



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Corso di Laurea in  
Filosofia

Elaborato scritto di prova finale

“Agostino Steuco, un teorico della Filosofia perenne,  
nel contesto delle discussioni culturali del Rinascimento”

supervisione  
prof. Alessandro Palazzo

laureanda  
Deena Ondertoller

co - supervisione  
prof. Fabrizio Meroi

Anno Accademico 2017/2018



## Indice

Introduzione	6
La filosofia di Agostino Steuco	9
La vita e l'epoca di Agostino Steuco	9
Il <i>De perenni philosophia</i>	15
I predecessori e le fonti dello Steuco	20
La Filosofia perenne, l'ermetismo e la <i>prisca theologia</i>	26
I filosofi della <i>prisca theologia</i>	26
Il legame tra la filosofia perenne e la <i>prisca theologia</i>	28
Le fonti ermetiche di Agostino Steuco	31
La sorte del <i>De perenni philosophia</i> e di Agostino Steuco	37
Agostino Steuco, un filosofo dimenticato	37
Le critiche al <i>De perenni philosophia</i>	40
Le possibili motivazioni storiche	42
Bibliografia	51
Letteratura primaria	51
Letteratura secondaria	51

## Introduzione

Il mio primo approccio al tema della Filosofia perenne avvenne quando lessi il libro “*The Perennial philosophy*” del famoso scrittore britannico Aldous Huxley, nel quale egli propone un’antologia che si muove all’interno delle correnti mistiche asiatiche ed europee e che mette in luce analogie tra testi e pensieri apparentemente differenti e in contrasto<sup>1</sup>.

Addentrandomi nell’argomento venni a conoscenza di un intellettuale italiano vissuto nella prima metà del Cinquecento, Agostino Steuco da Gubbio, il quale per primo usò l’espressione “*perennis philosophia*” che egli stesso definì: «*ut unum est omnium rerum principium, sic unam atque eandem de eo scientiam semper apud omnes fuisse, ratio, multarumque gentium, ac litterarum monimenta testantur*»<sup>2</sup>. Ancora oggi questa espressione non ha un significato preciso<sup>3</sup>, per questo motivo scrittori e pensatori che si sono interessati alla tematica hanno dato una libera interpretazione proponendo una loro personale filosofia perenne, basandosi su oggetti e metodologie lontane da quelle utilizzate dallo Steuco; non ci furono molti sostenitori di questa filosofia dopo lo Steuco<sup>4</sup>, a causa del fatto che negli anni successivi si perse l’interesse per questa tematica e il libro scomparve quasi del tutto nell’oblio della storia. Fu grazie a Otto Willmann, filosofo e pedagogista del XIX secolo, che l’opera tornò alla luce; infatti esso venne citato nel trattato *Geschichte des Idealismus*<sup>5</sup>, dove veniva illustrato come uno dei più grandi idealisti nella storia della filosofia. Questo libro uscì nel 1894 ed erano già passati quasi quattro secoli dall’anno di pubblicazione del *De perenni philosophia*, avvenuta nel 1540; il senso che lo Steuco dava al concetto di filosofia perenne era ormai svanito ed era stato caricato di un nuovo significato da una differente società che sentiva l’esigenza di unire la

---

<sup>1</sup> ALDOUS HUXLEY, *La Filosofia perenne*, a cura di Giulio de Angelis, Adelphi, Milano, 1995.

<sup>2</sup> STEUCO AGOSTINO, *De perenni philosophia*, Bryling et Sebastianum Francken, Basilea 1542, I, f.1.

<sup>3</sup> CHARLES B. SCHMITT, *Perrenial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, «Journal of the History of Ideas», 27, 1966, p. 505.

<sup>4</sup> Il *De perenni philosophia* continuò ad essere letto e apprezzato per l’erudizione e la vasta conoscenza dello Steuco da pochi intellettuali, cf. SCHMITT, *Perrenial Philosophy*, p. 516.

<sup>5</sup> OTTO WILLMANN, *Gechischte des Idealismus*, Vieweg, Braunschweig, 1894, pp.170-177.

cultura orientale con quella occidentale, non più cercare un concordismo tra filosofia e religione. Tra i pensatori della contemporanea concezione di filosofia perenne troviamo il già citato Aldous Huxley (1894-1963), il quale rese popolare questa espressione definendola come «una psicologia che scopre nell'anima qualcosa di simile alla Realtà divina o addirittura di identico ad essa»<sup>6</sup> e il piemontese Elémire Zolla (1926-2002), un grande conoscitore delle dottrine esoteriche e mistiche, sia orientali sia occidentali.

Negli anni successivi alla prima condanna del *Cosmopoeia*<sup>7</sup>, anche il *De perenni philosophia*, anche se non venne inserito nell'Indice dei libri proibiti, venne criticato duramente soprattutto da coloro che sostenevano che gli fosse stato incauto nell'accostare la filosofia platonica con la dottrina cristiana e per la sua mancanza di spirito critico, rispetto ai filosofi del suo tempo<sup>8</sup>.

È necessario reinserire il testo dello Steuco nel proprio contesto storico e sociale, per riuscire a carpire il vero significato della filosofia perenne, per apprezzare la grandezza e l'importanza di questa opera.

Agostino Steuco, incastrato perfettamente nel mondo della filosofia rinascimentale, dimostra un grande bisogno di mettere in luce quanto la filosofia e la religione possano concorrere alla ricerca della verità, dimostrando l'esistenza di una scienza originale, donata da Dio agli uomini, che s'intreccia nella storia della filosofia e della religione, manifestandosi in maniera a volte esplicita e autentica, altre nascosta o completamente stravolta.

Per comprendere fino in fondo le parole dello Steuco, è necessario tenere in considerazione che egli visse in prima persona l'esperienza tragica della riforma protestante e prese parte attivamente alla controriforma. Per un filosofo pienamente coinvolto nel mondo religioso<sup>9</sup> con un'ottica concordista per la quale il mondo pagano è

---

<sup>6</sup> ALDOUS HUXLEY, *Filosofia perenne*, p. 1.

<sup>7</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 525: «Firth fo all we should note that, whatever the scholastic reaction to *De perenni philosophia*, it was never placed on the Index. On the other hand, Steuco's *Cosmopoeia* [...] which expresses many of the same ideas as the *De perenni philosophia*, was condemned in 1583 and again in 1596. Although the *De perenni philosophia* did not incur official condemnation it was criticized, sometime quite harshly».

<sup>8</sup> Ivi, pp. 525-527.

<sup>9</sup> Infatti lo Steuco era un sacerdote della Chiesa cattolica e apparteneva all'ordine agostiniano di San Secondo a Gubbio; cf. SALVATORE NICOLAI, *Compendio della vita ed opere del dottissimo e celebratissimo Monsignore Agostino Steuco*, Perego-Salvioni, Roma, 1829, p. 7.

in assoluto accordo con quello cristiano, come lo era lo Steuco, la nascita di nuove confessioni protestanti era una vera disgrazia, poiché le lacerazioni nascevano dall'ignoranza di ciò che era il vero significato del Verbo<sup>10</sup>. Solo la ricerca della *perennis philosophia* può portare ad un'unione di tutto il mondo cristiano.

Il vero tentativo di Agostino Steuco, con la sua filosofia perenne, è quello di ricercare la pace nell'unità tra religione e filosofia, tra fede e ragione.

È evidente che la filosofia perenne è inscindibilmente legata al concetto di *prisca theologia*, tematica che fu al centro delle discussioni rinascimentali del neoplatonismo e del ermetismo e che contava tra i suoi sostenitori figure come: Marsilio Ficino (1433-1499), il quale sosteneva che filosofia e religione fossero 'sorelle' con il compito di unirsi e raggiungere la verità; Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), il quale propose una filosofia concordista tra aristotelismo e platonismo; Symphorien Champier (1472-1539), convinto che la *prisca theologia* potesse spiegare come gli insegnamenti orfici e platonici siano così inseriti nella nostra società; Francesco Giorgio Veneto, detto Zorzi (1460-1540), il quale voleva dimostrare che la *prisca theologia* coincidesse con la religione Cristiana; Nicolò Cusano (1401-1461), il famoso vescovo di Bressanone che cercò di conciliare varie tradizioni religiose<sup>11</sup>.

Nel corso della mia ricerca su Agostino Steuco mi sono resa conto di quanto un pensatore come lui fosse ammirevole e degno di nota, non riuscivo a capacitarmi del fatto che egli e la sua opera con lui siano stati dimenticati dagli studiosi di filosofia e dagli storici per molto tempo e che ancora oggi non abbiano la giusta fama che meritano.

Lo scopo di questa tesi sarà di quella riportare alla luce la concezione di filosofia perenne di Agostino Steuco nel suo contesto storico e intellettuale, ma soprattutto esaminarla in relazione alle dottrine filosofiche che lo hanno preceduto e influenzato, come la filosofia degli antichi e quella dei neoplatonici rinascimentali, suoi contemporanei; cercherò, inoltre, di comprendere quali siano state le possibili motivazioni per cui un'opera di questa portata sia stata abbandonata nel silenzio della storia della filosofia per secoli.

---

<sup>10</sup> MARIA MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze, 1996, p. 8.

<sup>11</sup> Cf. Relativamente a Ficino SCHMITT, *Perennial Philosophy*, pp. 508-511; relativamente a Pico *Ivi*, pp. 511-513; relativamente a Champier, a Zorzi e a Cusano, *Ivi*, pp. 513-514.

## La filosofia di Agostino Steuco

### La vita e l'epoca di Agostino Steuco

Guido de Steuchi nacque tra il 1496 e il 1498, nella città umbra di Gubbio.

Nel 1513, a diciassette anni, venne ordinato sacerdote nella Canonica agostiniana di San Secondo, prendendo il nome di Agostino.

Secondo Salvatore Nicolai, nel *Compendio alla vita ed opere del dottissimo e celebratissimo Monsignore Agostino Steuco*<sup>12</sup>, l'eugubino avrebbe manifestato un forte interesse per le scienze e la letteratura sin da giovane e le prove più evidenti della sua erudizione sono proprio le sue opere, che dimostrano una vasta conoscenza non solo filosofica, ma anche linguistica<sup>13</sup>.

Nel 1518 Agostino Steuco si trasferì a Bologna nella canonica di San Salvatore, per studiare lingue antiche, tra cui il greco, l'aramaico, l'ebraico e l'arabo.

Nel 1525 si spostò a Venezia nella canonica di Sant'Antonio di Castello, dove già nel 1523, il Cardinale Domenico Grimani aveva fatto trasportare la sua intera biblioteca da Roma a Venezia, richiedendo la presenza di Steuco come suo prefetto. Fu proprio in questa occasione che egli conobbe Francesco Giorgio Veneto, con il quale mantenne contatti assidui<sup>14</sup>.

In questo periodo, Agostino pubblicò la sua prima opera *Recognitio Veteris testamenti ad Hebraicam veritatem*<sup>15</sup>, un testo esegetico dell'Antico Testamento.

Charles Bernard Schmitt, in *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, riferisce che tra il 1529 e il 1533 Agostino Steuco soggiornò presso la canonica di Reggio,

---

<sup>12</sup> SALVATORE NICOLAI *Compendio della vita ed opere del dottissimo e celebratissimo Monsignore Agostino Steuco*, Roma, 1829.

<sup>13</sup> NICOLAI, *Compendio*, p. 7-14.

<sup>14</sup> Nella *Cosmopoeia* sono presenti molte similitudini con gli scritti del Zorzi, cf. GIULIO BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel rinascimento*, Aragno, Torino, 2007, p. 168.

<sup>15</sup> La *Recognitio* fu pubblicata nel 1529 a Venezia, cf. MARIA MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze, 1996, p. 9, n. 18.

in Emilia<sup>16</sup>, dove continuò la sua produzione letteraria con i tre libri dedicati al Cardinale Alessandro Farnese<sup>17</sup> contro le tesi luterane *Pro religione Christiana adversus Luteranos, libri tres*, pubblicato nel 1530, e il *Responsio ad Erasmus Roterodamus*, una opera contro Erasmo da Rotterdam, pubblicata nel 1531<sup>18</sup>.

Nel 1534, a causa di una malattia, Agostino fu costretto a ritornare nella città natale, dove gli venne dato l'incarico di dirigere la canonica di S. Secondo<sup>19</sup>. In questo periodo, nonostante la salute cagionevole, egli scrisse la *Cosmopoeia*, pubblicata nel 1535, nella quale tratta i tre temi fondamentali della Genesi: la creazione del mondo da parte di Dio, il peccato originale e l'espulsione dell'uomo dal giardino dell'Eden. Successivamente pubblicò anche il *De rebus incorporalibus et invisibilibus*, una dissertazione filosofica sugli enti invisibili ed incorporei.

All'inizio dell'anno 1538, Alessandro Farnese, divenuto già nel 1534 il nuovo Pontefice sotto il nome di Paolo III, lo nomina vescovo di Kisamos, a Creta e nello stesso anno, gli conferisce l'incarico di Bibliotecario della Vaticana<sup>20</sup>, sostituendo il Cardinale Girolamo Aleandro.

Nel 1540 pubblica a Lione il *De perenni philosophia, libri X*<sup>21</sup>, considerata la sua opera più importante, sia per il metodo con cui trattò la tematica della filosofia perenne, sia per la vasta conoscenza di pensatori e filosofi antichi.

Nel 1546 il Papa elesse Agostino fra i Padri dell'Ecumenico generale del Concilio di Trento in difesa della Chiesa Cattolica.

Nel 1547 pubblicò il trattato *Contra Lorenzo Vallam de falsa donatione Costantini* e il *De restituenda navigatione Tiberis*<sup>22</sup>. Nello stesso anno Paolo III fece spostare il Concilio a causa di un'epidemia che stava devastando la città di Trento, perciò Agostino Steuco

---

<sup>16</sup> CHARLES B. SCHMITT, *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, «Journal of the History of Ideas» 27, 1966, p. 515.

<sup>17</sup> Secondo il Nicolai, Agostino Steuco avrebbe intrattenuto una relazione epistolare e di amicizia con il Cardinale Alessandro Farnese, cf. NICOLAI, *Compendio*, p. 21.

<sup>18</sup> NICOLAI, *Compendio*, p.15.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>20</sup> *Ivi*, pp. 24-27.

<sup>21</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 516.

<sup>22</sup> NICOLAI, *Compendio*, p. 44.



venne obbligato a trasferirsi insieme agli altri membri a Bologna, dove la sua salute si aggravò ulteriormente. A causa di ciò, lo Steuco fu costretto a muoversi verso Venezia, dove morì.

Molti dati sulla vita dello Steuco sono ancora oggi molto controversi e non sempre tra gli storici della filosofia e biografi c'è concordanza.

La data di nascita è ancora incerta: il Nicolai sostiene sia avvenuta nel 1496, mentre Schmitt e Jill Kraye<sup>23</sup> la collocano tra il '97 e il '98.

Nel *Compendio*, lo stesso Salvatore Nicolai si sofferma a riflettere riguardo le date del conferimento della carica di Vescovo e il compito di prefettura della Vaticana.

L'iscrizione sul sepolcro dello stesso Steuco afferma che egli ricevette l'incarico di bibliotecario prima di essere nominato Vescovo<sup>24</sup>. Però, in una lettera di Celio Calcagnini<sup>25</sup> indirizzata allo Steuco, datata il 10 marzo 1538, egli si congratula con lui per aver ottenuto l'Episcopato<sup>26</sup>; successivamente, il 20 febbraio, il Calcagnini scrive di rallegrarsi con l'amico del fatto che Agostino avesse ricevuto da Paolo III una «dignità», non può che riferirsi alla Prefettura della Biblioteca Vaticana. A sostegno del Calcagnini, Nicolai trova una prova inconfutabile nel *Catalogo dei Manoscritti* dei bibliotecari della Vaticana dove il nome dello Steuco appare solo dopo il 27 ottobre 1538, quindi successivamente alla nomina di Vescovo di Kisamos<sup>27</sup>.

Nemmeno la data della sua morte è certa: il Nicolai asserisce che sia avvenuta nel 1549, mentre altri storici la collocano nel '50<sup>28</sup>; infatti Nicolai discute l'asserzione di Pietro

---

<sup>23</sup> JILL KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare Vasoli. Mondadori. Milano, 2002, p. 366.

<sup>24</sup> NICOLAI, *Compendio*, p. 31.

<sup>25</sup> Celio Calcagnini, intellettuale erudito ferrarese che ebbe molti rapporti con diversi intellettuali della sua epoca, sia italiani che stranieri, tra questi c'era proprio Agostino Steuco, che godeva di molta stima da parte sua, infatti essi avevano un rapporto epistolare che durò fino alla morte del Calcagnini nel 1541, cf. VALERIO MARCHETTI, *Calcagnini, Celio*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, XVI, Roma 1973.

Oggi ci sono pervenute solo le lettere scritte dal Calcagnini, cf. MUCCILLO, *Platonismo, ermetismo e prisca theologia*, p. 5, n. 11.

<sup>26</sup> NICOLAI, *Compendio*, p. 32.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 26-27.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 50.

Polidori in *De vita gesti et moribus Marcelli II* (Roma, 1744), dove sostiene che Marcello Cervini, il futuro Papa Marcello II, prese il posto di bibliotecario, dopo la morte dello Steuco, nel 1550<sup>29</sup>:

«Il Polidori [...] notifica che Paolo III, seguita la morte di Steuco, concedesse al Card. Cervini la carica di Bibliotecario, lo che sicuramente non potè segnire nel 1550, perché il lodato Pontefice morì nel 1549.»

Addirittura lo Schmitt sostiene che lo Steuco morì nel '48 a Bologna, pochi mesi dopo il suo arrivo da Trento<sup>30</sup>.

Per comprendere fino in fondo le motivazioni di Agostino Steuco è necessario recuperare il contesto storico in cui egli è vissuto e che lo ha influenzato in maniera assoluta. Lo Steuco impiegò tutte le sue energie intellettuali per combattere quella che fu la lotta più grande della sua vita e che stava minando le fondamenta del cristianesimo: le riforme protestanti. Il Sedicesimo secolo fu costellato di una serie di riforme attuate da esponenti del cristianesimo che rivendicavano maggiori libertà nell'interpretazione dei testi sacri, arrivando a sostenere tesi che andavano in netto contrasto con la tradizione cattolica.

È importante tenere in considerazione il fatto che lo Steuco sia nato proprio verso la fine del Quattrocento e l'inizio del Cinquecento, periodo in cui gli storici collocano il passaggio dal Medioevo all'Età moderna. Paolo Prodi nel suo saggio *Il paradigma tridentino*<sup>31</sup> sostiene che il processo di modernizzazione giocò un ruolo fondamentale nel rinnovo della Chiesa medievale, al punto da costringerla a riorganizzare il proprio impianto teorico per intero.

La modernità investì tutta l'Europa dalla seconda metà del XV secolo, in tutti gli ambiti, sia sociali sia intellettuali: lo sviluppo delle tecnologie e delle scienze diedero origine ad una nuova concezione di natura, non più una forza distruttiva e dominatrice, ma una

---

<sup>29</sup> *Ivi* p. 29.

<sup>30</sup> Cf. SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 515: «[Agostino Steuco] returned to Bologna early in 1548, where he died a few months later».

<sup>31</sup> PAOLO PRODI, *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2010.

risorsa che doveva essere dominata a tutti i costi; nasce anche una nuova visione di ‘uomo emancipato’ non più sottoposto ad un destino già scritto, ma libero di scegliere per sua stessa natura; la formazione dello Stato moderno, trasforma la politica in un ‘progetto razionale’ e la città diventa il nuovo centro politico, ma soprattutto artistico.<sup>32</sup>

Questa trasformazione affonda le sue radici già nel Medioevo, nel momento in cui il cristianesimo si affermava come la più grande potenza politico-religiosa del mondo terreno e allo stesso tempo si veniva a creare quel pensiero che poneva al centro della discussione filosofico-teologica la tematica della trascendenza di Dio rispetto al mondo, quel luogo che prima dell’avvento del Cristianesimo veniva visto come una prigione nel quale l’uomo tentava di sopravvivere, minacciato da forze maligne o demoniache.

Secondo Prodi l’uso dell’espressione ‘secolarizzazione’, tanto cara agli storici contemporanei, per parlare del processo di modernizzazione della Chiesa è scorretto. Questo termine implica che vi sia un «rifiuto di ogni concezione trascendente di Dio come creatore e autore delle leggi della natura e della ragione, mentre non è questo Dio che viene escluso nel processo di formazione del moderno: anzi l’affermazione della trascendenza appare come il primo stadio per la liberazione della sfera terrestre dal sacro»<sup>33</sup>, e ancora: «con il termine di secolarizzazione si rischia di proiettare nei secoli dell’età moderna una visione che è propria dell’epoca attuale»<sup>34</sup>. Quello che avvenne, in effetti, non fu altro che un processo graduale che portò la Chiesa a dover affrontare un nuovo modo di concepire l’uomo e il suo valore rispetto al mondo creato da Dio, senza essere veramente in grado di farlo. La lotta che essa ingaggiò contro i riformisti si limitò a formare un sistema penitenziale che puniva gli eretici e coloro che contraddicevano la tradizione cristiana, ma non portava realmente a nessun miglioramento. Questi nuovi cambiamenti, infatti, spinsero pensatori come il teologo tedesco Martin Luther a convincersi che l’atteggiamento corrotto della Chiesa di Roma non fosse più adatto per gestire il rapporto tra vita mondana e vita extra-mondana. Luther, oggi considerato il simbolo della Riforma, il quale aveva, nel 1517, affisso sui portoni della chiesa di Wittenberg le sue novantacinque tesi, era convinto che la tradizione cristiana si fosse

---

<sup>32</sup> *Ivi*, p.19.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 20

<sup>34</sup> *Ibidem*.

persa nell'oblio della contraddizione, poiché si era allontanata dalle parole della Bibbia stessa; infatti egli, studiò affondo il testo biblico al fine di smascherare le incoerenze tra il testo sacro e l'atteggiamento della Chiesa. Secondo l'allora monaco agostiniano<sup>35</sup> pensare che esista un 'purgatorio' per le anime peccatrici, nel quale esse possono espiare le proprie malefatte, va in contraddizione con le parole di San Paolo, nella *Lettera ai Romani*, nel quale 'l'apostolo delle genti' sostiene che il sacrificio di Cristo abbia liberato l'uomo dall'onta del peccato originale, che lo spingeva a compiere il male; dunque Dio, secondo Paolo e Luther, che lo sostiene, dona la salvezza eterna all'uomo gratuitamente, senza che esso debba compiere alcuno sforzo, anzi l'uomo deve accogliere con gratitudine e fede il perdono dei peccati da parte del Divino.<sup>36</sup> Lo scopo di Luther era chiaramente quello di andare a colpire il sistema delle 'indulgenze', che non solo era per sua stessa essenza sbagliato e insensato, come dimostravano le Scritture, ma inoltre avevano portato alla creazione del mercato abusivo e corrotto della vendita delle indulgenze, per cui era sufficiente versare una somma di denaro alla Chiesa in cambio della cancellazione totale o parziale dei peccati, così da scampare alla penitenza del Purgatorio dopo la morte.

Probabilmente Agostino Steuco non lottava contro le riforme protestanti poiché esse combattevano le ingiustizie prodotte dalla Chiesa cattolica, ma perché percepiva l'inadeguatezza della tradizione cristiana e desiderava modificare la sua mentalità ormai degenerata e ben lontana dal messaggio divino, sia dall'una che dall'altra parte nella lotta religiosa del Cinquecento. Partecipare al Concilio ecumenico tridentino era forse per lo Steuco un'occasione per dare quella svolta intellettuale di cui la Chiesa aveva bisogno<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> Martin Luther venne scomunicato ufficialmente nel 1520 dal Papa Leone X tramite la bolla *Exurge Domine* del 15 giugno, cf. *Chiaroscuro, dall'età feudale al Seicento*, a cura di Francesco Maria Feltri, Maria Manuela Bertazzoni, Franca Neri, SEI, Torino, 2010, p. 261.

<sup>36</sup> Cf. *Chiaroscuro, dall'età feudale al Seicento*, pp. 254-255.

<sup>37</sup> Cf. MUCCILLO, *Platonismo eretismo e prisca theologia*, p. 8, n. 16.

## Il *De perenni philosophia*

Il *De perenni philosophia* venne pubblicato per la prima volta nel 1540 dall'editore Sebastian Gryphius di Lione ed ebbe sin da subito un grande successo, tanto da venire editato per ben quattro volte dal '40 fino al 1591<sup>38</sup>. L'edizione che verrà presa in considerazione in questa tesi sarà quella del 1542<sup>39</sup>.

Agostino Steuco dedicò quest'opera a Papa Paolo III, con il quale aveva stretto un forte legame, proprio perché entrambi condividevano il desiderio di difendere la Chiesa cattolica dagli attacchi delle Riforme protestanti.<sup>40</sup>

Si tratta di un'opera colossale suddivisa in dieci libri ed arriva a più di settecento fogli. La sua grandiosità non sta solo nel numero di pagine, ma anche nella immensa erudizione linguistica e letteraria; non solo lo Steuco conosceva in maniera approfondita i testi filosofici e quelli mosaici<sup>41</sup> in lingua originale, ma aveva studiato molto bene anche testi più antichi, come gli oracoli della teologia dei Caldei, i quali secondo lo Steuco sarebbero il popolo più antico del mondo e «maestro del genere umano»<sup>42</sup>, oppure il *Corpus Hermeticum* attribuito ad Ermete Trismegisto, ritenuto dal pensatore eugubino come il più grande teologo della religione egiziana<sup>43</sup>, precedente alla teologia ebraica.

Il libro si propone apparentemente come un'esposizione storiografica, dove egli illustra pensatori e filosofi che si sono susseguiti nella storia occidentale, dall'antichità fino all'avvento del cristianesimo; in realtà il testo non assume questi connotati: infatti lo Steuco non segue un ordine cronologico, ma argomenta raggruppando i vari pensatori e le opere in base alla tematica. Il suo scopo non è quello di redigere una sua storia della filosofia, ma quello di fornire le prove in favore della sua argomentazione, infatti già

---

<sup>38</sup> Cf. ANGELO CAPECCI, *Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma, 2005, p. 84.

<sup>39</sup> AGOSTINO STEUCO, *De perenni philosophia*, Per Nicolaum Bryling et Sebastianum Francken, Basilea, 1542.

<sup>40</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 9, n. 17.

<sup>41</sup> Agostino si era occupato già di esegesi biblica in precedenza, dimostrando di conoscere molto bene il testo biblico, sia in greco che in ebraico, cf. NICOLAI, *Compendio*, pp. 12-18.

<sup>42</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 19.

<sup>43</sup> *Ivi*, pp. 42-43.

all'inizio dell'opera lo Steuco specifica quali siano le sue intenzioni e rivela la sua inclinazione concordistica: egli riconosce l'esistenza di un «*unico principio di tutte le cose, delle quali c'è sempre stata una e uguale conoscenza tra tutte le persone*»<sup>44</sup>.

Nel primo libro parla delle teologie e filosofie più antiche, partendo dai Caldei, passando attraverso la mistica egiziana di Ermete, per arrivare alla filosofia greca, tramite quella barbara, ed infine conclude con la teologia romana.

Nel secondo, terzo, quinto e sesto libro lo Steuco analizza in maniera più specifica quegli aspetti della filosofia platonica, aristotelica e romana che più ci avvicinano alla tradizione cristiana, prendendo in considerazione anche filosofi di origini barbare, apprezzati da Agostino Steuco come i popoli attraverso i quali i Greci e i Romani riscoprirono quella verità originaria rivelata da Dio.

Il quarto libro, invece, approfondisce il confronto tra la filosofia platonica e quella aristotelica, ammettendo che per quanto molte concezioni di Aristotele non fossero adeguate al messaggio della Rivelazione, la sua filosofia e le sue opere abbiamo avuto un grande importanza nello sviluppo della filosofia in occidente; nonostante questo non può non ammettere che la filosofia platonica è quella che più si avvicina alla dottrina cristiana.

Nel settimo libro lo Steuco propone una riflessione sulla creazione del mondo, confrontando il testo mosaico, i testi orfici e il *Pimander*, testo ermetico in cui Ermete Trismegisto descrive la creazione degli astri e dei pianeti.

L'ottavo libro, il più lungo, è suddiviso a sua volta in due parti: i primi diciotto capitoli trattano di angelologia, come gli angeli sono stati creati, il loro scopo, le loro caratteristiche e il modo in cui vengono considerati dai filosofi dell'antichità<sup>45</sup>; gli altri ventitré capitoli trattano delle figure dei demoni e di come essi siano entrati a far parte sia della cultura folcloristica in occidente, nel mondo ebraico e in quello greco, sia nella profonda discussione teologica<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> Cf. SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 517.

<sup>45</sup> I filosofi presi in considerazione sono: Platone, Aristotele, Cicerone e Proclo, cf. STEUCO, *De perenni philosophia*, VIII, f. 475-512.

<sup>46</sup> *Ivi*, f. 512-564.

Nel nono libro Agostino affronta la questione della creazione dell'uomo e dell'immortalità dell'anima, confrontando la Genesi con le varie interpretazioni della teologia caldaica, ma soprattutto con i testi ermetici.

L'ultimo libro, il decimo, conclude con una trattazione sul legame tra filosofia e religione, le quali hanno lo scopo di ricercare quella *prisca philosophia* nelle scienze e nelle varie dottrine filosofiche e teologiche.

Nel *De perenni philosophia*, lo Steuco approfondisce argomentazioni già trattate dai suoi predecessori, ma anche che egli stesso aveva affrontato nei suoi libri precedenti, come nella *Cosmopoeia*, dove egli cercava di dimostrare la concordanza tra legge naturale e Parola divina nel *Pentateuco*<sup>47</sup>. È proprio nel *De perenni philosophia* che la sua ideologia raggiunge il massimo della sua erudizione; egli mantiene sempre un tono linguistico e argomentativo molto alto, senza mai scendere nel dogmatismo teologico. Infatti, per quanto il suo scopo sia quello di dimostrare l'esistenza di una *prisca philosophia* che confluisce nel Verbo divino, egli argomenta le sue tesi in maniera 'quasi scientifica', escludendo completamente i temi di natura escatologica e profetica<sup>48</sup>.

A prima vista, il testo del *De perenni philosophia* può apparire una storia della filosofia, infatti il principio metodologico scelto dallo Steuco è quello del «*Qui genere posteriore sunt, sapientia quoque sunt inferiore*», come dimostra in tutto il corso della sua analisi: più è antica la fonte, maggiore è il suo valore<sup>49</sup>. Infatti ancora oggi questo libro suscita un grande interesse negli studiosi di storia della filosofia, per il suo carattere storiografico<sup>50</sup>, ma lo stesso Steuco ci dimostra che non sono affatto queste le sue intenzioni; probabilmente lo Steuco preferisce un approccio di tipo storico, che gli possa garantire maggior credibilità, anche agli occhi di coloro che ancora sostenevano la filosofia

---

<sup>47</sup> Cf. MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p.19, n. 37.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 20.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp.4-5.

peripatetica<sup>51</sup>. Inoltre, nella sua metodologia lo Steuco considera il *consensus gentium* un buon metodo per valutare la veridicità di una tesi o una tematica filosofica<sup>52</sup>.

Nell'interpretazione della storia della filosofia di Steuco gioca un ruolo fondamentale l'idea dell' 'unità della fonte': se esiste un'unica e sola verità, identica nel tempo, espressa nell'omogeneità tra la dottrina cristiana e il sapere antico, la testimonianza scritta della Bibbia e dei testi profani ne forniscono la prova. La ricerca di Agostino Steuco si configura in una '*comparatio*' tra verità evangelica e verità degli antichi filosofi<sup>53</sup>.

Nel corso dell'evoluzione intellettuale e religiosa dell'uomo, la *Sapienza primordiale* si mescola insieme ad altre 'deviazioni' che allontanano il fedele dalla vera conoscenza del Verbo. Secondo lo Steuco, è necessario scartare ciò che non è 'puro' nelle dottrine antiche, ripulendola dai fraintendimenti e le interpretazioni sbagliate, per ritornare a quel nucleo originario, ancora racchiuso in esse<sup>54</sup>.

Per capire meglio la metodologia utilizzata dallo Steuco, è necessario considerare la sua concezione di storia, che diversamente da molti suoi atteggiamenti, non rispecchia il clima culturale del Rinascimento italiano. La storia per Agostino Steuco non è progresso, ma un susseguirsi di eventi dove i protagonisti non sono gli uomini che agiscono sul mondo, ma la conoscenza, la quale subisce un processo di trasformazione causata dall'ignoranza e di recupero grazie ad una nuova Rivelazione.

All'inizio dei tempi, Dio donò agli uomini che abitavano il paradiso terrestre<sup>55</sup> una conoscenza assoluta, perfetta e totale di tutto il mondo, della quale potevano fare esperienza diretta vivendo con lui e assistendo alla creazione stessa. Per molto tempo questa '*prisca philosophia*' venne tramandata oralmente di generazione in generazione tra i grandi Patriarchi e rimase sempre intatta. Quando l'uomo cominciò a disperdersi nel mondo, a causa delle barbarie umane, la sapienza originaria cominciò a deteriorarsi e con l'invenzione della scrittura la verità divenne un privilegio per pochi; per colpa dell'ignoranza della maggioranza, si diffuse nel mondo una «*falsa et obscura imago*» di

---

<sup>51</sup> EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1993, pp. 109-110.

<sup>52</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 19.

<sup>53</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p.16

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 40.

<sup>55</sup> Agostino Steuco fu il primo ad collocare il 'giardino dell'Eden' in Mesopotamia, cf. *Ivi*, p. 23.



quello che era la conoscenza pura e assoluta. Successivamente, fu necessario un ulteriore intervento divino, una nuova Rivelazione, che riportasse alla luce quella conoscenza sepolta da secoli di deprivazione e false verità<sup>56</sup>. Possiamo semplificare questa concezione storica della conoscenza in tre fasi: la prima è quella più ‘giovane e robusta’ caratterizzata da una conoscenza totale del mondo, fornita direttamente da Dio; la seconda fase è l’invecchiamento inevitabile della prima, nel quale l’uomo fa esperienza del sapere in maniera indiretta studiando e contemplando il creato; la terza fase coincide con l’avvento del Cristianesimo, cioè una nuova Rivelazione che fa tornare gli uomini alla prima fase<sup>57</sup>.

Per quanto lo Steuco si basasse sulle argomentazioni neoplatoniche di Ficino e di Pico, le sue intenzioni erano ben differenti da quelle dei suoi predecessori. Agostino scrive il *De perenni philosophia*, non con l’intento di comporre una sua storia della filosofia, ma per fornire «un contributo di carattere apologetico alla causa del cristianesimo»<sup>58</sup> la cui integrità si stava sgretolando davanti ai suoi occhi.

Non stupisce, infatti, che la sua *Summa thesis* consista in una visione della conoscenza e della realtà assolutamente unitaria: «come *uno* è il principio di tutte le cose, così *una* e *identica* è la conoscenza di esso»<sup>59</sup>.

Per lo Steuco l’‘unità’ è fondamentale per ricercare la *prisca philosophia*, comparando i testi mosaici con quelli profani; egli ritiene che la spaccatura all’interno dello stesso Cristianesimo, causata dalla Riforma protestante di Martin Luther, impedisca ai filosofi e ai teologi di ricercare la verità, poiché questa divisione è figlia dell’ignoranza e della lacerazione. L’unico modo per tornare alla prima fase in cui l’uomo era partecipe della conoscenza in maniera diretta e totale, sarebbe quello di pacificare il conflitto e ritornare all’unità dottrinale e filosofica. L’unità è il fine e il mezzo, per lo Steuco, e tutto ciò che minaccia la pace religiosa, allontana maggiormente gli uomini dalla verità e da Dio.

---

<sup>56</sup> STEUCO, *De perenni philosophia*, I, f. 1

<sup>57</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 18

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>59</sup> *Ivi*, p. 17

## I predecessori e le fonti dello Steuco

Nel suo stesso libro, il *De perenni philosophia*, Agostino Steuco, dimostra di esser stato ispirato da molti filosofi vissuti tra il Quattrocento e il Cinquecento; per approfondire in modo più completo la filosofia dello Steuco bisogna anche tener conto di quei pensatori precedenti e suoi contemporanei che lo hanno influenzato. Tra questi ci sono i celeberrimi Marsilio Ficino e Giovanni Pico, giovane signore della Mirandola, ma anche il francescano Francesco Zorzi, contemporaneo dello Steuco, con il quale sembrerebbe aver intrattenuto un rapporto di amicizia. Inoltre, non posso non prendere in considerazione Pietro Pomponazzi, il quale non viene mai citato direttamente nei testi dello Steuco, ma è chiaro che il filosofo eugubino sia stato influenzato anche dal suo pensiero, come sostiene Maria Muccillo in *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, la quale scrive<sup>60</sup>:

«Nelle opere di Steuco non si incontrano riferimenti diretti al Pomponazzi, ma alcune sue prese di posizione fanno pensare ad una sua conoscenza, neppure tanto superficiale, delle dottrine del filosofo mantovano. D'altro canto giova forse ricordare che il Pomponazzi insegnava a Bologna dal 1512 e che qui rimase fino al 1525, anno della sua morte. Dagli Atti della Congregazione dei Canonici regolari di San Salvatore, risulta che Steuco era arrivato a Bologna nel 1517 [...]. Tra il 1518 e il 1520, e tra il 1522 e il 1525 Steuco è ricordato come conventuale nel convento di San Salvatore a Bologna, proprio negli anni in cui si stava procedendo all'ampliamento del convento e alla costruzione di una biblioteca. È molto probabile che egli abbia anche sentito le lezioni del Pomponazzi »

Marsilio Ficino (1433-1499) fu uno dei più importanti e noti neoplatonici del Quattrocento<sup>61</sup>; spinto dal padre Diotifeci, medico personale di Cosimo il vecchio, intraprese gli studi di medicina, presso le università di Firenze, di Bologna e di Pisa, atenei notoriamente aristotelici; infatti, la sua prima produzione letteraria, la raccolta di

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p.38, n. 86.

<sup>61</sup> *Il testo filosofico*, II, a cura di Fabio Cioffi, Giorgio Luppi, Amedeo Vigoretti, Emilio Zanette, Mondadori, Milano, 2000, p. 63.

saggi di fisica, la *Summa philosophiae* del 1454, aveva un sapore peripatetico<sup>62</sup>. Lo stesso Ficino fa risalire la sua conversione al platonismo solo al 1459, quando Cosimo lo introdusse agli studi filosofici e gli chiese di contribuire alla fondazione della famosa Accademia platonica di Firenze, situata a Villa Careggi. Nel corso della sua partecipazione all'Accademia, Ficino portò avanti un lavoro di traduzione dal greco al latino<sup>63</sup> di un numero esorbitante di opere che lui riteneva appartenere alla tradizione platonica<sup>64</sup>, ciò lo avvicinò a quella concezione di teologia platonica per il quale divenne famoso.

Nel suo incontro con Platone, Ficino si rese conto che la filosofia platonica incarnava perfettamente gli antichi ideali di *pia philosophia e docta religio*, dal momento che riuniva in sé la filosofia con la religione, creando un'unione perfetta in grado di neutralizzare da una parte l'aristotelismo universitario e dall'altra la corruzione della Chiesa<sup>65</sup>.

Nel 1474 pubblicò un'opera che intendeva dimostrare la superiorità del Cristianesimo sulle altre religioni, il *De Christiana religione*, dove egli metteva in luce la perfetta coincidenza tra il messaggio cristiano e i principi del platonismo.

Il suo testo più importante, però, è la *Platonica theologia de immortalitate animorum* del 1482. È proprio qui che la sua teoria religiosa raggiunge il suo apice: riprendendo la concezione neoplatonica dell'Uno, l'ipostasi trascendentale, concepisce una scala gerarchica di cinque gradi di perfezione ontologica: Dio, gli angeli, l'anima, la qualità e il corpo. Ficino immagina un Dio che agli occhi degli uomini appare trascendente e immanente e che può essere inteso come un principio impersonale dal quale deriva il 'molteplice', ma in realtà è una persona autocosciente che crea in maniera volontaria<sup>66</sup>,

---

<sup>62</sup>EUGENIO GARIN, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1993, p. 105.

<sup>63</sup> Ficino imparò il greco solo durante gli studi filosofici, precedentemente aveva studiato le opere antiche già tradotte in latino, cf. SEBASTIANO GENTILE, *Il ritorno di Platone, dei platonici e del 'corpus' ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare Vasoli. Mondadori. Milano, 2002, p. 195.

<sup>64</sup> Tra le varie traduzioni troviamo: i *Dialoghi* di Platone (1484), le *Enneadi* di Plotino (1492), inoltre si dedicò anche ad altri autori come Orfeo, Esiodo, Proclo, Porfirio, Giamblico e Psello, cf. *Il testo filosofico*, II, p. 63.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

per questo il creato assume un valore positivo e l'amore per Dio è l'unica via redentrice. In questo modo Ficino pone fine all'idea che la vicinanza con il divino si possa raggiungere solo nell'ascesi e nel distacco dal mondo corporeo, riscattando l'universo fisico e il creato, in quanto espressione della volontà e dell'amore di Dio stesso.

Marsilio Ficino, nel *Commentario al Convivio di Platone*, univa la teoria dell'Eros con quella dell'amore cristiano: Dio è amorevole, ma è anche oggetto di amore; questo sentimento incondizionato è sia il principio stesso che muove il divino a creare il molteplice, sia la via di redenzione del finito. Le anime insoddisfatte della finitudine delle cose, tendono all'infinito, perciò è necessario che esse abbraccino la molteplicità e partecipando ad essa, facendosi *copula mundi*. Ficino, riprendendo l'idea platonica dell' 'anima del mondo', concepisce un'idea unitaria di esso.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) divenne famoso per la sua ostinata ricerca della 'concordia filosofica', un principio che univa dottrine filosofiche di vario genere, che sembravano apparentemente divergenti, in un'unica verità universale, che trovava nel cristianesimo la sua massima espressione<sup>67</sup>.

Come Ficino, anche il signore della Mirandola aveva intrapreso dapprima uno studio di tipo aristotelico: aveva iniziato con diritto canonico a Bologna, nel 1477, finché l'anno successivo non decise di intraprendere gli studi 'humanitatis' e filosofici. Nel 1479 si spostava tra Ferrara e Firenze, dove ebbe modo di conoscere Ficino. Tra il 1480 e il 1482 si trasferì nella città universitaria di Padova, dove si dedicò intensamente allo studio aristotelico e della filosofia araba, latina ed ebraica; nell'intento di imparare il greco, Pico ebbe l'onore di studiare presso l'ebreo Elia del Medigio, celeberrimo rappresentante della filosofia averroista<sup>68</sup>.

Nonostante la sua formazione, Pico dimostrò una grande apertura mentale; andando oltre l'antitesi tra aristotelismo e platonismo, comprese anche l'importanza dell'eccellente allievo di Socrate. Miguel Granada ci tiene a far presente che quando Ficino pubblicò il suo *Platonica theologia de immortalitate animorum*, nel 1482, Pico scrisse all'amico di

---

<sup>67</sup> MIGUEL GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare Vasoli. Mondadori. Milano, 2002, p. 234.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 230.

voler intraprendere lo studio platonico<sup>69</sup>. Infatti, poi, nel 1484 il giovane filosofo si trasferì a Firenze per integrarsi nell'Accademia platonica di Ficino, non come un disertore della setta aristotelica, ma come un 'esploratore'<sup>70</sup> È chiaro che il suo era un «interesse veramente universale»<sup>71</sup>.

Nel 1485 egli si trasferì a Parigi per un anno, dove maturò l'idea di voler istituire un congresso universale internazionale di pensatori e studiosi per dimostrare la sua tesi della *concordia* dottrinale; infatti, subito dopo il suo ritorno in Italia, Pico cominciò ad adoperarsi per la organizzare il suo congresso<sup>72</sup>, previsto per il 1487.

Il 7 dicembre del 1486, Pico pubblicò le *Conclusiones philosophicae, cabalisticæ et theologicae*, in preparazione al convegno; si trattava di una raccolta di ben novecento proposizioni basate su diverse fonti scolastiche, ermetiche, arabe, platoniche e cabalistiche, con la pretesa di abbracciare tutta la storia della filosofia dal medioevo fino ad allora<sup>73</sup>. In seguito alla pubblicazione, Pico riscontrò le prime critiche da parte della Chiesa e prudentemente decise di modificare il testo; nonostante questo, il 20 febbraio del 1487, Papa Innocenzo VIII decise di istituire un'inchiesta per verificare le presunte eresie nel testo delle *Conclusiones*. Successivamente il papato intervenne direttamente abolendo il progetto di Pico, poiché la commissione papale trovò tredici proposizioni eretiche.

Nel maggio di quell'anno, Pico della Mirandola rispose all'accusa del papato, con un testo apologetico, nel quale si difendeva e cercava di riformulare le tesi in questione. L'*Apologia* di Pico non fu sufficiente a placare l'animo di Innocenzo VIII, tanto che decise di condannare per eresia il filosofo, il quale fuggì verso Parigi. Fu solamente grazie all'intervento di Lorenzo il Magnifico che egli poté ritornare a Firenze per proseguire i

---

<sup>69</sup> *Ivi*, pp. 230-231.

<sup>70</sup> In una lettera a Ermolao Barbaro, del dicembre del 1484, Pico usa questa espressione per descrivere se stesso, con l'intento di definire la sua volontà di conoscere a fondo la filosofia platonica tanto quanto quella aristotelica, cf. *Ivi*, p. 231.

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> Per questa occasione, Pico invitò figure esime nel loro campo, come il suo maestro Elia di Medigio, e il grande Flavio Mitridate, cf. *Ivi*, p. 234.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 236.

suoi studi. Solo nel 1493, un anno prima della sua morte, Pico ricevette il perdono e la discolpa da parte della Chiesa<sup>74</sup>.

Francesco Giorgio Veneto (1460-1540), come lo Steuco, si lasciò trasportare dalla filosofia umanistica di Ficino e di Pico. Egli è l'autore del *De harmonia mundi*, pubblicato a Venezia nel 1525, un saggio che, usando la metafora dell'armonia della musica, intende spiegare la concordanza universale tra le idee<sup>75</sup>. Nella sua visione pitagorica del mondo, Zorzi sostiene che: «tutto è ordinato secondo i numeri [...] Il numero -come dice Proclo- è sempre identico a se stesso, e tuttavia altro è nella voce, altro nella proporzione delle cose, altro nell'anima e nella ragione, altro nelle cose divine...»<sup>76</sup>. se i numeri governano il mondo, la conoscenza di essi è la conoscenza mondo stesso. Nella sua filosofia è evidente l'influenza di Giovanni Pico, il quale lo ispirò ad usare la Cabala ebraica per interpretare la Bibbia, in *In scripturam sacra problemata*, pubblicato nel 1536<sup>77</sup>.

Il suo atteggiamento concordistico ha una sapore decisamente francescano, infatti egli si ispira a San Bonaventura e Duns Scoto e spesso rimanda a temi escatologici tipici del pensiero di San Francesco<sup>78</sup>.

Pietro Pomponazzi (1462-1525) ebbe una carriera accademica molto fortunata: infatti per tutta la vita egli insegnò filosofia naturale aristotelica in varie università dell'Italia settentrionale<sup>79</sup>. Il suo percorso di studi fu pressoché lineare: cominciò con gli studi di medicina a Padova e proseguì con filosofia. A partire dal 1488 il Pomponazzi insegnò filosofia a Padova, fino al 1496, quando abbandonò la cattedra per trasferirsi a

---

<sup>74</sup> Fu Papa Alessandro VI, successore di Innocenzo VIII, a concedere a Giovanni Pico il perdono, cf. *Ivi*, p. 237.

<sup>75</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 366.

<sup>76</sup> EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana. Volume secondo*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 594-596.

<sup>77</sup> *Ivi*, p. 596.

<sup>78</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 366.

<sup>79</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare Vasoli. Mondadori. Milano, 2002, pp. 352-353.

Ferrara, alla corte del principe di Carpi, Alberto Pio<sup>80</sup>. Tre anni dopo, decise di tornare Padova, dove le sue lezioni sui libri di scienze naturali di Aristotele e i commentari di Averroè ebbero parecchio successo presso i suoi studenti. Nonostante la fama riscontrata, il Pomponazzi decise di tornare a Ferrara, nel 1509, sotto l'invito di Alfonso d'Este. Infine, nel 1511 si trasferì a Bologna per insegnare filosofia naturale e morale, qui vi rimase fino alla morte.

Nonostante il Pomponazzi sia stato un sostenitore della filosofia aristotelica, egli non sviluppò mai un interesse di tipo umanistico: come sostiene la Kraye, Pietro Pomponazzi non imparò mai il greco e soprattutto dimostrò sempre di avere una tendenza intellettuale di tipo scolastica<sup>81</sup>. L'unica discussione di natura filosofica nel quale il Pomponazzi volle intervenire fu quella che riguardava la concezione aristotelica dell'immortalità dell'anima, sollevata da Nicoletto Varnia, il maestro del pensatore mantovano<sup>82</sup>.

È evidente che Pietro Pomponazzi e Agostino Steuco sono due pensatori molto differenti, eppure è possibile che ad un certo punto del suo soggiorno a Bologna, lo Steuco sia venuto in contatto con il Pomponazzi. Secondo la Muccillo, l'influenza che il filosofo mantovano ha esercitato sull'eugubino è visibile da vari punti di vista<sup>83</sup>:

«Si coglie per esempio tanto nel suo apprezzamento per la filosofia aristotelica di cui tesse un alto elogio nella *Cosmopoeia* [...], che nel rifiuto delle interpretazioni degli aristotelici in merito al problema dell'immortalità dell'anima, rifiuto che Steuco avanza senza tuttavia fare esplicito cenno al Pomponazzi. Inoltre la stessa ripresa dell'argomento del 'consensus gentium' come prova della veridicità della dottrina cristiana dell'immortalità dell'anima sembra svolgersi in diretta antitesi con quanto proprio Pomponazzi aveva asserito nel capitolo XIV del suo *Tractatus de immortalitate animae* [...], facendo del 'consensus' l'espressione di un inganno collettivo delle genti, dovuto a un uso politico della religione».

---

<sup>80</sup> Alberto Pio era nipote di Giovanni Pico della Mirandola e aveva un forte legame con l'aristotelismo umanistico, cf. *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 353-357.

<sup>83</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetico e prisca theologia*, p.38, n. 86

## La Filosofia perenne, l'ermetismo e la *prisca theologia*

### I filosofi della *prisca theologia*

La *prisca theologia* è una dottrina filosofica che sostiene l'esistenza di una vera e antica teologia, donata da Dio agli uomini in tempi arcaici e tramandata di generazione in generazione<sup>84</sup>. Questa conoscenza rivelata s'intreccia nel corso della storia con la filosofia di alcuni '*prisci*' pensatori che si distinguevano dalla massa di coloro che si erano allontanati da questo messaggio divino.

Secondo Marsilio Ficino lo sviluppo dottrinale avveniva passando attraverso teologi come Zarathustra, Ermete, Orfeo, Pitagora e culminava con la filosofia platonica, infine veniva riscoperta da Plotino<sup>85</sup>. Questi, infatti, sono per Ficino i '*prisci teologi*' i filosofi che hanno disperso nel mondo un'antica verità in maniera frammentaria e enigmatica, ma sempre coerente con se stessa.

La peculiarità di questo pensiero, sviluppatosi nel XV secolo, è la pretesa di far concordare una tradizione di teologi profani con quella cristiana, dimostrando l'esistenza di una *docta religio*.

Ficino nella sua concezione di *prisca theologia* ricercò una 'consonanza' che inseriva questi pensatori all'interno di una tradizione che concepiva la conoscenza della natura come un mezzo per una elevazione teorica verso Dio, creatore il mondo sensibile. Proprio per questo motivo non è possibile per il filosofo neoplatonico inserire Aristotele all'interno della setta dei *prisci teologi*, privilegio riservato soltanto a coloro che si erano interessati alla natura, con lo scopo di risalire al divino che in essa si rispecchiava, non per il piacere di studiare la fisica e la matematica fine a se stesso, come era nello spirito del filosofo stagirita, il quale escludeva ogni possibilità di elevazione verso il mondo trascendentale<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia*, p. 229.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

<sup>86</sup> *Ibidem*.



Non tutti concordavano. però, con la visione di Ficino, infatti Giovanni Pico, per quanto condividesse buona parte di questo pensiero, sosteneva che Aristotele dovesse essere considerato uno dei *prisca philosophi* dal momento che la sua filosofia concordava pienamente con la tradizione del cristianesimo. Inoltre Pico inserisce nella sua visione di *pia philosophia* anche la tradizione cabalistica del mondo ebraico, rendendola così una concezione teologico-filosofica all'insegna di una 'concordia veramente universale'<sup>87</sup>.

Giunti a questo punto, non sarebbe illogico chiedersi per quale motivo i sostenitori del neoplatonismo italiano sentivano il bisogno di dimostrare che la *pia philosophia* coincidesse in maniera armonica con la dottrina cristiana; Granada chiarisce ogni dubbio sostenendo che l'ideologia di Ficino aveva uno scopo ben preciso, cioè quello di fornire una buona alternativa alla crisi del cristianesimo<sup>88</sup>

«Ficino poteva, attraverso tutto ciò, presentare ai suoi contemporanei la restaurazione di questa *prisca theologia*, per il suo carattere di *pia philosophia* o *docta religio*, come un'alternativa costruttiva, quanto meno al livello degli intellettuali, alla profonda crisi teologica e religiosa della società cristiana contemporanea, dove la religione era caduta nella "superstizione" e nell'ignoranza, separata da una filosofia che da parte sua, era precipitata da vari secoli nell'"empietà"»

Infatti, in questo periodo la Chiesa di Roma, custode di un'ortodossia che pretende di affermarsi non solo nel dogma religioso, ma anche nel pensiero filosofico, spaventata dai nuovi cambiamenti culturali e indebolita dalla perdita di controllo sulle masse dei fedeli, dimostra un'aggressività spesso esagerata nei confronti di quei filosofi che, dal canto suo, minacciavano il sistema peripatetico, che fino da allora non era mai stato messo in discussione e offriva un totale sostegno alla dottrina cristiana<sup>89</sup>. Molti pensatori, anche di fazione controriformista<sup>90</sup>, andarono incontro alla sfortunata sorte della condanna da parte di Roma.

---

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 230.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 229.

<sup>89</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 369.

<sup>90</sup> Anche Agostino Steuco, nonostante il suo chiaro impegno per salvare l'integrità della tradizione cristiana, si vide negare la *libertas philosophandi*, quando nel 1583 la sua *Cosmopoeia* venne inserita nell'Indice dei libri proibiti spagnolo, cf. *Ibidem*.

La religione si era distaccata dalla filosofia e Marsilio Ficino reputava responsabile di questo inconveniente storico la filosofia aristotelica e le varie interpretazioni portate avanti da Averroè in Spagna e da Alessandro di Afrodisia in Grecia. Infatti esse hanno portato alla creazione di una nuova concezione di uomo estremamente legato al mondo fisico, sostenendo idee come la mortalità dell'anima e l'unicità dell'intelletto. Ne ha conseguito che la religione venisse vista esclusivamente sul piano pratico: essa è un collante sociale utile a gestire politicamente la massa.<sup>91</sup>

Miguel Granada utilizza proprio la parola 'restaurazione', perché la *prisca theologia* di Ficino si configura sia come un'apologia religiosa, sia come una polemica antiaristotelica<sup>92</sup>.

### Il legame tra la filosofia perenne e la *prisca theologia*

Tra il Quattrocento e il Cinquecento, si diffonde presso molti filosofi umanisti un atteggiamento di tipo concordistico, tipico di quei pensatori che condividevano l'idea che ci fosse una concordia tra le dottrine religione e quelle filosofiche.

Primo fra tutti era Marsilio Ficino, il quale, secondo Jill Kraye<sup>93</sup>, aveva posto le basi per questo sentimento, sostenendo che la filosofia platonica era il culmine di una lunga tradizione di *prisca* teologi. Lo seguì poi Giovanni Pico il quale voleva dimostrare che fosse possibile una concordia tra tutte le filosofie, da quella greca, a quella araba, a quella latina; infatti, non solo Pico sosteneva che la filosofia aristotelica avesse molti punti in comune con quella platonica, ma anche che pensatori di diverso stampo culturale e religioso e diverse astrazioni sociali potessero in fondo confluire in una medesima verità. Molti altri filosofi seguirono le orme di Ficino e Pico, tra cui Francesco da Diacceto (1466-1522), allievo di Ficino. Egli cercava di far concordare la filosofia aristotelica con

---

<sup>91</sup> GRANADA, *Giovanni Pico e il mito della concordia*, p. 229.

<sup>92</sup> *Ibidem*.

<sup>93</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 365-368.

quella platonica, spinto dal suo mentore<sup>94</sup>, ma il suo tentativo portò solo all'inquadramento di Aristotele nei termini della filosofia platonica; infatti Diacceto, il quale insegnava filosofia all'Università di Pisa, tendeva spesso, durante le sue lezioni, a difendere Platone dagli attacchi aristotelici.

Anche il già citato Francesco Zorzi, prese ispirazione dal concordismo picciano e ficiniano: dal primo riprese l'uso della cabbala ebraica nell'interpretazione delle Sacre Scritture, mentre concordava con il secondo riguardo il fatto che Platone fosse all'apice di una catena di antiche sapienze che, se ripercorsa a ritroso fino a Mosè, permetteva di cogliere una 'rivelazione pagana parallela' a quella del popolo di Dio.

La *prisca theologia* nasce da questo sentimento filosofico di *concordia* ed essa si fortifica in Agostino Steuco e nella sua filosofia perenne. La sua ideologia era quella di ricercare quella «saggezza rivelata da Dio nota agli umani sin dai tempi più remoti»<sup>95</sup>. Sembrerebbe che queste due concezioni siano molto simili tra loro, infatti entrambe propongono una visione della storia della conoscenza intrecciata con quella del messaggio mosaico. La storia della filosofia si diffonde e si disperde seguendo un ritmo triadico, per cui ogni tappa corrisponde ad un genere di filosofia<sup>96</sup>:

«il primo, nato con la creazione, diffusosi per trasmissione orale, fu un sapere essenzialmente religioso; il secondo affermatosi in seguito alla decadenza del primo, fu opera dell'uomo che, incapace di conoscere i profondi misteri dell'universo, dovette rassegnarsi a cogliere la superficiale natura e causa delle cose, fondandosi su un giudizio macchiato dalla possibilità dell'errore. La vera filosofia rifulse soltanto con il terzo genere, costituito dalla filosofia cristiana. Quest'ultima venne a 'sanare le ferite' e a colmare le lacune apportate dal tempo all'antico sapere, e consentì di riconoscere nella sapienza 'umana', le tracce di quella divina che non scomparve mai del tutto, anche se non sempre, e non a tutti, fu concesso di scorgersela.»

---

<sup>94</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 366: «era incoraggiato a farlo dal suo mentore Ficino, che nel 1493 gli aveva scritto: "coloro che pensano che la dottrina peripatetica è contraria a quella platonica sono completamente in errore"».

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 21.

È in questa concezione della storia che *prisca theologia* e *perennis philosophia* coincidono, ma non è possibile tralasciare il fatto che ci sono delle sostanziali e importanti differenze apportate dallo Steuco.

Innanzitutto, l'eugubino non si limitò solo a dimostrare le similitudini tra la Bibbia e la filosofia, greca o orientale, come nel caso di Ficino e Pico, ma egli ricerca la sua *pia philosophia* in tempi ancora ancora più antichi: tra i Caldei e la teologia egizia.

Inoltre, è necessario ricordare che la sua concezione di tempo e di storia è completamente estranea a quella della sua epoca: Agostino Steuco non ha una visione del tempo lineare e della storia come progresso; come già detto, egli sostiene il principio per cui l'evoluzione intellettuale non è l'acquisizione di novità e il continuo raggiungimento di stadi superiori, ma semplicemente un processo di perdita e recupero della conoscenza primordiale da parte dell'uomo, grazie all'intervento divino. Il sapere originario subisce un declino necessario e naturale, ma si ristabilisce solo grazie ad una nuova rivelazione restauratrice, non per lo sforzo dei filosofi intenti nel raggiungere Dio tramite la conoscenza, proprio perché la conoscenza non è pura, ma contaminata dall'ignoranza e la lacerazione.

Per Steuco la decadenza della prima fase e quindi il passaggio alla seconda, è un'evoluzione necessaria, poiché la seconda non è altro che l'invecchiamento naturale della prima<sup>97</sup>. Questo deve avvenire proprio perché la rivelazione non muore mai, ma rimane sepolta, come una piccola scintilla, nell'animo umano.

Infine, bisogna tenere a mente che, diversamente dei filosofi concordisti che lo hanno preceduto ed ispirato, lo scopo di Agostino Steuco non era propriamente quello di ridare al platonismo e alla filosofia in generale un ruolo di importanza rispetto alla religione cristiana che la stava allontanando, e nemmeno di innalzare la dottrina cattolica ad un livello di superiorità rispetto alla filosofia. Steuco intende unire la filosofia con la religione, considerando l'importanza della prima, in quanto anch'essa derivante della Rivelazione, come mezzo per riappacificare la seconda. Nella visione di Agostino Steuco è necessario concepire l'idea di *prisca theologia* della filosofia neoplatonica fusa con la sua filosofia perenne, poiché l'una completa l'altra, nella missione dell'eugubino di

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 18.

riunificare il mondo cristiano spaccato a causa della lontananza degli uomini dalla vera conoscenza.

## Le fonti ermetiche di Agostino Steuco

La corrente ermetica, molto viva durante il Rinascimento italiano fino al XVIII secolo, era basata sui testi attribuiti al misterioso Ermete, detto il Trismegisto, ‘tre volte sommo’.

Eugenio Garin nel suo breve saggio *Ermetismo del Rinascimento*<sup>98</sup>, definisce la figura di Ermete, o Mercurio a seconda delle traduzioni, come l’inventore della scrittura ideografica, il più antico tra i teologi e venerato come dio<sup>99</sup>. Ficino chiama Ermete ‘primo fra i filosofi’ e riferisce che egli non solo si occupò di questioni di fisica e matematica, ma soprattutto si rivolse alla contemplazione del divino.

I testi ermetici, a volte con un tono filosofico, altre profetico, parlano principalmente di misteri e ‘stupendi’ oracoli in nome di un ‘Dio immortale’. È proprio questa caratteristica che ha incuriosito gli intellettuali del Quattrocento e ha portato i filosofi neoplatonici ad affermare il proprio concordismo; la teologia di Ermete ha molti punti in comune con quella cristiana: egli crede in un unico Dio, creatore del mondo e nel ricongiungimento dell’anima ad Esso dopo la morte<sup>100</sup>; inoltre lo stesso Ficino fa notare che molte previsioni scritte da Ermete nell’*Asclepius* e nel *Pimander*<sup>101</sup> si siano avverate e concretizzate nella dottrina cristiana: «Fu lui a prevedere la fine della *prisca theologia*, la nascita di una nuova fede, l’avvento del Cristo, il giudizio finale, la resurrezione della carne, la gloria dei beati, il supplizio dei peccatori»<sup>102</sup>.

---

<sup>98</sup> EUGENIO GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006

<sup>99</sup> *Ivi*, p.11.

<sup>100</sup> *Ivi*, pp.34-35.

<sup>101</sup> Secondo Marsilio Ficino l’*Asclepius* e il *Pimander* sono i due testi ermetici, più importanti, tanto da definirli ‘divini’, cf. *Ivi*, pp.12-13.

<sup>102</sup> *Ivi*, pp.11-12.

La riscoperta dei testi ermetici portò nel Quattrocento ad un vera e propria ‘riforma’ culturale<sup>103</sup> che sollecitò l’Umanesimo fiorentino all’apprezzamento anche delle opere platoniche, in un contesto universitario chiuso in una visione intellettuale peripatetica<sup>104</sup>. Fu proprio nel connubio tra ermetismo e platonismo che Ficino teorizzò la sua dottrina della *prisca theologia*, la quale, a suo dire, avrebbe posto le basi per la filosofia di Platone, di Plotino, di Proclo, di Giamblico e molti altri filosofi che si sono interessati al rapporto trascendentale tra uomo e Dio<sup>105</sup>.

Nel *De perenni philosophia* Agostino Steuco prende seriamente in considerazione la figura di Ermete Trismegisto, ritenendolo il più grande teologo della tradizione egizia, senza considerare la sua duplice natura, da una parte di teologo, dall’altra di ‘mago’ o ‘negromante’ che aveva diviso tutti gli intellettuali del XV e del XVI secolo che hanno apprezzato i testi ermetici; infatti Steuco considera solo le dottrine che concordano con i testi caldaici e quelli della filosofia greca e la tradizione cristiana<sup>106</sup>, poiché il suo unico scopo è quello di fornire le prove a sostegno della sua tesi concordistica: per lui Ermete rappresenta una fonte fondamentale dal momento che incarna un’ autorità antichissima, fruitore di un’ illuminazione divina, alla stregua dei profeti più importanti della tradizione giudaica, come Adamo, il primo uomo, Abramo, il patriarca del popolo eletto e Mosè, colui che salvò gli ebrei dalla schiavitù in Egitto<sup>107</sup>.

Maria Muccillo, nel già citato *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, spiega in maniera esaustiva quali tematiche lo Steuco prese in considerazione nel testo ermetico, in particolare nel *Pimander* e a quali concezioni filosofiche e religiose sono analoghe.

Bisogna però tener conto di un importante atteggiamento dello Steuco nel suo libro: nonostante egli metta in luce varie similitudini, sia concettuali sia linguistiche, tra il testo ermetico e altri concetti della filosofia antica e del cristianesimo, egli non fornisce mai

---

<sup>103</sup> *Ivi*, p. 15.

<sup>104</sup> cf. CESARE VASOLI, *la tradizione scolastica e le novità umanistiche filosofiche del tardo Trecento e del Quattrocento*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Cesare Vasoli, Mondadori, Milano, 2002, pp.113-132.

<sup>105</sup> GARIN, *Ermetismo del Rinascimento*, p. 12.

<sup>106</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, pp. 42-43.

<sup>107</sup> *Ivi*, p. 43.

una spiegazione a queste somiglianze, perché, come abbiamo già detto, lo Steuco non ha una visione della storia come il frutto dello sforzo intellettuale da parte degli esseri umani e la ripresa consapevole di coloro che li hanno succeduti, ma come la manifestazione della Rivelazione, quello che la professoressa Muccillo chiama ‘teofania’.<sup>108</sup>

Lo Steuco analizza il concetto di ‘*Mens*’, chiamato in alcuni casi ‘*Logos*’, esposto proprio all’inizio del *Pimander*: esso corrisponderebbe al punto di congiunzione tra il pio fedele e il Dio ‘Padre’, in quanto creatore supremo del mondo. Dunque, collegando il Vangelo di Giovanni a questo passaggio, sostiene che esso non sia altro che il ‘Figlio’. Questa operazione non è nuova nel esegesi rinascimentale, infatti il concetto di λόγος fu adoperato spesso dai teologi per connettere la filosofia antica con la tradizione cristiana: la figura del λόγος viene accostata al Cristo<sup>109</sup>.

La *Mens* si concede solo agli uomini santi, buoni, puri, misericordiosi e pii, può donare la conoscenza di tutto e attraverso di essa è possibile invocare il Padre.

Lo Steuco ritrova in questi passi una forte coincidenza tra le parole di Ermete e molti altri filosofi successivi, come Anassagora, Platone, Aristotele e Filone di Alessandria. Per ciò, secondo lui, la testimonianza di Ermete pone la base sul quale si muove la concezione filosofica del νοῦς nel suo sviluppo da Anassagora a Platone.

La *Mens* è infallibile, libera dai legami materiali e sostenuta dalla sua stessa sapienza<sup>110</sup>; è intangibile dai corpi, ma allo stesso tempo contiene e conserva tutta le cose; essa è la madre creatrice e la fonte di luce immensa che emana bontà, sapienza e verità. Filone di Alessandria descrive in maniera analoga il νοῦς, che nella sua filosofia è creatore dell’anima e πανανγία, una luce immensa onnipervasiva.

Lo Steuco passa poi ad analizzare il rapporto tra ‘*Mens paterna*’ e ‘*Mens secunda*’. Le due Menti sono ‘*duo lumina mentalia*’, di cui la prima è superiore alla seconda, senza esserne la creatrice; entrambe coesistono fin dall’eternità<sup>111</sup>. Qui Agostino Steuco riesce a trovare

---

<sup>108</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>109</sup> *Ivi*, p. 43.

<sup>110</sup> *Ivi*, p. 45.

<sup>111</sup> *Ivi*, p. 46.

molti parallelismi con i testi biblici: la ‘*Mens paterna*’ è Dio e la ‘*secunda*’ è il Verbo; il loro rapporto è sia di compresenza, sia di distinzione<sup>112</sup>.

In alti passi del *Corpus Hermeticum*, Steuco riesce ad individuare espliciti riferimenti alle prime due persone della Trinità: Mercurio arrivò a parlare di una ‘Intelligenza’ o ‘Dio’ che generò il Verbo, l’altra mente creatrice. Questa generazione del Figlio dal Padre viene spiegata mediante l’immagine della luce: il Figlio si genera dal Padre, come la luce dalla luce. La Muccillo ci tiene a spiegare che non dobbiamo lasciarci ingannare dalla parola “luce”, poiché non si tratta del fenomeno terreno dello spettro elettromagnetismo, ma di una ‘*lux vivens*’<sup>113</sup>.

Lo Steuco non si limita solo a questo, ma dimostra che Ermete parlò in maniera esplicita anche della terza persona della Trinità: lo Spirito Santo. Prima ancora di Platone, Ermete aveva già parlato di “*anima mundi*”, come forza provvidenziale e vivificatrice che alimenta il Padre e il Figlio; questa ‘anima’ non è altro che lo Spirito Santo. Lo Steuco giustifica il proprio ragionamento sostenendo che dal punto di vista etimologico la parola latina ‘*spiritus*’ corrisponde al termine greco *πνεῦμα* ed entrambi portano lo stesso significato, cioè quello di ‘principio di via in ogni essere’.

Il confronto teologico non finisce qui, infatti lo Steuco impiega per intero il settimo libro, per metter in luce come molti punti della concezione della creazione nella teologia ermetica siano vicini alla quella cristiana e della discussione riguardo la tesi dell’eternità del mondo<sup>114</sup>.

A proposito di questo argomento lo Steuco cerca di confutare l’idea aristotelica per cui il mondo esiste da sempre, quindi è eterno. Inizialmente egli usa un’argomentazione di tipo storica, con lo scopo di trovare analogie e concordanze tra i filosofi che hanno parlato di questa tematica. Secondo Agostino Steuco pensare che il mondo sia eterno è un errore riconducibile ad una sbagliata interpretazione delle dottrine antiche, lo stesso che successivamente ha portato i filosofi e gli intellettuali a creare teorie sbagliate, come la mortalità dell’anima, la negazione della Provvidenza, dei premi e dei castighi nell’aldilà, caduta di ogni speranza di felicità, immoralità del comportamento umano; queste teorie

---

<sup>112</sup> Il Verbo è *coniunctissimus* e *in sino eius*, cf. *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ivi*, p. 46.

<sup>114</sup> *Ivi*, p. 50.



per lo Steuco sono nate in maniera utilitaristica per rafforzare la morale e la società umana<sup>115</sup>.

Successivamente lo Steuco opta per un metodo più teorico, obiettando contro coloro che negano che Dio sia stato inattivo nel periodo precedente alla creazione temporale. Qui riferendosi ancora a queste concezioni sbagliate, Agostino Steuco fa leva sulla peculiarità dell'uomo ad essere soggetto all'errore e l'inganno dei sensi; infatti, chi sostiene l'eternità del mondo è soggetto alla falsa percezione, come chi afferma che il mondo sia stato creato *ex nihilo*. A questo proposito Steuco si rende conto che la discussione degli antichi sull'eternità del mondo è ricca di argomentazioni 'artificiose' legate ad una verità apparentemente ovvia: «queste dottrine sono frutto di un mero esercizio sofisticico»<sup>116</sup>. Sostenere che il tempo sia legato ai concetti di passato e futuro implica che la successione degli eventi sia legata al moto e allo spazio, sarebbe irrazionale sostenere che il tempo possa esistere senza lo spazio. Lo Steuco ritiene più plausibile la teoria della creazione del mondo come viene presentata nella Genesi, dal momento che essa si presenta come la verità più naturale e più aderente ai dati dell'esperienza. Considerando la visione concordistica di Agostino Steuco, è comprensibile che egli voglia far coincidere il dato scientifico con quelli rivelati nel messaggio divino.

Nel testo ermetico del *Pimander* vengono descritte le creazioni degli astri e dei pianeti, spiegando anche la varietà degli esseri terreni; lo Steuco si dimostra molto colpito dalle forti analogie tra il *Pimander* e la Genesi, ma anche tra il testo ermetico e la dottrina Platonica e di altri esponenti della filosofia greca e dei testi orfici.

Agostino Steuco teorizza che la teologia di Anassagora, di Orfeo e di Esiodo fossero la fonte su cui Platone basò la sua idea del mondo archetipo e la concezione delle due luci, la prima incorporea ed infinita, creatrice del mondo immenso e la seconda creata e corporea. Qui Steuco sostiene che la prima luce fosse quella alla quale alludeva Mosè parlando di uno «spirito portato sulle acque in un universo dove alla terra e all'acqua sovrastano le tenebre dell'abisso»<sup>117</sup>. Nella descrizione della nascita del mondo di Ermete, Agostino Steuco ritrova una maggior precisione rispetto alla Genesi.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>117</sup> *Ivi*, p. 52.

Steuco confronta il testo ermetico con la Bibbia, con lo scopo di chiarire l'una attraverso l'altra; il parallelismo che si viene a creare elimina ogni differenza tra i testi sacri e i testi pagani, nella piena convinzione di una comune eredità: ciò autorizza lo Steuco ad intrecciare i due testi, nonostante le critiche gli vennero mosse successivamente<sup>118</sup>.

Il *Corpus Hermeticum* non fornisce solo una chiave interpretativa del testo mosaico, ma anche dei concetti filosofici posteriori, per esempio: per chiarire la questione della quinta essenza del νοῦς e del caos, usando un lungo passo del *Corpus Hermeticum* dove ritrova la fonte dell'intera concezione mosaica e timaica della creazione<sup>119</sup>.

Lo Steuco si serve del testo ermetico per dimostrare ancora una volta l'antica origine del concetto cristiano di immortalità dell'anima; sostenere che l'uomo sia stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, implica che la sua anima è immortale, come lo è il divino stesso.

Secondo Ermete Trismegisto l'uomo sarebbe il fine della creazione e la più evidente manifestazione della potenza divina; anche qui Agostino Steuco rileva una schietta concordanza con il testo mosaico: l'antica sapienza faceva dell'anima quella scintilla divina manifesta nel pensiero e nella volontà, che elevava l'essere umano rispetto al resto del creato.

---

<sup>118</sup> Cf. SCHMITT, *Perennial Philosophy*, pp. 524-527.

<sup>119</sup> Cf. MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 54.

## La sorte del *De perenni philosophia* e di Agostino Steuco

### Agostino Steuco, un filosofo dimenticato

Inizialmente il *De perenni philosophia* riscontrò molto successo presso gli umanisti che sostenevano l'atteggiamento concordistico<sup>120</sup>. Steuco era stato notato quasi subito da Giulio Cesare della Scala (1484-1558), il quale aveva un grandissima considerazione del filosofo eugubino, tanto da definirlo «uomo divino» e «principe della vera letteratura»<sup>121</sup>. Charles Schmitt riferisce che Giuseppe Scaligero, figlio di Giulio Cesare, documentò esplicitamente l'ammirazione del padre per lo Steuco nella biografia che scrisse in onore del genitore.

L'umanista italiano, Muzio Pansa (1560-1640), autore di molti libri e biografie sul papato e sul Vaticano, nel suo *De osculo seu consensu ethnicae et Christianae philosophiae tractatus*, concluso nel 1601, dimostra di essere stato fortemente influenzato dalla filosofia perenne di Steuco, tanto che nella prefazione scrisse: «la saggezza e la pietà nascono dalla stessa fonte e cercando sempre un obiettivo, si vedono unite l'una all'altra, in modo da non poter più separarsi»<sup>122</sup>. Nonostante Pansa non abbia mai citato direttamente lo Steuco nel suo testo, egli inserisce il suo nome nella prefazione tra i filosofi che lo hanno influenzato, insieme a Cusano, Bessarione e Pletone.

Il *De perenni philosophia* raggiunse anche gli intellettuali francesi, come il filosofo Jacques Charpentier (1524-1574), il quale stava scrivendo un'opera concordistica e stava cercando prove a sostegno della tesi per cui era possibile far incontrare la dottrina religiosa cristiana con i testi di Platone; a questo scopo si servì del *De perenni philosophia* come materiale di supporto.

Tre anni dopo la sua pubblicazione, il libro di Steuco venne citato nel *De rationibus Spiritus Sancti*, di Guillaume Postel (1510-1581), il quale l'anno successivo pubblicò un testo dal sapore sincretistico, il *De orbis terrae concordia*.

---

<sup>120</sup> Cf. CAPECCI, *Il pregiudizio storico*, p. 83.

<sup>121</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 528

<sup>122</sup> Cf. *Ivi*, p. 529.

Non possiamo tralasciare l'ammiratore più entusiasta dello Steuco, il teologo e filosofo Paul Scalichius (1534-1574) di Zagreb, il quale ammirava il *De perenni philosophia* e il suo autore, a tal punto da copiarne un'intera sezione nel suo libro *De iustitia aeterna seu de vera promissione gradatio*.

Nell'Inghilterra del XVII secolo, Daniel Georg Morhof (1639-1691), Theophilus Gale (1628-1678), Edward Steillinfleet (1635-1699) e Johanne Lorenz von Mosheim (1694-1755) avevano apprezzato il lavoro concordistico di Steuco.

Charles Schmitt scrive che alla fine di questa tradizione di sostenitori si pone il filosofo e matematico tedesco Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), la cui filosofia dell'armonia del mondo rimanda al concordismo steuchiano, dimostrando di aver compreso fino in fondo il messaggio dell'eugubino<sup>123</sup>:

«Leibniz perhaps understood better than any his contemporaries the importance of properly evaluating the history of philosophy and the importance of being able to pick out what is valuable from all systems and all periods of history. In a sense, Leibniz is the most eminent defender of the tradition called by Steuco *philosophia perennis*.»

Aldous Huxley aveva sostenuto, nel suo *The Perennial Philosophy*, che l'inventore dell'espressione 'filosofia perenne' era stato Leibniz, ma Schmitt lo contraddice: «Leibniz is not the originator of the notion of perennial philosophy. Far from it! He was but the heir to a long and prolific tradition of concordism»<sup>124</sup>.

Lo Schmitt riporta che Leibniz nominò Agostino Steuco, come l'autore di un'opera che «gave a good summary of the points in which the pagan religions agree with Christianity» nel 1687, in una lettera all'amico e collega Simon Foucher<sup>125</sup>.

Successivamente Agostino Steuco e la sua opera vennero dimenticati, finché nel 1894, Otto Willmann non lo citò nella sua *Geschichte des Idealismus*.

---

<sup>123</sup> *Ivi*, pp. 530-531.

<sup>124</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 531.

Nonostante l'elenco degli ammiratori dello Steuco sia molto esteso, Maria Muccillo ci tiene a precisare che non ci sono molti filosofi o storici che si siano dedicati a studiare profondamente l'opera di Agostino Steuco e la maggior parte di questi s'interessò al *De perenni philosophia* principalmente per il suo aspetto di ricerca storiografica. Come per esempio il celeberrimo storico tedesco Johann Jacob Brucker, autore del *Historia critica philosophiae*, nel quale parlando dello Steuco, egli si lamentava dell'«assenza di un vero e proprio spirito critico» che non dovrebbe mai mancare in una ricerca di questo tipo; è chiaro che il Brucker vedeva l'opera dello Steuco in maniera superficiale, considerando solo l'apparente forma storiografica del testo, estraendola dal suo contesto storico, cioè quello del concordismo rinascimentale italiano<sup>126</sup>.

Non fu tanto l'opera di Steuco ad esser stata dimenticata, quanto il suo stesso autore, il quale spesso non viene nemmeno menzionato dagli storici.

Ludwig von Pastor, storico e autore di molti libri sulla storia dei Papi<sup>127</sup>, asseriva che a Roma in quel periodo esisteva un vero e proprio partito della riforma, costituita da intellettuali e canonici della Chiesa, che nutrivano il desiderio di riunire tutto il mondo cristiano in una 'concordia perenne universale'<sup>128</sup>. Fu proprio su di loro che Alessandro Farnese si appoggiò per il suo progetto riformatore<sup>129</sup>.

Come sostiene il Nicolai nel *Compendio*<sup>130</sup>, Agostino Steuco fu uno di questi, ma nonostante egli avesse partecipato, seppur per un breve periodo, al Concilio tridentino, il suo nome non viene riportato tra i membri del partito della Controriforma, lo stesso Pastor non ne fa menzione<sup>131</sup>. La Muccillo ci assicura che questo non può essere motivo di svalutazione del ruolo dello Steuco nella controriforma, infatti sarebbe sufficiente considerare i suoi rapporti con i maggiori esponenti del partito della riforma cattolica,

---

<sup>126</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 5.

<sup>127</sup> *Ivi*, p. 7, n. 14.

<sup>128</sup> *Ibidem*.

<sup>129</sup> Farnese conferì a molti di questi intellettuali cariche importanti nella gerarchia ecclesiastica oppure il titolo di Cardinale, cf. *Ibidem*.

<sup>130</sup> NICOLAI, *Compendio*, p. 45-47.

<sup>131</sup> MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p.8, n. 16.

come Marino Grimani<sup>132</sup>, nipote di Domenico Grimani, Jean Du Bellay, Rodolfo Pio da Carpi, Girolamo Aleandro, ma soprattutto con lo stesso Paolo III.

Nonostante, attraverso le sue opere, egli invitasse a superare i contrasti riconoscendo l'unità di fondo delle diverse tradizioni filosofiche e religiose, egli stesso fu vittima di quella Chiesa rigida e sospettosa che, invece di aprirsi alla comunione e all'armonia, da lui proposta, si chiuse in se stessa e sviluppò un atteggiamento aggressivo nei confronti di tutti coloro che non rientravano perfettamente nel canone ortodosso.

### Le critiche al *De perenni philosophia*

Pur essendo stato un personaggio molto attivo intellettualmente, la sua produzione letteraria e la sua fama risentirono del clima di tensione prodotta dalle lotte cristiane contro le eresie e le riforme. Se da una parte l'opera di Agostino Steuco veniva apprezzata per la sua erudizione storica e linguistica, dall'altra i contenuti e le metodologie venivano fortemente criticate<sup>133</sup>.

Il teologo spagnolo gesuita, Benito Pereira (1535-1610) sostiene che lo Steuco avrebbe difeso delle idee false, assurde e contrarie al dogma cristiano<sup>134</sup>; egli si oppose all'idea di Steuco per cui è possibile confrontare il testo mosaico con i testi dei filosofi pagani, nella convinzione che essi possano essere in accordo, perché secondo Pereira, la tradizione cristiana era completamente differente dal messaggio proposto dai *prisci* teologi; in maniera analoga Denis Petau (1583-1652), confratello di Pereira, disapprovava l'atteggiamento concordistico di Steuco e trovava ogni errore commesso dal filosofo eugubino intollerabile per un cattolico. Inoltre il più grande sbaglio che Agostino Steuco avrebbe commesso sarebbe stato quello di aver sostenuto che la filosofia platonica

---

<sup>132</sup> Steuco aveva dedicato a Marino Grimani la *Recognitio*, cf. MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia*, p. 9, n. 18, oppure cf. NICOLAI, *Compendio*, pp. 14-17.

<sup>133</sup> Cf. SCHMITT, *Perennial Philosophy*, pp. 524-527.

<sup>134</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 525: «In addition to stating that Steuco defended specific position which are not only false, but even most absurd and completely inconsistent with Christian teaching».

potesse coincidere con la teologia cristiana: «[...] was out of place in a theologian»<sup>135</sup>. Secondo Petau i filosofi antichi non avevano avuto il privilegio di conoscere la Rivelazione<sup>136</sup>, quindi il pensiero dei filosofi che parlavano di *prisca theologia*, nel Rinascimento era completamente sbagliato.

Entrambi i pensatori gesuiti ritenevano che la figura di Steuco come teologo fosse inadeguata e non convenzionale alla dottrina cristiana.

Giambattista Crispo di Gallipoli, in *De ethnicis caute legendis*, del 1594, definiva lo Steuco come l'esempio negativo del teologo che aveva accolto incautamente troppi errori della filosofia platonica, assimilandoli nel suo *De perenni philosophia*<sup>137</sup>. Inoltre il Crispo critica lo Steuco per aver confrontato Platone con il testo mosaico<sup>138</sup>.

Il filologo classicista, teologo protestante, Gerardus Johannes Vossius (1577-1649) attacca Agostino Steuco, sostenendo che non esiste una reale connessione tra la dottrina della *prisca theologia* e i precetti cristiani; aggiunge, inoltre, che nessuno esperto di Platone sarebbe d'accordo con il filosofo eugubino.

Richard Simon (1638-1712), studioso francese delle Sacre Scritture, critica la filosofia dello Steuco, perché completamente dipendente dalla filosofia dei *prisci* teologi, inoltre sostiene che il filosofo eugubino abbia mal interpretato i loro testi.

Secondo Johannes Matthäus Gesner (1691-1761), un filologo tedesco, è deplorabile il fatto che lo Steuco abbia asserito che sia possibile raggiungere il messaggio cristiano anche senza consultare direttamente le Scritture<sup>139</sup>.

Le critiche mosse da questi intellettuali convergono tutte in uno unico punto: nell'intento di trovare la verità dei dogmi cristiani, nei testi filosofici antichi, Agostino Steuco ha rischiato di stravolgere il significato che essi hanno, sia come filosofo, sia come cristiano.

Secondo questi filosofi è giusto che ogni teologo si ponga due domande fondamentali: fino a che punto le Sacre Scritture sono uniche, da insegnare verità che non

---

<sup>135</sup> *Ivi*, p. 526.

<sup>136</sup> *Ivi*, p. 526, n.114.

<sup>137</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 369.

<sup>138</sup> Cf. SCHMITT, *Perennial Philosophy* p. 526.

<sup>139</sup> Gesner accusa anche Psello e Ficino di aver commesso questo errore, cf. *Ivi*, p. 527.

si potrebbero conoscere in altro modo? In che misura i testi sacri sono l'espressione più perfetta delle verità mai conosciute?<sup>140</sup> Seguendo la logica di questi teologi, il filosofo eugubino avrebbe errato sostenendo in maniera pretenziosa che molte verità possono essere raggiunte anche dall'utilizzo del solo ragionamento; il suo atteggiamento appariva, agli occhi di questi sostenitori dell'ortodossia più tradizionalista, liberale e troppo lontana dai dogmi e i limiti che l'uomo deve rispettare nel suo rapporto con Dio.

Chiedersi quanto lo Steuco fosse cristiano, non sarebbe sensato, dal momento che non esiste un metro di giudizio, ma è possibile affermare con certezza che la filosofia perenne è una 'filosofia cristiana'<sup>141</sup>, poiché lo Steuco è completamente immerso nella cristianità, anche se nel suo modo di concepire la religione, egli non fa distinzione tra aspetti religiosi e quelli profani, proprio perché egli è convinto che tutto provenga da Dio ed ogni cosa è un dono dell'amore divino.

## Le possibili motivazioni storiche

Il problema della dimenticanza può essere spiegato su diversi fronti, sia di natura editoriale sia per motivazioni storiche e filosofiche.

Sappiamo che l'ultima edizione del *De perenni philosophia* risale al 1591<sup>142</sup>, ciò significa che da quel momento il libro non venne più rieditato, divenendo così quasi sempre più raro per le generazioni successive.

Inoltre, come abbiamo visto, alcuni libri di Steuco vennero condannati da parte dell'Inquisizione, come la *Cosmopoeia*, inserita nell'Indice dei libri proibiti dal tribunale spagnolo, nel 1583<sup>143</sup>. Anche se il *De perenni philosophia* non ebbe la stessa sorte, è probabile che non fosse ben visto anche per questo motivo.

---

<sup>140</sup> *Ibidem*.

<sup>141</sup> Lo stesso Steuco usa l'espressione 'filosofia cristiana', in alternativa a 'filosofia perenne', che menziona raramente, cf. *Ivi*, p. 523.

<sup>142</sup> CAPECCI, *Il pregiudizio storico*, p. 84.

<sup>143</sup> KRAYE, *La filosofia nelle università italiane*, p. 369, n. 48.



Molto più complesse sono le possibili motivazioni storiche. È probabile che con il passare del tempo il tema della filosofia perenne abbia perduto la capacità di incuriosire gli intellettuali e gli studiosi, forse perché non era più adeguata alle priorità che si stavano venendo a creare. Da una parte la Chiesa si stava allontanando ancora di più dalla soluzione di riconciliazione proposta da Steuco, chiudendosi in se stessa e si era ormai giunti ad una frattura definitiva all'interno dello stesso Cristianesimo, tra le varie Chiese protestanti che nacquero in seguito alle Riforme e la Chiesa apostolica di Roma. Giunti a questo punto, non era più possibile riunire ciò che era stato separato. Dall'altra parte l'idea che l'uomo dovesse agire nel mondo, in quanto creatura dotata di libero arbitrio, sostenuta già nel Cinquecento, si stava fortificando sempre di più, soprattutto a cause dello sviluppo progressivo dell'uomo in ambito scientifico, che spostava l'interesse degli intellettuali sul piano naturalistico e lo studio dei fenomeni mondani<sup>144</sup>; in questo nuovo atteggiamento culturale dove la storia veniva concepita come il continuo progresso dell'uomo e delle sue capacità, la visione di Agostino Steuco poteva sembrare inadeguata. Non solo per Steuco la storia dipende dall'azione divina, ma essa manca di ogni prospettiva di progresso, diversamente dalla concezione lineare e in continuo miglioramento di tempo che si stava venendo ad affermare.

Le motivazioni storiche che ho proposto sono mere congetture, frutto di un personale ragionamento davanti ai dati storici; non ci è dato sapere, per ora, quali fossero i reali motivi per cui Agostino Steuco e la sua opera smisero d'interessare il pubblico di intellettuali degli anni successivi, perché ancora oggi l'argomento è sepolto sotto anni di frivole critiche, false accuse e incomprensioni. L'unico modo per distaccarsi dai fraintendimenti, senza scadere in congetture e discorsi sofisticati è quello di proporre spunti di riflessione che vadano al di là dell'opera in sé.

Per esempio, Charles Schmitt espone un dubbio che potrebbe fornirci un quadro più dettagliato della figura di Steuco: il filosofo eugubino voleva dimostrare che i saperi antichi coincidevano perfettamente con il messaggio della Rivelazione; sarà riuscito Agostino Steuco nel proprio intento? Secondo lo storico americano egli non aveva i

---

<sup>144</sup> *Il discorso filosofico*, a cura di Fabio Cioffi, Giorgio Luppi, Amedeo Vigoretti, Emilio Zanette, Anna Bianchi, Stefano O'Brian, Mondadori, Milano, 2012, pp. 130-134.

requisiti adatti per riuscirci, inoltre si era prefissato un obiettivo troppo grande da raggiungere<sup>145</sup>:

«The weakness of a syncretism as Steuco's is evident. Even the medieval theologians who labored to bring Aristotle in to accord with Christianity had their share of difficulty, and theirs was a more modest attempt. Their ultimate success was at the expense of transforming certain central Aristotelian doctrines into a sort of Neoplatonism. Again, Giovanni Pico's attempt to bring Aristotle and Plato into agreement resulted in his making havoc of Plotinus. Steuco's task was even more difficult, for he tried to make nearly everyone agree. [...] Steuco was not quite up to the job which would have allowed him to see that some of the positions which he tried to reconcile were, and always will remain, at odds.»

Tuttavia, secondo lo Schmitt non sarebbe giusto criticare l'opera dello Steuco con gli occhi di un contemporaneo, dal momento che egli, in quanto intellettuale del Cinquecento, era fornito di una conoscenza limitata; infatti le critiche che gli sono state mosse sono frutto di una mancanza di una adeguata contestualizzazione della filosofia steuchiana da parte dei lettori<sup>146</sup>:

«This merely indicates more clearly that Steuco was not *kritiklos* -at least no more so than his XVth-century predecessors- but that he fell prey to some of the intellectual shortcomings of his age. The limitations of his program are apparent and the inconsistencies of his thought are obvious to modern critic.»

Inoltre, abbiamo visto che lo Steuco venne accusato di mancare di un vero senso critico, poiché la sua mentalità di filosofo cristiano non gli avrebbe dato la possibilità di giudicare i testi dei pensatori antichi in maniera disinteressata, ma lo Schmitt difende il filosofo eugubino sostenendo che in apparenza lo Steuco poteva non sembrare critico nei confronti dei filosofi e dei testi che ha portato in esame nel *De perenni philosophia*, però egli dimostrò una grande imparzialità: non esitava mai a contraddire o confutare anche i pensatori che riteneva le sue fonti preferite<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, p. 523

<sup>146</sup> *Ivi*, p. 524.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

Le testimonianze di coloro che avevano conosciuto l'opera dello Steuco nel proprio percorso di studi storici o filosofici svaniscono dopo Leibniz e riprendono due secoli dopo grazie all'opera di Willmann. Questo significa che la figura di Agostino Steuco cadde nella completa oscurità della storia per ben due secoli e ancora oggi il *De perenni philosophia* è un'opera di nicchia, presa in considerazione da pochi storici della filosofia e studiata veramente di rado.

Dopo la riscoperta del libro, nel XX secolo, coloro che si sono approcciati nuovamente al testo, erano principalmente interessati al carattere più formalmente storico, considerando il *De perenni philosophia* un buon mezzo per comprendere il clima filosofico e intellettuale del Cinquecento italiano o condurre un'analisi sulle metodologie usate dagli storici della filosofia nel Rinascimento.

Inoltre il concetto di filosofia perenne aveva assunto un significato, assai diverso da quello che intendeva lo Steuco e si è adattato alle esigenze dei pensatori occidentali che volevano riportare alla luce il sentimento concordistico, carico di un nuovo significato. Le nuove invenzioni scientifiche e la riscoperta della cultura indiana e l'apertura del Giappone durante il periodo Meiji (1868-1912) nei confronti dell'Europa<sup>148</sup>, alimentava il bisogno di intravedere nel mondo filosofico occidentale una vicinanza alla mistica orientale, la quale seppur lontana, in molti aspetti appariva simile al misticismo cristiano. Qui si affermava il nuovo atteggiamento concordistico del Novecento: unire Oriente e Occidente. Questo sentimento è evidente in opere come *Mistica orientale, mistica occidentale: interpretazione e confronto* dell'emerito teologo tedesco Rudolf Otto<sup>149</sup>, *La filosofia perenne. L'incontro fra le tradizioni d'Oriente e d'Occidente* del filosofo italiano Elémire Zolla<sup>150</sup> e il già citato *The Perennial Philosophy* di Huxley.

---

<sup>148</sup> cf. *Chiaroscuro, settecento e ottocento*, a cura di Francesco Maria Feltri, Maria Manuela Bertazzoni, Franca Neri, SEI, Torino, 2010, pp. 512-516.

<sup>149</sup> RUDOLF OTTO, *Mistica orientale mistica occidentale. Interpretazioni a confronto*, a cura di Marco Vannini, Marietti, Bologna, 1985.

<sup>150</sup> ELÉMIRE ZOLLA, *La filosofia perenne. L'incontro fra tradizioni d'Oriente ed Occidente*, Mondadori, Milano, 1999.

Schmitt, nelle conclusioni al suo *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz*, ci propone una serie di concetti che è necessario condividere, per riflettere sull'atteggiamento degli studiosi che ha ostacolato per secoli la fama del *De perenni philosophia*<sup>151</sup>:

«[...] the tradition of perennial philosophy does represent one strand of early modern thought, an element which seems to me to be underestimated and imperfectly understood. Not only has there been lack of understanding of the whole tradition leading up to Steuco's *De perenni philosophia* and of the whole tradition streaming from it, the very notion of *philosophia perennis* has been consistently applied to traditions with which it has little or no historical connection.»

Successivamente propone cinque conclusioni alla sua riflessione<sup>152</sup>:

From this study, I think that we can safely present the following significant, if modest, conclusions. First of all, Leibniz was not the originator of the notion of *philosophia perennis*. Secondly, it is not a concept which grew up in the scholastic tradition and it does not seem to have any particular affinity to the philosophy and theology of Thomas Aquinas. Thirdly, it does not seem to have been appropriated by scholastic philosophy until the dawning of the XXth century. Fourthly, the conception of perennial philosophy is an outgrowth of the Neoplatonic interest in the *prisca theologia* and of the attempt to produce harmony from discord, unity from multiplicity. Fifthly Agostino Steuco probably originated the term *philosophia perennis* and certainly gave to it a definite meaning, which seems to have become less precise as it became more widely used. Steuco's meaning strongly tied to Ficino's notion that truth derived from the "perennial fountain" of Platonism, exerted a limited but noticeable influence on philosophers and theologians of the XVIth, XVIIth, and XVIIIth centuries, ultimately finding a place in the writings of Leibniz, the most eminent concordist of them all.»

Il fatto che il concetto di filosofia perenne sia stato ripreso nei secoli, senza essere mai compreso o il fatto che l'opera di Steuco sia stata letta in maniera erronea e superficiale, fa riflettere sul fatto che è possibile che un'opera possa sopravvivere alla prova della storia, mentre il suo autore possa essere dimenticato nell'oblio del passato e quando

---

<sup>151</sup> SCHMITT, *Perennial Philosophy*, pp. 531-532.

<sup>152</sup> *Ivi*, p. 532.

questo succede può provocare incomprensioni e generare pregiudizi storici e letterari, come nel caso del *De perenni philosophia* e il suo autore, il filosofo e intellettuale Agostino Steuco.

## Conclusione

Questa tesi aveva due scopi: il primo era quello di ripulire la figura di Agostino Steuco da Gubbio e il suo *De perenni philosophia* da tutti i pregiudizi e le interpretazioni errate che hanno portato ad un'immagine frammentaria e confusa di questo filosofo; il secondo, di ipotizzare, in base ai dati raccolti, le possibili motivazioni che hanno fatto sì che questa opera venisse dimenticata dagli studiosi nel corso della storia.

Reinserendo lo Steuco nel suo contesto culturale, quello del Cinquecento e considerando quali furono i filosofi precedenti e contemporanei che lo ispirarono, abbiamo visto che egli rientrava perfettamente in quella corrente filosofica del Rinascimento italiano che desiderava l'unità e l'armonia filosofica: il concordismo; allo stesso tempo, però in Steuco convive il desiderio di rappacificare le tensioni venutesi a creare all'interno della Chiesa a causa delle Riforme. Inoltre, nonostante lo Steuco sia stato influenzato da personalità come Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, egli conservava in sé un duplice sentimento: la passione nei confronti dello studio della filosofia e l'amore e la fede in Dio. Abbiamo compreso quale fosse il vero scopo del *De perenni philosophia*, cioè quello di trovare un'unità non solo tra i membri di una stessa religione, ma anche tra tradizione teologica e dottrina filosofica.

Dalle informazioni storiche sulla fortuna del libro di Steuco, abbiamo compreso che esso subì gravissime critiche da parte di molti teologi cristiani e storici nei secoli successivi; inoltre, abbiamo appreso che esso cadde nell'oblio della dimenticanza per più di due secoli, da quando nel 1687 Leibniz ne parlò nella lettera a Foucher, fino alla riscoperta da parte di Willmann verso la fine del XIX secolo.

In base alle argomentazioni che ho portato in esame in questa tesi, possiamo trarre la seguente conclusione: Agostino Steuco incarnava quella cristianità che covava il profondo desiderio, condiviso anche dai suoi contemporanei e confratelli, di ritrovare la pace nel segno di Dio da una parte e dall'altra il sentimento umano di attaccamento alla vita e alla conoscenza che gli è stata donata dal Creatore, come quello dei filosofi del suo tempo. Steuco era sia filosofo che cristiano e non pendeva mai né dall'una né dall'altra parte. Nel

suo amore per la conoscenza e quello per Dio, niente era più importante dell'unità. È proprio questo che rende la sua filosofia unica nel suo stesso genere.

Coloro che ritenevano lo Steuco un teologo inadeguato e infedele alla tradizione non avevano compreso il messaggio racchiuso nel *De perenni philosophia*; allo stesso modo, anche coloro che giudicarono Steuco come un pessimo filosofo, poiché sembrava difettare di senso critico, non avevano studiato il testo con attenzione e non lo avevano riconsiderato all'interno dell'epoca in cui era stato scritto.

Steuco lottò per tutta la vita nella coerenza delle proprie idee, per sostenere ciò in cui credeva, senza mai mostrare arroganza intellettuale o accanirsi verbalmente su un tema o un pensatore. Steuco usò l'arma più potente che Dio gli avesse donato: la sua ragione.

Steuco non era solo un pensatore che voleva dimostrare che filosofia e religione nella storia potessero concorrere al raggiungimento della verità divina, ma egli stesso era la prova della coniugazione dell'amore per il pensiero e il ragionamento con la fede per Dio.

Agostino Steuco forse non era riuscito a dimostrare fino in fondo che i *prisci theologi* avevano portato avanti nei secoli il messaggio di una filosofia perenne incarnatasi nel messaggio di Cristo, per un'insufficienza di informazioni, come suggerisce Charles Schmitt, ma possiamo affermare con certezza che egli dimostrò chiaramente che tra la terminologia filosofica e il testo Sacro c'è un legame almeno di natura linguistica.

Questa flebile speranza è però sufficiente per rendere palese l'insensatezza delle divisioni religiose e filosofiche. Dividersi ed essere ostili nei confronti degli altri significa essere ignoranti, aver perso l'uso della ragione. Come abbiamo visto, per Steuco, la ragione è quel puro dono divino che ci fa somigliare a Dio e che in esso l'uomo deve riconoscere la propria uguaglianza con gli altri uomini, al di là delle apparenti differenze.

Sicuramente, Agostino Steuco e il suo *De perenni philosophia* furono importanti sia per comprendere una buona fetta del mondo rinascimentale, sia per capire quale sia il vero ruolo del filosofo in tutte le epoche: esso dev'essere la voce della coscienza della società, non solo colui che indica cosa non funziona nel mondo in cui viviamo, ma anche come dovrebbero essere le cose.

Potremmo dire della filosofia di Steuco essere un pensiero utopico, ma sarebbe un'affermazione scorretta, dal momento che l'ideologia steuchiana è veramente possibile sia nella teoria che nella pratica; ciò è possibile esclusivamente se ogni pensatore e ogni

fedele facesse il piccolo sforzo di mettere da parte l'orgoglio e riconoscesse l'unità del genere umano.

A mio avviso, Agostino Steuco, che ha vissuto la sua intera esistenza nella coerenza morale e intellettuale, è un esempio per tutti noi filosofi. Scrivo questa tesi con la speranza che un giorno teologi e filosofi si uniscano nell'interesse di comprendere e approfondire un pensatore come lo Steuco e la sua meravigliosa ideologia.



## Bibliografia

### Letteratura primaria

Augustinus Steuchus, *De Perenni Philosophia libri X*, Basel, 1542

Huxley, A., *La Filosofia perenne*, a cura di Giulio de Angelis, Adelphi, Milano, 1995

Otto, R., *Mistica orientale mistica occidentale. Interpretazioni a confronto*, Marietti, Bologna, 1985

Zolla, E., *La filosofia perenne. L'incontro fra tradizioni d'Oriente ed Occidente*, Mondadori, Milano, 1999

### Letteratura secondaria

Busi, G., *L'enigma dell'ebraico nel rinascimento*, Aragno, Torino, 2007

Capecce, A., *Pregiudizio Storico. Il problema della storiografia filosofica*, Città Nuova, Roma, 2005

*Chiaroscuro, dall'età feudale al Seicento*, a cura di Feltri, F. M., Bertazzoni, M. M., Neri F., SEI, Torino, 2010

Garin, E., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari, 1993

Garin, E., *Storia della filosofia italiana II*, Einaudi, Torino, 1966

Garin, E., *Ermetismo del Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa, 2006

Gentile, S., *Il ritorno di Platone, dei platonici e del 'corpus' ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in: *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di Vasoli, C., Mondadori, Milano, 2002, pp. 193-228

- Granada, M. A., *Giovanni Pico e il mito della concordia. La riflessione di Pico dopo il 1488 e la sua polemica antiastrologica*, in: *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 229-246
- Il testo filosofico*, II, a cura di Cioffi, F., Luppi, G., Vigoretti, A., Zanette, E., Mondadori, Milano, 2000
- Kraye, J., *La filosofia nelle università italiane*, in: *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 350-373
- Muccillo, M., *Platonismo ermetismo e prisca theologia. Ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Olschki, Firenze, 1996
- Prodi, P., *Il paradigma tridentino. Un'epoca della storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia, 2010
- Nicolai, S., *Compendio della vita ed opere del dottissimo e celebratissimo Monsignore Agostino Steuco*, Roma, 1829
- Schmitt, C. B., «Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz», in: *Journal of the History of Ideas*, 27 (1966), pp. 505-532
- Vasoli, C., *La tradizione scolastica e le novità umanistiche filosofiche del tardo Trecento e del Quattrocento*, in: *Le filosofie del Rinascimento*, pp. 113-132