descifradores hubiesen podido tener en cuenta su manuscrito de *Relación de las cosas de Yucatán*¹²⁵. Centrándose en la escritura monosilábica, expone un “alfabeto” maya en el que se atribuyen por primera vez, según se tiene constancia, valor fonético concreto a un elemento lingüístico ideográfico¹²⁶, apartando la interpretación mística y simbólica. Este hecho no ocurrió con los estudios

¹²¹ K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 1, Madrid, 1990, p. 53 ss.

¹²² *Ibid.*, p. 28.

¹²³ K. Reinhardt, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, vol. 2, Madrid, 1999, p. 198.

¹²⁴ Salamanca, 1576; 1594; 1595. Cf. L. Ruiz Fidalgo, *La imprenta en Salamanca (1501-1600)*, vol. 3, Madrid, 1994, p. 1338.

¹²⁵ La primera redacción se realizó en España en 1566. Fue publicada parcialmente en París durante 1864 a partir de una copia de 1616. Cf. D. de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Madrid, 1985, pp. 10, 24.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 148 s. Dentro del capítulo VI titulado *Calendario, ritos y escritura*.

sobre los jeroglíficos egipcios hasta el siglo XIX. El “alfabeto” maya de Landa fue aplicado por Rosny en 1876 y utilizado por Yuri Valentinovich Knorosov¹²⁷ en el desciframiento de la escritura maya. Compensando, en parte, el paso por las llamas de gran número de los libros de jeroglíficos mayas sobre corteza de árboles que él mismo confirma haber sentenciado a la hoguera.

En la evangelización de los indígenas se utilizaron las imágenes como medio de comunicación de la revelación cristiana, ya que los habitantes de las Américas estaban acostumbrados a ellas, como apunta la *Institutio poetica* (1597), un manual catequético de la compañía de Jesús. Por ello, se realizaron varios catecismos en imágenes como el *Catecismo de la Doctrina Cristiana en jeroglíficos*¹²⁸; el *Catecismo en imágenes y cifras acompañado de una interpretación en lengua española* atribuido tradicionalmente a Fray Bernardino de Sahagún, aunque en nuestros días se duda de su autoría¹²⁹; el *Catecismo y pictogramas* (1527) de Pedro de Gante; junto a otros dos catecismos pictográficos anónimos y sin datar¹³⁰.

Continúan en esta línea simbólica Francisco Carlos (1592-1660) en *India sub aenigmatibus, metaphoris, symbolis et similitudinibus...* de su *India sacra, hoc est, suppetiae sacrae* (Madrid, 1666); y el que fuera obispo de Chile, Luis Jerónimo de Ore en su *Symbolo catholico indiano en el qual se declaran los misterios de la fe contenidos en los tres symbolos cathólicos, apostólico, Niceno y de s. Athanasio...* (Lima, 1598).

¹²⁷ A. Robinson, *Historia de la escritura*, Barcelona, 1996, pp. 130 s.

¹²⁸ Manuscrito pictográfico realizado en México entre 1527 y 1529. Se conservan dos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid (Sig. 1257-B). Cf. L. Resinos Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 1, Valladolid, 1992, p. 120.

¹²⁹ Compuesto en torno a 1529, consta de once hojas que explican seis cientos sesenta pictogramas. El único ejemplar que se conserva se encuentra en la Biblioteca Nacional de París (Ms. Mexicaine 78). Reproducción facsímil en L. Resinos Llorente, *Catecismos americanos del siglo XVI*, vol. 2, Valladolid, 1992, pp. 259-374.

¹³⁰ Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia de México (Sigs. 35-131; 35-53).

Ilustraciones¹³¹

GIOVANNI PIERO VALERIANO BOLZANIO, *Hieroglyphica sive de sacris aegyptiorum. aliarunque gentium literis comentari ...*, Basilea, 1567 (Ejemplar B.P. Le. F.A. 6725)



Ilus. 1 - Retrato del autor.



Ilus. 2 – Uno de los asnos que inspiraron a Giordano Bruno en *La Cábala del caballo Pegaso*.



Ilus. 3 - Esfinge.

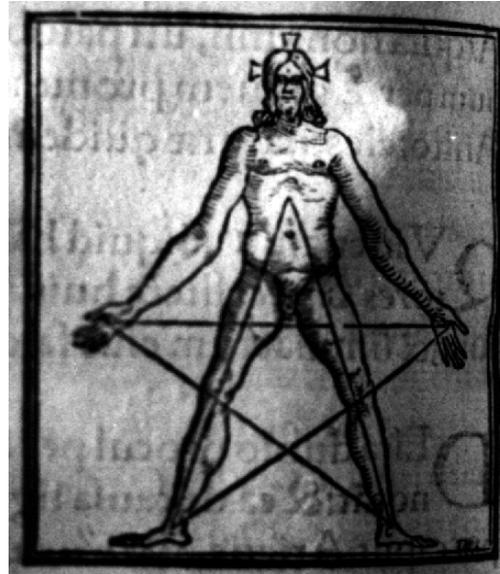


Ilus. 4 - León.

¹³¹ Agradecemos la amabilidad y disposición de la Biblioteca Pública de León y sus empleados en la consulta y manejo de estas obras, así como la colaboración de Jorge Sánchez-Lafuente Pérez en la realización de las fotografías.



Ilus. 5 - Terra frugifera



Ilus. 6 - Pentagrama pitagórico aplicado al cuerpo de Cristo.

ATHANASII KIRCHERI, *Oedipi aegyptiaci*, 3 vols, Roma, 1654 (Ejemplar B.P. Le. F.A. 6624)



Ilus. 7 - Portada de la obra.

SYNTAG. I. CHOROGRAPHIA ÆGYPTI. 47

Appella- tiones fe- cundum Coptos	Appella- tiones fe- cundum Arabes	Appella- tiones fe- cundum Graecos	Religio ieu- dola cuique Nomo pro- pria	Longi- tudo Arabes	Latitudo Secundum Ptolomum	Longi- tudo Arabes	Latitudo Secundum Ptolomum
ⲛⲧⲁⲛⲓⲣ	الاقلي	ⲛⲧⲁⲛⲓⲣ	Simulachra	G. M. J. G. M. J. G. M.	G. M. J. G. M. J. G. M.		
21 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		52	24	24	30
22 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		51	37	24	30
23 ⲛⲁⲛⲁⲧ	ⲛⲁⲛⲁⲧ	ⲛⲁⲛⲁⲧ		52	0	27	25
24 ⲛⲁⲛⲁⲧ	ⲛⲁⲛⲁⲧ	ⲛⲁⲛⲁⲧ		52	30	26	0
25 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		51	15	17	30
26 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	His seu Venus Ægyptia hic cultum habuit	51	40	27	30
27 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		51	30	25	0
28 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		51	40	26	30
29 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		51	30	27	0
30 ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ	ⲉⲣⲁⲛ		52	0	24	0

Ilus. 8 - Corografía de signos jeroglíficos, árabes, coptos y griegos.

	Υ Processus inferiorum ad superiora symbolum est.	Υ
	Ω Ως dicitur, id est, Mundi Dominus.	Ω
	Λ Λαβρα dicitur, Processus superiorum ad inferiora.	Λ
	Χ Processus animarum mundi est huius.	Χ
	Σ Lunae symbolum. Σ O magnum.	Σ
	σ σ dicitur, id est, Visio.	σ Σ
	Β Βαβρον dicitur, id est, Fecunditas.	Β ΒΒ
	Ζ Ζεβρα dicitur, id est, Vita.	Ζ

Ilus. 9 - Fonética griega de signos jeroglíficos.

ELOGIVM XXVII
AEGYPTI PRISCA SAPIENTIA.

FERDINANDVS

diuinæ prouiden-
politici Vni
Omnis
regio intellectus oculo
vt prouidentia guber-
nantis om-
corde & lingua

Mercurialium ar-
variarum & ipse
HORVS. Impe-
necessariorum rerum

Momphta Aethiopicus

omnia
Archetypo intel-
operationes mentis
politici Mundi
Custodem Imperialem
laetandam, Osi
Trium Regno

indefessus ex
vigilantia trium
populis, eorumque
Religionis, pacetati
defensor ze
Genius Agatho
dodecaprygi con-
malorum omnium
& ex

III. CASAR

tia instrumentum,
ueri oculus,
Aethiopicus,
cuncta perlustrat,
natrice omnia cōstituit,
nium benefactor,
Sapientia conficiens,
tium promotor,
inventionum auctor,
riali Legislator,
curæ intentus vnice,
fortitudine & robore

fulcens,
lectui conformes
sua dirigens,
diuus Legislator
vitali influxu
ris terrenus;
rum populis

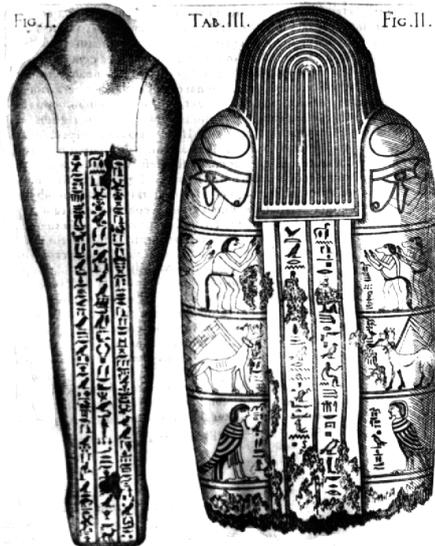
cubitor, sollicitâ
Regnorum
commodis prouidens;
que Ecclesiasticæ
lanctissimus;
dæmon politici
feruationi incumbens,
excisus, profigator,
pulsor.

Eligens hieroglyphice
pictis illicæ scriptis
suo obliuio
hinc erectione obliuio
æternam memoriam
A. E. R. I.

Ilus. 10 – Elogio a Fernando III César en un obelisco.

A Ammon
arictinis
cornibus.
B Mitracus.
C Tetrago-
nus Her-
mes.
D Pellis.
E Instar vm-
bilici pin-
gebarur.
F Integro
ariete re-
ferebatur
G Pelle seu
exuuijs
arictis.
H Et in fla-
tura ho-
minis ex-
tendentis
manum
ad dandū
parati.

Ilus. 11 - Alegoría gráfica y explicación de la misma.



Ilus. 12 - Sarcófago egipcio con jeroglíficos

