

## Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo.

MIGUEL A. GRANADA(\*)

**Resumen:** Dentro de la perspectiva general de concordia entre *prisca theologia* y cristianismo propia del platonismo renacentista, el presente artículo insiste en algunos aspectos de la misma en que se aprecia una diferencia, como es fundamentalmente el problema de la Trinidad divina, ausente en su contenido básico (la coesencialidad de las personas divinas y sobre todo de Padre e Hijo) en la *prisca theologia*. Se estudian las posiciones al respecto de Ficino (muy matizadas y complejas) y de Giovanni Pico (más claras y definidas) y se señala el carácter apologético de la religión cristiana que tiene su restauración de la teología pagana, manifiesto en el esfuerzo por hacer depender cronológica e históricamente a los autores paganos de la revelación mosaica. Finalmente se aborda la distinta posición de León Hebreo cuya fe mosaica le permite -conservando la prioridad doctrinal del judaísmo y la dependencia pagana- ver la coincidencia entre Antiguo testamento y *prisca theologia* en la subordinación y alteridad de Padre e Hijo (*Mens, Sapientia*) como una confirmación del error de la trinidad cristiana, negando toda presencia figurada de Cristo en el Antiguo Testamento.

**Resumé:** Dans la perspective générale de concordie entre la *prisca theologia* et le christianisme, propre du platonisme de la Renaissance, le présent écrit insiste sur quelques aspects où on peut apprécier une différence, fondamentalement le problème de la Trinité divine, absente dans son contenu basique (coessentialité des personnes divines, surtout du Père et du Fils) dans la *prisca theologia*. On étudie à ce sujet les points de vue de Ficin (très nuancés et complexes) et ceux de Jean Pic (plus clairs et définis) et on montre le caractère apologétique de la religion chrétienne qui a leur restauration de la théologie païenne, manifeste dans l'effort pour faire dépendre chronologiquement et historiquement les auteurs païens de la révélation mosaïque. Finalement on aborde la position de Léon Hebreo dont la foi mosaïque lui permet -tout en conservant la priorité doctrinale du judaïsme et la dépendance païenne- voir la coïncidence entre l'Ancien Testament et la *prisca theologia* dans la subordination et alterité du Père et du Fils (*Mens, Sapientia*) comme étant une confirmation de l'erreur de la trinité chrétienne, et aussi nier toute présence figurée du Christ dans l'Ancien Testament.

En líneas generales los autores medievales ven la filosofía antigua, especialmente griega, como una unidad conceptual, aunque desde mediados del siglo XII el interlocutor y punto de referencia fundamental sea Aristóteles, recuperado a través de la cultura islámica. Ejemplo preclaro de esta actitud es Dante, quien en el famoso pasaje del *Inferno* (IV, 130-144) señala ciertamente el principado de Aristóteles ("vidi'l maestro di color che sanno"), pero al mismo tiempo deja clara la unidad y coherencia doctrinal de la filosofía y ciencia antiguas: Aristóteles es visto "seder tra filosofica famiglia", una familia numerosa y bien avenida en la que no hay rencillas.

La filosofía antigua, por otra parte, está en el infierno irremisiblemente ("senza speme vivemo in disio") —aunque no en un infierno de castigos, sino en una región del limbo que reproduce los Campos Elíseos de la geografía infernal pagana— por carecer de bautismo y no adorar debidamente a Dios (1). La distancia, por tanto, con respecto a la religión cristiana —expresión de la verdad— no puede estar más clara, pero la idea de la filosofía antigua presente en Dante

(\*) Dirección para correspondencia: Miguel A. Granada. Dpto. de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía. Universidad de Barcelona. C/ Baldori Reixac, s/n., 08028 Barcelona (España).

© Copyright 1993 Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Murcia, Murcia (España). ISSN: 1130-0507.

está marcada por la unidad doctrinal. Sólo parece quedar fuera de esta unidad conceptual y de este destino Epicuro y "tutt'i suoi seguaci, che l'anima col corpo morta fanno", los cuales están condenados a tormentos en el interior de la ciudad de Dite (*Inferno*, X, 13-15).

El despliegue del movimiento humanista no rompe con esta concepción unitaria de la filosofía antigua. Es cierto que Petrarca —en su polémica con la cultura filosófica moderna de las universidades, singularmente el naturalismo cientificista y el nominalismo (2); en su reivindicación de una cultura anterior más vinculada con la antigüedad, de carácter espiritualista y poético-retórico— rechaza el principado aristotélico para atribuirlo a Platón (3) y efectúa una fuerte crítica del Aristóteles moral señalando la superioridad de Cicerón, Séneca u Horacio (4). Sin embargo lo que interesa a Petrarca fundamentalmente es distinguir a Aristóteles de sus seguidores contemporáneos (5), enfatizar la incapacidad del discurso filosófico humano para alcanzar la verdad y la bondad ("que preter Cristi doctrinam atque auxilium omnino fieri non posse non sim nescius, neque sapientem neque virtuosum neque bonum aliquem evadere...") (6) y sobre todo señalar la pluralidad de la filosofía: ésta no queda formulada en un *corpus* filosófico principal que permita prescindir del resto de la tradición; las distintas filosofías son registros diferentes y parciales, desde una perspectiva singular, de la verdad que no es captada en su totalidad e intensidad por ninguna de ellas con exclusión de las demás: "luce non altera, verum aliter illustrante" (7). El límite de la secta filosófica obliga a una atención plural y a una consideración del conjunto de la filosofía como depósito de la verdad en la medida en que es alcanzable por la razón humana. De ahí —como ha indicado E. Garin— el programa de Petrarca: "L'urgenza dell'apprendimento del greco...il recupero di libri antichi per una biblioteca rinnovata" (8).

Si Petrarca es consciente de las diferencias en el seno de la filosofía antigua y de los errores (9), el movimiento humanista fue muy proclive a juzgar las diferencias como aparentes y a establecer una unidad doctrinal en el seno de la filosofía antigua donde la diversidad quedaba muy menguada. Es el caso, por ejemplo de Leonardo Bruni, quien en su *Isagogicon moralis disciplinae* aborda el problema de la determinación del *summum bonum* por los filósofos antiguos y concluye con la concordia doctrinal por encima de las diferencias verbales o superficiales: "etsi verbis pugnent, se tamen et effectu proximae sunt" (10). Así los epicúreos no distan mucho de estoicos y peripatéticos, de forma que "cum tres sint philosophorum sectae, omnes profecto aut idem aut prope (idem) de summo quidem bono dicere videntur. Quare non multum tibi formidandum est, ne dum alteros sectaris, ab alteris contingat te abscedere longius" (11).

Esta actitud unitarista y concordista alcanza su máxima impresión —como es sabido— en el platonismo renacentista, con la peculiaridad de que la sabiduría antigua unitaria amplía su radio de Grecia al Oriente para incluir en un depósito de verdad la Persia de Zoroastro y el Egipto de Hermes Trismegisto, configurándose "una priscae theologiae sibi consona secta" (12) extendida por todo el ámbito espacio-temporal de la antigüedad. Se trata de una representación que no es en modo alguno nueva, puesto que hundía sus raíces en la apologética y en la patrística cristianas y había sido también patrimonio de los siglos medievales; pero dicha representación era ahora completamente actualizable, gracias al recuperado conocimiento de la lengua griega y a la consiguiente traducción de los textos en los que esa "prisca theologia" se había formulado históricamente, traducción que será precisamente un aspecto fundamental de la obra de Marsilio Ficino.

## I

En efecto, desde el temprano proemio a la traducción latina del corpus hermético de 1463 al proemio a la traducción y comentario a Plotino de 1492 Ficino reitera y pone de manifiesto constantemente esa concordia doctrinal del pensamiento pagano (13), una concordia en la que se incluye también a Aristóteles, aunque con alguna reserva: "(...) sicut nos docent prisca theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles" (14). En una carta de 1489 a Martino Uranio Ficino llega a prolongar esa tradición más allá de los neoplatónicos griegos, hasta el siglo XV, mencionando autores significativos en los que esa tradición sapiencial se habría conservado a lo largo de los siglos oscuros de divorcio entre filosofía y religión: Avicibrón, Alfarabi, Enrique de Gante, Avicena, Duns Escoto, el cardenal Besarión y Nicolás de Cusa (15). En todo caso para Ficino está claro que Platón —con sus diálogos, sus cartas y su percepción de la inefabilidad del principio supremo y la necesidad del "sacro silencio" al respecto (16)— es el punto culminante de la tradición de *prisca theologia*: "Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur" (17). Los platónicos de la era cristiana son comentaristas y exégetas de Platón, incluso el más grande de todos ellos, el gran Plotino cuya importancia Ficino reconoce en el proemio a su traducción: "Veterum autem Theologorum mos erat, divina mysteria cum mathematicis numeris et figuris, tum poeticis figmentis obtegere: ne temere cuilibet communia forent. Plotinus tandem his Theologiam velaminibus enudavit, primusque et solus, ut Porphyrius Proculusque testantur, arcana veterum divinitus penetravit" (18). Estos platónicos viven en la era cristiana, cuando la revelación divina ya se ha consumado perfectamente en la encarnación de Cristo y el Nuevo Testamento. Carecen de la fuerza inventiva y profética de Platón y teólogos anteriores e incluso se han apropiado de las verdades reveladas en el Nuevo Testamento para entender (por lo general erróneamente y perseverando en el error) los misterios de la *Prisca theologia*: "divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum." (19).

A lo largo de su obra Ficino constata también la armonía y concordia de la *prisca theologia* y Platón con el cristianismo, no en el sentido de una identidad perfecta y explícita, sino como el Antiguo Testamento es armónico con el Nuevo, es decir como anuncio profético y preparación doctrinal para el Evangelio cristiano en el marco de la economía divina de la salvación. Así, la *prisca theologia* es una revelación divina a las naciones, a los gentiles, a través de la razón, paralela a la efectuada por medio de Moisés y los profetas al pueblo de Israel (20); contiene un repertorio de verdades sobre Dios, el mundo y el hombre también presentes en el Antiguo Testamento y además "figuras" de la revelación neotestamentaria, sombras de la verdad plenamente manifiesta en el Nuevo Testamento, las cuales adquieren plena luz y transparencia desde este último, revelando con ello su carácter de indicio profético y de amaestramiento progresivo de la humanidad en la verdad.

Ficino repitió la experiencia patristica (él menciona a Lactancio y S. Agustín) de descubrir en Hermes Trismegisto verdades fundamentales de la doctrina judeo-cristiana. En la dedicatoria-proemio a Hermes Trismegisto señala la dimensión profética del teólogo egipcio:

"Scripsit autem Mercurius libros ad divinarum rerum cognitionem pertinentes quamplurimos, in quibus, proh Deus immortalis, quam arcana mysteria quam stupenda panduntur oracula: nec ut philosophus tantum, sed ut propheta saepenumero loquitur canitque futura. Hic ruinam praevidebat priscae religionis, hic ortum novae fidei, hic adventum Christi, hic futurum iudicium, resurrectionem seculi, beatorum gloriam, supplicia peccatorum" (21).

para añadir a propósito de los "arcana mysteria" o puntos doctrinales contenidos en el libro *De potestate et sapientia Dei* —nombre con el que designa el Corpus Hermético por él traducido según el códice de Leonardo de Pistoia— una descripción que evoca y sugiere una dinámica intrínseca a la divinidad de "concepción" del mundo eterno o arquetípico y una actividad extrínseca de "creación" del mundo temporal por la sabiduría divina, es decir un alumbramiento de la relación Padre-Hijo en la divinidad, además de una doctrina de la creación concorde con el Génesis mosaico (22).

También Platón, la culminación de la *prisca theologia*, es un profeta del cristianismo, cuya revelación anunció con siglos de antelación (23). Doctrinalmente Platón es un "Moisés en lengua ática" (24), cuyo discurso filosófico purga el alma y la convierte a la divinidad para adorarla con sacro silencio, sin pronunciarse afirmativamente sobre la absoluta simplicidad divina, que es quien desciende sobre la mente humana preparada y unificada: "studium philosophicum et per moralem disciplinam, et purificando praeparat animam ad divina, et per contemplativam resolvendo admovet mentem divinis atque coniungit" (25); "oportet enim mentis oculum et purgare a caliginosis materiae sordibus, et purgatum in ipsam divini Solis lucem rite dirigere. Ulterius vero perquirere, aut contendere non oportet. Immensa enim lux ubique praesens sua prorsus natura, creato ad ipsam mentis oculo, cum primum in eam purus rite respexerit, se infundit...sat ergo fuerit post convenientem inquisitionem purificasse mentem atque direxisse. Reliquum Mercurius sacro mentis silentio tribuit. Deum enim a mente suo quodam silentio potius, quam sermone suo censet pronunciari" (26). En la segunda epístola —que Ficino considera auténtica; la culminación incluso del discurso teológico platónico— todos estos "misterios" difundidos por los diálogos reciben una nueva convalidación que a su vez confirma el Evangelio cristiano: "Mysteria vero haec in epistola ad Syracusanos iterum confirmatur. Atque haec confirmata mirum in modum praecepta evangelica comprobant" (27). Como el Antiguo Testamento, la *prisca theologia* y Platón anuncian y tienden hacia la verdad que deviene plenamente manifiesta y revelada en el Cristianismo que, en consecuencia, los supera. Sin embargo Platón y la teología gentil siguen teniendo en la era cristiana y en las circunstancias del presente, según Ficino, una vigencia y una utilidad que emanan precisamente de su carácter filosófico o racional, de su unión armónica entre conocimiento y piedad.

En efecto, la tradición de *prisca theologia* en su conjunto y en cada uno de sus eslabones se presenta a Ficino como algo más que una filosofía y que mera religión; se le presenta como la unión armónica de ambas en una *pia philosophia* o *docta religio*. Así, mientras Aristóteles y otros han tomado como vía para la felicidad la filosofía y el vulgo la religión, Platón ha fundido ambas vías en una sola mostrándose a la vez filósofo y sacerdote (28). El proemio a Plotino muestra, con referencia a toda la *prisca theologia*, este carácter de "filosofía religiosa" dirigida a los "ingenios agudos y filosóficos" que de esta manera se convierten más fácilmente a la religión universal y de ésta a la perfecta religión (29); el proemio al comentario a Platón repite, a propósito de Platón, esta función apologética dirigida a los intelectuales (30). Pero esta unión de sacerdocio o religión y filosofía, destinada a conducir a la razón filosófica gentil a la religión en el despliegue del plan divino de recuperación de la humanidad —presente también entre los Hebreos y en la Iglesia cristiana de los primeros tiempos (31)—, se rompió ya en la Antigüedad con Aristóteles y se rompió también en la sociedad ya cristiana, surgiendo así la impiedad (en la filosofía y alta cultura) y la ignorancia y superstición (en la religión) de los últimos siglos (32). Ficino tiene, pues, clara conciencia de la crisis en curso en el seno de la religión cristiana y expresa su decidida voluntad de incidir sobre ella en sentido reformador, tanto en el plano filosó-

fico como en el religioso, contribuyendo a la restauración de la unidad perdida y eliminando así lo negativo de la filosofía separada de la religión y de una religión indocta. Su contribución a dicha reforma necesaria consiste precisamente en la restauración —mediante su vasta obra de traducción y comentario y sus tratados personales— de la *prisca theologia* como "docta religio" o "philosophia religiosa":

"Quandiu duram et miserabilem hanc ferrei seculi sortem sustinebimus? O viri coelestis patriae cives, incolaeque terrae, liberemus obsecro quandoque philosophiam, sacrum Dei munus, ab impietate, si possumus, possumus autem, si volumus, religionem sanctam pro viribus ab execrabili inscita [sic; por inscitia] redimamus. Hortor igitur omnes, atque precor, philosophos quidem, ut religionem vel capessant penitus, vel attingant: sacerdotes autem, ut legitima sapientiae studiis diligenter incumbant. Ego quantum hac in re vel profecerim, vel profecturus sim, nescio, tentavi tamen et tentare non desinam, non meo quidem ingenio, sed Dei clementiae viribusque confisus" (33).

La restauración de la *prisca theologia* está, pues, al servicio de una reforma a la vez filosófica y religiosa que debe operarse en el seno de la sociedad cristiana contemporánea (34).

Ficino, además, está convencido —como es lógico, dado su carácter de revelación racional a los gentiles paralela al Antiguo Testamento— de que el despliegue histórico de la *prisca theologia* desde Zoroastro y Hermes responde a un decreto de la providencia divina (35). Y designio de la providencia es también la restauración de la misma mediante la obra de "interpretación" de Ficino, que debe poner fin a la impiedad de los poetas que se burlan de la religión y de los filósofos aristotélicos averroístas y alejandrinos que, al negar la inmortalidad del alma personal, eliminan de raíz la providencia divina y la religión (36). La imposibilidad de anular esa impiedad "mediante la simple predicación de la fe cristiana" es la causa de la decisión divina de restaurar, por medio de Ficino, la teología antigua para demostrar racionalmente la racionalidad de la religión y del cristianismo como paso previo necesario a una patente confirmación, mediante milagros, de la religión cristiana (la especie más perfecta del género religión), los cuales tendrán lugar en el futuro en el momento establecido por Dios. Puede, pues, decir Ficino en su proemio a Plotino: "Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus."

La restauración de la *prisca theologia* aparece así a los ojos de Ficino como un decisivo salto adelante en el curso lineal y progresivo de la historia humana que, bajo la guía de la providencia divina, se encamina hacia su término final; un término final que según el platónico florentino no estaba ya muy lejos en el tiempo, como muestra su evaluación y la de otros miembros de su círculo de la gran conjunción planetaria de 1484, y una actitud escatológica que se mantendrá en aquellos platónicos ficinianos adheridos al movimiento savonaroliano —como Giovanni Nesi por ejemplo— y será también un ingrediente constante del platonismo europeo en el siglo XVI (37). La *prisca theologia* restaurada por Ficino, con su importantísimo papel apologético de religión y cristianismo, es un momento decisivo en el curso de la historia, abocada ya a la *plenitudo temporum* que ha de ver el triunfo final de la religión cristiana con la conversión de hebreos y musulmanes y la segunda venida de Cristo, esta vez como juez del mundo (38).

Si *prisca theologia* y Antiguo Testamento son dos revelaciones paralelas que anuncian y preparan a la humanidad para el advenimiento de Cristo y el Nuevo Testamento, Ficino sin embargo tiene cuidado de dejar clara la anterioridad en el tiempo y prioridad doctrinal de la sabiduría hebrea y del Antiguo Testamento. El *argumentum* al Corpus Hermético señala ya que Hermes Trismegisto es varias generaciones posterior a Moisés; en la epístola a Martino Urano indica que Platón "sigue la ley de Moisés"; el capítulo XXVI del *De christiana religione* reconoce que Pitágoras "quoque Iudaica dogmata sectatum fuisse". El mismo Zoroastro, inicio de la *prisca theologia*, es presentado como "hijo de Cam" (39). El juicio global es nítido: el pueblo

judío es anterior en la historia y su sabiduría, usurpada por los gentiles, está en el origen de la sabiduría pagana, que ha traducido el discurso "histórico" hebreo en "fábulas poéticas":

"Gentiles videlicet, si qua habuerunt egregia dogmata et mysteria, a Iudaeis usurpavisse. Sed quae apud illos historia simplici continentur, ab iis in Poeticas fabulas fuisse translata... Non igitur parvifacienda est antiquitas Iudaeorum quorum scripta non esse a Gentilibus contempta, imo usurpata fuisse..." (40).

En este capítulo XXVI del *De christiana religione* Ficino reabre la polémica entre paganismo y judaísmo (comenzada en la época helenística y por lo general desarrollada sobre fuentes espúreas y fabulosas; una polémica que continuó el cristianismo) sobre la primacía cronológica y doctrinal del conjunto de pueblos gentiles o de Israel. Ficino se inclina por éste último como algo demostrado y reconocido por los mismos autores gentiles. Con ello reafirmaba la concepción lineal y progresiva de la historia frente a los ciclos del paganismo y reconocía al pueblo judío como "pueblo santo" origen de la sabiduría universal. Se trataba, no obstante, de un reconocimiento cuya finalidad era trascender al judaísmo en la absoluta y definitiva verdad cristiana por él profetizada y anunciada: "Tantum vero superat Christiana doctrina Mosaicam, quantum civilem virtutem superat purgatoria... Apparet testamentum novum esse absolutum finem veterim (sic) testamenti, tantoque praestantius illo, quantum ea quae sunt ad finem, finis excedit" (41). De esta forma la obstinación hebrea en su verdad mosaica rechazando a Cristo y al Nuevo Testamento se mostraba como un error paralelo al de los platónicos paganos de la era cristiana. Tras el advenimiento de la luz plena (Cristo: la Trinidad y la Encarnación definitivamente revelados) era un error permanecer en estadios de saber y de piedad ya superados por la historia lineal que avanzaba hacia su fin, si bien era necesario para llegar hasta el final la refutación de la obstinación hebrea y su conversión definitiva a la verdad (una tradición secular pretendía que la conversión de los hebreos sería la última y anunciaría el final de los tiempos). Como ha indicado C. Vasoli, es lo que pretende Ficino en la segunda parte del *De christiana religione*, tan dependiente de obras famosas de la controversia antijudía (42). La reforma religiosa y el acercamiento del fin de los tiempos requerían —además de la restauración de la *prisca theologia* como "docta religio" universal y como apologética contra la impiedad filosófica— la defensa de la antigüedad y sabiduría hebreas al mismo tiempo que la demostración de la superación del Antiguo en el Nuevo Testamento y del cumplimiento de las profecías mesiánicas en Cristo.

Como cristiano que se cree perfectamente ortodoxo Ficino profesa los dogmas centrales del cristianismo: Trinidad (tres personas distintas en una sola sustancia divina; cosustancialidad del Hijo y del Espíritu Santo con el Padre) y Encarnación del Hijo-Verbo divino (segunda persona) en Jesús (una persona con dos naturalezas, divina y humana). Los capítulos centrales del *De christiana religione* (XIII-XXIII) están destinados a la exposición de estas verdades, muy especialmente la segunda, dado el carácter de la encarnación de premisa y garantía de la "deificatio" humana, que es el motivo central en Ficino (43).

La trinidad y especialmente la eterna generación del Hijo a partir del Padre es presentada en el capítulo XIII: toda vida, en cualquier grado, genera una prole en sí misma e igual a sí misma antes de proceder a la generación externa; la interioridad y la igualdad con el progenitor es mayor cuanto más alto es el grado de ser; por tanto Dios infinito y eterno genera en sí un Hijo idéntico a sí (infinito, eterno, cosustancial a sí): el Verbo o *lógos*, *exemplar mundi*, la *mens* (identificada con la *sapientia* de *Proverbios* y otros libros sapienciales del Antiguo Testamento; cfr. la cita de *Proverbios* 8, 22 ss. en cap. XXV, p. 28) por medio de la cual se realiza la creación *ad extra* del mundo, inevitablemente finito (44) frente la infinitud de la generación *ad intra*:

"Divina vita, quia eminentissima est, et foecundissima omnium, multo magis prolem sui simillimam quam reliqua generat, ac eam in se generat, priusquam pariat, extra generat... perfecte Deus intelligendo seipsum et in seipso

omnia, perfectam totius sui, et omnium notionem concipit in se ipse, quae quidem aequalis, plenaque Dei imago est et exemplar mundi superplenum...Dei foecunditas, quod est bonum actu infinitum per immensi boni aeternique naturam ab aevo se actu propagat infinite, quicquid autem est extra Deum, finitum est, se igitur Deus pro(pa)gat in se ipso: ubi certe infiniti patri infinitus est filius...Notio, quam Deus semper intelligendo seipsum gignit, semper tamquam exactissimam sui ipsius imaginem, idem essentia est, atque ipse qui generat, quamvis mira quodam relatione tamquam genita distinguatur a generante...Pater ergo et filius et spiritus amatorius, tres a theologis personae vocantur: natura quidem divina inter se convenientes omnino, ita ut unicus et simplex Deus sit, sed relatione quadam incogitabili differentes" (45)

La eterna e infinita generación de las personas en la Trinidad está en relación con la *creación* finita —y voluntaria además— efectuada a través del Verbo-Hijo y consistente en un mundo jerarquizado. Siguiendo a Dionisio Areopagita, Ficino señala (cap. XIV) la correspondencia del empíreo con la Trinidad: "empireum omnino stabilem, totumque lucens. Empireum stabilitati lucique trinitatis recte accommodatur" (46). Por su parte las tres jerarquías angélicas con sus tres órdenes respectivos, que "consideran" y "reflejan" o "piensan" la Trinidad en sus personas o relaciones, se hallan en correspondencia con las nueve esferas celestes (cristalino, esfera de fijas y siete esferas planetarias), quedando por debajo el mundo sublunar, reino de la muerte e infierno de castigos (47).

Desde el cap. XV Ficino se concentra en la Encarnación del Verbo en Jesús, necesaria para elevar a Dios la humanidad caída ("Per Dei verbum formati quondam homines fuerant, per verbum idem reformari debebant") (48) y mostrarle la vía de la *deificatio* (49). En el momento establecido, a la naturaleza humana finita y creada se unió la naturaleza divina del Verbo-Hijo: "creavit Deus per verbum rationalem quamdam hominis animam, quam eodem momento tenero faetui virginalis uteri, per divinum spiritum concipientis coniunxit. Momento quoque eodem verbum ipsum naturam assumpsit humanam, atque ferme sicut ex anima immortalis et mortali corpore homo factus est unus, ita ex homine illo ac Dei verbo factus est Christus Deus et homo" (50). Así Jesús como verbo encarnado (Deus-Homo) es el *mediador cósmico* que une a Dios toda la creación a través de la naturaleza humana intermedia en el mundo:

"Sic infinita bonitas, quae se communicare vult omnibus tunc modo quodam aptissimo se ipsam cunctis communicavit quando sibi coniunxit hominem, in quo tamquam in media rerum specie cuncta comprehenduntur" (51).

Como Verbo encarnado Jesús es la obra perfecta de Dios. En efecto, Dios "*debe* hacer una obra perfecta" ("summus opifex summum manifestumque debet opus efficere, tale vero illud est, quo maius effici nequit.") (52), pero tal obra no puede ser infinita ni increada porque sólo Dios puede serlo (53), no un *opus*. Tampoco puede ser una obra finita y creada: "Secundum (i. e. la segunda posibilidad: un *opus creatum*) vero cum omnino finitum sit, ab infinito Deo, spatia distat immenso et infinito. In hoc certe spatio, tam ratione intervalli ipsius, quam etiam ratione infiniti Dei, opus adhuc aliud, rursusque aliud praestantius semper effici potest" (54). La obra perfecta de Dios tiene que ser la unión o el compuesto de creado e increado, de finito e infinito, esto es, Jesús como hombre (y en tanto que hombre *medio* y compendio de todas las cosas) y Dios simultáneamente: "Nulla igitur creatura simplex potest opus illud summum esse, quod nos quaerimus, sed ita demum opus huiusmodi summopere reperire confidimus, si quid unum reperiat ex summo creatore simul et creatura compositum" (55). Ficino —y la tradición cristiana— escapa así a la dificultad y paradoja de un *opus* finito de Dios mediante la afirmación 1/ de la eternidad e infinitud de la generación del Hijo y del Espíritu (*intrinsicus*) y 2/ en el tiempo y en la producción *ad extra*, mediante la Encarnación como obra perfecta e infinita que lleva a la perfección y unión con Dios el universo finito que en el hombre —como microcosmos— se compendia y refleja, haciendo no obstante dicho universo el máximo posible por contener la divini-

dad a través de Cristo.

Naturalmente Jesucristo es presentado también por Ficino como *redentor* (Jesús "mortus est libenter, ut caeteros a morte redimeret") (56) del género humano caído, que sólo por la mediación de Cristo puede elevarse a la divinidad. Sin embargo, el peso de la tradición platónica es tan fuerte, en su dimensión "pelagiana", que Ficino tiende a presentar a Cristo como educador y maestro de doctrina y costumbres (caps. XXI, XXIII) que ha mostrado al hombre la vía, a través de la imitación de Cristo, por la que el alma humana puede con su propio esfuerzo si no divinizarse, cuanto menos elevarse hasta el punto en que se encuentra con Dios y recibe de éste la *deificatio*, merecida recompensa de su esfuerzo (57).

Igual que en el Antiguo Testamento Dios benefició a los profetas con figuras de estas verdades (Trinidad, Encarnación) que sólo se hicieron plenamente manifiestas con Cristo y el Nuevo Testamento (58), también hay vestigios y formulaciones enigmáticas de las mismas en la *Prisca theologia*. Sobre la encarnación Ficino aduce los testimonios de las Sibilas (recogidos por ejemplo por Virgilio en la égloga cuarta) (59); sobre la generación del Hijo menciona a Orfeo, la carta sexta de Platón, Hermes, Zoroastro, precisando que se trató siempre de un conocimiento de origen divino, parcial e incompleto, destinado a la plenitud en el Nuevo Testamento:

"Dixerunt isti quidem quod potuerunt et id quidem adiuvante Deo. Deus autem hoc solus intelligit, et cui Deus voluerit revelare...Contemplationis autem huius sufficientia non a philosophis, sed ab heroicis illis Christianorum ducibus, a Deo petenda" (60).

Está claro, pues, que Ficino no identifica la trinidad cristiana (especialmente la eterna generación del Hijo por el Padre) con las tres primeras hipóstasis platónicas (especialmente con la derivación de la Mente a partir del Uno; por supuesto Ficino remite a Platón y a los orígenes de la *prisca theologia* la teoría plotiniana de las hipóstasis); no asimila —es el punto clave— el *lógos* cristiano (identificado por la tradición cristiana ya desde S. Pablo con la *Sapientia* del antiguo testamento, de la que hablan *Proverbios* 8, *Eclesiástico* 24, *Sabiduría* 9) (61) a la *mens* (neo)platónica, plenamente consciente de que la consustancialidad del Hijo se pierde en la subordinación e inferioridad de la *Mens* de la *prisca theologia*, aunque también reciba el nombre de Hijo. Allen ha demostrado que en los textos aducidos por Edgar Wind (especialmente *Com. in Parmenidem* cap. LV; *in Timaeum* cap. IX; *Argumentum in sextam epistolam Platonis*) Ficino es consciente del tenor "arriano" de la relación Padre-Hijo en los platónicos, diferente de la coesencialidad revelada en el Nuevo Testamento (62).

Sin embargo Ficino no se desmarca completamente de las fórmulas platónicas (especialmente en Platón, cuya existencia anterior a Cristo le hace ser profeta, a diferencia de los platónicos de la era cristiana, los cuales recayeron en el error "arriano" cuando la luz ya era plena) o de teólogos anteriores, viéndolas como anuncio velado —un *mysterium* no perfectamente comprendido por ellos— y sirviéndose de ellas apologéticamente. Así, Virgilio se hace nuncio de la encarnación del verbo, que sin embargo no termina de entender (63); la "imago Dei" que es el Hijo es designada por Orfeo como Palas "solo Iovis capite natam" (64). Ya en la temprana fecha de 1463, en el proemio a la traducción de Hermes Trismegisto, Ficino había señalado la presencia en la obra del teólogo egipcio de la generación *ad intra* (65); y en el comentario al *Pimander*, al primer tratado, lo formula con mayor claridad:

"Videtur Mercurius Mosaica mysteria tractare...Verbum illud lucens, quod omnia illuminet, germen mentis, filium Dei esse asseverat, et mentem patrem et verbum mentis filium natura non distare, consubstantiale, inquit, erat, videt et horum esse unionem...Vidit filium ex patre nascentem, et spiritum ex patre filioque miro modo procedentem" (66).

En el tercer misterio de la segunda carta de Platón, que él cree auténtica ("circa omnium re-



gem cuncta sunt; ipsius gratia omnia; ipse causa est pulchrorum omnium", 312 e), Ficino descubre reconocida la triple causalidad universal de Dios como causa ejemplar, final y eficiente (67). Y volviendo sobre el pasaje platónico y la doctrina de la triple causalidad en el *Comentario a las epístolas de S. Pablo* reconoce el descubrimiento de Platón en el pasaje de la epístola a los Romanos (11, 36) que reza "ex ipso, et per ipsum, et in ipsum omnia" (68). Dada la relación de la causa eficiente con potencia-Padre, de la causa formal con la Sabiduría-Hijo y de la causa final con bondad-Espíritu Santo, Platón estuvo a un paso de señalar explícitamente la trinidad divina (cosustancialidad de las personas divinas-causas) que ciertamente anticipaba:

"Mundus...a causa quadam superiore dependet, et hoc unum opus a causa tandem una...ex hoc opificio tres apud Deum causas operis indagamus... potentiam... sapientiam... bonitatem. Tria igitur haec, Potentia, Sapientia, Bonitas, ut placet theologis, attributa patrem et filium sanctumque spiritum repraesentare videntur. Divinam quidem potentiam praecipue dicimus mundi causam effectricem, Sapientiam consequenter operis huius exemplar, bonitate denique finem. Triplicem hunc ordinem causae penes Deum Plato noster regi Dionysio declaravit...dum inquit ex ipso, et per ipsum et in ipsum omnia" (69).

Ficino tiene, según lo anterior, muy claro en primer lugar la verdad de la Trinidad divina y de la encarnación del Verbo en Jesús, mediador cósmico y redentor humano, maestro de vida y doctrina; en segundo lugar el carácter "arriano" y erróneo (desde la plena revelación de la verdad en el nuevo testamento) de las anticipaciones de la *prisca theologia*; en tercer lugar la distinción, dentro de la verdad teológico-cósmica, entre la generación infinita y eterna de las personas divinas a partir del padre (*intrinsecus*) y la creación (en modo alguno necesaria, sino voluntaria, aunque debe ser lo mejor posible) del mundo finito espacio-temporalmente (*extrinsecus*).

## II

La interpretación de la filosofía antigua (entendida como *prisca theologia*) como una unidad doctrinal llega a su máxima expresión con Giovanni Pico. Con Pico se produce la plena integración de Aristóteles —ausente de hecho en Ficino, cuyo reconocimiento del estagirita es más bien parcial y en todo caso diplomático, precisamente por respeto y consideración a Pico (70)— y la idea de la proclamación de la *pax philosophica* como tarea personal (el joven Pico veía figurada esta dimensión de su obra en su título nobiliario de "dux Concordiae") que debía abrir un nuevo período histórico de reconciliación universal, para la proclamación de la cual había pensado en el congreso que quería convocar en Roma en 1487 y en la *Oratio de hominis dignitate* redactada como obertura del mismo y justificación de las *Conclusiones DCCCC* publicadas en diciembre de 1486 como material del congreso.

En la *Oratio* se dice, a propósito de las conclusiones o tesis que Pico se proponía defender en el congreso: "Proposuimus primo Platonis Aristotelisque concordiam a multis antehac creditam, a nemine satis probatam" (71). Una tesis atribuye al mismo Aristóteles el mismo procedimiento de velamiento esotérico de la doctrina propio de la tradición de *prisca theologia*: "Aristoteles diviniorem philosophiam, quam philosophi antiqui sub fabulis et apologis velarunt, ipse sub philosophicae speculationis facie dissimulavit, et verborum brevitate obscuravit" y otra fórmula explícitamente la concordia doctrinal en física y teología tras el disenso meramente verbal: "Nullum est quasitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conveniant, quamvis verbis dissentire videantur" (72).

La concordia que ya Ficino, como cristiano, establecía entre antiguo y nuevo testamento en la perspectiva de la superación histórica del primero por el segundo, dada la dimensión de Cristo como el Mesías anunciado, concordia que Ficino demostraba en el *De christiana religione* recurriendo al uso extensivo de obras de la controversia antijudía como las de Pablo de Burgos y de Nicolás de Lyra, es ahora establecida por Pico no mediante el recurso a la interpretación de la revelación abierta de Dios al pueblo judío (Antiguo Testamento), sino mediante la interpretación esotérica de la revelación a Moisés que había continuado ininterrumpidamente en la tradición cabalística. En efecto, aunque Pico tiene un interés genuino por la Cábala hebrea, accede a ella y trata de apoderarse apasionadamente de ella sobre todo con un objetivo apologético y controversístico (73), es decir, recogiendo de ella la confirmación de la consumación del antiguo en el nuevo testamento y de la divinidad y redención de Cristo:

"Hos ego libros (de la Cábala) non mediocri impensa mihi cum comparassem, summa diligentia, indeffesis laboribus cum perlegissem, vidi in illis —testis est Deus— religionem non tam Mosaicam quam Christianam. Ibi Trinitatis mysterium, ibi Verbi incarnatio, ibi Messiae divinitas, ibi de peccato originali, de illius per Christum expiatione, de caelesti Hierusalem, de casu daemonum, de ordinibus angelorum, de purgatoriis, de inferorum poenis, eadem legi quae apud Paulum et Dionysium, apud Hieronymum et Augustinum, quotidie legimus...In plenum nulla est ferme de re nobis cum Hebraeis controversia, de qua ex libris Cabalistarum ita redargui convincique non possint, ut ne angulus quidem reliquus sit in quem se condant" (74).

Así, Pico describía sus 71 tesis cabalistas como "especialmente confirmantes de la religión cristiana a partir de los mismos fundamentos de los sabios hebreos" (75).

La Trinidad divina, la encarnación del Verbo en Jesús, Jesús como redentor del pecado original, son verdades claramente afirmadas en los libros cabalísticos (76) —matriz doctrinal del judaísmo—, de forma que sólo la obstinación mantiene a los judíos firmes en su negación del cristianismo, cuya verdad se demuestra de la forma más expedita a partir de esa sabiduría arcana judía.

En el *Heptaplus*, obra de 1488, Pico acomete una interpretación alegórica del *Génesis*, de la narración mosaica de la obra de los seis días —versículos I, 1-27—, pero añadiendo significativamente el séptimo día, a fin de dar a su trabajo una dimensión teológica y una proyección hacia el Nuevo Testamento y Cristo (77). La interpretación de Pico nos presenta constantemente a Cristo, en la conclusión de cada una de las seis primeras exposiciones, como presente y anunciado en el *Génesis* en su dimensión de Verbo encarnado que redime a la humanidad del pecado y como mediador cósmico y universal hace posible la unión con Dios:

"Quemadmodum autem inferiorum omnium absoluta consummatio est homo, ita omnium hominum absoluta est consummatio Christus (...) Illum igitur temeamus, amemus et veneremur in quo, ut dicit Paulus, creata sunt omnia, sive visibilia sive invisibilia; quod est principium in quo fecit Deus caelum et terram: hoc autem est Christus (...) Hinc mysterii illius aperta ratio, quod absconditum fuit a saeculis, ut corrupta in primo Adamo et deturpata de suo statu natura nostra per Christi crucem instauraretur. Scilicet nostra causa filius Dei et homo fit et cruci affigitur. Nam et congruum fuit ut qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa. Nec erat, si cum homine tota natura periclitabatur, eius iactura aut negligenda aut reparanda per alium quam per quem tota fuerat instituta natura (...) Si verum est quod dicimus, non copulari extrema invicem nisi per medium, id autem vere medium dici quod in se ipso iam extrema univit, profecto si dispensatio illa ineffabilis in solo contingit Christo, ut Verbum fieret caro, solus etiam est Christus per quem ad Verbum caro potest ascendere" (78).

La interpretación que Pico hace del primer capítulo del *Génesis* pone de manifiesto la presencia en la narración mosaica del anuncio del curso de la historia como destinada a reunir de nuevo con Dios la creación caída por medio de esta dimensión estratégica de Cristo. Este es el tema de la séptima exposición, relativa al séptimo día: "Reliquum ut septimo hoc tractatu quasi sabbato nostrae commentationiis de sabbato mundi et quiete creaturarum...idest de earum felici-

tate tractemus, aut (ut dicam rectius) tractantem Mosem ut verum vatem futurorum omnium audiamus" (79). En esta exposición Pico vuelve a leer la narración mosaica como profecía de las distintas etapas del proceso de retorno a Dios que culmina con Cristo: "Sic naturae corruptae status a Propheta describitur, quae quo pacto deinde adeo per Abraam, per Mosem, per Prophetas, novissime vero per unigenitum filium suum, et pristinae dignitati restituta et ad summam felicitatem parata fuerit, in sequentibus demonstrabit" (80). La primera etapa es la anterior a la "fundación de la verdadera religión" y establecimiento de la ley con Abraham, etapa significada en el versículo I, 2 y también en I, 3 (81); la segunda es la etapa de la ley y la tercera la de los profetas (versículos I, 6-13; caps. II-III); el cuarto día, en el que se creó el sol, (versículos I, 14 ss.; cap. IV), es interpretado como anuncio de la "plenitudo temporis" que se produce con el advenimiento del Sol-Cristo. Como confirmación de esta interpretación y de la dimensión redentora de Cristo Pico aduce la llamada "profecía de la casa de Elías" transmitida en el Talmud, según la cual la ley advino en el segundo milenio del mundo, el mesías en el cuarto milenio, quedando dos mil años como reino del Mesías en una duración total del mundo de seis mil años. Pico señala que esa profecía o tradición reconoce que el Mesías es Cristo ("Jesús apareció 3508 años después del comienzo del mundo según el cómputo de los hebreos" (82)) y no deja ya escape alguno a la obstinación hebrea: "Quo hic se condent aut quas latebras quaerent, ut hunc nostrum solem ipsis invitis per universum illuscentem omnino fugiant, omnino non videant?" (83). La narración mosaica de los días sucesivos al cuarto contiene la profecía de la historia posterior al advenimiento de Cristo (cap. V) y finalmente el relato de la creación del hombre es una alegoría del renacimiento del hombre mediante el bautismo de Cristo (cap. VII).

La armonía y concordia en el seno de la filosofía antigua por un lado y entre antiguo y nuevo testamento por otro se ve también existente entre la tradición pagana y judeocristiana. La *Oratio* y las *Conclusiones* lo ponen de manifiesto (84). Sin embargo Pico es perfectamente consciente —como Ficino y a pesar de señalar igual que éste la afinidad con la segunda persona de la Trinidad de toda una serie de conceptos de *prisca theologi* (85)— de la diferencia entre el trinitarismo de Antiguo y Nuevo Testamento y la sabiduría pagana. En el *Commento* a la canción de Benivieni (obra de 1486, muy poco anterior a la *Oratio* y a las *Conclusiones*) Pico señala enfáticamente —como había hecho Ficino— la diferencia entre el Hijo cristiano y la Mente de la teología gentil:

"Questa prima creatura, da Platonicis e da antiqui philosophi Mercurio Trismegisto e Zoroastre è chiamata ora figliuolo di Dio, ora sapienza, ora mente, ora ragione divina, il che alcuni interpretano ancora Verbo. Ed abbi ciascuno diligente avvertenza di non intendere che questo sia quello che da' nostri Teologi è detto figliuolo di Dio, perchè noi intendiamo per il figliuolo una medesima essenza col Padre, a lui in ogni cosa eguale, creatore finalmente e non creatura" (86).

En el *Heptaplus* se señala también la fractura doctrinal entre la *prisca theologia* y la verdad cristiana: "ante Christi adventum apud gentes nullum specimen vitae, nullus fuit fructus verae religionis" (87).

Entre la verdad revelada en el judeo-cristianismo y las doctrinas de la *prisca theologia* y demás religiones —incluido el judaísmo clausurado en sí mismo— existía una clara y nítida demarcación. Esta posición se iría radicalizando en los últimos años de la vida de Pico y adquiriría su formulación extrema en los escritos de su sobrino Gianfrancesco Pico, quien en el *De rerum praenotione* (publicado en 1506) efectuará un durísimo ataque a la obra de traducción de Ficino (i. e. a la restauración de la *prisca theologia* con ánimo concordista y apologético) (88) mientras en el *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatem christianae disciplinae* (publicado en 1520) utilizará el arsenal escéptico acumulado en la obra de Sexto Empírico para la realización de una

crítica radical de la capacidad humana natural de conseguir un conocimiento verdadero de la realidad y poner consiguientemente de manifiesto que la religión revelada —el cristianismo— es la única fuente de certeza indubitable (89).

### III

Las resistencias que hemos observado en un Ficino y un Pico ante la plena aceptación de la *prisca theologia* —derivadas de la presencia en ella de una concepción "arriana" de la relación del Hijo con el Padre, es decir, de la subordinación y no cosustancialidad de la Mente con respecto al Uno— desaparecen con León Hebreo. En efecto, este autor —judío de religión y profundo conocedor del Talmud y de la Cábala, libre de todo compromiso doctrinal con los dogmas de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo— establece en sus *Dialogui d'amore* (publicados en Roma en 1535; redactados sin embargo a comienzos de siglo) la completa identidad entre la *Mens* platónica y la *Sapientia* hebraica tal como ésta había quedado caracterizada en los *Proverbios* de Salomón (90). Esta *Mens-Sapientia* (desvinculada de la identificación con el Verbo neotestamentario, i. e. con Cristo) es identificada a su vez con la Esposa del *Cántico*:

"E non solamente questo sapientissimo re dichiarò questa emanazione ideale, principio di creazione, sotto spezie e nome di somma sapienza; ma ancora la dichiarò sotto spezie e nome di bellezza ne la sua *Cantica*, onde parlando di lei dice: "Bella sei tutta, compagna mia, e difetto non è in te" (*Cántico* 4, 7)" (91).

Puede ser así inferior a Dios-Uno, primera producción y compañera-esposa del Uno, de cuya unión nace como parto el mundo sensible:

"Sai che Salomone e gli altri teologi mosaici tengono che'l mondo sia prodotto a modo di figlio del sommo bello como Padre e da essa somma sapienza, vera bellezza come madre; e dicono che, la somma sapienza innamorata del sommo bello come femmina del perfettissimo maschio, e il sommo bello reciprocando l'amore in lei, essa s'ingravidada de la somma potestà del sommo bello e parturisce il bello universo, loro figlio, con tutte sue parti. E questa è la significazione de l'innamoramento che Salomone dice ne la *Cantica*, de la sua compagna col bellissimo amato, e perché egli ha prima e più ragion d'amato in lei per essere prodotta e inferiore a quello, però vedrai che ella chiama sempre lui "mio amato" como inferiore a superiore, e lui non la chiama mai "amata" ma compagna mia, colomba mia, perfetta mia, "sorella mia" como superiore a inferiore. Però che lei con l'amore di lui si fa perfetta, e leva la sterilità ingravidandosi, e parturisce la perfezione de l'universo" (92).

El resultado o fruto de este amor entre estas dos instancias jerarquizadas no permanece intrínseco a ambas (como la tercera persona de la Trinidad cristiana), sino que es la creación extrínseca del mundo sensible, inferior a su vez a los progenitores.

Con anterioridad León Hebreo había dedicado un largo capítulo del diálogo tercero (pp. 236-252) a debatir cuestiones cosmogónicas y cosmológicas. Allí había defendido la doctrina mosaica de la creación del mundo a partir de la nada en el tiempo, por una decisión de la libre y omnipotente voluntad divina (93), frente a la doctrina aristotélica de la creación *ab aeterno* y a la doctrina platónica de la creación en el tiempo a partir del *caos* o materia primordial eterna (94); había presentado el concepto de *caos* y lo había caracterizado también como "madre" del universo creado por la acción de Dios, más concretamente por su Mente como "padre" (95); se había referido a la posible duración indefinida del universo (96) y a la doctrina talmúdica (conexa al motivo astrológico del "gran año del mundo") de la corrupción y generación reiterada del mundo sublunar cada siete mil años —en correspondencia con los siete días de la creación— y de todo el universo cada cuarenta y nueve mil años (97), en correspondencia con los cuarenta y nueve días de peregrinación del pueblo hebreo por el desierto antes de recibir la Ley en el Sinaí (98). Esta

referencia a los avatares del universo permite a León Hebreo efectuar una referencia — puramente episódica y de mero registro, sin ninguna connotación dramática— a la cercanía del próximo fin del ciclo sublunar: "Siamo, secondo la verità ebraica a cinque milia duecento sessanta due del principio de la creazione (1501-1502 del calendario cristiano); e quando saran finiti li sei milia anni si corromperà il mondo inferiore" (99).

En consonancia con su integración de filosofía platónica y saber judío (variante judaica del programa cristianizante desarrollado por Ficino en su *Comentario a "El banquete" de Platón*) León Hebreo puede establecer también la armonía de Platón (y de la sabiduría antigua contenida en los mitos y fábulas poéticas de los griegos) (100) y Moisés: el pensador griego es mosaico y cabalista (p. 251), la fábula del andrógino que narra en el *Banquete* la ha tomado del Génesis mosaico (p. 291). En conclusión la sabiduría platónica coincide con la Biblia y la tradición cabalista porque procede directamente de ellas: "mi piace vedere che Platone ebbo bevuto de l'acqua del sacro fonte" (101). El mismo Aristóteles está incluido parcialmente en esta concordia hebraico-griega en la verdad; si algunos de los rasgos de su escritura filosófica —el exponer "in stile scientifico in prosa le cose de la filosofia" frente al velo poético-mítico todavía presente en Platón— han sido la causa a través de sus seguidores de la corrupción del saber (102), desde el punto de vista doctrinal el estagirita marca también un momento de caída y transición, de pérdida de la verdad en puntos clave (la identificación del supremo Dios con la Sabiduría no reconociendo el carácter de producción inferior de ésta; la tesis de la creación *ab aeterno* del mundo (103): aunque todavía estaba presente en él un conocimiento de la antigua sabiduría —León Hebreo tiende en lo posible a interpretar platónicamente a Aristóteles, como por ejemplo en el tema de las ideas, donde reduce la diferencia a puramente verbal (104)— la inteligencia más corta de Aristóteles y menos dotada para la abstracción negó lo que no podía ver y se cerró el camino al principio oculto de la primera belleza y sabiduría (105). Si Aristóteles marca este momento de inflexión, destinado a ser profundizado por sus seguidores con efectos profundamente perniciosos para el saber, con anterioridad a él la humanidad se encontró en posesión de la verdad a través de una línea ininterrumpida de tradición sapiencial que se remontaba desde Platón y los poetas teólogos griegos a sus fuentes hebreas y en el interior del pueblo elegido a una secuencia doctrinal que se retrotraía a través de Abraham y Noé hasta el saber que el primer hombre-Adán-había recibido de la boca de Dios (106).

En el establecimiento de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo Ficino y Pico encuentran el límite en la Trinidad (sustitución en la *prisca theologia* de la coesencialidad de las personas divinas por el subordinacionismo de las hipóstasis platónicas; desconocimiento en la *sapientia*, de la distinción entre *generatio ad intra* y *creatio ad extra*) y en la Encarnación del Verbo en Jesús como mediador necesario en el ascenso del hombre a la divinidad. León Hebreo, como judío, podía reconocer la concordia entre *prisca theologia* y judaísmo, viendo en la dogmática cristiana un alejamiento de la verdad presente en la tradición hebrea y gentil y eliminando consiguientemente del Antiguo Testamento toda presencia *figurada* de Cristo (como Verbo-Sabiduría de Dios o como Esposo en el *Cántico*). Será tarea de Agostino Steuco "establecer" en su *De perenni philosophia* (Lyon 1540) la presencia universal de la Trinidad (desarrollando afirmaciones de Ludovico Lazzarelli, Francesco Giorgio Veneto o Agrippa de Nettesheim, y dejando ciertamente en un segundo plano la Encarnación) en *prisca theologia* y Antiguo Testamento, llevando así a una culminación forzada el programa abierto por Marsilio Ficino.

## Notas

1. *Inferno* IV, 34-42 y *Purgatorio* VII, 25-36. Los rescatados por el descenso de Cristo a los infiernos son los santos del Antiguo Testamento (*Inferno* IV, 52-63). No hay en Dante un "antiguo testamento" gentil, i. e., una *prisca theologia*.
2. Vid. KRISTELLER, P.O.: "Petrarch's 'Averroists': a note in the history of Aristotelianism in Venice, Padua and Bologna", *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XIV (1952), 59-65; GARIN, E.: "La cultura fiorentina nella seconda metà del Trecento e i 'barbari Britanni'", en *L'età nuova*, Nápoles, 1969, 141-177; GARIN, E.: "Petrarca e la polemica con i moderni", en *Rinascita e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari 1965, 71-88.
3. *Trionfo della fama* III, vv. 4-7; *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en F. Petrarca: *Prose* a cura di G. Martellotti ed al., Roma-Nápoles, 1955, pp. 750 y 754.
4. *De sui ipsius et multorum ignorantia*, cit. pp. 744-746.
5. *Ibidem*, pp. 742-744, 750, 756.
6. *Ibidem*, p. 746. La filosofía puede, sin embargo, ayudar a conseguir este fin: "ad hec tamen ipsa pergentibus illi ipsi, quos dicebam, multum conferunt multumque adiuvant", *ibidem*.
7. *Ibidem*, p. 724.
8. GARIN, E.: *Il ritorno dei filosofi antichi*, Nápoles, 1983, p. 27.
9. Cfr. el juicio negativo sobre el epicureísmo en *Trionfo della fama* III, vv. 106-111.
10. BRUNI, L.: *Isagogicon moralis disciplinae*, en BARON H. ed.: *Leonardo Bruni Aretino. Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig-Berlín, 1928, p. 27.
11. *Ibidem* p. 28. Cfr. por el contrario la defensa doctrinal epicúrea frente al estoicismo efectuada por Cosimo Raimondi (su *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos et Peripateticos*, editada por GARIN, E.: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florencia, 1961, pp. 87-92) y por Lorenzo Valla en *De voluptate* o *De vero falsoque bono*.
12. FICINO, M.: *Opera Omnia*, Basilea, 1576, p. 1836.
13. Proemio a Hermes Trismegisto: "una priscae theologiae undique sibi consona secta, ex theologis sex miro quodam ordine conflata est, exordia sumens a Mercurio [i. e. Hermes Trismegisto], a divo Platone penitus absoluta" (*Opera* p. 1836); proemio a Plotino: "Pia quaedam philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona: nutriretur deinde apud Thraces sub Orpheo atque Aglaophemo: adolesceret quoque mox sub Pythagora apud Graecos ed Italos tandem vero a divo Platone consumaretur Athenis" (*ibidem* p. 1537). Véase además *De Christiana religione* (*Opera* p. 25) y *Theologia platonica* XVII, 1 (*Opera* p. 386). Sobre la vacilación ficiniana a la hora de conceder el primer lugar a Zoroastro o a Hermes Trismegisto véase ahora las interesantes consideraciones de S. Gentile en "Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino", *Rinascimento*, seconda serie vol. XXX (1990), 60-70.
14. *Theologia platonica* VI, 1 (*Opera* p. 156). Significativa es la alusión al límite físico de Aristóteles, que explica la no plena inserción de Aristóteles en la "prisca theologia". En el proemio a Plotino Ficino distinguía el error averroísta y de Alejandro de Afrodisia del auténtico pensamiento de Aristóteles, "cuius mentem hodie pauci, praeter sublimem Picum conplatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Symplicius, Avicenna, et nuper Plethon interpretantur" (*Opera* p. 1537), pero cabe interpretar esta matización como un concesión a Pico — del que había hablado con entusiasmo en las líneas anteriores— y al programa de "pax philosophica" que Pico ("princeps Concordiae") había intentado realizar en los años anteriores. Es significativo que la matización indicada está ausente de la carta a Ioannis Pannonius de 1484 (*Opera* pp. 871 s.), cuyo texto coincide en gran medida con el proemio a Plotino.
15. *Opera*, p. 899.
16. Cfr. el comentario a la segunda epístola de Platón (*Opera* pp. 1531 s.)
17. *De christiana religione*, *Opera* p. 25. Cfr. los proemios a Hermes y a Plotino citados *supra* nota 13.
18. *Opera* p. 1537.
19. *De christiana religione*, p. 25. Vid. ALLEN, M.J.B.: "Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity", *Renaissance Quarterly* XXXVII (1984), 557-584, especialmente 581-584.
20. Ficino, como es sabido, recoge esta idea de la "praeparatio evangelica" de una tradición secular que se remontaba a Filón y a la apologética y patrística cristianas. Cfr. WOLFSON, H.A.: *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge Mass., 1968 y *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass., 1964.
21. *Opera* p. 1836.
22. "Propositum huius operis est, de potestate et sapientia Dei asserere. Cumque sint horum operationes geminae, qua-

- rum prima, in ipsa Dei natura permanet, secunda porrigitur ad externa, et illa quidem mundum primum aeternumque concipit, haec vero mundum secundum temporalemque parit, de utrisque operationibus, deque mundo utroque gravissima disputat: quid Dei potestas, quid sapientia, quo ordine intrinsecus concipiant, quo progressu exterius pariant. Praeterea, quae producta sunt, quomodo se invicem habeant, quo convenient, quove discrepent, quo denique pacto suum rescipiant autorem", *ibidem*. Más abajo volveremos sobre el problema del anuncio de la Trinidad en el Corpus Hermético.
23. "Plato noster una cum rationibus Pythagoricis, atque Socraticis, legem sectatur Mosaycam, auguratur Christianam", epístola a M. Uranio, *Opera* p. 899. Cfr. *De christiana religione* p. 25: "Mysteria huiusmodi [i.e. de la teología gentil] Plato in Epistolis vaticinatur, tandem post multa secula hominibus manifesta fieri posse".
  24. Cfr. la carta a Braccio Marcelo donde Ficino acoge el dicho de Numenio de que "nihil aliud esse Platonem quam alterum Mosem Attica lingua loquentem", *Opera* p.866.
  25. Comentario a la séptima epístola de Platón, *Opera* p.1535.
  26. Comentario a la segunda epístola, *Opera* p.1532.
  27. *Ibidem*.
  28. "Duae ad felicitatem vias..., alteram Philosophicam, alteram sacerdotiam...illam in primis elegerunt Peripatetici similesque Philosophi. Hanc maxime populus religiosus incedit. Plato noster utramque vitam mirabiliter coniunxit in unum et ubique religiosus est pariter, atque Philosophus", *Opera* p. 899.
  29. "Non est profecto putandum acuta et quodammodo philosophica ingenia unquam alia quadam esca, praeterquam philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim atque perducí. Acuta enim ingenia plerumque soli se rationi committunt, cumque a religioso quodam philosopho hanc accipiunt, religionem subito communem libenter admittunt. Qua quidem imbuti ad meliorem religionis speciem sub genere comprehensam facilius traducuntur. Itaque non absque divina providentia volente videlicet omnes pro singulorum ingenio, ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam philosophia quodam et apud Persas sub Zoroastre et apud Aegyptios sub Mercurio nasceretur... tandem vero a Divo Platone consumaretur Athenis", *Opera* p. 1537.
  30. "Oportebat enim religionem...non rudioribus tantum hominibus, verumetiam peritioribus communem fore. Qua quidem duce omnes ad beatitudinem...facilius tutiusque pervenire possimus. Itaque Deus omnipotens, statutis temporibus divinum Platonis animum ab alto dimisit, vita, ingenio, eloquentiaque mirabili, religionem sacram apud omnes gentes illustraturum", *Opera* p.1128.
  31. Cfr. *De Christiana religione* cap. I: "O felicia secula, quae divinam hanc sapientiae, religionisque copulam, praesertim apud Hebraeos, Christianosque integram servavistis" (*Opera* p. 1), exclamación que cierra un rápido recorrido "histórico" por la antigüedad gentil y judeo-cristiana.
  32. "O secula tandem nimium infelicia, quando Palladis, Themidisque (id est, sapientiae et honestatis) separatio et divortium miserabile contigit. Proh nefas, sic datum est sanctum canibus lacerandum. Doctrina enim magna ex parte ad prophanos translata est, unde ut plurimum iniquitatis evasit et lasciviae instrumentum, ac malicia dicenda est potius, quam scientia. Margaritae autem preciosissimae saepe tractantur ab ignorantibus, atque ab his tanquam suis conculcantur. Saepe enim iners ignorantum [sic] ignororumque cura superstitio potius, quam religio appellanda videtur", *ibidem*.
  33. *Ibidem*.
  34. Sobre este punto véase VASOLI, C.: "Ficino e il *De christiana religione*" en VASOLI: *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Nápoles, 1988, pp. 31 ss.
  35. Cfr. los proemios a Plotino y a los comentarios a Platón cit. *supra* notas 29 y 30.
  36. "Nos ergo in Theologia superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est, philosophi pene omnes amoveantur non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum. Totus enim ferme terrarum orbis a Peripatetici occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averoiicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant: hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt: praesertim, quia divinam circa homines providentiam negare videntur...Si quis autem putet tam divulgatam impietatem tamque acribus munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare, palam reipsa proculdubio convincetur: Maiore admodum sic opus est potestate. Id autem est, vel divinis miraculis ubique patentibus: vel saltem philosophica quadam religione philosophis eam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae, his seculis ipsum religionis suae genus auctoritate, rationeque philosophica confirmare: quoad statuto quodam tempore verissimam religionis speciem, ut olim quandoque fecit, manifestis per omnes gentes confirmet miraculis. Divina igitur providentiae [sic] ducti divinum Platonem, et magnum Plotinum interpretati sumus", Proemio a Plotino, *Opera* p.1537.
  37. Sobre estos puntos véase GRANADA, M.A.: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento. Ficino*,

- Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona, 1988, cap. II. Sobre Nesi véase VASOLI, C.: "Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola", en VASOLI: *I miti e gli astri*, Nápoles 1977, pp. 51-72.
38. Cfr. *De christiana religione* cap. XXVIII, *Opera* p. 51, donde Ficino cita la profecía de Daniel sobre la bestia y su destrucción por el Juez (*Daniel* 7, 19 ss.) como profecía de la segunda venida de Cristo Mesías, siguiendo la apologética antijudía desplegada por Pablo de Burgos en el *Scrutinium Scripturarum*, Mantova 1475. Sobre esto vid. VASOLI, C.: "Per le fonti del *De christiana religione* di Marsilio Ficino", *Rinascimento* seconda serie, XXVIII (1988), 135-233, especialmente 193-195.
39. *Opera*, pp. 1836, 899, 29.
40. *Ibidem* pp. 29-30; cfr. en p. 30: "inclita valdeque sancta gens Hebraea prae caeteris norit, recepit et tradidit veram sapientiam, optimum Dei cultum, vitamque beatam". El capítulo XXII del *De christiana religione* había señalado que el progreso de los platónicos de la era cristiana con respecto a Platón se debe a que se inspiraron en la sabiduría cristiana (el evangelio de San Juan, San Pablo, Dionisio Aeropagita, cuyos escritos Ficino cree procedentes del siglo I) para interpretar a Platón y desvelar los misterios platónicos no plenamente claros para el mismo Platón: "Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonici ad divinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant, Platonicos Ioannis Evangelistae mysteria sibi usurpavisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria, ab Ioanne, Paulo, Yerotheo, Dionysio Aeropagita accepta fuisse. Quicquid enim de mente divina, angelisque et caeteris ad Theologiam spectantibus magnificum dixere, manifeste ab illis usurpaverunt", *Opera* 25. Ficino, por lo demás, sabe que la mayoría de los platónicos de la era cristiana tradujeron la sabiduría cristiana en términos incompatibles con ella y precristianos, sobre todo —como veremos— en lo relativo a la Trinidad. Con ello quedaron por debajo de Platón, que tenía la excusa de haber vivido antes de Cristo. Sobre estos puntos vid. ALLEN *loc. cit.* pp. 570 y 580 ss. y también VASOLI: "Ficino e il *De christiana religione*", *cit.* pp. 61-66.
41. *De christiana religione*, p. 30.
42. "Per le fonti del *De christiana religione* di Marsilio Ficino", *cit. passim*.
43. Vid. VASOLI: "Ficino e il *De christiana religione*", *cit.* pp. 39 y 47-60, donde se resume muy eficazmente el contenido de esos capítulos.
44. Cfr. *In epistolas divi Pauli Commentarius*, *Opera* p. 429: "Cum autem extra Deum nihil esse valeat infinitum, necesse est infinitam Dei propaginem in ipso Deo prorsus expleri".
45. *De christiana religione*, p. 18. Cfr. *ibidem* p. 7 ("...divinam ipsam mentem, quae semper in Deo est, per quam cuncta fiunt semper atque reguntur") y 11 (con citas y referencias a lugares neotestamentarios). El argumento de Ficino reproduce lo esencial de la exposición de S. Tomás en la *Summa contra gentiles* (IV, 11).
46. *De christiana religione* p. 19.
47. "Elysiorum [i.e. del cielo] finis est Luna, vitae mortisque... confinium, sub ea quicquid est morti et inferis deputatur, ubi quasi tot gradus poenarum sunt, secundum malignorum spirituum turbas, quot praemiorum sunt in coelis secundum ordines benignorum", *ibidem*.
48. *Ibid.* p. 20. Cfr. también caps. XVIII y XX.
49. Vid. especialmente caps. XVI y XIX. "Desinant igitur, iam desinant homines suae divinitati diffidere, ob quam diffidentiam mortalibus se ipsos immergunt. Reverentur se ipsos tanquam divinos, sperentque se posse ad Deum ascendere, quandoquidem ad eos dignata est quodammodo maiestas divina descendere" (p. 23).
50. *Ibidem* p. 20.
51. *Ibidem*. La misma función de mediador cósmico (teorizada por lo demás en una tradición secular que se remontaba a la patrística griega —Gregorio de Nisa, Máximo el Confesor— y a Scoto Eriúgena; vid. GREGORY, T.: *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Florencia, 1963, cap. II: "Mediazione e incarnazione") cumple Cristo en el Cusano, en este caso entre Dios ("máximo absoluto") y el universo ("máximo contracto" que contiene todo lo posible menos Dios) físicamente ilimitado, *interminatum*. El *De docta ignorantia* expone esta función de Cristo ("maximum simul contractum et absolutum") en el tercer libro, tras los dos libros dedicados a Dios y al universo. Sobre la mediación de Cristo en el Cusano véase HOPKINS, J.: *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A translation and an Appraisal of "De docta Ignorantia"*, Minneapolis, 1981, especialmente pp. 30-43; sobre la concepción del Cusano y la "superación" de la misma por Giordano Bruno véase INGEGNO, A.: *Regia pazzia. Bruno lettore di Calvino*, Urbino, 1987, pp. 117-133.
52. *De christiana religione* p. 20.
53. Por eso la derivación infinita permanece siempre en el interior de Dios como derivación de las personas de la Trinidad: "Si natura boni est propagare seipsum bonique maioris se diffundere magis. Consequens est, ut Dei bonitas infinita, sui ipsius propaginem proferat infinitam. Cum autem extra Deum nihil esse valeat infinitum, necesse est infinitam Dei propaginem in ipso Deo expleri", *In Epistolas Divi Pauli commentarius*, *Opera* p. 429.
54. *De christiana religione* p. 20.



55. *Ibidem*.
56. *Ibidem* p.26.
57. *Ibidem* p.20: "Cur olim Deus homo factus est, ut homo quandoque quodammodo Deus efficeretur. Deus enim quodammodo fieri potest, qui naturali instinctu cupit, studetque esse divinus. Non potest autem in Deum surgere, nisi Deus aliquando ita trahat, ut quemadmodum ante traxerat, ut appeteret".
58. "Divina haec oracula post mysteria Prophetarum coelestes illi spiritus, Ioannes Evangelista, et Paulus Apostolus, hominibus fudere de caelo", *De christiana religione* p. 20.
59. *Ibidem* caps. XXIV-XXV. Al respecto Ficino añade también referencias en Hermes Trimegisto y Platón (*ibidem* p. 29; cfr. *Opera* p. 431 sobre otra insinuación en Platón de la encarnación).
60. *Ibidem* p. 18. Vid. también ALLEN, *op. cit.* pp. 570-580 ss.
61. Cfr. las citas en *De christiana religione* p.28.
62. WIND, E.: *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barcelona, 1972, pp. 246-248; Allen: *op. cit.* pp. 564-571. Cfr. Ficino, *In Parmenidem*: "Dicimus itaque cum Plotino simul atque Parmenide, primum quidem esse unum super omnia, secundum vero unum omnia, ut perfectissimi genitoris progenies sic omnium perfectissima, quando autem genitor genitumque sit unum in Christiana Theologia tractamus. Plato quem nunc interpretamur duo putavisse videtur"; "Trinitatem...esse Platonici putant ipsum bonum, ipsum intellectum, mundi animam. Bonum quidem saepe patrem nominant, intellectum vero filium, animam mundi spiritum. Spiritus intus alit [el proverbial verso virgiliano; *Eneida* VI, 726]. Si trinitatis huius eandem volunt esse substantiam, quasi Christiani Catholici, si tres substantias ferme sunt Arriani", (*Opera* pp.1169 y 1194); *in Timaeum*: "Ante hunc existimant (Platonici), ab ipsa unitate bonitateque divina mundum, alterum proxime emanare, et prout natura patitur, quam simillimum, non visibilem quidem, sed intelligibilem, intellectualemque exemplaria omnium quae in hoc gignuntur habentem. Quem quidem divinum intellectum nominant non ipsum bonum, sed optimum boni filium. Quem si unius cum primo substantiae esse intelligamus, Platonem Christianae theologiae magis conciliabimus, sed caeteri Platonis interpretes reclamabunt" (*Opera* pp.1441 s.); *in sextam epistolam*: "...Ita forsitan Platonius numerus [sic; se trata de las tres primeras hipóstasis] exponet. Ita quoque Platonius Christianus, sed Arianus. Poterit et quispiam per ducem [i.e. el alma del mundo] sanctum spiritum intelligere, per mentem vero filium. Nam ubi Plato patrem dicit, filium pariter subintelligit. At si quis unam trium ponat essentiam, Platonius quidem multis videbitur adversari, Platonius [sic!; por Platón] tamen manifeste non repugnabit" (*Opera* p. 1533). Allen cita también la carta de Ficino a J. Rondoni (de Febrero de 1494) donde Ficino afirma: "Ego igitur extra controversiam assero trinitatis Christianae secretum in ipsis Platonis libris nunquam esse, sed nonnulla verbis quidem quamvis non sensu quodammodo similia" (*Opera* p. 956; cit. en ALLEN p. 556).
63. Cfr. *De Christiana religione*, p. 27: "Vergilius in eisdem Sibyllarum libris legit quae Prophetarum et Evangelistae de Christo loquuntur... ipse tamen cum mysteria huiusmodi nequaquam intelligeret... Quo sensu haec Virgilius scripserit, nescio, satis est nobis quod habuit a Sibylla quae nequaquam intelligebat".
64. *Ibidem* p.18. Cfr. el proemio al comentario a Platón (*Opera* p. 1129): "Sophia... quae solo Iovis capite nata, ab initio cum eo erat cuncta componens patrem imitans", donde Ficino asimila a Minerva con la *Mens-Filium* y la sabiduría veterotestamentaria (cfr. *Proverbios* 8,30: "cum eo eram, cuncta componens").
65. Vid. *supra* nota 22.
66. *Opera* p. 1839.
67. *Opera* p. 1531. Véase ALLEN, *op. cit.* pp. 574-579.
68. *Opera* p. 437. Ficino adopta la lectura "in ipsum" de S. Ambrosio (de mayor carácter "extrínseco"), frente a la lectura "in ipso" de la Vulgata, que ya San Agustín (*De Trinitate* VI,10,12) y S. Tomás habían interpretado como referida a la relación de las personas en la Trinidad. Cfr. ALLEN, *loc. cit.* p. 577.
69. *Opera* p. 437. Cfr. ALLEN, *loc. cit.* pp. 578 s. y 583 s.
70. Cfr. *supra* nota 14.
71. PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scripti vari*, a cura di E. Garin, Florencia, 1942, p.144. Cfr. *ibidem* p. 162, donde se dice que uno de los temas de las *conclusiones* es "de concilianda Platonis Aristotelisque philosophia". Este motivo es reiterado, en los mismos términos, en la *Apología* de las *Conclusiones* redactada a comienzos de 1487 tras la condena de trece proposiciones y la prohibición del congreso. Vid. *Apología* en *Opera Omnia Ioannis Pici*, Basilea, 1557 (reimpresión anastática Hildesheim 1969) p. 119. Sobre las dos redacciones de la *Oratio* véase GARIN, E.: "La prima redazione dell 'Oratio de hominis dignitate", en GARIN: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, cit. pp. 231-240.
72. *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI secundum opinionem propriam*: tesis nº 63 (*Opera* p.113) y *Conclusiones paradoxæ numero XVII secundum opinionem propriam*: tesis nº 1 (*Opera* p. 83).
73. Así caracteriza Pico en la *Oratio* su propósito en el estudio de la Cábala judía: "Venio nunc ad ea quae ex antiquis Hebraeorum mysteriis eruta, ad sacrosanctam et catholicam fidem confirmandam attuli... volo intelligant omnes

- quae et qualia sunt, unde petita, quibus et quam claris auctoribus confirmata et quam reposita, quam divina, quam nostris hominibus ad propugnandam religionem contra Hebraeorum importunas calumnias sint necessaria", *De hominis dignitate* cit. p. 154.
74. *Ibidem* p. 160. Pico retoma toda esta argumentación en la *Apología* (*Opera* pp. 122 s.). El *Comento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione dei Platonici*, redactado en 1486, muy poco antes de la *Oratio* y de la tormenta que siguió a la publicación de las *Conclusiones*, indicaba ya claramente este uso instrumental de la cábala al servicio del cristianismo: la cábala es: "scienza per certo divina e degna di non partecipare se non con pochi, grandissimo fundamento della fede nostra, el desiderio solo del quale mi mosse all'asiduo studio della ebraica e caldaica lingua, sanza le quali alla cognizione di quella pervenire é al tutto impossibile", *De hominis dignitate*, cit. p. 581. Sobre este uso de la cábala véase CRAVEN, W.G.: *Pico della Mirandola. Un caso storiografico*, Bologna, 1984, p. 196.
75. *Opera* p. 107.
76. Cfr. las tesis nº 5 ("Quilibet Hebraeus Cabalista secundum principia et dicta scientiae Cabalae, cogitur inevitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona divina, patre, filio et spiritu sancto illud praecise sine additione, diminutione aut variatione, quod ponit fides catholica Christianorum"); nº 7 ("Nullus Hebraeus Cabalista potest negare, quod nomen Iesu, si eum secundum modum et principia Cabalae interpretemur, hoc totum praecise et nihil aliud significat, id est Deum Dei filium patrisque sapientiam per tertiam divinitatis personam, quae est ardentissimus amoris ignis, naturae humanae in unitate suppositi unitum"); nº 15 ("Per nomen Iod, he, wau, he quod est nomen ineffabile, quod dicunt Cabalistsae futurum esse nomen Messiae, evidenter cognoscitur futurum eum Deum Dei filium per spiritum sanctum hominem factum, et post eum ad perfectionem humani generis super homines paracletum descensurum").
77. "Factum item a nobis ratione congruentissima ut quemadmodum septima dies apud Mosem sabbatum est et dies quietis, ita expositio quaelibet nostra septimo semper capite in Christum derivetur, qui et finis est legis et nostrum est sabbatum, nostra quies, nostra felicitas", *De hominis dignitate*, cit. p. 202. Cfr. CRAVEN, *op. cit.* p. 207.
78. *Heptaplus* en *De hominis dignitate*, cit. pp. 220, 224, 308 y 324. Cfr. también pp. 267 y 287.
79. *Ibidem* p. 324.
80. *Ibidem* p. 340.
81. *Ibidem* p. 342: "Abraham scilicet ille sapientissimus, fundator primus verae religionis, primus qui et naturae legem absolveret et de divina lege meditaretur, primus qui cultum unius Dei adversus idola et gentes hominibus persuaderet; primus qui et tenebras erroris depellere et malis daemonibus, qui principes tenebrarum dicuntur, bellum indicere est aggressus, unde merito lux cognominatus" (cap VII, 1).
82. *Ibidem* p. 356. Cfr. *Disputationes adversum astrologiam divinatricem*, cap. V, 10 (*Opera* p. 568), donde se establece un cómputo de 3958 años para el nacimiento de Cristo desde el comienzo del mundo.
83. *Ibidem*. Pico desarrolla extensamente (pp. 348-360) este motivo, ya usado anteriormente con brevedad por Ficino en el *De christiana religione* a partir de Pablo de Burgos (cap. XXVII, *Opera* p. 34; cfr. VASOLI: "Per le fonti del *De christiana religione* di Marsilio Ficino", cit. p. 159), para inferir la divinidad de Jesús. Para un rápido censo de la difusión de este motivo entre los cabalistas cristianos y otros autores véase SECRET, F.: *La kábbala cristiana del Renacimiento*, Madrid, 1979, p. 29. Pico no utiliza el tema para inferir el próximo fin del mundo, a diferencia de Melanchton, de Lutero, Osiander y otros autores del XVI europeo. Naturalmente él conoce y señala, en conexión precisamente con esta tradición de Elías, que el mundo durará seis mil años, o con más rigor que el fin del mundo se producirá antes del fin del sexto milenio, pero rehúsa entrar en ulteriores precisiones dado que el momento final es conocido sólo por Dios. Cfr. *Heptaplus*, p. 352 s. y la conclusión 9 de las tesis cabalistas (*Opera* p. 108).
84. *Oratio*, cit. p. 160. *Conclusiones cabalisticæ numero LXXI*: conclusión nº 10 (*Opera* p. 108); *Conclusiones numero XXXI de modo intelligendi hymnos Orphei*: conclusiones 9, 13, 15 (*Opera*, pp. 106 s.).
85. Cfr. la conclusión cabalística nº 10 mencionada en la nota anterior.
86. Cap. I, 5, en *De hominis dignitate*, cit. pp. 466 s. Cfr. también cap. I, 3, donde se señala que la concepción cristiana es "sola per se vera" (p. 465). Véase asimismo CRAVEN, *op. cit.* pp. 188-190, 198, 244 s., donde se insiste atinadamente sobre la diferencia señalada por Pico.
87. *Heptaplus*, cit. p. 362. Anteriormente había hecho una advertencia a los espíritus seducidos por la "religión común" —es decir, la *docta religio* presente en los monumentos de la *prisca theologia*— o por otras religiones positivas: "Quod [el verdadero significado de la Encarnación del Verbo] diligenter advertant qui, cum Christo se dicunt credere, communem tandem religionem aut suam unicuique, in qua est natus, credunt sufficere ad consequendam felicitatem", *ibid.* p. 324.
88. Véase GRANADA, M.A.: *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*, cit. pp. 101 s. y los lugares de la obra del joven Pico allí citados.
89. Sobre el origen en Savonarola de esta apologética de base escéptica véase WALKER, D.P.: *The Ancient Theology*,

Londres, 1972, pp. 58 ss.

90. Cfr. *Dialoghi d'amore*, a cura di S. CAMELLA, Bari, 1929, p. 353, donde tras una larga cita de *Proverbios* 8, 22-32 el autor dice a través de su personaje Filón: "Mira, o Sofía, con quanta chiarezza ne mostrò questo sapientissimo re che quella sommma sapienza emana ed è prodotta dal sommo Dio, e non sono una medesima cosa (como vuole Aristotile); a la quale chiama principio de la via sua, però che la via di Dio è la creazione del mondo e la somma sapienza è il principio di quella, col quale il mondo fu creato; dichiarando per la sapienza il detto di Moise: "In principio creò Dio, *et cetera*". E dichiara questa como somma sapienza essere la prima produzione divina, precedente a la creazione de l'universo, però che mediante lei tutto il mondo e le parti sue furono create; e la chiama (como Platone) arte o artificio ovvero sommo opifice, però che essa è l'arte o l'artificio con che tutto l'universo fu da Dio artifizato, cioè exemplo o modello di quello".  
Pero véase desde p. 351.
91. *Dialoghi* p. 354. León Hebreo no reconoce, consecuentemente con su fe mosaica, a Cristo en el *Cántico* (reconocido por la tradición cristiana como el Esposo dialogante con su esposa Iglesia o alma). Tengamos presente que la fusión de *Sapientia* y *Sponsa* se había producido en el *Bahir* cabalístico en la figura de la *Shekina*. Cfr. SCHOLEM, G.: *La Cábala y su simbolismo*, Madrid, 1978, pp. 115 s.
92. *Dialoghi* pp. 355-356.
93. *Ibidem* p. 236: "Tutti quelli che credono la sacra legge di Moises, tengono che'l mondo fusse, non ab aeterno prodotto, anzi di nulla creato in principio temporale... loro tengono che fino a l'ora de la creazione solo Dio fosse in essere, senza mondo e senza caos, e che l'onnipotenzia di Dio di nulla tutte le cose in principio di tempo abbi prodotto, ché in effetto non par già chiaramente in Moises ch'el ponga materia coeterna a Dio"; p. 239: "L'eterno Dio opera, non per necessitá, ma per libera voluntá e onnipotente".
94. La divergencia entre Platón y Moisés queda mitigada mediante la observación de que "la materia prima, che fece Platone eterna, fu per porre la creazione mosaica non nuda di regione filosofica, perché lui volse essere e par più presto filosofo che credulo de la legge", *ibidem* p. 240. En toda esta discusión Hebreo tiene presente la exposición de Maimónides en la *Guía de perplejos* (parte II, caps. 13-27), si bien nuestro autor —como platónico renacentista— concede mucho más espacio a la presentación de la doctrina y sostiene la fundamental concordia de la misma con la doctrina mosaica.
95. *Ibidem* p. 244: " Li par giusto [a Platón] che'l mondo tutto, così come ha un padre comune, qual è Dio, che abbi ancora una madre comune a tutte sue parti, qual'è il caos: e il mondo è figliuol di tutti due"; p. 252: "...l'intelletto, nel quale sono le idee e la materia prima, la qual' è il caos; però che l'uno è puro atto e l'altro è pura potenza e materia al tutto informe, l'uno è padre universale di tutte le cose e l'altro madre comune a tutti".
96. *Ibid.* p. 240: el mundo " è temporale per aver avuto principio di tempo, ed è eterno però che non è per aver fine, secondo molti de nostri teologi; e così como riluce la somma potencia nel principio temporale, così riluce l'immenso beneficio ne l'eterna conservación del mundo" (cfr. Maimónides, *op.cit.* cap. II, 27). León Hebreo se refiere también a la doctrina platónica (*Timeo* 40 c ss.) de la conservación indefinida o extraordinariamente larga de los cuerpos celestes —" fatti de la materia che siamo noi", es decir, de los cuatro elementos, con lo cual se cuestiona la quintaesencia aristotélica— a pesar de su carácter disoluble (pp. 245 s.)
97. *Ibidem* pp. 245 ss. : " Il mondo inferiore si corrompe e rinnova di sette in sette milia anni... De li sette milia anni li sei milia sempre il caos degl'inferiori corpi germina; e finiti questi, dicono che raccogliendo in sé ogni cosa si riposa nel sette millesimo anno, e in quello intervallo s'ingravidava a nuova germinazione per altri sei milia anni" (p. 245); "corrotto il mondo inferiore sette volte di sette milia in sette milia anni, si viene a dissolvere il cielo con tutto il pieno, e torna ogni cosa al caos e alla materia; e questo viene a essere una volta di poi passati quaranta e nove milia anni... Dipoi che è stato ocioso il caos per alcuno spazio [mil años según p. 247], torna ad ingravidarsi de la divinitá e a germinare il mondo e formasi un'altra volta" (p. 246). Hebreo hace depender los ciclos sublunares de las catástrofes periódicas por fuego o agua (p. 246), en la tradición del *Timeo* y estoica; el ciclo cósmico guarda relación con el lentísimo movimiento de precesión de la octava esfera, que se cumple en 36.000 (el "año cósmico" de la tradición) ó 49.000 años, como León Hebreo considera más probable, (pp. 247 s.). En todo caso los avatares cíclicos están regulados o son regulares, en conformidad con una pauta natural. Giovanni Pico había señalado ya en el *Comento* a la canción de Benivieni esta opinión de algunos platónicos como Attico y Plutarco y de los talmudistas: "Credono [algunos platónicos], innanzi a questo ordinato moto del cielo e presente disposizione delle cose mondane, esser stato uno inordinato moto e tumultuario, retto da un alma inferma e prava. E così concederebbono esser stati infiniti mondi, perchè infinite volte el mundo è stato dalla confusione del caos in ordine redutto ed infinite volte è in quello ritornato; al che pare concordare la opinione de' talmudisti, è' quali domandavano che faceva Dio *ab aeterno* e respondevano che creava mondi e poi gli guastava" (cap. I, 7; en PICO: *De hominis dignitate*, cit. p. 469). Hace algunas referencias al problema Maimónides en *Guía de perplejos* II, caps. 29 y 30.
98. *Ibidem* p. 249.

99. *Ibidem* p. 245. Sobre las referencias de Pico al fin de los tiempos véase supra nota 83.
100. Un largo capítulo del diálogo (pp. 98-144) presenta —siguiendo muy de cerca la obra de Boccaccio *Genealogia deorum gentilium*— el significado moral y cosmo-ontológico de los mitos de los griegos. Véase la declaración de principio en p. 98 : " Li poeti antichi, non una sola, ma molte intenzioni implicorno ne' suoi poemi, le quali chiamano "sensi". Pongono prima di tutti per il litterale, come scorza esteriore, l'istoria d'alcune persone e de'suoi atti notabili degni di memoria. Di poi in quella medesima finzione pongono, come più intrinseca scorza più appresso a la medolla, il senso morale, utile alla vita attiva degli uomini, approvando gli atti virtuosi e vituperando i vizi. Oltre a questo, sotto quelle proprie parole significano qualche vera intelligenza de le cose naturali o celesti, astrologali o ver teologali, e qualche volta li dui ovvero tutti li tre sensi scientifici s'includeno dentro de la favola, come le medolle del frutto dentro le sue scorze. Questi sensi medullati si chiamano *allegorici*"; cfr. BOCCACCIO: *Genealogia de los dioses paganos*, trad. española de M.C. Alvarez y R.M. Iglesias, Madrid, 1983, pp. 67s. La inserción de Platón en esta tradición mitopoética (esotérica) es señalada en pp. 101 s., donde también se constata críticamente el consciente alejamiento de Aristóteles. En Júpiter-Demogorgón descubre Hebreo la formulación mítica del supremo Dios, "il produttore di tutte le cose" (p.104), cabalmente presentado como "essendo Demogorgone solamente accompagnato da l'eternità e dal caos" (p.108); la fábula de la generación a partir de Demogorgón "significa la generazione, ovvero produzione, di tutte le cose dal sommo Dio creatore; al qual dicono essere stata compagna l'eternità, perchè egli solo è il vero eterno, poi che è, fu e sarà sempre principio e causa di tutte le cose... Gli danno ancora per compagna eterna il Caos, che è (secondo dichiara Ovidio) la materia comune, mista e confusa di tutte le cose, la quale gli antichi ponevano coeterna con Dio; de la quale esso (quando li piacque) generò tutte le cose create como vero padre di tutte, e la materia è la madre comune a ogni generato" (p.109; cfr. Boccaccio, cit. pp. 68 s.). Es evidente que el mito de Demogorgón contiene la misma doctrina que el *Timeo* platónico y el *Génesis* mosaico. Más adelante en el mito del nacimiento de Apolo y Diana se descubre "la creazione del mondo, conforme la maggior parte alla sacra Scrittura mosaica (pp.126 s.; cfr. BOCCACCIO, *op.cit.* pp. 249 s., donde sin embargo está ausente la dimensión cosmogónica y la referencia a Moisés). Y vale la pena señalar también que en el mito de Demogorgón se descubre también una posible presencia de la "opinione antica e platonica che le stelle e pianeti sien fatti di fuoco per la loro lucidità, e il resto del corpo celeste d'acqua per la sua diafanità e trasparenza: onde il nome ebraico de'cieli, che è *sc'amaym* e s'interpreta *exmainí*, che vuol dire in ebraico 'fuoco e acqua'" (p.111), una interesante convergencia del saber antiguo mítico, platónico y hebreo, en contra de la doctrina aristotélica de la quintaesencia; una convergencia que evoca ya el tratamiento bruniano del problema.
101. *Ibidem* p. 295. Cfr. p. 352: " Il platonico è mosaico" y supra nota 94.
102. "Egli non fece male, perché vi remediò con la grandezza del suo ingegno, ma diede bene audacia ad altri non tali di scrivere in prosa sciolta la filosofia, e d'una manifestazione in l'altra venendo in mente inatte è stato cagione di falsificarla, corromperla e ruinarla" (p.103).
103. *Ibidem* pp. 351-352 y 236-237.
104. *Ibidem* pp. 336-339: " Questa differenza, quando bene la saprai considerare, la troverai più presto ne la imposizione de'vocabuli che ne la loro significazione del modo in che si debbino usare...sí che ne la sentenza seguio ambidue, però che la loro è una medesima" (p.338).
105. *Ibidem* p. 351.
106. Cfr. *ibidem* p. 248: "... divina disciplina, non solamente da Moises datore de la legge divina, ma fin dal primo Adam: dal quale per tradizione a bocca, la quale non si scrivea, chiamata in lingua ebraica *caballá* (che vuol dire *recezione*), venne al sapiente Enoc, e da Enoc al famoso Noè... Costui lassò questa con molte altre notizie divine e umane al più sapiente de'figliuoli Sem e al suo pronepote Eber, li quali furono maestri di Abraam, chiamato ebreo da Eber suo proavo e maestro; e ancora egli vidde Noè, il qual morì essendo Abraam di cinquantanove anni. Da Abraam per successioni de Isac e di Iacob e di Levi venne la tradizione, secondo dicono, a li sapienti degli ebrei chiamati cabalisti: li quali da Moisé dicono per rivelazione divine queste cose esser confirmate non solamente a bocca, ma nelle sacre scritture in diversi luoghi significate con proprie e verisimile verificazioni". Notemos, sin embargo, que Noé no transmitió esta sabiduría a Cam y a Jafet, con lo que ésta permaneció en el interior de la nación judía hasta que los gentiles-teólogos poetas y Platón la tomaron de los libros de Moisés. Agostino Steuco universalizará la presencia de la *sapientia* a través de la universal revelación de Noé a su descendencia.

(Noviembre de 1992)