

**Agostino Steuco y la *perennis philosophia*.
Sobre algunos aspectos y dificultades de la concordia
entre *prisca theologia* y cristianismo***

MIGUEL A. GRANADA

Resumen: El presente ensayo examina la obra fundamental de Agostino Steuco, *De perenni philosophia* publicada en 1540, como un desarrollo del programa de Ficino tendente a mostrar la concordia doctrinal entre *prisca theologia* y cristianismo. Se estudia la concepción de la historia de la humanidad como una común y universal «tradición» doctrinal desde Adán, en la cual los diferentes y sucesivos pueblos participan en una serie de verdades fundamentales: Tri-unidad divina, creación del mundo, inmortalidad del alma humana individual, fin del mundo creado y renovación escatológica. En esta perspectiva, en la que desaparecen los reconocimientos de Ficino y Pico a la «novedad» del cristianismo, la religión de Cristo posee más bien el carácter de una renovación magisterial de la universal verdad filosófico-religiosa, a la que el curso del tiempo amenazaba con oscurecer de manera irremediable.

Abrégé: Le présent écrit examine l'oeuvre fondamentale d'Agostino Steuco, *De perenni philosophia* publiée en 1540, en tant que développement du programme de Ficino voué à montrer la concordie doctrinale entre *prisca theologia* et christianisme. On étudie la conception de l'histoire humaine depuis Adam comme «tradition» doctrinale universelle et commune, où les différents et successifs peuples participent dans un ensemble de vérités fondamentales: Tri-unité divine, création du monde, immortalité de l'âme humaine individuelle, fin du monde créé et rénovation eschatologique. Sous ce point de vue, où la reconnaissance par Ficino et Pico de la «nouveau» du christianisme disparaît, la religion de Christ possède plutôt le caractère de rénovation de la vérité philosophico-religieuse universelle, qui semblait être menacée d'un obscurcissement invincible comme conséquence du passage du temps.

La idea de la unidad doctrinal de la humanidad, tan difundida en la cultura del Renacimiento, alcanza quizá su más vasta presentación en el *De perenni philosophia* de Agostino Steuco, obra publicada en Lyon en 1540¹. Tal unidad viene incluso presentada en la obertura de la obra como una consecuencia necesaria de la unidad del principio del que depende toda la creación: «ut unum

* Dirección para correspondencia: Miguel A. Granada, Depto. de Historia de la Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, Baldri Reixac s/n. 08028 Barcelona.

1 Una segunda edición apareció en Basilea en 1542. Fue recogida asimismo en el volumen tercero de las *Opera quae extant omnia* de Steuco, París 1578 (nuestras citas se harán por esta edición) y Venecia 1591. De la bibliografía sobre el autor mencionamos los siguientes estudios: FREUDENBERGER, T.: *Augustinus Steuchus und sein literarisches Lebenswerk*, Münster, 1935; SCHMITT, Ch. B.: «Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz», *Journal of the History of Ideas* 27 (1966), 505-532; DI NAPOLI, G.: «Il concetto di *philosophia perennis* nel quadro de la tematica rinascimentale», en AA.VV.: *Filosofía e cultura in Umbria tra Medioevo e Rinascimento*, Gubbio 1967, 459-489; ÁLVAREZ TURIENZO, S.: «*Philosophia perennis* entre revelación y razón», *Religión y cultura* 26 (1980), 853-891; VASOLI, C.: «A proposito di Agostino Steuco e della *perennis philosophia*», *Atti e memorie della Accademia Petrarca di lettere, arti e scienze*, nuova serie, 46 (1983-84), Arezzo 1986, 263-292; CROCIATA, M.: *Umanesimo e teologia in Agostino Steuco. Neoplatonismo e teologia della creazione nel «De perenni philosophia»*, Roma 1987.

est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse ratio multarumque gentium ac litterarum monumenta testantur»².

Como León Hebreo en los *Dialoghi d'amore*, Steuco parte también de la creencia en una revelación originaria y completa a Adán. Antes de la caída Adán estaba en pleno contacto con la divinidad, gozaba del coloquio con ella y poseyó por tanto un conocimiento completo de la naturaleza de la divinidad y de la creación del mundo: «Hanc quidem scientiam in primis hominibus cumulatam, absolutamque fuisse, ea res clarissime probat, quod dum nascerentur, a Deo se creari cernerent: et ab eo paulo ante omnia condita perspicerent: Caelum, ac Terras et Mare e nihilo parta... Nati autem, colloquio Dei et praesentia fruebantur: et quicquid temporis a creatione ad eos pulsos e Paradiso exactum est, mirabilium rerum fuit cognitio»³. Los primeros padres de la humanidad transmitieron, lógicamente, ese conocimiento a toda su descendencia: «fas autem non est, tantarum rerum memoriam posteris eos non reliquisse... Ac magnus ille sator et parens generis humani a creatione sua ad mortem mille annos, demptis septuaginta, vixit: quo temporis spatio innumerabiles (licet pauci commemorentur) necesse est fuisse procreatos, qui primum illum generis sui ducem, divinitus creatum contemplati et cum eo locuti fuerint, totamque creati mundi rationem ab eo didicerint»⁴. Steuco señala cómo esta *scientia* llegó, transmitida oralmente, hasta Noé, el cual pudo recoger todo este saber antes del diluvio y transmitirlo a toda su descendencia: «Omnia igitur ante Diluvium vel vidit vel audivit Noë, tum in medio quasi temporum constitutus, et diluvium aspexit, et praedicare trecentos annos post, omnibus omnia potuit: praecipue filiis, a quibus, ceu tribus fontibus, natum omne humanum genus fecit divorcia»⁵.

Pero frente a lo que Hebreo dejaba traslucir en sus *Dialoghi d'amore*, la *scientia* de Dios y de la creación del mundo no es, a partir de Noé, patrimonio exclusivo del pueblo santo —de la estirpe de Sem y Abraham, es decir, del pueblo hebreo—, sino que está universalmente extendida entre los diferentes pueblos primitivos. Tal saber tampoco se mantuvo incólume, pues a partir de Noé sufrió una deformación y oscurecimiento progresivos, debidos no a una voluntad consciente de deformar, sino al mismo paso del tiempo, a la barbarie y soledad de aquellas gentes, a su atención a la supervivencia material, a la adición de elementos fabulosos y a la misma división de las lenguas⁶. A pesar sin embargo de esta deformación, los restos literarios conservados de los pueblos más antiguos —caldeos, egipcios, fenicios— contienen y transmiten de forma más o menos cubierta y oscura las verdades fundamentales de la pristina ciencia adámica, las cuales son así patrimonio

2 *De perenni philosophia, cit.*, cap. I, 1; p. 1r. En el mismo capítulo la unidad doctrinal se infiere también de la unidad del género humano descendiente de Adán: «Ut igitur omnes ab uno principe Deo... progeniti sunt, sic communem quandam de Deo rebusque divinis sapientiam oportet fuisse», p. 1v.

3 *Ibidem* p. 1r. Véase GRANADA, M.A.: «Sobre algunos aspectos de la concordia entre *prisca theologia* y cristianismo en Marsilio Ficino, Giovanni Pico y León Hebreo», *Daimon. Revista de Filosofía* 6 (1993), pp. 41-60.

4 *De perenni philosophia*, cap. I, 1; p. 1r.

5 *Ibidem* p. 1v. Cálculos cronológicos basados en la descendencia de Sem (cfr. *Génesis* 12, 10-26) permiten a Steuco indicar que Noé conoció personalmente a Abraham y pudo transmitirle el conocimiento y la *pietas* hacia Dios.

6 «Magnam rerum divinarum humanarumque scientiam deductam par est, saeculis postea et barbarie, solitudineque primorum hominum plurimum labefactam, factamque semper vetustate deteriore... Et veritas quidem apud paucos restitit: falsa vero quaedam, obscuraque eius imago, et fabulosis vulgi rumoribus similis, per omnes dimanavit. Hinc nationes hae, quae priores sunt satae, et in quorum terris natae et gestae res antiquorum sunt, earum rerum clariora ac plura, quam caeterae, monumenta restituerunt: dico Chaldaeos, Armenios, Babylonios, Assyrios, Aegyptios, Phoenices, penes quos partim aperta, et detecta, partim fabulosa et scyrcis et latebris absconsa et dissimulata, partim impiis figmentis violata Theologia maiorum resedit. Factum non tam studio et industria, quam casu, dum veritas a suo fonte recedens, sit per omnes dissipata deterior, affigente unoquoque aliquid, aut quod traditum esset non recordante. Eandemque par est fuisse causam depravandae veritatis, quae rerum solet esse caeterarum», *ibidem*.

sapiencial común de la humanidad: la *perennis philosophia* —nombre con que Steuco designa lo que Ficino denominaba «*priscae theologiae sibi consona secta*»— que de esos pueblos antiguos se transmitió a otros más jóvenes (los griegos, a través de su primer teólogo Orfeo⁷, y los romanos).

Steuco reconoce, pues, la presencia universal e independiente de una ciencia verdadera de la divinidad, por derivación de Adán. Pero también se cuida de señalar la prioridad de la nación hebrea y la mayor pureza y exactitud de su doctrina, consecuencia de una especial asistencia divina desde Abraham —«*praeter hanc autem gentis Hebraicae seriem, plures alias fuisse credendum, per quas pari progressu et pietas et rerum antiquarum scientia ierit. Nobiliorem quidem ac synceriores hanc Hebraeorum...*»⁸—, así como la prioridad hebrea en la tradición escrita. Moisés es el primer escritor y por tanto Hermes Trismegisto y Zoroastro —los primeros teólogos y escritores de Egipto y Caldea— son posteriores: «*E Barbaris autem omnium consensu vetustissimus est Moses, ante quem neminem alium invenies scriptorem, neque apud Graecos, neque Chaldaeos, neque Phoenices, caeterosque Barbaros: post quem floruit Hermes Trismegistus in Aegypto*»⁹.

La verdad resulta ser así patrimonio originario de la humanidad, que en principio gozaba del coloquio con la divinidad. El saber es, por tanto, un dato originario, depositado en la Antigüedad.

7 «*Principem Graecae theologiae diximus Orpheum. Nam nemo fere ante hunc apud Graecos memoratur. Siquidem ante Poetas, quos appellant Theologos, et ante Philosophos floruit. Constat eum in Aegypto diu peregrinatum, ab Aegyptiis Sacerdotibus Theologiam didicisse*» cap. I, 28; p. 29r. Cfr. cap. VII, 9; p. 146v, donde se señala la posterioridad y dependencia de Orfeo con respecto a Hermes Trismegisto y como consecuencia de ello la identidad doctrinal y la corrupción presente en Orfeo como consecuencia de la oscuridad y de la adición de supersticiones: «*Quocirca eadem omnia sunt apud Orpheum de creatione mundi, atque Trismegistum; nisi quod et superstitionibus, magicisque vanitatibus se dedit et carminibus descripsit obscurius, involvens quibusdam ambagibus, quae clarius Trismegistus docuisset. Est duplex apud eum Theologia: vana quaedam et superstitiosa: altera divina, suspicienda, de fontibus Aegyptiorum (ad quos se venisse, sacerdotes eorum adisse, testatur in Argonautica) profluens*». Sobre el lugar de Orfeo en la *priscae theologia* vid. WALKER, D.P.: «*Orpheus the theologian and Renaissance Platonists*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16 (1953), 100-120.

8 *De perenni philosophia* p. 2v.

9 *Ibidem*, cap. II, 2; p. 36r. Steuco puede rechazar, por tanto, como una calumnia la dependencia de Moisés con respecto a Hermes Trismegisto y afirmar que la dependencia es de Hermes con respecto a Moisés: «*Falsum est enim hanc traditionem [la creación del mundo] ab Aegyptiis narrationibus desumptam [por Moisés]. Omnium enim scriptorum iudicio et omnibus rationibus, Moses est omnium qui scripserunt antiquissimus... Quin ille Mercurius ter Maximus, Aegyptiae theologiae pater, post Mosem temporibus enumeratis invenitur floruisse. Observatumque a Graecis theologis, eum etiam meras dictiones Mosaicas, ubi et ipse de creatione scripsit, usurpasse. Duo sunt qui vetustissimi omnium, quos veteres Graeciae Philosophi secuti sunt, narrantur, seu Theologiae principes, Zoroaster apud Persas, Trismegistus apud Aegyptios... His autem duobus, si quis aetates enumeret, multos annos Mosem inveniet antiquiorem*» (cap. VII, 8; p. 136r; sin embargo cuando en el capítulo siguiente —VII, 9— trata Steuco de la maravillosa concordia de Hermes y Moisés en el relato de la creación, se olvida de la dependencia del primero y lo presenta como teólogo directamente inspirado por la divinidad). En este mismo capítulo VII, 8 Steuco aduce el testimonio de Estrabón para presentar a Moisés como un sacerdote egipcio que abandonó Egipto con sus sucesores en desacuerdo con el culto egipcio a animales y para dar un culto más puro a la divinidad suprema: «*Moses enim quidam sacerdos Aegyptius, cum partem Aegyptii obtineret, destomachus Aegyptiorum mores, inde in Iudaeam demigravit. Secuti eum sunt plures, quibus Dei cultus charus esset. Dicebat enim ille et docebat quod non recte sentirent Aegyptii, iumentis et reptilibus divinitatem assimilantes... Esse enim Deum id solum quod nos omnes et maria et terras sustinet et continet... Cum igitur Moses fuerit optimus, ac pius, doctorque pietatis, quique Aegyptiorum impietates execratus, cuius gentis inquilinus, non oriundus fuit, docuerit Hebraeos aliam vitae rationem*» (p. 136r-v). Se trata de una anécdota que Giordano Bruno tendrá muy presente a la hora de invertir el juicio cristiano para hacer a Moisés dependiente del saber egipcio y origen de la perversión de la verdad y de la norma moral en el pueblo judío. Véase INGEGNO, A.: *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, Florencia, 1978, pp. 180 ss. y GRANADA, M.A.: «*Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica: l'aristotelismo e il cristianesimo di fronte all'antiqua vera filosofia*», en AA.VV.: *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII*, Milán, 1993, pp. 59-82.

Por consiguiente la historia, el curso posterior de los siglos a partir del origen, es tanto un esfuerzo de conservación y transmisión del saber (*traditio*) —«eodem enim progressu, quamquam non eodem tempore, et genus humanus et sapientia est propagata»¹⁰— como una inevitable deformación y oscurecimiento: «Ut qui genere posteriores sunt, sapientia quoque sint inferiores... Dicimus Sapientiam sive Veritatem... in primis hominibus uberiorem, largam et tradente Deo perfectam: postea crescentibus annis dissipatam, disiectam, eversam, magnisque temporum atque hominum iniuriis affectam, ad posteros tamquam fabulam et somnium vilem, laceramque pervenisse»¹¹. Consecuentemente con ello, Steuco no pretende descubrir verdades nuevas, sino hacer patente —mediante un trabajo de arqueología doctrinal consistente en la recolección y cotejo de vestigios lo más cercanos posible al origen— esta *sapientia* antigua unitaria transmitida a lo largo de los siglos: «Dignissimum autem est ostendere, idem semper omnes gentes credidisse, quod nunc credunt retinentque omnes... ex vetustissima Theologia, quae a primis hominibus perveniens, qui Armeni Chaldaique fuerunt, perpetuis successionibus descendit ad caeteros barbaros, ab his ad Graecos, ut Plato quoque testatur... Nec novas res auribus apportabo, sed longe vetustissimas, ut appareat necessario unam totius humani generis esse religionem»¹². Esta *vetustissima Theologia* contiene y transmite un saber acerca de la unidad y trinidad divina, la creación del mundo por Dios, la inmortalidad del alma y su destino, que Steuco se propone sacar a la luz¹³ y que además coincide con la *novissima Theologia* (la cristiana), la cual puede concebirse como el tercer estadio de esa «filosofía perenne», un estadio en el que la revelación originaria se restaura en su pureza y luz originaria¹⁴.

La mayor parte del esfuerzo de Steuco está encaminada a demostrar la presencia universal en la «filosofía perenne» —desde Hermes Trismegisto y Zoroastro hasta Orfeo, Platón y los filósofos griegos; naturalmente también en el Antiguo Testamento— de la verdad trinitaria, es decir, del conocimiento de la tri-unidad en Dios. A este objetivo dedica el bibliotecario de la Vaticana los seis primeros libros de su obra. En su reconstrucción arqueológica Steuco no sólo pone de manifiesto la presencia universal de la distinción Padre (Bien)-Hijo (Mente, Sabiduría, Creador u *Opifex* del mundo sensible, el Espíritu de Dios que, según *Génesis* 1, 1, «ferebatur super aquas»)¹⁵, tal y como ya habían reconocido Ficino y Pico, sino también del *Spiritus* procedente de ambos —que Steuco reconoce en el *anima mundi*, la «vis divina altrix ac vivificatrix» que llena toda la creación, es decir, en la

10 *De perenni philosophia* p. 2r.

11 *Ibidem*. pp. 2v-3r.

12 *Ibidem*. pp. 2r y 3v.

13 «Igitur quoniam diximus probabile esse, quendam fuisse ab orbe condito Sapientiae traditionem, principium habentem a Deo, qui primo homini magnitudinem, divinitatem, arcanaque sublimia sua revelavit, et is in Deo filium ac genitorem esse didicerit: hinc claret fuisse profectum, quod omnes fere gentes aliqua monumenta de Patre ac Filio et Spiritu, de Angelis bonis et malis, de creatione eorum et mundi, recondita suis literis habuerint. Quae sunt erroribus abstersis in suum locum restituenda. Multaque item quae consona veritati, ratione duce, reppererunt homines demonstranda», *ibidem* pp. 3r-v.

14 Puede ser presentada así esta vetustísima teología como una aurora o preludeo del Sol cristiano: «sed novissimis saeculis... clariore exorta luce (veluti oriente sole, solent stellae obscurari) absconsa vel hebetata est [esa teología antigua], ut quasi radii fuerint eius et venturum solem precedens aurora».

15 Vid. cap. I, 3 («Quod Patris ac Filii divinitas et potestas fuerit apud antiquos celebris») y I, 4 («Eorum quae prolata sunt, comprobatio, ex Theologia Graecorum et Hebraeorum»). La distinción de Padre e Hijo en la divinidad es el tema del primer libro. Cfr. p. 3v: «Nihil habet altius ac maius mysterium Theologia, et ante quod alium arcanum antecedit, quam Patris ac Filii divinitatem, ac notionem. Idque est in omni rerum divinarum scientia primum mysterium, quod quidem propter magnitudinem ac necessitatem nullis unquam saeculis fuit obscurum... Hoc omne antiquissima Chaldaeorum, tum Aegyptiorum, demum Theologia Graecorum cognovit». Véase cap. VII, 9 para la identificación del *spiritus* de *Génesis* 1, 1 con la *mens, sophia, lógos* de Hermes Trismegisto y la *prisca theologia* (p. 144r).

tercera hipóstasis de la tradición teológica antigua—, así como el reconocimiento de la unidad sustancial de las tres personas o hipóstasis divinas¹⁶). Steuco apela para confirmar la noticia de la Trinidad a la autoridad de Platón como depositario final y consumación de la teología antigua que en él deja oír la voz de sus propios testimonios perdidos: «Devenio igitur ad alia de tribus Numinibus consideranda, vocoque Platonem testem. Platonem inquam haeredem maiore ex parte priscae Sapientiae ad quem tamquam legitimum filium, aut cuius ex aliis multis surpersint monumenta, doctrina priorum est devoluta. Is erit instar multorum de triplici imperio testis... Nam quod est a Platone dictum, credendum est ab aliis ante eum, a quibus ipse didicisset fuisse perscriptum... At quod apud eos non possumus in Platone veluti eorum legato legemus et osculabimur»¹⁷.

Así, en el tercer enigma de la segunda epístola platónica (312 e) —pasaje que representaba para Ficino el punto de máximo acercamiento de Platón al dogma trinitario, sin ser no obstante absoluta y conscientemente trinitario— Steuco reconoce la afirmación de las tres personas de la Trinidad. Las reconoce, sin embargo, en la mención de los tres «reyes» (las tres hipóstasis del Uno, la Mente y el Alma que Ficino había reconocido en el comentario a la sexta epístola como una «trinidad arriana», aunque reconocía que la atribución a ellas de una única esencia no estaba en conflicto manifiesto con Platón, pero sí con platónicos posteriores)¹⁸: «Circa omnium Regem omnia sunt, et illius gratia existunt omnia, illeque est causa omnium bonorum. Secundum autem circa secunda et tertium circa tertium etc. Usque ad tres subsistentias, sive hypostases, seu personas progredi: id est habere divinam substantiam tres descensus, vel in triplicem numerum se propagare. Esse enim supremum, altissimumque Deum, ipsum per se bonum, post eum et secundum opificem, deinceps animam mundi, usque enim ad animam procedere Deitatem. Diximus autem in veteri Theologia Patrem appellatum summum Bonum, filium mentem et Opificem, Spiritus videmus dici Animam Mundi. Nam Anima et Spiritus idem sonant... Appellabant igitur Spiritum divinum animam mundi, ab ea cuncta nasci, ac vivificari dicentes, similiter atque Christiana postea sapientia»¹⁹. El testimonio de Platón como síntesis doctrinal de toda la teología antigua permite inferir la presencia universal de la trinidad divina a todo lo largo de la misma y la concordia doctrinal con la *theologia novissima* cristiana: «Dico igitur omnibus saeculis tres hypostases, aut tria numina, seu tria principia sub aliqua scintilla micuisse. Nam apud Platonicos tria principia commemorantur ab antiqua Theologia descendente, Bonum, Mens, Anima. Ea dicuntur in novissima Theologia, Pater, Verbum,

16 Vid. cap. II, 3 («De tribus gradibus divinis, sive Numine trino, vel tribus Regibus, ternaque potestate: et de Spiritus Sancti apud antiquos commemoratione, ex Mercurio, Plotino, Pythagora: et quod procedat a Mente»). El libro segundo se ocupa de la Trinidad en general y los libros tercero-sexto de la unidad divina como verdades conocidas por la *vetustissima theologia*. Sobre las matizaciones de Ficino y Pico a la presencia de la Trinidad —especialmente la relación entre Padre e Hijo— en la *prisca theologia* cfr. GRANADA, «Sobre algunos aspectos de la concordia...», cit.

17 Cap. II, 3; p. 36v.

18 Cfr. GRANADA: «Sobre algunos aspectos de la concordia...», cit., nota 62.

19 *De perenni philosophia* p. 36v. Sin embargo, allí donde Ficino veía el máximo acercamiento de Platón a la Trinidad, en el reconocimiento de la triple causalidad del Uno (cfr. GRANADA: «Sobre algunos aspectos de la concordia...», cit. p. 51) que permitía asociar el pasaje platónico al versículo 11, 36 de la epístola a los Romanos, Steuco no ve las tres personas de la trinidad, sino tres manifestaciones de la sobreeminencia del Padre. Cfr. *De perenni philosophia* cap. II, 4: «Ac Patrem et Bonum prius nominavit [Plato], appellans omnium regem. Triaque dixit de eo, ostendens eum triplicis causae ad omnia habere rationem. Primum esse autorem omnium bonorum, quae causa efficiens est. Tum circa ipsum ea consistere, quae causa rector est et moderatrix. Tum gratia eius omnia extitisse. Paulus igitur loquens de Patre, de quo Plato isto loco, sic inquit: Ex quo omnia, in quo omnia, per quem omnia. Quo tres causae comprehenduntur: Deus creator et imperator, rector quoque rerum creaturarum, demum finis omnium. Atque observa, idem esse apud Platonem, Circa omnium regem, sunt omnia, atque Paulum, in quo omnia: significatur enim apud utrunque imperium et sustentatio rerum a Deo», p. 38r.

Spiritum. Sed vicissim tum veteris Theologiae nomina personant in novissima, tum nomina istius in illa»²⁰.

Y en Plotino —el gran intérprete de Platón y en consecuencia de toda la filosofía antigua— ve Steuco el reconocimiento de la derivación de Hijo y Alma (*Spiritus*) del Bien-Padre junto con la unidad sustancial de las tres hipóstasis. Sólo está ausente un detalle secundario y pequeño, la generación del Espíritu también a partir del Padre, pero Steuco señala que ello no se debe tanto a ignorancia de la misma como al silencio al respecto y que en cualquier caso es un detalle irrelevante ante la magnífica y admirable presencia de la unidad sustancial de las tres hipóstasis²¹. La *novissima theologia* (cristiana) está ya expresada en sus principios fundamentales (unidad y trinidad de Dios; es significativo el silencio de Steuco sobre la encarnación del Verbo-Mente en Cristo) en la *vetustissima theologia* (gentil y hebrea), aunque no de una forma explícita y clara. Puede, por tanto, Steuco defender la *prisca theologia* gentil de la injusta acusación de «arrianismo» efectuada por Ficino y Pico y mostrarse más concordista y unitarista que el mismo Ficino. En un capítulo destinado a demostrar la presencia en Hermes Trismegisto de la unidad sustancial de la Trinidad y de la creación del mundo sensible por la Mente-Palabra divina, Steuco efectúa la única mención de Ficino y Pico en toda su vasta obra, precisamente para acusarlos de malinterpretar la teología de los antiguos atribuyéndole un «arrianismo» inexistente: «Hoc sentit et loquitur divinissimus Trismegistus, non solum confirmans hodiernam sapientiam, sed contra omnes obstetans, qui mentem secundam a prima putarunt priscos separasse. E quibus Ioannes Picus, et Marsilius dicta Procli videntes, qui hoc loco non recte Platonem maioresque interpretatur, asseruerunt secundam illam Mentem, quasi creaturam quandam in tempore natam priscos sensisse. Nos autem probavimus et probamus nec Platonicos, qui talia prodiderunt, priscam Philosophiam syncere exposuisse, nec Platonicos illos Latinos [i.e. Pico y Ficino] Graecos recte secutos esse, quos si sine iudicio nec vetustate cunctaque Philosophia bene consulta temere sequaris, tam in hoc quam in aliis multis non leviter cecideris»²².

La concordia de la antiquísima teología con la cristiana se manifiesta también en la presencia universal de la doctrina de la creación del mundo por Dios (único eterno). Steuco sostiene que a lo largo de los testimonios de la *prisca theologia* (desde Hermes y los *Oracula Chaldaica* a Orfeo, Platón y los platónicos recientes) se encuentra o se puede reconstruir plausiblemente la creencia en: 1º) la creación del mundo sensible por la Mente- Hijo- Sabiduría de Dios, creadora a partir de las Ideas o

20 *Ibidem* p. 38r.

21 *Ibidem* cap. II, 5 («Quomodo Animam seu Spiritum ex illis duobus produci tradiderint»). Exponiendo la doctrina de Plotino de la generación de la Mente por el Bien y del Alma por la Mente, Steuco afirma: «Omniaque sunt conformia cum Theologia vera, eo excepto (quod quidem exiguum est discrimen) quod Anima, id est, Spiritus non a Mente solum procedat, neque is tanquam certus generationis ordo debeat constitui. Sed enim certus ordo est ipsorum numinum, ut Anima sit tertio loco, quia causa est post effectus: Anima autem sive Spiritus producitur a superioribus. Hunc ordinem crediderunt esse etiam in gignendo. Sed etiam certe est: solum reticuerunt Bonum, a quo Spiritus produceretur. Non negatur autem quod reticetur, sicut non negat Evangelium Spiritum etiam a Filio manare, quia Filius dicat Spiritus qui a Patre procedit... Eadem autem est, Plotino teste, substantia Genitoris ac Geniti, ut eos a veritate aut nihil aut non multum decidisse, clarum sit. Non separasse autem eos substantia horum trium, saepe probatum. Adeo vero non est is error apud eos, ut in contrarium potius deflexerint... Nominant autem tres Deos, alteritatem tantum, non numerum substantiarum innuentes... Agnoscimus igitur totam Theologiam, non solumque dependentiam, creationemque rerum ex Deo, sed etiam et gradum illorum trium et ortum ac productionem et quid muneris, ac numinis existat in unoquoque. Credo divinis oraculis, non viribus humanis, priscis cognita», p. 39v. Recordemos que para Ficino el testimonio de los platónicos de la era cristiana no tenía una gran relevancia, pues los consideraba influidos por el Nuevo Testamento (San Juan, San Pablo, Dionisio Areopagita), de cuya verdad sin embargo habían recaído en el arrianismo. Cfr. GRANADA, «Sobre algunos aspectos de la concordia...», cit., nota 40.

22 Cap. II, 17; p. 50v. Cfr. WALKER, D.P.: «Orpheus the theologian and Renaissance Platonists», cit., 119.

«Mundus Archetypus» presente en ella como principio infinito de las formas²³; 2º) la creación del mundo sensible en dos momentos: a) creación del *chaos* o materia primordial (denominada a veces «primer mundo», término usualmente aplicado al «Mundus Archetypus») y b) creación del mundo sensible («segundo mundo») por introducción de las formas arquetípicas en la materia primordial (principio pasivo)²⁴ mediante la acción de la Mente (principio activo). El libro séptimo está dedicado a la exposición de este tema y también a la demostración del carácter necesariamente finito de la creación divina (tanto en la duración —ha tenido un inicio y está destinada a un fin o *exitium* sobre cuya índole discute en el último capítulo de la obra²⁵— como en la extensión espacial) y voluntario, exculpado y liberado Dios de la acusación de un ocio indigno y de la necesidad de una producción eterna²⁶.

Pero más allá de la concordia prácticamente universal en estos puntos —lo cual conlleva una crítica a Aristóteles, cuya doctrina de la eternidad del mundo se aparta de la sabiduría antigua, si bien en el estagirita se pueden encontrar, según Steuco, reconocimientos ocasionales de la verdad de la creación, por él conocida a través de los antiguos aunque combatida— Steuco se detiene a exponer minuciosamente la concordia de la doctrina hermética sobre la creación (expuesta en el primer tratado del *Corpus Hermético*, el *Poimandres*) con el *Génesis* mosaico. En efecto, Hermes Trismegisto —fuente de la doctrina griega de la creación, desde Orfeo y Hesíodo al *Timeo* platónico; posterior cronológicamente a Moisés e inspirado en él según ha quedado dicho en otros lugares, pero presentado aquí como divinamente inspirado paralelamente a Moisés²⁷— ofrece una historia de la Creación no sólo concorde con la mosaica, sino más prolija y más clara, hasta el punto de poder considerarla como una ampliación filosófica del texto mosaico: «Vides igitur omnia similia inter Mosen et Trismegistum... Apud Mosen verus, ac naturalis Creationis ordo, quo non possit naturalior cogitari, est, quod principio Deus creavit terram et aquam, deinde lucem caelestem. Quomodo enim creaverit, non adeo declaravit, sed obtulit tantum cognitionis scintillam, ut intelligeremus. Nam cur Spiritus Domini ferretur super aquas, curve mox Dominus dixerit, Fiat lux, Mercurius ipse declaravit. Saepe enim cum fuissent duo, aut tres idem escribentes, quod ab uno praetermissum esset, aut breviter positum, refertur copiosius ab altero... Designavit igitur tantum, quasique innuit Moses... Causa igitur fuit, veraque ratio, quam Trismegistus expressit... Quod autem

23 Cap. VII, 9; p. 143r: «In illa igitur infinita sapientia, originaliter, ac divinitus, velut in suo fonte et origine cuncta continebantur. Eoque non est factus mundus e nihilo, sed habuit originem verissimam, ortumque antecedentem et virtutem in qua cuncta virtualiter, ut ita loquar, essent congregata».

24 El *chaos* o la *hyle* es denominado «alterum principium mundi, patiens, recipiens», *ibidem*.

25 Cap. X, 28; pp. 246r-249r («De mundi exitio»).

26 Sobre la finitud espacio-temporal del mundo, que comporta la contingencia y dependencia o precariedad ontológica, cfr. cap. VII, 5, p. 128v: «Non enim Deus in sua Divinitate Aeternitateque est mutatus, sed creare voluit mundum aeternus ipse naturaliter, non aeternum ipsum naturaliter. Si fuit mutatio, fuit in mundo, non in Deo, quem necesse fuit esse sempiternum. Eadem est solutio, quod non peccatur in potestatem prolificam ac bonam voluntatem. Nam potius voluntas tunc vere cognita est, cum creavit, potens desistere, haud aequae cognoscenda mundo sempiterno. Putatumque fuisset naturalem mundo Aeternitatem esse, non a Deo. Prolificam vero virtutem in infinitum non ire, sed iustis finibus includi debere: meliusque esse, rem etiam bonam habere principium, et aliquem terminum, satis superque superius claruit. Hac ratione Deus non fecit plures mundos, non plures Soles, non lunas, non terras decies maiores, maiorisque multitudinis capaciores. Sic non infinitate Deus aut natura delectatur, sed modicis, moderatis, paucis et bonis. Claruit etiam quam maiora, pluraque bona ex creatione mundi provenerint quam aeternitate, ut merito mundum potius creare Deus debuerit quam (si detur id eum potuisse) dimittere sempiternum. Mihi tamen invictus Naturae ordo videtur, ut Deus aeternus, mundus non aeternus sit». Para la afirmación, por el contrario, en Giordano Bruno de la necesidad de la eternidad e infinitud del universo a partir de la potencia y bondad infinitas de Dios véase BRUNO, G.: *Del infinito: el universo y los mundos*, trad. de M.A. GRANADA, Madrid, 1993, 113-127 y cap. V de la introducción.

27 *Ibidem* p. 140v.

Mercurius Trismegistus, per quem collatum nobis a Deo beneficium, satis admirari et collaudare non possum, ut quae tradit obscuris Moses ipse fecerit perspicua, et nos adiuverit ad intelligendam Theologiam mosaicam, hunc ordinem Creationis tradiderit»²⁸.

De la lectura paralela de los dos textos Steuco recoge la noticia del proceso de la creación: en primer lugar la creación del *chaos* o materia primordial (el principio pasivo) como una mezcla de agua y tierra designada en ambos casos con el término «tinieblas»; a continuación la acción del *spiritus* o mente divina (el *opifex* o creador) sobre la materia, acción que produce la elevación hacia arriba del fuego puro (la sustancia etérea) que forma el Sol y tras el fuego la elevación del aire: «Habes igitur apud utrunque mirabilem et consonum creationis ordinem, quod ante omnia fuit sempiternus Deus, lumen aeternum, claritas sempiterna. Post ab eo creata est terra, simul et aqua. Absente autem luce, tenebrae terrificae super aquis illis creatis incubabant. Oportebat ergo creare lucem et caelum, coelestesque lucernas, quibus subiectae terrae illuminantur et aluntur. Ecce igitur Verbum sanctum et Spiritus ille magnus, infinitus, potestatis immensae, mirabilem, inauditum fragorem super aquis, ac veluti trinitu efficiens extraxit ex eis purissimam aetheriam substantiam: extracta in altum sublata, et artificiose compacta, rutilare caepit. Ac sicut apud Mosen mox post lucem, efficitur, shamaim, id est, aër... sic Trismegistus ait cum illo caelesti, puro, acuto, efficaci-que igne, secutum esse aërem, raptatum, extenuatum, raptatum ab ipso igne caelesti, id est, Sole, qui ei contiguus adhaereat»²⁹.

En un tercer momento se produce la separación de la tierra y el agua y por la acción del Sol sobre la tierra húmeda —naturalmente en un marco conceptual geocentrista— la generación de los seres vivos, vegetales y animales: «Post apertam terram caenosam, madidam, trementem, virginem, tenellam, ut teneri infantes, palpitantem, ex hac ipsa a sole tepefacta, nata docuit animalia Moses, et divina benevolentia aucta, Trismegistus autem: At Deus, inquit, continuo locutione sancta dixit Augeamini... omnes creaturae et opera. Sed ante docuerat veram animalium creandorum naturalem-que causam dignam, quam cuncti vehementer attendant. Namque Sol per quem non unum, aut alterum, sed longe plurima bona Deus efficere statuerat, cuius prudentissimum consilium norat

28 *Ibidem* pp. 141v-142r. La concordia de Moisés y Hermes en la doctrina de la creación la había señalado también Ficino en su comentario al *Pimander*. Vid. FICINO, M.: *Opera*, Basilea 1576, 1839. Sobre la creación del mundo y la concordia en este punto del *Génesis* mosaico y el *Poimandres* hermético Steuco se había extendido en la *Cosmopoeia vel de mundano opificio*, publicada en Lyon en 1535 (*Opera omnia*, 1-88v).

29 *Ibidem* p. 141v. Sobre el génesis hermético véase «Poimandres» en A.D. Nock-A.J. Festugière: *Hermès Trismégiste*, París 1960, vol. I pp. 7 ss. El reconocimiento del carácter ígneo del Sol y demás astros —formados por un fuego puro, etéreo, distinto del fuego terrestre, al cual no se reconoce rango de elemento; cfr. *De perenni philosophia* p. 144v— permite a Steuco rechazar la doctrina aristotélica de la quinta esencia o éter como elemento constitutivo del mundo supralunar. Así, según Steuco, el tercer tratado hermético —el *Discurso sagrado*— expresa claramente que «caeleste corpus divinum esse, sed factum tamen, segregatumque ex aquis, non quintam quandam substantiam, ut Philosophis visum, qui substantiae caelestis originem invenire non potuerunt», *ibidem* y cfr. cap. VII, 4; pp. 123v-124r. Esta sustitución del éter por el fuego y la interpretación del aire como «contiguo al Sol» podía ser muy estimulante para la reflexión cosmológica de Giordano Bruno no sólo en su concepción de la estructura de los cuerpos celestes y en el rechazo de la *quintaessentia* como un sueño y una ficción de Aristóteles (que con ello se aleja de la *prisca theologia* todavía activa en Platón), sino también en su concepción del aire como medio interestelar. Para un acercamiento de Steuco a Bruno a propósito de las cuestiones que aquí estamos examinando véase INGEGNO, A.: op. cit., 146 ss. y GRANADA: «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica...», cit., 72 ss. A lo largo de su análisis comparativo del génesis mosaico y hermético Steuco aduce también citas de la exposición ovidiana de la creación a partir del *chaos* (*Metamorfosis* I; un texto muy querido de Bruno) como un eco reciente de esa sabiduría antigua. Todas estas afinidades son debidas —lo sabemos hoy— a la presencia universal y difuminada del estoicismo en la cultura filosófica y teológico-religiosa de la Antigüedad tardía. Cfr. GRANADA, M.A.: «Giordano Bruno y la Stoa: ¿una presencia no reconocida de motivos estoicos?», *Nouvelles de la République des Lettres* (en prensa).

facienda et quomodo fieri possent habebat exploratum, non solum aperuit terras, maximeque ad omnia necessarium aërem sustulit, quo spatium inter caelum et terram repletur: sed etiam duo fecit alia non minus miranda opera. Firmavit ardoribus suis terram, et ex ea adhuc madida, caenosa, tremante, tenera, virgine, creavit animantes, omne genus. Hoc Moses quidem dixit, sed principalem tantum causam proposuit. Mercurius tres causas, divinam voluntatem, ardorem Solis et astrorum et terram ipsam humentem. Moses divinum dumtaxat imperium et terram madidam, praeterito Solis tempore, calore»³⁰. Así pues, Hermes y Moisés (cfr. *Génesis* 1, 24: «Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta, et reptilia, et bestias terrae secundum species suas») coinciden en atribuir el nacimiento de las especies animales directamente a la tierra, si bien Moisés omite y Hermes subraya el papel decisivo en la generación del Sol (detalle de nuevo significativo para Bruno, pero en él en un marco conceptual heliocentrista o de tierra en movimiento).

La concordia de Hermes y Moisés se extiende al momento último y culminante de la creación: la producción del hombre como fin y señor de toda la creación por iniciativa directa de Dios, que crea el primer hombre a su imagen y semejanza³¹. Queda excluido, por tanto, un origen del hombre similar al del resto de los animales: directamente de la tierra sometida a la acción del sol, en un proceso natural que no excluye el poligenismo, la vía precisamente que adoptará Giordano Bruno enlazando con autores clásicos como Lucrecio y Diodoro Sículo.

A la creación del hombre por Dios está dedicado el libro IX (*De creatione hominis et de immortalitate animorum*), que se concentra fundamentalmente en otro componente básico de la «filosofía perenne», es decir, en otro punto doctrinal común a las teologías antigua y novísima (a paganismo y cristianismo): la inmortalidad del alma personal. Como ya había efectuado Marsilio Ficino en su *Theologia platonica de immortalitate animorum* (publicada en 1482), también Steuco sostiene que ésta (así como el origen del alma directamente de Dios) es una creencia constante en la *prisca theologia*³². Siguiendo su modo habitual de proceder, Steuco acumula autoridades a favor de la concepción (desde Hermes Trismegisto y los *Oracula Chaldaica* a Platón, Aristóteles³³ y otros

30 *De perenni philosophia* p. 142v.

31 «Ultimo demum totius operis manus, fuit hominis satus, naturaliter et divine post omnia secutus. De quo eadem ferme locutus est Trismegistus atque Moses, quod eum similem sui condiderit, quod uti propriam prolem dilexerit, quod dominatum super omnes animantes ei tradiderit», *ibidem* p. 143r.

32 Ya Pico había criticado en el *Commento sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni... secondo la mente et opinione dei Platonici* (cap. I, 4) la interpretación ficiniana del origen inmediato en Dios del alma como errónea: «Secondo e' Platonici da Dio immediatamente non proviene altra creatura che questa prima mente... Però mi maraviglio di Marsilio che tenga secondo Platone l'anima nostra essere immediatamente da Dio prodotta; il che non meno alla setta di Proclo che a quella di Porfirio repugna», PICO DELLA MIRANDOLA, G.: *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari*, ed. de E. GARIN, Florencia, 1942, 466. La identificación de la Mente con la segunda persona de la Trinidad de la *novissima theologia* permite a Steuco superar esa objeción.

33 Para atribuir a Aristóteles la inmortalidad del alma Steuco se inspira en la doctrina aristotélica del *noûs* o intelecto como inmortal y lo divino en el hombre (interpretándolo además como individual), según *De anima* III, 5 y *De generatione animalium* II, 3 (736 b 27 ss., el pasaje que afirma que el *noûs* entra en nosotros «exterius», desde fuera). Cfr. especialmente caps. IX, 7 («Quod Aristoteles mirifice consentit cum Theologia Mosaica, hominem a Deo conditum, formatumque corpus, datamque sexus varietatem, animam autem exterius inspiratam») y IX, 8 («Quod Aristoteles de animi immortalitate ac divinitate sensit ac dixit quae superiores Chaldaei, Pythagoras, Aratus, Mercurius Trismegistus»): «Tertium testimonium [en Aristóteles] de creatione animi est, cum in quarto libro de Generatione animalium, omnem aliam animam interire, quia coniuncta sit cum elementis, a quibus etiam oriatur, et ab eis separari non possit, quia non sit aliud quam ipsa, fatetur. Solam autem mentem, aut intellectum, exterius accedere, quia separabilis est et alterius generis... Superest autem solam mentem exterius ingredi et solam divinam esse, cuius operatio non communicat cum actione corporea. Haec Aristotelis dicta, qui aequa lance synceroque iudicio ponderet, colliget hominem, quae vetustissima nostra Philosophia, sensisse, quodque ex successione revelationeque sensit nostra, hoc Aristotelem ratione et iudicio

autores posteriores) para hacer evidente este consenso de la antigüedad en la verdad de la creación del hombre y del alma inmortal: «Hoc [corpus] animatum fuit a Patre, sicut dicitur in Mose, et Pater Mundi, fuit item hominum, qui corpus eorum et animum procreavit. Haec item fuit priscis vulgata Theologia» (IX, 5; p. 199); «Ad immortalitatem animorum comprobendam prima praecipuaque ratio ex cunctorum mortalium consensu proposita fuit, quod non sunt ex mortali natura; elementorumque progenie: sed cum et a Deo, et ad imaginem Dei creatos eos asserant cuncti, doceri possemus omnes gentes Theologiam Mosaicam aut secutas et comprobasse, inde praeclaras has de nostrorum cum Deo similitudine animorum sententias haurientes, aut ipsam rerum, quam Deus in primordio fecisset, veritatem hominibus apparentem, se declarasse et ad sui confessionem ignaros eos fortasse Philosophiae Mosaicae vocasse»³⁴. Esta asimilación de las doctrinas del alma presentes en la *prisca theologia* con el creacionismo de las almas individuales propio del cristianismo sólo es posible confundiendo con el creacionismo concepciones de tipo emanatista que son propias de la antigua teología y también reduciendo a la *semejanza* divina la unidad de naturaleza e incluso co-sustancialidad (*syngeneia, cognatio*) entre alma humana y divinidad³⁵.

prodidisse, ratione cum veritate caelesti consonante» (IX, 7; p. 201r). Steuco puede considerar así a Aristóteles parte integrante de la *prisca theologia* (además de por su doctrina del intelecto, por su creencia en la unidad y singularidad de Dios y en la providencia —libro IV— y también por su reconocimiento ocasional e implícito de la creación del mundo y del hombre a pesar de su doctrina errónea de la eternidad —cap. VII, 15—), aunque su vanidad y orgullo le llevó a ocultar su deuda con los antiguos y a acentuar su originalidad. Por eso Steuco puede separar al estagirita de los peripatéticos escolásticos contemporáneos «Sensit etiam [Aristóteles] quae superiores omnes, si quis prudenter dicta eius perpendat, non pertinacium tempestatis huius Peripateticorum more, in quibus quo plus est inscitiae, plus etiam temeritatis et arrogantiae» (IX, 7; p. 201v); «Verisimile est, ut dixi, maiores Theologos Graecos et Barbaros, ratione quoque iudicioque accedente, in hac praeclara de adventu exterioris animi nostri assertionem Aristotelem fuisse secutum. Quae si hodierni Peripatetici tenerent, fortasse melius et hoc loco et omni Philosophia eius Aristotelem interpretarentur» (IX, 8; p. 201r). Si Aristóteles forma parte, con sus errores, de la *antiquissima Theologia* (cfr. cap. II, 1: «sed nos universam eius Philosophiam evolventes, multas divini lucis scintillas deprendimus, e quibus probari possit, hominibus non prorsus duris ac feris, pertinacibusque in decretis eius ostendi, eandem Philosophiam esse eius, atque maiorum suorum, dico de rebus divinis», p. 34r), la depravada y sofística filosofía y teología escolásticas es la causante de la crisis contemporánea de la religión cristiana y de su manifestación más dramática —la errónea Reforma protestante de Lutero y seguidores—, tal como argumenta Steuco en su obra *Pro Religione Christiana adversus Lutheranos* (Bolonía 1530; no recogida en la edición parisina de las *Opera*, pero sí en la veneciana de 1591). Sin embargo todo el problema teológico suscitado por la Reforma luterana está completamente ausente de *De perenni philosophia*, que no hace la menor alusión al respecto.

34 *De perenni philosophia* IX, 14; p. 207v. Cfr. IX, 19; p. 212v: «Omnes igitur mortales, quocunque sive cupiditas ad speculandum sive Natura ad veritatis agnitionem adduxisset, Graeci, Chaldaei, Aegyptii, immortalitatem animorum una cuncti ratione perhibuerunt».

35 Cfr. CROCIATA, *op. cit.*, 157. A partir de *Génesis* 1, 26 («Faciemus hominem ad imaginem et similitudinem nostram») Steuco reduce el parentesco y co-sustancialidad a semejanza y aplica esa semejanza al alma racional, que viene definida como el verdadero hombre u hombre esencial. Remitiéndose a Hermes Trismegisto señala: «Qui [Hermes] prius dixerat, Deum creasse hominem sibi similem, eumque uti propriam prolem dilexisse, deinde separans animum et corpus, hominem alterum corpus ipsum mortale, alterum ipsam mentem immortalem, hancque esse substantialem verumque hominem... Et quemadmodum hunc Aristoteles solum divinum, exterioris adventum dicit, sic Mercurius hunc immortalem, corpus autem corruptibile... Plato... pronuntiavit esse animum verum hominem, solumque divinum et immortalem, creatum a Deo longe alterius quam corpus conditionis, utque hoc discrimen apud omnes philosophos extat» (IX, 19; p. 212v). El fin y la felicidad de este hombre esencial reside en la contemplación y no sorprende que —en correspondencia con las autoridades antiguas y no en última instancia con las consideraciones de Aristóteles acerca de la vida teórica al final de la *Ética Nicomaquea*— Steuco insista sobre la extrañeza del alma u hombre esencial al cuerpo y mundo sensible y sobre el carácter natural de su ascenso contemplativo a Dios, consecuencia del despliegue de su propia capacidad natural, lo cual parece dejar en un segundo plano y en el olvido la necesidad de la Encarnación del Verbo para el retorno a Dios del hombre caído y la resurrección de los cuerpos. Sobre estos puntos véase CROCIATA, *op. cit.*, 167 y 177.

No es, por eso, extraño que en la segunda parte de este libro noveno (caps. 25-32) Steuco realice una crítica de algunas concepciones del alma presentes en autores incluidos en la concordia —muy especialmente Platón—, las cuales habían sido silenciadas precisamente para hacer manifiesta la concordia en lo relativo a la inmortalidad del alma personal, pero que ahora son indicadas como desvíos circunstanciales u olvido y deformación de la verdad conocida desde el origen de la humanidad. Steuco defiende la inaplicabilidad al alma humana (creada por Dios) del principio natural de que lo inmortal no tiene origen (cap. 25) o lo generado es necesariamente mortal (caps. 26 y 27), apelando a la voluntad omnipotente de Dios —capaz de realizar lo que es imposible a la naturaleza— y a que el alma (por definición «simple») escapa a ese principio natural, válido para los cuerpos compuestos³⁶. Puede así el bibliotecario de la Vaticana rechazar como errónea y ajena a la concordia doctrinal la creencia platónica en la eternidad y preexistencia de las almas, asociada a la transmigración y conexas a la doctrina del mundo eterno; tal creencia es imposible porque en la homogeneidad o identidad del tiempo y de los acontecimientos del mundo eterno la existencia humana estaría sometida necesariamente a las mismas condiciones de penuria e infelicidad que caracterizan la existencia actual del alma encadenada al cuerpo, declarando imposible toda escatología y acceso a una existencia mejor y beatífica³⁷. Steuco rechaza también la doctrina de la unidad del alma del universo (y consiguientemente la doctrina averroísta de la unidad del alma o intelecto humano) como una interpretación reciente y errónea —por parte de autores como Plutarco o Cicerón— de una doctrina presente a lo largo de toda la *antiquissima theologia* y concorde con el dogma cristiano de un alma humana individual creada por Dios: el error habría consistido en transformar la doctrina verdadera, según la cual las almas particulares vienen de Dios (o de un alma del universo única; recordemos que Steuco tiende a identificar el Espíritu Santo con el *anima mundi* o tercera hipóstasis de la *prisca theologia*) y a él vuelven tras su separación del cuerpo, en una identidad de sustancia o un alma única³⁸.

36 *De perenni philosophia* pp. 218v y 219v.

37 Sobre la conexión entre mundo eterno y homogeneidad véase caps. VII, 2; pp. 118r ss. y VII, 15; pp. 152v ss. Sobre la crítica de la doctrina platónica de la preexistencia del alma cfr. caps. IX, 28 y 29. Todo ello permite apreciar unas incompatibilidades notorias de la concepción platónica del alma (fácilmente ampliable al conjunto de la *prisca theologia* a través del pitagorismo y Ovidio, por ejemplo) con el cristianismo y su escatología, las cuales pudieron muy bien llamar la atención de Giordano Bruno y estimularle tanto para romper la concordia de la *prisca sapientia* con el cristianismo, proclamando por el contrario su carácter antitético e invertido, como para asociar la concepción platónica del alma y la metempsicosis con la infinitud espacio-temporal del universo y con una escatología cósmica o una identificación de la justicia que rige el destino futuro de las almas con la ley natural misma que gobierna el curso homogéneo del universo. Véase GRANADA, M.A.: «Giordano Bruno et la *dignitas hominis*: Présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance», *Nouvelles de la République des Lettres* 12 (1993), 35-89 (especialmente 82-89).

38 Cfr. cap. IX, 30 («Quomodo vera sit sententia ad animum universi particulares reverti. Quod hoc mysterium Philosophi recentiores perverse intellexerint. Quod ea sit sacrarum litterarum sententia. Quod Plato et Pythagoras dicunt animos ad Deum reverti»): «Dicitur post discessum e corpore reverti [ánimos particulares] ad unicam universi animam, hancque unam esse totum orbem terrarum animantem, cuius quasi sint radii, scintillaeque particulares animae. Haec igitur opinio prisca est, non nova, sed a novitiis Philosophis perverse intellecta... Primum Pythagoras, qui dixit... Deum esse per omnes mundi partes intentum et comitantem, ex quo nostri animi carperentur, locutus est de adventu nostrorum a Deo animorum, eam de anima sententiam proponens, qua recentes perverse dixerunt, unam esse omnium animam. Ecce igitur non recte perceperunt, adventum creationemque animorum, non intelligentes animos quidem infundi et inspirari ab illa immensa totius orbi anima, sed non connecti, iungique cum ea... De reditu igitur animorum ad hanc magnam animam Pythagorae, Platonisque, quemadmodum item de adventu fuit sententia, autore Plutarcho *De placitis philosophorum*. Pythagoras et Plato incorruptibilem esse animam. Exeuntem enim reverti ad animam universi, suum genus. Sic ille. Ex Cicerone autem eodemque Plutarcho habes, hanc animam esse Deum... Veniunt igitur a Deo, redeuntque ad Deum animi. Quae est etiam sacrarum litterarum sententia: «Et Spiritus, inquit Salomon (*Eclesiastés* 12, 7) revertetur ad

La demostración a lo largo de los nueve primeros libros del *De perenni philosophia* de la trinidad divina, de la creación del mundo y de la creación del alma personal por Dios como verdades manifiestas y reconocidas en la teología pagana antigua que desde los orígenes de la humanidad se extiende hasta los platónicos de la era cristiana, con una mayor o menor confusión y oscurecimiento (creciente con el paso del tiempo; pero mostrando siempre un poso reconocible de la verdad perenne), es la premisa del décimo y último libro de la obra, que presenta consecuentemente el cristianismo (la *novissima theologia*) como la manifestación y expresión perfectas de la *sapientia* (filosofía o teología) y *pietas* (culto de la divinidad) transmitida a lo largo de los siglos. Al llevar a la perfección la *sapientia* y la *pietas* conservadas a lo largo de las generaciones humanas, el cristianismo restaura el saber adámico anterior a la caída, cuando el hombre estaba en coloquio con los dioses, y al mismo tiempo impide que el legado de los primeros padres —que corría el peligro de corromperse y desnaturalizarse por entero con las deformaciones inherentes al curso del tiempo— se perdiera definitivamente. En los primeros capítulos de este último libro el cristianismo se presenta como la doctrina, la moral y la piedad alabadas y anheladas por todos los teólogos antiguos; la asimilación a lo divino que Platón anhelaba conseguir mediante el desprecio del mundo y del cuerpo, mediante el cultivo de las virtudes y del saber, encuentra su cumplida realización en el cristianismo. Este y la venida de Cristo son necesarios, pero no tanto como condición necesaria para que el hombre —radicalmente pervertido en su naturaleza por el pecado— pueda reconciliarse con Dios mediante el sacrificio propiciatorio y la justicia infinita del Verbo divino que ha asumido la naturaleza humana y con ella los pecados de la humanidad (toda esta temática cristológica está ausente en la obra de Steuco, en unos momentos en que la Reforma luterana la había puesto en primer plano), sino como restablecimiento en su pureza originaria de la doctrina y piedad que con el transcurso del tiempo se venía transmitiendo y a la vez oscureciendo: «Advenisse de caelo prolem divinam, ut quae foret occultior, faedata mendaciis, et temporum denigrata caligine, sapientia claresceret, qua nobis initiatis, deletaque suo sanguine iniquitate nostra, nos, quod omnes sperarunt olim, in caelum revocaret» (cap. IX, 1; p. 196r); «Venit autem summi Dei filius, ut revocatos ab erroribus, quos impietas saeculorum attulisset, homines, et ad vetustiore religionem, primorumque hominum pietatem remissos, nova quoque maioreque sapientia consecraret, sceleribus illis

dominum qui dedit illum»... Erat igitur apud Priscos firma constansque sententia, quemadmodum docuit Moses, a Deo, qui est anima mundi, omnium spirituum creator et afflator, mitti nostros animos, mitti autem non tanquam a sua substantia. Iuxta quam priscorum sententiam Simplicius primo Physicorum dixit: «Etenim, inquit, dicitur anima a Deo radiare»... Sic item erat sententia reverti eas ad suum genitorem, sed non ita reverti, ut ad suam substantiam coniungendos et quasi avulsos, copulandos, quemadmodum dicuntur Averroes nonnullique alii sensisse, sed ut ad creatorem et regem suum, a quo creationem, similitudinemque suae naturae receperint, et cuius non sunt de substantia, possint ab eo procul esse, ad regna conspectumque eius nunquam venire, si sese male factis coinquinaverint. Hoc sensit Plato, totaque antiquitas», p. 223v (contra Averroes también cap. IX, 14; p. 208v s. donde su opinión sobre la unidad del intelecto es catalogada de «recentiorum philosophorum inventum»). La interpretación de la doctrina platónica y antigua del alma en términos creacionistas (de alteridad sustancial) —común también a Ficino— hacía posible y plausible esta rectificación de la interpretación de autores recientes como Cicerón y Plutarco. Pero podemos entender también que de nuevo Giordano Bruno pudiera, rechazando la lectura creacionista de la *prisca sapientia*, volver a la interpretación de la unidad sustancial del alma como la verdadera doctrina de los antiguos y destruir con ello la falsa concordia entre *prisca theologia* y cristianismo, con lo cual su personal adopción de la doctrina de la unidad del alma universal (en el marco de su pretendida renovación del saber antiguo sobre el universo, el hombre y la divinidad que seguía a la aurora copernicana) se presentaba como una nueva etapa (de *lux*) en la rueda del tiempo que venía a poner fin a las *tinieblas* de la época dominada por el cristianismo y la religión de Cristo, la «bestia trionfante». Para una polémica de Bruno con Ficino acerca de la concepción del alma y de su inmortalidad véase GRANADA: «Giordano Bruno et la dignitas hominis...», cit., 88-89.

deletis, quae et a principio contracta et post multa saecula exorta fuerant»³⁹. Es cierto que Steuco reconoce que con Cristo y su sangre se borran las injusticias humanas, pero estas referencias a la dimensión redentora del sacrificio de Cristo no son operativas en la obra y no tienen ninguna integración en el argumento y desarrollo de la misma. Del despliegue de la obra resulta emergente con claridad la función de Cristo como restaurador de una *sapientia* y una *pietas* originaria que con el curso de la historia se había ido oscureciendo y deformando, aunque podía encontrarse presente en el depósito de la tradición filosófica o teológica que la había transmitido. Cristo y el cristianismo ven así fuertemente debilitado su carácter de novedad radical y la imagen de la estatua de Glauco —frecuentemente utilizada en la tradición platónica para designar la conservación del carácter original divino por parte del alma caída en el cuerpo; cfr. cap. X, 26— para referirse al cristianismo en su relación con la *prisca theologia* pone claramente de manifiesto la relación de continuidad e identidad entre las teologías antigua y nueva, así como la reducción del cristianismo a una presentación clara y luminosa de la doctrina y piedad ya presente —con mayor o menor oscurecimiento— en la teología pagana, con lo cual quedaba abierto el camino al pleno despliegue de la capacidad natural humana de elevación a la divinidad. En conexión con esta adopción de la imagen optimista de la naturaleza humana y su capacidad autónoma de elevación teórica a la divinidad y de actualización de las virtudes morales que es propia de la filosofía antigua, no sorprende que en los capítulos finales del *De perenni philosophia* Steuco constata la concordia entre la teología antigua y la religión cristiana en el capítulo de la escatología, es decir, de la remuneración futura con premios y castigos de los méritos humanos en esta vida: «Denique de futura vita... mirifice nobiscum Philosophi conveniunt... In duas autem finditur haec futura vita vias: alteram ad aeterna premia, alteram ad aeterna supplicia ferentem. In quibus cum mire Philosophi nobiscum congruant, fit omnium quae superioribus libris scripta sunt confirmatio. Confirmatur enim hinc immortalitas animorum, creatio mundi; cuius aeternitas non stat cum vita futura. Confirmatur item providentia hominumque creatio... Constat igitur fidem apud mortales semper olim fuisse celebrem, esse post hanc vitam aliud vitae genus, divinius, animis piis iustisque paratum, eamque famam constantem per omnes gentes, saeculis omnibus increbuisse, nunquam spem hanc ex humanis pectoribus extinctam, maestos eos ac tristes destituisse»⁴⁰; «constat modo, eandem esse priscam atque novissimam de praemiis bonorum ac malorum, de regno caelorum sapientiam»⁴¹. De esta forma Steuco continuaba, en una obra publicada en 1540, el tradicional discurso teológico-religioso de una capacidad humana natural de acumulación de méritos, de una justicia activa por parte del hombre que encontraba en Dios la merecida recompensa, sin la mínima referencia al discurso teológico de la Reforma, que enfatizaba la radical ruptura y novedad del cristianismo frente a la *sapientia* pagana, insistiendo en la justicia de la fe y en el nulo valor meritorio o justificatorio de las obras. Ajeno a toda esta problemática contemporánea, Steuco enfatiza la continuidad y armonía de la teología y filosofía antiguas con el cristianismo, con lo que Cristo se ve reducido a maestro (aunque preclaro) de la misma doctrina y moral predicada por los teólogos y filósofos antiguos, cuyos preceptos son actualizables por el hombre, que puede así hacerse merecedor de la recompensa eterna.

39 *De perenni philosophia* X, 21; p. 240r.

40 *Ibidem* X, 19; p. 238r.

41 *Ibidem* X, 20; p. 239v. Presentando la concordia de Platón con el cristianismo en este punto de la remuneración de los méritos, Steuco aprovecha para remitir la doctrina platónica a la cadena sapiencial originada en Adán: «Ad Platonem tamquam legitimum haeredem, quasique Atticum Mosen venit a Priscis haec Theologia, sicut de tribus numinibus, de divina similitudine animorum, venit ab Aegyptiis, Hebraeis, Chaldaeisque, qui a progenie divina audierant» (*ibidem*). El evangelio cristiano a su vez es presentado como una predicación clara del premio futuro que ya Sócrates había anunciado de manera más oscura (*ibidem* p. 239r).

La coincidencia entre las teologías antigua y nueva se extiende también a la presentación de los lugares de premio y castigo, es decir, a la descripción del cielo de los santos y del infierno de los injustos. Steuco concede aquí una atención preferente a la coincidencia en la descripción del Paraíso (con un lenguaje terrestre o sensible que es una alegoría de la realidad futura inteligible que se describe) entre San Juan (la descripción de la Jerusalén celeste en *Apocalipsis* 21) y Platón (el mito del *Fedón* en el que se describe la verdadera superficie de la tierra)⁴². Los dos autores describen en términos sensibles una realidad futura —posterior al fin del mundo sensible creado— inteligible o inmaterial, en la cual ya no habrá Sol ni luna sensibles porque será iluminada por la luz mucho más resplandeciente y alegre que difunde Dios⁴³.

Llegado a este punto no es extraño que Steuco ponga fin a su obra con un capítulo sobre el fin del mundo («De mundi exitio», pp. 246r-249r). Además de la repetición de este motivo en el pensamiento antiguo (Steuco hace mención de la doctrina estoica de la *ekpyrosis* o consunción del mundo por el fuego e indica que antecedentes de la misma se encuentran en Heráclito y Empédocles, siendo posible que se trate de una doctrina «vetustísima») tenemos la certeza indubitable de este futuro evento por la frecuentísima mención del mismo en la Escritura. Pero a Steuco no le preocupa tanto el momento en que se producirá el acontecimiento —esperado por muchos autores y amplias capas de la población europea del siglo XVI como inminente o muy próximo; de hecho Steuco no trata esta cuestión— como el futuro que seguirá a la disolución y colapso del mundo presente. No cree razonable ni posible una conclusión definitiva de la creación en la nada inicial o en el caos-materia primordial: «Qui dicit omnem mundum in nihilum abiturum, dicit etiam animos hominum et corpora, praecipuam mundi partem. Hoc autem veritati est contrarium... Sed quoniam horribile est ad cogitandum, ut in nihilum redeant omnia, et tum rationes, tum sacrarum litterarum testimonia nihil tale minari noscuntur... videtur hoc constantissime tenendum, in quo Stoici quoque consentiebant cum Theologis, interitum fore rerum quae cernimus, sed ita, ut resolutis his, fit alius mundus, sive ex his reparatus sive aliunde introductus»⁴⁴. La razón, la filosofía y la Escritura llevan, pues, a pensar en que al fin del mundo actual seguirá un «caelum novum et nova terra, sive novus mundus», pero la pregunta que cabe hacerse es si el nuevo mundo será como el viejo o de una naturaleza distinta. Es una pregunta necesaria, pero de difícil respuesta: «Primum igitur tota Theologia clamat caelum et terram resolvendam. Secundo, resolvenda per ignem omnibus intra caelum et terram, cum ipsis simul incensis. Haec accensio sine dubio ita cuncta resolvat, ut penitus intereant et aboleantur. In novo autem mundo omnes consentiunt. An ergo ex cineribus illis reliquiisque exusti mundi sit tamquam Phoenix ex cineribus suis reparandus, an futurus alius quidam alterius generis mundus hoc cognitu dignissimum est maximeque necessarium... De innovatione, an renovanda sit terra et aqua et aër et quasi reformandus veluti vas recoctum, novumque redditum, an pro praesenti futurus sit alius alia natura, alia substantia, alia forma mundus, difficile expedire est»⁴⁵. No obstante las profecías de la Escritura —Steuco menciona concretamente la segunda epístola de Pedro, donde se dice: «novos vero caelos et novam terram secundum promessa

42 *Fedón* 110 b ss. El mito de este diálogo será objeto también de frecuente referencia (en *La cena. Del infinito. De inmenso*) por parte de Giordano Bruno, que lo leerá —más ajustado al sentido del mito— como una descripción del verdadero carácter de la Tierra como astro divino situado en la región etérea y como animal vivo formado de la combinación de los cuatro elementos, todo ello en el marco de una concepción homogénea (tanto en sentido espacial como temporal) del universo infinito. Cfr. GRANADA: «Giordano Bruno e l'interpretazione della tradizione filosofica...», cit., 76-77.

43 *Apocalipsis* 21, 23. Cfr. *De perenni philosophia* X, 25; p. 243.

44 *De perenni philosophia* p. 247r.

45 *Ibidem*.

eius [i.e. de Cristo] expectamus, in quibus iustitia habitat» (3, 13)— permiten pensar y esperar un mundo distinto, reino de la justicia, del que estará ausente todo lo corruptible, un mundo en suma de carácter puramente espiritual. El mundo sensible desaparecerá como desaparecen y se desechan los vestidos inservibles, puesto que —creado en beneficio del hombre para su existencia mortal— ya no tendrá uso alguno en la renovada existencia humana⁴⁶. Steuco puede concluir así su obra con un anuncio y pronóstico consolatorio en el que los terrores ante un fin del mundo más o menos inminente quedaban disueltos en la certeza de una mutación hacia un estado de vida superior y puramente espiritual que será la verdadera vida: «Non enim diruet [Deus] mundum, velut opera sua perosus, sed renovabit, reficiet, dabit meliorem, aperiet thesaurus bonitatis, quos nunc secundum divitias sapientiae suae prudenter occultat. Tum vero maxima largitate pandentur, effundentur arcae bonitates. Neque vero demolietur Deus mundum, nihil amplius daturus... Sed quoniam status iste rerum non optimus est, et quo non possit melior esse... Deus pro sua clementia restituit meliorem... Pro mundo corruptibili, caliginoso, animorum ergastulo, ostendetur lucidissimus, optimus, fortunatus, in fine ceu supremum bonum repositus. Ille verus ordo, verus mundus, et ornatus, erit vera vita cum praesens ab ipsis Philosophis pene pro morte sit habita»⁴⁷.

Aunque Steuco confiesa siempre su catolicidad sincera y expresa su plena adhesión a la dogmática cristiana (coesencialidad de las tres personas en la unidad divina; encarnación del Verbo en Jesús), lo cierto es que de su exposición de la concordia universal de teología antigua y novísima o cristiana en una «philosophia perennis» resulta, antes que la cristianización del platonismo y *prisca theologia* por manifestación de su matriz doctrinal «cristiana»⁴⁸, la platonización de la dogmática cristiana: la cosustancialidad de las tres personas divinas se resiente por la fuerza de unas doctrinas que subrayan la sobreeminencia del Uno-Padre y la subordinación del Hijo y del Espíritu, al tiempo que palidece la distinción fundamental entre generación intrínseca y creación extrínseca, recibiendo la derivación trinitaria un sentido más cosmológico que teológico, como se evidencia sobre todo en la identificación del Espíritu Santo con el alma del mundo. La platonización del cristianismo comporta también inevitablemente el oscurecimiento e incluso ausencia de la encarnación del Verbo en Jesús y de la redención del género humano mediante su sacrificio; inevitablemente emerge la capacidad del alma para retornar a la divinidad mediante el propio esfuerzo ascético y cognoscitivo, con la consiguiente limitación de la función histórica de Cristo a la de maestro enseñante de una verdad perenne que con él recupera su claridad pristina⁴⁹. Todo ello era la tendencia y las implicaciones de la adopción de unas doctrinas que, paradójicamente, venían asumidas como concordes con la dogmática cristiana, como evidencia de su difusión universal en el

46 «Mundus igitur delebitur... quia cessabit usus eius, quo rerum tantos ordines peragebat... Hominibus eiectis in sempiternum e terra, cui floreant campi et montes, quibus equi, boves, caeteraque animalia nascentur? Cui caelum fulgebit?... His eiectis, aut ad meliorem sortem receptis, quid Sole opus est, cum vita corporea non erit opus? Cum erit alia vita, quam et rerum humanarum probat necessitas et mysteria caelitus revelata demonstrant. Adveniente maxima Solis luce, lucernae et faeces remonentur: adveniente maxima vita, qua maior, desiderari non possit et melior, usus iste corporeae vitae prorsus cessabit», *ibidem* p. 247v.

47 *Ibidem* p. 249r.

48 La apelación a los filósofos (platónicos y aristotélicos), efectuada casi al final de la obra, da a la manifestación de la *filosofía perenne* un carácter de apologética filosófica del cristianismo comparable al presente en el programa de Ficino. Cfr. cap. X, 22; p. 240v: «Vos ó Philosophi omnes convoco, Platonicos et Peripateticos, videte haec et diagnoscite a principibus sapientissimisque Philosophiae vestrae predicata, descendencia tamen ab altioribus saeculis. Conferte novissimam hanc post Philosophos omnes ortam delatamque in terras Philosophiam. Suspiciate consensum cum prisca illa et cur consentiant, agnoscite. Amplectimini, exosculamini sapientiam horum mysteriorum perfectam, absolutam, magistratam».

49 Sobre estos puntos véase CROCIATA, *op. cit.* pp. 190-204.

espacio y en el tiempo y también como apologética de principios como la Trinidad (generación ad intra), la creación (acción ad extra de Dios), la inmortalidad del alma personal y el fin del mundo, principios que sin embargo podían verse muy alterados —y con ellos la idea misma de una concordia entre teología antigua y cristiana— a poco que se modificara la óptica y clave interpretativa. Es lo que sucederá precisamente con Giordano Bruno.

(Enero de 1994)