

# La eternidad del mundo y la revolución historiográfica en el Renacimiento\*

The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought

**William J. Connell**


Seton Hall University, Estados Unidos de Norteamérica

Publicado originalmente en California Italian Studies 2 (1), pp. 1-23

**Traducción a cargo de Mar Barbuto Fraga**

España

Correo electrónico: marbarbuto@outlook.es

 ORCID: 0000-0002-5375-9059



**Resumen:**

*En este texto se sugiere que la revolución en la concepción de la historia que tuvo lugar en el Renacimiento estuvo fuertemente condicionada por los debates contemporáneos a cerca de la doctrina aristotélico-averroista de la eternidad del mundo. En los primeros tiempos del Renacimiento, el eternalismo fue entendido como una posición filosófica que tenía consecuencias francamente polémicas, no solo para la idea de la creación de la materia ex nihilo, sino también para la misma concepción del tiempo histórico. La literatura crítica sobre la historiografía de la antigüedad, siempre siguiendo la línea crítica de Momigliano, ha afirmado que la concepción del tiempo tuvo una influencia muy poco importante en el pensamiento de los historiadores de la Antigüedad. Sin embargo, esa no fue precisamente la postura de Orosio, el historiador más leído durante la Edad Media, quien llegara a condenar a los historiadores paganos debido, precisamente, a sus posiciones en favor del eternalismo. Y por cierto, tampoco fue la posición de los humanistas italianos, quienes, después de haber trabajado las obras de los historiadores griegos, abandonaron el providencialismo de Orosio y recuperaron los métodos y la concepción de la historia de la Antigüedad.*

**Palabras clave:** Eternalismo, eternidad, historia, historiografía, humanismo.

**Abstract:**

*This essay suggests that the Renaissance revolution in historical thought was encouraged by contemporary debates over the Aristotelian-Averroistic doctrine of the eternity of the world. In the early Renaissance eternalism came to be understood as a proposition with controversial consequences not only for the creation of matter ex nihilo but also for the record of historical time. Modern scholarship, following Momigliano, believes that understandings of time had little effect on the practice of ancient historians. But that was not the view of Orosius, the most widely read historian during the Middle Ages, who condemned the pagan historians for their eternalism. Nor was it the view of the Italian humanists who, after reading the Greek historians, abandoned the providentialism of Orosius and other medieval writers and revived ancient ways of writing history.*

**Keywords:** Eternalism, Eternity, History, Historiography, Humanism.

**Fecha de recepción del artículo:** 19/02/2021    **Fecha de aceptación del artículo:** 01/07/2021

**Para citación de este artículo:** Connell, William (2021). La eternidad del mundo y la revolución historiográfica en el Renacimiento. *Anacronismo e Irrupción* 11 (21), 559-605.

Con el fin de elaborar y desarrollar una concepción de la historia que pudiera deshacerse de la impronta providencialista, prefigurando así las primeras etapas de la historiografía moderna, los humanistas italianos del siglo XV a la hora de estudiar los orígenes o principios más remotos de la historia del mundo se vieron obligados a despojar a sus relatos históricos de todo aquello que narraba la Biblia. Si bien no contaban aun con las aportaciones de la geología o de la teoría evolutiva, la ciencia de su propia época –la filosofía natural– fue capaz, sin embargo, de proporcionarles una serie de instrumentos críticos que terminarían ejerciendo un efecto muy similar al que las ciencias naturales tuvieron en el estudio de la historia en los siglos XVIII y XIX.

En general, las disputas medievales y renacentistas sobre la doctrina aristotélica de “la eternidad del mundo” han sido abordadas por la literatura crítica como si pertenecieran casi exclusivamente al ámbito de la teología y de la filosofía natural. La tesis eternalista –aquella que afirma que el mundo es increado y que ha existido siempre– ha sido tratada y estudiada, de hecho, como si fuera una doctrina filosófica de la Antigüedad que cada determinado periodo de tiempo volvía a ser motivo de estudio en las universidades medievales o de debate en los concilios eclesiásticos. Creemos, por el contrario, como argumentaremos aquí, que el efecto que esta concepción del mundo tuvo sobre otras áreas del conocimiento no ha sido analizado con el suficiente detenimiento.

La literatura crítica más reciente sobre el aristotelismo y el averroísmo renacentistas ha tendido en general a soslayar la cuestión del eternalismo, concentrándose en otras doctrinas averroístas igualmente heréticas como por ejemplo la unidad del intelecto o la mortalidad del alma (Schmitt, 1983; Pine,

\*El presente texto, versión revisada y ampliada del texto publicado originalmente como: “The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought” (2011b), es el resultado de dos conferencias que dictara en la Accademia Raffaello y en la Università degli Studi “Carlo Bo” de Urbino. Quisiera agradecer a Marcia Colish, Riccardo Fubini, Anthony Grafton, Marilyn Lavin, John Monfasani, Thomas Pfau, Daniel Smail y Randolph Starn sus comentarios y sugerencias. [Una primera versión castellana de este texto fue realizada por Víctor Zorrilla. La versión castellana corregida que aquí se presenta, para la que se ha tenido en cuenta la versión italiana (Connell, 2015), y que fuera controlada por el autor, ha sido realizada por Mar Barbuto Fraga].

1986; Wallace, 1988; Mahoney, 2000). Desde nuestro punto de vista, en cambio, hay evidencia suficiente como para suponer que los grandes cambios que sufriera el saber durante el Renacimiento italiano se convirtieron en un estímulo decisivo que provocó que se volviera algo del todo común analizar y debatir la posibilidad de que el mundo fuera eterno. Gran parte de los filósofos averroístas de más renombre del Renacimiento, de hecho, dedicaban parte de sus lecciones universitarias de filosofía natural a enseñar el eternalismo. Es más, fuera del ámbito estrictamente universitario un círculo más amplio de pensadores que, sin ser necesariamente académicos ni estar completamente de acuerdo con idea de la eternidad del mundo, estaban dispuestos a debatir y analizar las diversas y polémicas consecuencias que podía tener dicha concepción del mundo y del tiempo. La emergencia del eternalismo fue de tal calibre que, por cierto, terminó provocando una reacción creacionista a principios del siglo XVI, que a su vez estimularía el desarrollo de un fecundo mercado editorial para una serie de cronologías e historias universales<sup>1</sup>.

Con todo, la tesis eternalista tuvo un decisivo impacto cultural en la concepción de la historia, más precisamente en la gestación de aquello que Peter Burke (1969) denominara “The Renaissance Sense of the Past”. Durante el Renacimiento surgió en Europa, como ya fuera oportunamente señalado, una nueva perspectiva historiográfica que ponía el énfasis en la fragilidad de la memoria humana (Mommsen 1959b; Weiss 1969 y Guenée, 1980): como consecuencia, para compensar dicha carencia el historiador debía ser mucho más cauteloso y riguroso al abordar las fuentes y los documentos históricos (Baron, 1966; Burke, 1969; Cochrane, 1981; Fryde, 1983, pp. 3-31; Kelley, 1998, pp. 130-161; Fubini, 2003; Fasolt, 2004, pp. 16-25; Connell, 2011). Si bien la transformación en la manera de concebir la historia que tuvo lugar a principios del Renacimiento

<sup>1</sup>Como, por ejemplo, entre las más ilustres, las *Enneades sive Rhapsodia historiarum* de Marcantonio Coccio Sabellico, publicadas entre 1498-1504; el *Chronicon Carionis: expositum et auctum multis et veteribus et recentibus historiis ...ab exordio mundi usque ad Carolum Quintum imperatorem* de 1532, reeditada más tarde por Philipp Melanchthon, y *The Historie of the World*, de 1614 de Walter Raleigh.

frecuentemente ha sido asociada con los cambios en la manera de entender la naturaleza del tiempo, es notable como algunos de los estudios más relevantes sobre la cuestión han ignorado casi por completo los debates contemporáneos sobre la eternidad del mundo (Le Goff, 1960; Quinones, 1971; Wilcox, 1987)<sup>2</sup>. De hecho, la emergencia de las teorías estoicas y epicúreas sobre el tiempo, que daban cuenta de la creación y destrucción del mundo, fue un factor importante que no solo desestabilizó, sino que al mismo tiempo puso seriamente en tela de juicio los fundamentos mismos de la cosmogonía del *Quattrocento*.

En el presente texto intentaremos demostrar que cada vez que la literatura crítica se ha propuesto descifrar y explicar la composición y desarrollo de ese gran rompecabezas que representó la nueva concepción de la historia que tuvo lugar a inicios del Renacimiento, cuando, en palabras de Erwin Panofsky (1960), “something must have happened” (Kelley, 1995, p. 113), generalmente ha ignorado o al menos analizado superficialmente una pieza, a nuestro entender, sin duda fundamental: la tesis eternalista.

#### El eternalismo y el historiador: la analogía del senderista (caminando hacia atrás)

Podríamos comenzar por preguntarnos qué consecuencias podría tener para la tarea del historiador concebir la posibilidad de que el mundo fuera eterno. Quizás pueda ayudarnos a resolver este interrogante utilizar aquello que los escritores medievales y renacentistas llamaban una *figura* (una analogía que en parte es una metáfora y en parte una alegoría)<sup>3</sup>. Imaginémosnos pues un paisaje cualquiera de fondo y ante nosotros una persona, que sería el historiador, que decide comenzar a caminar lentamente hacia atrás. Como resultado, mientras que nuestro historiador con su cara mira hacia el presente, su espalda estará en el pasado, y

<sup>2</sup>Carlos Eire (2010), por ejemplo, si bien examina la idea de un futuro eterno, presta muy poca atención en cambio a la idea de un pasado eterno.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de “figura”, véase Auerbach (1984). Para un famoso ejemplo renacentista, véase la utilización que hace Maquiavelo del relato bíblico sobre David en *Il Principe* XIII, 15-17 (2013a, pp. 99-100).

cada vez que dé un paso hacia atrás estará de hecho avanzando desde un pasado relativamente reciente hacia un pasado más remoto. Si bien nuestro supuesto senderista no tiene posibilidad alguna de saber con antelación qué novedades o eventos inesperados le deparará cada paso que está dando hacia el pasado, cada uno de dichos pasos, sin embargo, le irá proporcionando una capacidad de observación cada vez más amplia del terreno que va conociendo mientras camina. Podríamos definir entonces la tarea del historiador como la búsqueda de patrones causales (que, por cierto, no tienen por qué ser lineales, que a su vez es posible que confluyan o diverjan entre sí, o que, con el mismo paso del tiempo, puede que desaparezcan) en un espacio temporal similar al de nuestro senderista. Es importante que el historiador nunca olvide, por cierto, que los hechos acaecidos en un pasado más remoto bien pueden haber sido la causa de eventos que tuvieron lugar en un pasado más reciente, pero que lo contrario, que los hechos más recientes sean la causa de los más remotos, es imposible. De hecho, si nuestro hipotético historiador se detuviera de repente y decidiera comenzar a caminar hacia adelante en dirección hacia el presente, se iría encontrando (y así podría describirlos) los eventos del pasado en el orden en el que fueron sucediendo<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> La analogía del historiador como alguien que va caminando hacia atrás se inspira parcialmente en la descripción que hace Walter Benjamin (2008, pp. 44-45) de la acuarela "Angelus Novus", de Paul Klee, en su tesis "Über den Begriff der Geschichte" [Sobre el concepto de historia] que terminaría de escribir a finales de abril o en mayo de 1940, cuatro meses antes de su muerte: "Y este debe ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve la misma catástrofe que incansablemente se va amontonando, ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Nada le gustaría más que detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se va enredando en sus alas y es tan fuerte que impide que el ángel pueda cerrarlas. Este huracán le empuja irremediabilmente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras ante sus ojos los cúmulos de ruinas crecen hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso". Nótese que en la noción de *figura* de Benjamin tanto el desesperado ángel (la representación del historiador, o de la misma Historia) como el "nosotros" (la gente en general) que cree en el "progreso" se ven irresistiblemente envueltos en el *futuro* mirando *en el tiempo hacia el pasado*. Nuestro historiador, demostrando un prudente empirismo digno de su profesión (pero que el ángel de Benjamin juzgaría peligrosamente ingenuo), camina hacia atrás en el *pasado* mirando *hacia adelante en el tiempo*, con la capacidad de poder caminar en cualquier momento hacia adelante, es decir, hacia el presente y el futuro. Sobre el ángel de Benjamin, véase Werckmeister (1996), Lehman (2008) y Körner (2011).

Imaginemos ahora a nuestro senderista en dos situaciones completamente diferentes que suponen al mismo tiempo dos concepciones diferentes de la historia.

En el primer caso, nuestro senderista cree que en cierto punto de su recorrido terminará encontrándose con un límite infranqueable más allá de la cual ya no podría haber un pasado más remoto. Como consecuencia, nuestro senderista se encontraría en una situación de relativa seguridad pues no debería preocuparse, por ejemplo, por la posibilidad de caer al vacío. Pues bien, algo similar sucedería con el historiador que, en tanto investigador de causas, una vez que alcanzara dicho límite infranqueable podría eliminar con toda seguridad cualquier posibilidad de que existan otras causas, más remotas, aún no identificadas, acechando a sus espaldas. Esta primera situación, en la que se cree en la existencia de un punto *non plus ultra*, es análoga a la del historiador que cree que el mundo fue creado en un momento histórico determinado.

Imaginemos ahora una segunda situación, en la que el senderista duda de la existencia de un límite infranqueable que pueda detenerle: de hecho, la línea temporal que le queda por recorrer, y que le es por completo desconocida, muy probablemente termine perdiéndose en el mismo infinito. En este caso no es posible alcanzar ningún conocimiento seguro acerca de las primeras causas de los eventos. Siempre podrían existir en el pasado más remoto nuevas causas que hubieran originado los patrones causales que hoy nosotros consideramos evidentes, aunque al mismo tiempo, dichas causas serían en cualquier caso siempre desconocidas e inescrutables. La memoria humana, como consecuencia, se volvería frágil y efímera. Al aceptar la posibilidad de que el tiempo se expande infinitamente hacia el pasado, las causas posibles de los fenómenos que conocemos en el presente pasarían a ser, también, infinitas. En suma, a partir del momento en que se pone en duda la existencia de un límite espacio-temporal, deja de existir al mismo tiempo la idea que la misma existencia del límite

encarnaba y, por lo tanto, nos encontraríamos en un caso análogo al del historiador que considera posible que el mundo sea eterno.

Pero entonces, ¿en qué medida se vería afectada nuestra concepción de la historia si aceptáramos la ausencia de toda certeza acerca de la existencia de un principio originario de todas las cosas? Si el mundo es eterno y no fue creado en un punto temporal determinado, el historiador se enfrenta, como hemos sugerido, a la probabilidad de que en el pasado la memoria humana haya sido incompleta y fragmentaria. Y, como consecuencia, se vuelven absolutamente necesarios un control y una rigurosidad mucho mayores a la hora de abordar la información que ha sobrevivido a lo largo del tiempo. El historiador deberá además trazar una línea de demarcación a lo largo del eje temporal que le permita diferenciar con toda precisión aquello que del pasado más reciente puede llegar a conocerse históricamente de aquello del pasado remoto que es decididamente inescrutable. Y dado que, por lo general, el historiador desarrollará su campo de acción solo en donde se encuentra todo aquello que puede ser efectivamente conocido, la consecuencia más inmediata de la tesis eternalista es la necesidad de aceptar que es muy poco lo que puede ser efectivamente conocido del pasado remoto.

Es importante recordar que la representación del historiador como una persona comprometida en la búsqueda de patrones causales no siempre ha sido fácilmente aceptada. En nuestros días algunos historiadores, por razones metodológicas, critican duramente la idea de que el historiador deba dedicarse a “buscar causas”, pues consideran que es un procedimiento crítico que tiene un carácter inevitablemente “teleológico”. Y es verdad, por cierto, que una concepción de la historia que se aboca a descubrir las causas históricas de los eventos puede llegar a confundirse con la teleología, bien por la subsistencia de la cosmología cristiana, como afirmara Karl Löwith (1949), o bien porque las prácticas discursivas de los historiadores, quienes se ven obligados a competir entre ellos para ganarse el consenso de sus lectores dentro de una disciplina cada



vez más competitiva, se ven cada vez más influenciadas por los relatos teleológicos. No obstante, la mayoría de los historiadores reconoce que hay una gran diferencia entre el discurso teleológico y el etiológico, y que, es este último, por cierto, y no el primero, el verdadero objeto de la historia. Los historiadores renacentistas pudieron comprender la diferencia entre uno y otro tipo de relato histórico gracias la distinción que formulara Aristóteles en sus análisis sobre el movimiento: allí diferenciaba las causas teleológicas o “finales” de las causas “materiales”, de las “formales” y –aspecto nada menor para el científico o el historiador– de las causas “eficientes”<sup>5</sup>. Podríamos afirmar que la revolución conceptual que se produjo a inicios del Renacimiento tanto en el ámbito de la historia como en otros campos del conocimiento fue el resultado, precisamente, del firme propósito de distinguir las causas “eficientes” de las “finales” o teleológicas<sup>6</sup>. No sería otro, por tanto, el origen del muy conocido concepto que Maquiavelo presentara en *Il Principe*, XV, 3 (2013a, p. 109) cuando afirmaba que su intención era: “...andare dietro alla verità effettuale della cosa” [abordar directamente la verdad efectiva]. Declaración en la que, por cierto, hasta donde sabemos, la literatura crítica no ha advertido que el término toscano *effettuale* no sería más que la traducción más inmediata y directa del latín *efficiens*<sup>7</sup>. La noción maquiaveliana de la “verdad efectiva”, con todo, estaría poniendo de manifiesto en forma implícita la escisión de dicha verdad con la causa final. Por otra parte, la posibilidad de que la *verità effettuale* maquiaveliana sea una reelaboración de la *causa efficiens* aristotélica constituiría un indicio más de la importante influencia que una interpretación en sentido amplio de la cosmovisión aristotélica habría ejercido en el pensamiento renacentista<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Literalmente “de donde proviene el cambio” o “de donde proviene el inicio del movimiento”. Aristóteles, *Física*, II, (3, 194b16-195b30) y *Metafísica*, I (3-10, 983a24-993a27).

<sup>6</sup> Los diferentes textos publicados en Nadler (1993) sugieren que debería analizarse el pensamiento histórico de los inicios de la Ilustración tomando como punto de referencia central la noción de causalidad.

<sup>7</sup>Cfr., el comentario de Gabriele Pedullà en Machiavelli (2013b, p. 176).

<sup>8</sup>Para la relación de Maquiavelo con la obra de Aristóteles y con el aristotelismo en general, véase el cuadro que trazara Falzone (2014).



Pero volvamos a nuestro senderista, a nuestro historiador que mientras camina hacia atrás rumbo a un pasado desconocido intenta descubrir patrones causales en el terreno que va recorriendo. La aceptación del eternalismo exigiría como hemos señalado no sólo una mayor rigurosidad crítica en la interpretación de todo aquello que ha sobrevivido al paso del tiempo, sino también que el historiador tenga necesariamente que *elegir un punto estratégico* desde el que iniciará su relato de las causas históricas de determinado evento: es decir, nuestro imaginario caminante tendrá que decidir en qué momento dejar de caminar hacia atrás y empezar a desandar el camino ya recorrido. Si bien podrá escoger libremente su punto de partida, éste será siempre el resultado de la evidencia que haya reunido hasta ese momento. Un cambio de perspectiva historiográfica similar a este puede observarse en la frecuentemente señalada diferencia entre la *Nuova cronica* de Giovanni Villani, escrita en la primera mitad del siglo XIV (1322-1348), y las *Historiae Florentini populi* de Leonardo Bruni, escritas entre 1414 y 1442. Villani (1990-1991, pp. 3-6), siguiendo el patrón clásico de la cosmovisión creacionista de la Edad Media, contrasta la narración de los hechos que tuvieron lugar en Florencia con la cronología bíblica que incluía el reinado de Nemrod, el Diluvio universal y la torre de Babel (Clarke, 2007). Por su parte, la historia de Bruni (2001-2007, p. 6), que suele ser considerada la primera narración histórica de estilo renacentista, rechaza las “vulgaribus fabulosisque opinionibus” [opiniones populares y imaginarias] que se encuentran en la crónica de Villani y comienza narrando la fundación de Florencia basándose en su propia interpretación de Cicerón. En la obra de Bruni, en definitiva, es el propio autor el que decide cuál es el punto de partida del relato; es más, el factor determinante para dicha elección es la interpretación que el propio autor hace de la evidencia documental a la que ha tenido acceso.

### El eternalismo antiguo y medieval

La idea de la eternidad del mundo en general fue casi siempre considerada una concepción que estaba vinculada con la materia y la física más que con el tiempo y la cronología. Al mismo tiempo, siempre se la ha asociado a Aristóteles y a la escuela peripatética (Sorabji 1983, pp. 193-318). En su comentario a *Física*, VIII, Daniel Graham (Aristotle, 1999, 166), termina afirmando que:

Aristóteles muestra una justificada desconfianza ante la idea de infinito. Si bien en su pensamiento podía aceptarse que una línea pudiera ser potencialmente divisible *ad infinitum*, no era aceptable que efectivamente lo fuera. Aristóteles rechaza, de hecho, la idea de un universo que pudiera prolongarse infinitamente, de que un cuerpo que pudiera prolongarse infinitamente, de un espacio infinito y parecía rechazar también la idea de una infinita serie de todas las clases. Sin embargo, sí parece aceptar y defender la posibilidad de la existencia de un tiempo infinito.

Donde mejor quedará definida la posición aristotélica será en *De caelo*, texto en el que se trata de rebatir precisamente el relato de la creación que presentaba Platón en su *Timaeus*. A pesar de que Aristóteles trataba cuestiones similares en *Física*, VIII en la Edad Media se volvió un ejercicio crítico habitual para los filósofos de la naturaleza intentar armonizar ambos textos de modo que formaran parte de una misma y precisa elaboración teórica. Como resultado, la posición aristotélica sobre la eternidad del mundo parecía coincidir con su posición en favor de la eternidad del movimiento circular del cielo y de que el primer motor fuera contemplativo antes que activo<sup>9</sup>.

A pesar de que era bien sabido que Averroes había afirmado que *todos* los filósofos antiguos eran eternalistas, y, siendo cierto además que el eternalismo peripatético gozó de un gran respeto y que generó un profundo interés en otras

<sup>9</sup> Véase Aristóteles, *Acerca del cielo*, I (10-12, 279b5-283b20); *Física*, VIII (1-10, 250b11-267b25), y *Metafísica*, XII (7, 1072a23). Sedley (2007, pp. 167-204) presenta una elaborada, aunque no del todo convincente, aproximación revisionista en la que intenta contrastar la interpretación tradicional que concibe a Aristóteles como un pensador antiplatónico. Para un análisis de la historia de la cuestión en el siglo XIII, véase Fioravanti (2004).

escuelas filosóficas, muy lejos estuvo, sin embargo, de gozar de una aceptación general. Mientras que los estoicos sostenían que el mundo vive en una constante repetición cíclica en la que moriría consumido por el fuego para luego volver a nacer, los epicúreos sostenían que el mundo, como todas las cosas, terminaría muriendo. Por tanto, la difusión de las tesis peripatéticas a favor del eternalismo se vio reforzada sin duda gracias a que algunos representantes del platonismo medio como por ejemplo Tauro, y neoplatónicos posteriores como Proclo, propusieron nuevas interpretaciones del *Timaeus* a partir de las cuales demostraban que, a pesar de lo que podía parecer, también Platón era eternalista. Rebatando estas interpretaciones neoplatónicas, Johannes Philoponus, filósofo del siglo VI, afirmaba que la doctrina auténtica de Platón era el creacionismo (Proclus, 2001; Philoponus, 2005)<sup>10</sup>. Evidentemente, la tradición judeocristiana también presentó una sólida y resistente oposición a la tesis eternalista. De hecho, la necesidad de ensamblar y articular el relato bíblico de la creación con la filosofía y la historiografía de la Antigüedad clásica se convirtió en el tema central de los escritos de Filón de Alejandría, Orígenes, Eusebio y Agustín de Hipona. Fue precisamente este último quien atacó el eternalismo filosófico en su *De civitate Dei*, estableciendo las bases de las que terminarían siendo las posiciones cristianas clásicas contra dicha doctrina (Agustín 1955, pp. 323-326; Guitton, 1955)<sup>11</sup>. Boecio primero y, posteriormente, John Scotus Eriugena continuaron desarrollando las argumentaciones que expusiera Agustín, y como resultado el creacionismo se convirtió, como lo prueba el hecho de que aún lo siga siendo en la actualidad, una cuestión medular de la doctrina cristiana (Dales 1990, pp. 3-26).

En la alta Edad Media, la idea de la eternidad del mundo volvió a ocupar el centro del debate una vez más. A partir de las investigaciones de Ernest Renan, y

<sup>10</sup>Para la crítica de Philoponus al eternalismo aristotélico, véase, Varlamova (2018).

<sup>11</sup>Para la posición de Filón, según la cual la creación tuvo lugar en dos etapas, véase Wolfson (1947, I, pp. 306-310), cfr. Sterling (1992). Para las posiciones de Orígenes y Eusebio, véase Grafton y Williams (2006, pp. 133-177).

más tarde de Fernand Van Steenberghen y Richard Dales, la literatura crítica pudo establecer cómo había sido analizada y debatida la cuestión del eternalismo por Averroes, Avicena y Maimónides; cómo adquirió un nuevo protagonismo en el occidente latino gracias a las *Sententiae* de Pedro Lombardo; de qué manera la tesis de la *creatio ex nihilo* fue confirmada como doctrina de la Iglesia en el IV Concilio lateranense de 1215; cómo el eternalismo había resurgido en la Universidad de París gracias a las enseñanzas de Sigerio de Brabante, Boecio de Dacia y Juan de Jandún; la manera particular en qué Tomás de Aquino se vio envuelto en este debate, y hasta qué punto sus enseñanzas proporcionaron los fundamentos de las dos famosas condenas del eternalismo y de otras doctrinas aristotélicas consideradas heréticas por el obispo de París, Étienne Tempier, en 1270 y 1277 (Renan, 1882; Van Steenberghen, 1938; Dales 1986, 1988, 1990; Elders 1990; Bazán 2000)<sup>12</sup>. Todos estos filósofos de la naturaleza, siguiendo la posición teórica que había sido establecida por Averroes, analizaron y desarrollaron el eternalismo tomando siempre como punto de partida la aceptación de la imposibilidad de que la materia pudiera ser creada *ex nihilo*. Por ese motivo, en las *Sententiae* de Lombardo la cuestión del eternalismo aparece solo como una cuestión relacionada con la imposibilidad de crear materia, y siguiendo su legado, la mayor parte de los debates medievales sobre la cuestión se mantuvieron siempre circunscriptos al marco teórico de los comentarios a la *Física* de Aristóteles que se ocupaban de la naturaleza de la materia, pero no, por consiguiente, de la cuestión del tiempo (Colish 1994, I, pp. 303-342)<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Las condenas de Tempier pueden verse en Denifle y Chatelaine (1889-1897, I, pp. 486-487 (n. 232, diciembre 10, 1270) y pp. 543-558 (n. 473, marzo 7, 1277). Véase también Aertsen, Emery y Speer (2001).

<sup>13</sup> En su extenso análisis sobre las concepciones de la materia en la baja Edad Media, Bynum (2011) apenas menciona, sin desarrollarlo en profundidad lamentablemente, su relación con la cuestión del tiempo.

### Orosio y los historiadores “eternalistas”

Si los filósofos medievales no prestaron demasiada atención a las posibles consecuencias que la tesis eternalista podía tener sobre la noción del tiempo, algo similar ocurriría con los historiadores medievales, quienes, en el caso de interesarse por cuestiones relativas al tiempo y la eternidad, lo hacían siempre aceptando la posibilidad de un futuro eterno, pero nunca de un pasado eterno (Morrison, 1990; Eire, 2010)<sup>14</sup>. De hecho, la idea de un mundo increado, que siempre había existido, era algo que evidentemente no merecía la más mínima consideración. Por tanto, aun en el caso de que los filósofos de los siglos XII y XIII intentaran reabrir y debatir la cuestión eternalista, los historiadores medievales como por ejemplo Otón de Freising (1114-1158) adherían rigurosamente al modelo creacionista que había sido expuesto siete siglos antes por el discípulo de Agustín de Hipona, Paulo Orosio de Braga<sup>15</sup>. En su *Historiarum adversum paganos libri VII*, Orosio sostenía que, aunque el Imperio romano, la *tempora praeterita*, hubiera comenzado en ese momento su inexorable declive (recuérdese que Orosio si bien no vivía en la misma ciudad de Roma, será testigo de la caída de Roma en manos de Alarico en el 410 d.C.), desde el advenimiento de Cristo, la “petra medio rerum posita”, desde la *tempora Christiana*, el mundo había ido mejorado continuamente; o dicho de otra manera, siempre hubo desgracias [miseriae] en el orden terreno, pero fueron siempre mucho mayores antes de Cristo (*Historiarum*, I, prol. 13-14). En el mismo inicio de su obra (1982, I, 1-2, p. 82, con mod.) incluía una importante y curiosa condena del eternalismo:

<sup>14</sup>Morrison (2002) posteriormente ha sugerido que los escritos de Otón reflejaban las evidentes tensiones que el lector contemporáneo sufría entre “the mutually subversive disciplines of history and philosophy”.

<sup>15</sup> Sobre Orosio, véase especialmente Mommsen (1959a), y los interesantes análisis de Mörner (1844); Fainck (1951); Lacroix (1965); Corsini (1968); Fabbrini (1979), y Herzog (1980). Para una exposición sumaria de las intenciones teóricas de Orosio véase Löwith (1949, pp. 174-181).

Et quoniam omnes propemodum tam apud Graecos quam apud Latinos studiosi ad scribendum viri, qui res gestas regum populorumque ob diuturnam memoriam verbis propagaverunt ... cum opinione caeca mundi originem creaturamque hominum sine initio credi velint.

[Tanto entre los griegos como entre los latinos, casi todos los escritores que propagaron con sus palabras, con la intención de prolongar la memoria [...] pretendían, por cierto, sin presentar ninguna demostración, que se creyera que el origen del mundo y la creación del hombre no tuvieron principio alguno]

Si bien uno de los últimos editores de la obra (2003, I, 9, n. 2) afirma que este pasaje probablemente no sea más que una expresa condena de los historiadores paganos Polibio y Posidonio, quienes defendían el carácter cíclico de la historia, en realidad, no se hace mención alguna a los ciclos históricos. Orosio afirma, en cambio, que casi todos los historiadores paganos que él ha estudiado eran eternalistas. Es algo paradójico, por tanto, que Arnaldo Momigliano (1966) afirmara que la conceptualización del tiempo no había tenido un gran impacto en la historiografía griega, cuando, como podemos ver, Orosio pensaba decididamente lo contrario<sup>16</sup>. Es más, según Orosio, Heródoto, Tucídides, Polibio, Salustio, Tito Livio, Tácito, Justino y otros historiadores paganos no sólo compartían la tesis eternalista sino que, por cierto, era ésta y no otra la causa de su corrompido pensamiento histórico. Nosotros nunca afirmaríamos que Heródoto o Tucídides eran eternalistas, precisamente por eso resulta muy interesante analizar el contexto y los diferentes motivos que dieron lugar a semejante juicio.

Como es bien sabido, el pensamiento de Orosio tuvo una gran repercusión durante la Edad Media. En su *Historiarum* se afirmaba que el propio Agustín le había encargado tanto la redacción de esta obra (“Praeceptis tuis parui, beatissime pater Augustine” [He obedecido tus mandatos, bienaventurado Padre Agustín (1982, pp. 77)] como su colaboración en la ampliación de los libros II y III

<sup>16</sup>Aspecto que han desarrollado Möller y Luraghi (1995).

de *De civitate Dei* (*Historiarum*, I, prol. 9 y 10), es más, Orosio presentaba su obra como un complemento del *De civitate dei* (Martínez Cavero, 2002, cap. V y cfr. *De civitate dei*, IV, 2). Por si esto fuera poco, su reputación se vio aún más realzada gracias al descubrimiento de una epístola en la que Agustín elogiaba y recomendaba las cualidades de Orosio ante Jerónimo de Estridón. En realidad, como se supo posteriormente, la epístola había sido escrita cuando Orosio aún era muy joven, mucho antes, por cierto, de que compusiera su *Historiarum*, obra ante la que Agustín, según se ha demostrado, se mostró muy decepcionado e incluso llegó a juzgar poco interesante; como es evidente, los lectores medievales ignoraban todo esto (Mommmsen, 1959a)<sup>17</sup>. En cualquier caso, el lector medieval podía haber encontrado fácilmente un decidido encomio de la *Historiarum* (“Orosium virum eruditissimum collaudamus...”) en el *Decretum Gelasianum: De libris recipiendis et non recipiendis* [Sobre los libros autorizados y los prohibidos]; documento que supuestamente había sido redactado en el año 494 durante el papado de Gelasio I, y que en la cristiandad latina llegaría a desempeñar el papel de una suerte de “Index” de obras canónicas y heréticas<sup>18</sup>, comenzó a circular recién a partir del siglo VII. En los siglos siguientes, la *Historiarum* de Orosio se convirtió en el texto histórico no escriturístico más leído de la Edad Media (Von

<sup>17</sup>En realidad, lo que sucedió es que una vez que Orosio cumplió con el encargo de Agustín, este, que debía decidir si publicar o no la obra (cosa que finalment haría) se mantuvo en el más absoluto silencio. Nunca haría mención alguna a la obra de Orosio. Vease, *Historiarum*, VII, 43, 20 (1982, con mod.): “Por mi parte gozo ya del único y seguro fruto que debía desear, el de mi obediencia. En cuanto al merito de mis opúsculos, a ti, que me los encargaste, te corresponde juzgarlo, tu debes decidir si se publican o no, por ti habrán sido juzgados si los destruyes”. En cualquier caso, para decirlo brevemente, Agustín rechazaría la confusión y la consecuente distorsión orosiana entre la dimensión histórica y la espiritual que lo inducía a concebir al cristianismo casi como un fenómeno puramente histórico con la consecuente identificación entre el Imperio romano crisitano y el reino de Dios en la tierra. La causa del distanciamiento entre ambos podría residir precisamente en que Orosio había compuesto una historia universal y no un mero catalogo de eventos que era, por cierto, lo que le había pedido Agustín. Para la características particulares de la historia orosiana, véase (Martínez Cavero, 2002, cap. VII).

<sup>18</sup> Publicado en Migne (1844-1864, pp. 59, 161), y comentado en Mordek (1977-1999, pp. 3, 624-625). La escasa tradición manuscrita de la *Historia Sacra* de Sulpicio Severo, obra que sería recuperada en el siglo XVI y juzgada superior a la de Orosio, probablemente se deba a que no aparece mencionada en el *Decretum Gelasianum*.



den Brincken, 1957, pp. 80-85)<sup>19</sup>. Según un registro publicado en 1961 se han conservado doscientos cuarenta y cinco manuscritos medievales de la *Historiarum*, que incluso aparecen designados como “Ormista” que probablemente sea la abreviatura del título latino *Or(osii) m(undi) (h)ist(ori)a* (Bately y Ross 1961). Como señalara Theodor Mommsen (1959a, p. 348; cfr. Marrou, 1970; Brill, 2012): “No cabe duda alguna que aquellos que se iniciaban en el estudio de la historia en la Edad Media estaban más preparados para leer la *Historiarum* que el *De civitate Dei*”. La reputación de Orosio llegó a su punto más alto a inicios del siglo XIV: Dante Alighieri lo incluirá en el décimo canto del *Paradiso* (10, 118-120), describiéndolo como alguien que “Ne l'altra piccioletta luce ride” [en esa otra pequeña luz goza de leticia] y rodeado de eruditos doctores era “quello avvocato de' tempi cristiani / del cui latino Augustin si provide” [de los tiempos cristianos abogado / con su latín brindó a Agustín certeza (2004, pp. 121, 123 con mod. cfr. 2018, p. 628)]. Sigerio de Brabante, cuya posición eternalista fuera condenada en 1277, también formaba parte del mismo grupo de eruditos en el *Paradiso*, es verdad que por motivos más ligados a la presencia de Tomás de Aquino que a la de Orosio (Toynbee 1902). En ese mismo clima de época, tiempo después Orosio recibiría así mismo una mención encomiástica en la *Amorosa visione* (c. 1356-1360) V, 65 (2000, 20) de Giovanni Boccaccio: “Ivi con lor mi parve ch'io vedesse / Paolo Orosio stare ed altri assai” [y allí junto a ellos creo que he visto / a Paolo Orosio y a muchos otros].

### La crítica renacentista a la obra de Orosio

La nueva perspectiva historiográfica que surge en el Renacimiento podría ser caracterizada, por lo tanto, precisamente por su decidido ataque contra la historia creacionista y providencialista inspirada en la obra de Orosio que había predominado durante el medioevo; un movimiento crítico que bien podríamos

<sup>19</sup>Véase, también Van Nuffelen (2012). Acerca de la gran repercusión de la obra de Orosio en el mundo islámico, véase Sahner (2013).

denominar: “la venganza de los historiadores de la Antigüedad”. Como suele suceder con Petrarca, su posición crítica fue tomando forma de un modo progresivo y gradual. Orosio fue una fuente importante de su obra, particularmente en su *De viris illustribus* y su *Rerum memorandarum libri* (1955). De hecho, en una carta en la que podemos ver la primera reacción de Petrarca (*Familiars*, VIII, p. 7; Petrarca, 1968: p. 176) ante el fenómeno de la peste negra, hace una enfática referencia a las seis edades de la historia de Orosio: “Qua in re benigno sub iudice forsan excuser, si ad examen venerit illud quoque, non leve aliquid, sed millesimum trecentessimum quadragessimum octavum sexte etatis annum ese quem lugeo, qui non solum nos amicis sed mundum omnem gentibus spoliavit” [Considérese que no lloro por algo insustancial, sino por el año 1348 de la Sexta Edad, el cual no solo nos privó a nosotros, sino al mundo entero, de nuestros amigos].

A pesar de esto, Petrarca se convirtió en el primero de una larga serie de humanistas que advirtieron y denunciaron los errores fácticos y estructurales de la historia de Orosio. Señala, por ejemplo, que Babilonia había sido fundada por Nemrod, como afirmaba Agustín, y no por Semíramis, como decía Orosio (Crevatin, 2004, p. 149). Mientras Orosio criticaba la Roma republicana denunciando la extrema crueldad de las guerras púnicas, Petrarca rechazaba de plano esta interpretación, afirmando por el contrario que dicho periodo había sido el más heroico de la historia romana, dedicándole, de hecho, toda una obra: *Africa* (Crevatin, 2004, p. 148). La descripción que hace Petrarca de Adán, en su *De viris illustribus*, cual primer virtuoso progenitor de otros tantos ejemplos de virtud humana [“undique vir perfectus atque omni ex parte felicissimus...” (1955, p. 228)], contrasta decididamente con la descripción que hace Orosio de la “prevaricatione primi hominis” [la soberbia del primer hombre] que ha sido el causante de la “perditione totius generis humani” [perdición de todo el género humano] (Fubini 2003, pp. 98-99):

Cum post fabricam ornatumque mundi huius homo, quem rectum atque immaculatum fecerat Deus, ac perinde humanum genus libidinibus depravatum peccatis obsorduisset, continuo iniustam licentiam iusta punitio consecuta est. (2003, I. 3.1)

[Una vez que este mundo fue creado y ataviado, el hombre, que Dios hizo justo e inmaculado, y como consecuencia, a todo el género humano, corrompido por sus vicios, deshonró con sus pecados su naturaleza; entonces, después del injusto desenfreno sobrevino un justo castigo]

Lo más sorprendente en definitiva del “agustinismo” de Petrarca (que perdurará durante todo el Renacimiento), es que despojaba a la obra de Agustín de las capas de interpretaciones orosianas que durante nueve siglos la habían recubierto y deformado<sup>20</sup>.

Si nos preguntáramos ahora, interrogante que creo no se ha planteado casi ningún crítico, cuál fue el historiador de la Antigüedad que se vio más perjudicado por la transformación del saber durante el Renacimiento, qué duda cabe que la respuesta sería Orosio. Las *Historiae* de Bruni cuestionaban seriamente la tesis de Orosio según la cual se había producido una convergencia divina entre el nacimiento de Cristo y el reinado de Augusto (Fubini 2003, pp. 99-100, 114). Flavio Biondo, por su parte, atacaba la idea defendida por Orosio según la cual la humanidad había mejorado después de que el imperio romano adoptara el cristianismo como religión de Estado. En sus *Décadas* (compuestas entre 1439 y 1453), Biondo afirmaba que la caída de Roma fue el mayor desastre que había sufrido la humanidad, y, además, por si esta fuera poco, mostraba un taxativo distanciamiento historiográfico con respecto a Orosio al tomar como punto de partida de su historia el saqueo de Roma por parte de Alarico en el año 410, momento donde la historia de Orosio, precisamente, finalizaba (Cochrane, 1981, pp. 34-40; Fubini, 1968, p. 544; Hay, p. 1959).

<sup>20</sup> Sobre el agustinismo en general, aunque sin analizar en particular la figura de Orosio, véase Bouwsma (1990, p. 44).

Mientras en los siglos anteriores Orosio era de lectura casi obligada, a la hora de estudiar la historia de la Antigüedad el maestro Giovanni da Prato (m. 1515), en 1492, recomendaba al joven Piero di Lorenzo de' Medici, llamado il Fatuo (1472-1503) la lectura de Justino, Diodoro Sículo, Heródoto, Livio y César (Verde 1973-2010, II: 370-371). En la lista de historiadores romanos que Francesco Vettori presentara en la carta que enviara desde Roma el 23 de noviembre de 1513 a Nicolás Maquiavelo (para que esté la valorara) la obra de Orosio brillaba por su ausencia<sup>21</sup>. Para mediados del siglo XVI ya se había vuelto una costumbre criticar abiertamente la obra de Orosio, convertido en el ejemplo de lo que un historiador *no* debía hacer: en la primera versión que Onofrio Panvinio redactó de un elenco de los historiadores que habían escrito sobre Roma sostuvo que Orosio era “*indignus historice nomine*” [indigno de ser llamado historiador], más tarde, en una versión posterior lo llamó: “*de catholica ecclesia meritus*” [digno de la Iglesia Católica] (Ferrary, 1996, p. 46; Fubini 2003, p. 87); Justus Lipsius (1585, p. 218, p. 263) afirmaba que Orosio había escrito “*legitimae historiae ... dehnostamenta*” [grandes errores totalmente contrarios a la verdad histórica]; según Scaliger Orosio no conocía el griego (Robinson, 1918, p. 161) y, finalmente, Isaac Casaubon (1614, p. 93) lamentaba la “*Taceo rerum romanorum ignorationem aliquando mirificam: etiam Baronio teste non semel*” [increíble ignorancia sobre la historia romana que incluso el mismo Baronio [*sic*] había reconocido en más de una ocasión].

Es interesante analizar la transformación que experimentara la recepción de la obra de Orosio teniendo en cuenta su condena a los historiadores paganos por ser eternalistas. Como hemos visto, la crítica de Orosio a los historiadores paganos estaba principalmente motivada por la ausencia en dichas obras del relato bíblico que podía encontrarse en el *Génesis*. Pero es que, precisamente,

<sup>21</sup>“A nocte torno in casa; et ho ordinato d'havere historie assai, maxime de' Romani, chome dire Livio chon lo epitoma di Lucio Floro, Salustio, Plutarcho, Appiano Alexandrino, Cornelio Tacito, Svetonio, Lampridio et Spartiano, et quelli altri che scrivono delli imperatori, Herodiano, Ammiano Marcellino et Procopio: et con essi mi passo tempo...” (Machiavelli, 1993, 1158a). Cfr. Maquiavelo (2007, p. 204).

desde el punto de vista de los pensadores de inicios del Renacimiento Orosio cometía un error, puesto que la tesis eternalista era un tema absolutamente candente. Hoy en día, nadie se preocuparía demasiado tratando de averiguar en qué medida eran o no eternalistas Tito Livio, Salustio, Heródoto o Tucídides. Sin embargo, el lector renacentista de la obra de Orosio probablemente sí se habría preguntado si al escribir determinado pasaje siguiendo el modelo de historia de Tito Livio, por ejemplo, se estaba convirtiendo, en suma, de alguna manera, en un eternalista hereje.

### El averroísmo en Italia

En el siglo XIV el eternalismo averroísta alcanzó una gran repercusión al sur de los Alpes. Como consecuencia de las condenas parisinas del siglo XIII, la enseñanza de la filosofía natural aristotélica se trasladó desde Francia hacia el norte de Italia, donde prosperó durante tres siglos, particularmente en las universidades de Padua y Bolonia, bajo la general (y no siempre exacta) denominación de “averroísmo” (Nardi, 1945; Maier, 1966, pp. 251-278; Kristeller, 1990). Como demostrara Kristeller (1956-1996, I, pp. 575-576), un factor decisivo que facilitó esta migración fue que las universidades italianas no sufrían un control eclesiástico tan férreo como la de Paris. Por otra parte, la ausencia de ocamistas, contrastando con su gran presencia en las universidades del norte de Europa, se volvió un estímulo importante, como señalara Monfasani (1993), para que los averroístas fueran bien recibidos y gozaran de un mayor prestigio. En las universidades italianas, los filósofos aristotélico-averroístas enseñaban y escribían siguiendo una metodología y unos procedimientos bien establecidos que les garantizaban una gran libertad a la hora de tener que abordar y enseñar una doctrina como la eternalista: enseñanza que estaba permitida siempre y cuando el profesor de turno aclarara que estaba analizando un problema particular que pertenecía al ámbito de la filosofía natural aristotélica, y que por lo tanto manifestara explícitamente que dicha cuestión no tenía ninguna

implicación directa con la doctrina de la Iglesia. En cualquier caso, era inevitable que la continua enseñanza de ideas por todos reconocidas como heréticas generara una particular curiosidad y entusiasmo que terminaría ejerciendo una decisiva influencia entre las élites que frecuentaban dichas universidades (Kristeller, 1956-1996, pp. 575-576; Grendler, 2002, p. 284).

Una prueba palmaria de la influencia del averroísmo en Padua son las famosas diatribas que Petrarca formulara en su *De sui ipsius et multorum ignorantia* [A cerca de mi ignorancia y la de tantos otros] de 1368 y en *Invective contra medicum* [Contra un médico] de 1355, en donde Petrarca (1975, pp. 843 y 878-880) dice a su adversario:

Cur autem indigner audere te aliquid adversum me, cum adversus Cristum,  
si impune liceat, sis ausurus, cui Averroim, tacito licet iudicio, pretulisti?

[Por qué debería indignarme que tú seas tan insolente conmigo si se muy bien que si pudieras, si no fueras a recibir castigo alguno, serías capaz hacer lo mismo con el mismo Cristo, a quien has reemplazado, aunque no te atrevas a reconocerlo, con Averroes]<sup>22</sup>.

Puede que la acusación fuera algo exagerada, pero en cualquier caso permite reconocer el grado de desarrollo que había alcanzado la doctrina averroísta. El fenómeno del averroísmo, por cierto, no se limitaba a Padua y a Bolonia. A principios del siglo XIV, Rinaldo degli Albizzi, hijo del que fuera líder político *de facto* de Florencia y al que en poco tiempo remplazaría, mantuvo una disputa con el Maestro Giovanni Baldi de' Tambeni, quien era profesor en el Studio fiorentino, sobre la cuestión de “si la ciencia de los paganos era contraria o no a la fe católica y cristiana”. El debate que abarcaba las habituales proposiciones averroístas acerca de la eternidad del mundo, la unidad del intelecto y la mortalidad del alma, era una fiel expresión de la repercusión que estas ideas habían alcanzado en la clase mercantil que gobernaba Florencia<sup>23</sup>. No sería casual

<sup>22</sup> Véase también Petrarca, *Senile*, V, 2 (1998, p. 83).

<sup>23</sup> El texto (*Tractatus quo concluditur nullam Gentilium scientiam catholicae fidei Christianae esse contrariam*) fue publicado parcialmente en Guasti (1867-1873, III, pp. 601-618). Giovanni Baldi es

por tanto que en la misma época en que esta clase gobernante empezaba a educar a sus hijos en el latín humanista y en griego, y que el estilo *all'antica* se ponía de moda en las artes plásticas, creciera cada vez más el interés en la filosofía natural averroísta y aristotélica y comenzara a desplazarse el eje del debate en torno a la tesis eternalista. En lugar de estar centrado en la imposibilidad de crear materia de la nada, ahora se trataba de resolver el problema de la memoria humana: si el mundo era eterno, y como consecuencia, mucho más antiguo de lo que se había pensado hasta ese momento, cómo era posible que la memoria humana hubiera perdido todo registro de dicho pasado remoto. La respuesta más lógica era suponer que esto había ocurrido debido a cataclismos, especialmente diluvios (como el de Noé) o plagas, que en diferentes momentos de la historia habían eliminado a la mayor parte de la humanidad y con ella a quienes conservaban la memoria del pasado: explicación que, por cierto, se veía reforzada por la emergencia contemporánea de la peste negra y sus sucesivas réplicas (Watkins, 1972; Cohn, 1992).

#### Hacia el infinito: el eternalismo y la perspectiva lineal

Uno de los catedráticos en filosofía moral con mayor prestigio a inicios del Renacimiento fue Biagio Pelacani da Parma (1355-1416), quien enseñara en Pavía, Bolonia y Padua. Luego de su muerte su obra continuó siendo una referencia ineludible en los círculos humanistas del siglo XV desde que Vittorino da Feltre y sus discípulos se encargaran de recordar como un joven Vittorino deseando ser alumno de Biagio y no teniendo el dinero suficiente para poder pagar sus honorarios se ofreció como “famulus” [sirviente] en su casa (Thorndike, 1923-1958, IV, pp. 70-71). Gracias al descubrimiento de ciertos documentos sabemos que Pelacani estuvo en Florencia en la década de 1390 y que su fama perduró en la ciudad durante toda la primera mitad del siglo XV como atestigua también la mencionado en Davies (1998, pp. 27 n. 133; 31 n. 144; 33 n. 160; 34 n. 166 y 157). Sobre la relación de Rinaldo degli Albizzi con el canciller-historiador de Florencia Leonardo Bruni, véase Field (1998, p. 1112).



obra *Paradiso degli Alberti* compuesta entre 1425 y 1426 por uno de sus primeros discípulos Giovanni Gherardi di Prato (Lanza, 1975, p. lii). Alessandro Parronchi (1964, pp. 296-312), quien probara precisamente la presencia de Pelacani en Florencia, sugirió, basándose en el estudio de sus obras de óptica, que Pelacani, por medio de Paolo Toscanelli, había sido una influencia fundamental para los artistas florentinos que descubrieron la perspectiva lineal (Federici Vescovini, 1979; Federici Vescovini y Barocelli, 1992).

Como muchos otros filósofos de la naturaleza, también Pelacani enseñaba la tesis de la eternidad del mundo. En 1396 fue convocado ante el tribunal episcopal de Pavía e interrogado bajo la acusación de que sus lecciones sobre el eternalismo eran contrarias a la doctrina de la Iglesia. Según las actas del proceso, Pelacani interpretaba la tesis eternalista no solo como una cuestión relativa a la conservación de la materia –que era como vimos el enfoque predominante en la Edad Media–, sino como una doctrina que podía tener consecuencias directas sobre el conocimiento de la historia y en la verdad bíblica. Una de las cuestiones que más se discutió durante el interrogatorio fue que a Pelacani se le acusaba de haber afirmado que el relato bíblico según el cual Noé habría conducido a una serie de animales salvajes al arca era “un cuento de viejas”, puesto que “ningún hombre bailarían con un león, como ningún cordero bailarían con un lobo”:

nec in hoc velis credere parabolis mulierum, ut quod Noe fecerit arcam in qua posuit multa animalia; in tanto enim et arduo casu putandum est quod Noe habuit aliam curam et sollicitudinem, non enim homo libenter cum leone tripudiat nec agnus cum lupo (Maier, 1966, pp. 279-299).

[...mucho menos ahora crearás esos cuentos de viejas como ese que dice que Noé construyó un barco que abarrotó de animales; puesto que cualquiera puede imaginar que en medio de semejante catástrofe [el Diluvio] Noé tenía, evidentemente, preocupaciones más importantes, teniendo en cuenta que a ningún ser humano le agradaría bailar con un león, como a ningún cordero con un lobo]

Si efectivamente lo había hecho –y no hay razón para creer que no lo hiciera–, la posición que parecía estar sosteniendo Pelacani podía tener consecuencias muy graves. Según el relato de los hechos que se hace en la Biblia (*Génesis*, 7) Noé y su familia fueron los únicos seres humanos capaces de transmitir los hechos del *Génesis*. Si la historia del Diluvio era solo una fábula, pues entonces ¿no sería posible que el mismo relato de la creación también fuera una “parabol[a] mulierum”? Pelacani se retractó formalmente ante el obispo, y de ese modo le fue posible, por tanto, continuar sus lecciones en la universidad, y todo parece indicar que su carrera no se vio perjudicada por dicho proceso (Maiocchi, 1905-1915, I, p. 334).

Advertir en esa época en Florencia la presencia de un personaje del calibre de Biagio Pelacani, un averroísta eternalista y un teórico de óptica, podría provocar que el historiador se viera tentado, una vez más, de recordar la hipótesis de Panofsky según la cual se podría constatar una estrecha vinculación entre el desarrollo de la perspectiva lineal y la transformación del pensamiento histórico. Lew Andrews (1995) proporcionó relevantes pruebas de la más que probable relación entre la perspectiva lineal y el pensamiento histórico a partir de analizar cómo Ghiberti utilizaba precisamente la perspectiva lineal para mejorar su descripción de los eventos que habían ocurrido a lo largo del tiempo, incluyendo escenarios históricos, relatos de ficción y hasta los episodios narrados en la Biblia. Por tanto, podríamos preguntarnos si la emergencia de la idea que admitía la posibilidad de que el mundo pudiera ser eterno estimuló el desarrollo de una línea de pensamiento sobre el pasado a fin a la “cognitive distance” que Panofsky creía necesaria para la adopción de la perspectiva lineal<sup>24</sup>. Según Panofsky (1991, p. 48 con mod.) la perspectiva lineal suponía renunciar

<sup>24</sup> Sobre el concepto de “cognitive distance”, véase Ginzburg (2000, pp. 139-156) y Nagel y Wood (2010, pp. 45-50), cuyo “anachronic Renaissance” coexistía con el concepto de Panofsky (ambos en conflicto y al mismo tiempo relacionados entre sí). Ambas investigaciones desarrollaban una idea que ya había sido presentada por Grafton (1990, 1991, 2011).

a la concepción del cosmos construido en torno al centro de la tierra, es decir, en torno a un centro absoluto y rigurosamente circunscripto por la última esfera celeste, desarrollando así el concepto de una infinitud, no solo prefigurada en Dios, sino materializada, de hecho, en la realidad empírica.

En suma, ¿la idea según la cual el mundo podía, eventualmente, ser eterno no ofrecía ahora la posibilidad de considerar seriamente la cuestión de la "cognitive distance", no solo con relación al espacio, sino también con relación al tiempo? Mientras la perspectiva lineal se erigía sobre la idea de infinito, la crítica historiográfica renacentista lo hacía sobre el concepto de eternidad.

#### ¿Filosofía e historiografía? El papel de los historiadores griegos

No parece una tarea sencilla encontrar pruebas documentales que permitan conocer cuál fue el rol específico que jugó el eternalismo filosófico en la revolución renacentista del pensamiento histórico. Entre otras razones porque el eternalismo, como hemos visto en el caso de Biagio Pelacani, era una doctrina herética que debía ser tratada con mucha precaución, especialmente cuando entraba en conflicto con la historia bíblica. Al mismo tiempo, la filosofía natural y la historia, de hecho, eran dos disciplinas completamente distintas (suponiendo que la historia a inicios del siglo XV pudiera ser considerada una "disciplina"). Por otra parte, tampoco se ha llevado a cabo aun una exhaustiva investigación que aborde en profundidad la recepción de la tesis eternalista entre los filósofos del Renacimiento<sup>25</sup>. Es verdad, por ejemplo, que las concepciones del tiempo epicúreas y estoicas que diferían en gran medida de la cristiana, llegaron a conocerse mejor gracias a la recuperación y al redescubrimiento de las obras de Diógenes Laercio y Lucrecio (Brown, 2010; Greenblatt, 2011). Sin embargo, nunca llegaron a tener la relevancia del eternalismo aristotélico, que era más radical y por tanto más difícil de conciliar con la doctrina cristiana; de hecho, fue precisamente su gran repercusión la que sirvió de estímulo para que los

<sup>25</sup>El trabajo de Sasso (1987) supone solo un primer paso y, por otra parte, se ciñe a un universo muy acotado.

pensadores renacentistas elaboraran refutaciones epicúreo-cristianas y estoico-cristianas (junto con las platónico-cristianas). La cuestión de la creación del mundo ocupó entonces un lugar central en el pensamiento de los filósofos humanistas Gemisto Pletón<sup>26</sup>, Jorge de Trebisonda, el Cardenal Bessarión, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola. Como trasfondo de sus animadas y brillantes disquisiciones puede detectarse, en ocasiones, cierto desasosiego humanista ante la imposibilidad de entender a ciencia cierta a los pensadores de la Antigüedad (Allen, 2007). Después de todo, como ya hemos mencionado, Averroes, al igual que Orosio al comentar a los historiadores paganos, había creído que *todos* los filósofos de la Antigüedad eran eternalistas. De manera que, mientras el lector contemporáneo de Ficino podía esperar que éste hiciera una lectura de Platón en clave claramente creacionista, la exposición se volvía algo más alambicada en el caso de pensadores como Proclus (2001) que defendían el eternalismo de Platón (Hankins, 2003-2004, II, pp. 37-38, pp. 93-142). En el mismo inicio de la *Naturalis historiae* de Plinio el Viejo, obra que fue objeto de intenso debate en la segunda mitad del siglo XV, se podía reconocer una firme defensa del eternalismo<sup>27</sup>. Poca duda cabe de que Filón de Alejandría era creacionista, sin embargo, la obra que ocupaba un lugar de honor –el primer texto del primer volumen– en la monumental colección de sus escritos que en siglo XV realizara Federico da Montefeltro era, en realidad, un texto anti-creacionista de dudosa autoría, titulado *De aeternitate mundi*<sup>28</sup>. En suma, si bien se ha escrito mucho sobre el o los creacionismos del platonismo renacentista, acerca del eternalismo

<sup>26</sup>Sobre el pensamiento eternalista de corte neoplatónico de Pletón (por cierto, en franca oposición al eternalismo neoaristotélico de corte averroístico) véase, Granada (2014).

<sup>27</sup> Plinio el Viejo, *Historia natural*, II, 1, 337: “El mundo y todo aquello que con otra denominación se convino en llamar cielo, en cuyo seno transcurren todas las cosas, hay que creer que es igual a la divinidad, eterno, inconmensurable y que no ha sido engendrado y que jamás va a perecer”. Sobre la recepción renacentista de esta obra véase, Nauert (1980); Davies (1995); Monfasani (1988) y Doody (2010). Sobre lo que los lectores contemporáneos pudieron haber encontrado en este texto, además de una obra de referencia obligada, véase Renaudet (1998, p. 133): “El segundo libro, dedicado a la religión, adopta abiertamente el carácter de un manual anticristiano. El Dios de Plinio se confunde con un mundo que no ha tenido origen y nunca tendrá fin; se confunde con la naturaleza eterna”.

<sup>28</sup> Sobre la edición de Lillio Tifernate (Vat. lat. 180-185), véase Jaitner-Hahner (1993, I, p. 365).

renacentista, tanto durante el siglo XV –que ha permanecido en gran medida inexplorado– como durante el siglo XVI –en el que se ha priorizado a figuras heterodoxas y sincréticas como Giordano Bruno–, creemos que aún queda mucho por hacer<sup>29</sup>. Podríamos intentar, por lo tanto, más allá de su incidencia filosófica, conocer qué impacto tuvo la tesis eternalista en el pensamiento histórico del Renacimiento.

A principios del siglo XV en Florencia la figura más representativa del desarrollo de este nuevo tipo de pensamiento histórico fue sin duda Leonardo Bruni. Aunque su obra no parece estar muy relacionada con la filosofía natural, tras un primer acercamiento a Platón, Bruni se convirtió en el traductor y comentarista más importante de Aristóteles del siglo XV. Cómo él mismo afirmara en su *Vita Aristotelis*, uno de los grandes atractivos de la filosofía de Aristóteles era que sus diferentes partes, la filosofía moral, la filosofía de la naturaleza, la retórica y la lógica, poseían una coherencia interna que les permitía convivir armónicamente en su pensamiento. Si bien es muy probable que Bruni estuviera familiarizado con la polémica cuestión de la eternidad del mundo, no hay indicios que permitan asegurar que él fuera eternalista. De hecho, en una carta (perteneciente a su período platónico) que enviara al papa Juan XXIII, Bruni elogiaba a Platón por proponer doctrinas en la que se habla de “Nam et de creatione mundi a vero et summo deo...” [la creación del mundo por el Dios único y verdadero] que por tanto “fides nostra rectissime tradit” [estaban de acuerdo con las enseñanzas de nuestra fe] (Hankins, 1994, p. 54).

Es interesante destacar que, a diferencia de lo que sucediera durante la Edad Media período en el que se conocieron casi únicamente a los historiadores romanos, Bruni fue el primer historiador occidental en varios siglos en leer de

<sup>29</sup> Sobre el eternalismo y el pensamiento heterodoxo, véanse las numerosas indicaciones en Davidson (1992). Sobre Bruno, quien en su *Spaccio de la bestia trionfante* sostuvo que el mundo es “infinitamente antiguo”, véase Rowland (2008, p. 165); Blum (1999) y Granada (2013). Sobre el concepto de infinitud, véase Zellini (2004, pp. 77-78) y sobre el concepto de *minima* en Bruno véase Schettino (2002).

manera exhaustiva a los historiadores griegos. Su obra sirvió, por lo tanto, no solo de estímulo para que otros pensadores comenzaran a leer a los griegos, sino también además para presentar una interpretación del pasado de un modo compatible con el eternalismo, especialmente si se la contrastaba con la cronología cristiana habitualmente aceptada. Para los historiadores romanos como por ejemplo Justino, la historia comenzaba con Nino, hijo de Belo, el primer rey de Asiria (2200 a.C. circa). Dado que se identificaba a Nino con el Nemrod bíblico, la historia narrada por los historiadores del Occidente latino tenía inicio mucho tiempo después de la fecha de la creación bíblica, que Eusebio y Jerónimo habían fijado en el año 5200 a.C. Los hechos descritos por los historiadores romanos podían, de hecho, ser incluidos sin mayor problema dentro de una cronología cristiana que tenía una duración mucho más amplia y, por tanto, no ponían en duda la antigüedad del mundo cristiano y tampoco, como consecuencia, la idea de la creación cristiana. Por el contrario, las obras de los historiadores griegos que comenzaron a conocerse en Florencia a partir de 1397 gracias al erudito Manuel Chrysoloras presentaban una serie de argumentos que, poniendo en duda la cosmogonía imperante, obligaban al lector a preguntarse si el mundo no era, en realidad, mucho más antiguo de lo que historia cristiana sostenía.

Mientras que los historiadores romanos como Salustio y Tito Livio se abocaban a explicar el proceso de decadencia romano respecto a un período de virtud o grandeza pasado, los historiadores griegos como Heródoto y Tucídides suponían, por un lado, que el pasado histórico no tenía ninguna limitación material, y por el otro, parecían prever un futuro potencialmente interminable, infinito. Tucídides, de quien Bruni decía: “siempre lo vuelvo a leer” (Klee, 1990, p. 58), iniciaba *La guerra del Peloponeso* afirmando que “eran imposible, por cierto, conocer con precisión alguna los acontecimientos del pasado, y más aún los más

antiguos todavía, debido a su enorme distancia temporal”<sup>30</sup>. O como el mismo Heródoto decía con relación a los orígenes de la religión egipcia:

en cuanto a lo que he sabido sobre los dioses, prefiero no contarlos, con la única salvedad de sus nombres, pues creo que todos los hombres creen y piensan más o menos lo mismo sobre ellos; lo que mencione sobre esta cuestión, lo haré únicamente obligado por las necesidades del relato (Heródoto, 1984, p. 281).

Mirando hacia el futuro, Heródoto afirmó que escribía su historia “para evitar que, con el tiempo, los eventos de la humanidad quedaran en el olvido” (Heródoto, 1984, p. 85). Tucídides esperaba, como es bien sabido, que su historia se convirtiera en *κτῆμα ἐς αἰεί* [un tesoro para la eternidad]<sup>31</sup>. El relato de la historia de Egipto que hacía Heródoto casi cuadruplicaba el tiempo comprendido por la cronología bíblica tradicional. De este período, los últimos diez mil años se basaban no solo en documentos o registros humanos que se habían ido acumulando con el tiempo sino también en evidencia de carácter geológica: Heródoto decía que la sedimentación del delta del Nilo había tenido lugar “en un extenso período antes de mi nacimiento”, período que abarcaba entre 10.000 y 20.000 años<sup>32</sup>. Si bien es cierto que el relato cíclico de Polibio acerca de los regímenes políticos, a menudo interpretado como eternalista, no se conocía a principios del siglo XV, su hallazgo posterior supondrá la aportación de nuevos elementos en favor de la causa eternalista<sup>33</sup>. Por otra parte, Bruni valoraba muy positivamente los primeros cinco libros de la *Historia* de Polibio, que él mismo tradujo al latín. Polibio, según Bruni, había compuesto una historia útil y realista

<sup>30</sup>Tucídides, I, 2, (1990, p. 118 con mod.). Cfr. I, 21-22 (1990, 65-67).

<sup>31</sup> Tucídides, I, 22, 4: “Mi obra no ha sido compuesta como una pieza para un simple certamen literario: ha sido concebida como un tesoro para todos los tiempos” (trad. propia). Cfr. (1990, pp. 165-166).

<sup>32</sup>Heródoto, II, 11, (1984, 291). Sobre la cronología y la historia natural de Heródoto, véase Vannicelli (2001); Thomas (2001, pp. 207-209) y Sergueenkova (2009, pp. 109-112). Sobre la recepción de Heródoto a principios del siglo XV, véase Fryde (1983, pp. 26-27).

<sup>33</sup> Según Momigliano (1966) la centralidad de la visión cíclica de la historia en el pensamiento de Polibio estaba sobrevalorado. Cfr. Trompf (1979).



en el Libro I<sup>34</sup>, donde criticaba a los historiadores que en sus relatos de las hazañas de Aníbal incluían a los dioses (3.47.8)<sup>35</sup>.

Aunque la cronología que presentaba Diodoro Sículo en su *Bibliotheca historica* tenía algunas evidentes inconsistencias, su obra le permitió convertirse sin duda en el historiador griego eternalista más fascinante e interesante: su historia se extiende por más de 20.000 años, y en el mismo inicio de la obra ya trazaba un detallado análisis sobre el eternalismo (Ambaglio, 2008; Nieto Orriols, 2015). La historia de Diodoro no solo fue uno de los primeros textos en griego que fueran leídos y analizados en Florencia, probablemente, también haya sido la primera narración histórica griega. Hacia mediados del siglo XV, los primeros libros de la historia de Diodoro habían adquirido la fama de ser textos “fabulosos” [imaginarios] como los llamó su traductor, Poggio Bracciolini, quien terminó de traducir la obra en 1449 con la colaboración de Jorge de Trebisonda<sup>36</sup>. En 1405 o 1406, un viejo conocido de Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, quien se desempeñaba como primer canciller de Florencia, incluyó en el cuarto libro de su obra *De laboribus Herculis* [Sobre los trabajos de Hércules] un largo pasaje sobre Egipto extraído del final del primer libro de Diodoro, que decía había traducido para él precisamente Bruni. Fue entonces, en esa primera etapa, cuando muy pocos humanistas eran capaces de leer griego, y hasta puede que incluso el mismo Bruni tampoco hubiera leído mucho más del primer libro de la *Biblioteca* de Diodoro, que Salutati definió a Diodoro como “maxime autoritatis historicum” [un historiador de grandísima autoridad]<sup>37</sup>.

El pasaje de *Bibliotheca* I, 6, 3-8 de Diodoro en el que se examina la posibilidad de que el mundo sea eterno que es anterior al pasaje sobre Egipto que Bruni había traducido para Salutati, debió sin duda generar una gran polémica.

<sup>34</sup> Polibio, *Historias*, I, 2, 8, (1991, p. 5).

<sup>35</sup> Polibio, *Historias*, III, 47, 8 (1991, p. 276). Sobre el uso que Bruni hace de Polibio, véase Botley (2004, pp. 23-40) y Lanziti (1998, pp. 377-380).

<sup>36</sup> “Diodorum iam absolvi magno quidem cum labore, eos, scilicet libros, quos fabulosos appellavit”. Bracciolini (1984-1987, III, p. 104). Véase también Monfasani (1976).

<sup>37</sup> Salutati, *De laboribus Herculis*, IV, 19 (1951, II, p. 569).

En la Antigüedad tardía, ya Eusebio había citado ese mismo pasaje sobre el eternalismo en su *Praeparatio evangelica* (I 7.1-14), y, por tanto, el texto de dicho pasaje circulaba en latín, no solo en la traducción que Poggio hizo de Diodoro, sino también en la traducción contemporánea que Giorgio di Trebisonda había hecho de la obra de Eusebio<sup>38</sup>. En dicho pasaje Diodoro sostenía que los orígenes más remotos de la historia podían ser abordados desde dos perspectivas historiográficas distintas. La primera afirmaba que el universo es eterno e increado, y que también la humanidad había existido siempre desde la eternidad. La segunda afirmaba en cambio que el universo había sido creado en un momento determinado, y, gracias a la acción rectora de la necesidad, las diferentes “razas” humanas, creadas separadamente en diferentes lugares de la tierra, evolucionaron desde su originario estado de animalidad hasta llegar a ser las admirables criaturas actuales<sup>39</sup>. Una de las características distintivas del método de Diodoro, evidente también cuando presenta relatos ligados a cuestiones políticas y militares, es su tendencia a dejar que el lector decida entre los distintos relatos que él expone. No hace una crítica directa, de hecho, a la perspectiva eternalista, y, aunque parece preferir la versión creacionista, presenta la creación del mundo simplemente como resultado de “relatos que nos han sido transmitidos”<sup>40</sup>.

Con todo, el agudo lector humanista habría encontrado en la historia universal de Diodoro más de un aspecto que podría haber despertado su interés<sup>41</sup>. Se habría percatado casi de inmediato, por ejemplo, de que el relato de la

<sup>38</sup> Citado en Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 1,7,1-14 (1974, pp. 145-151). Teniendo en cuenta por tanto que Trebisonda comenzó a trabajar en su versión de la *Praeparatio* en 1448 (Monfasani, 1976, p. 72), que Poggio terminó la suya en 1449, y que el mismo pasaje aparece en ambas obras podría suponerse que este pasaje constituyó el primer (y fundacional) momento que daría inicio a la colaboración entre ambos humanistas.

<sup>39</sup> Según Ginzburg (2016, p. 153), el segundo punto de vista reaparecería mucho después en el testimonio que brindara ante el tribunal de la inquisición el molinero Menocchio.

<sup>40</sup> Diodoro Sículo, *Biblioteca historica*, I, 8, 1 (2001, p. 36).

<sup>41</sup> Sobre Diodoro y la heterodoxia del siglo XVI, véase Davidson (1992, p. 61) y Ginzburg (2016, pp. 171-172).

creación del universo podía adaptarse sin mayor dificultad con los primeros versos del *Génesis*, tal como era el caso del pasaje sobre la creación de *Metamorfosis I* de Ovidio (Viarre, 1966, pp. 81-110). Al continuar leyendo, al llegar a la parte dedicada a Egipto, descubriría que Diodoro afirmaba que Moisés, con el propósito de que su pueblo le obedeciera, decidió crear él mismo unas leyes que después dijo que le habían sido dadas por Dios (I, 94, 2, p. 148)<sup>42</sup>. Pero entonces, ¿eran también una invención del propio Moisés las demás partes del Pentateuco? Si bien es verdad que Diodoro nunca llegaría a realizar semejante afirmación, no sería descabellado suponer que más de un lector renacentista pudiera haberlo interpretado de esa manera. En suma, el potencial lector de la obra de Diodoro se veía casi forzado a, por un lado, contemplar la posibilidad de que el mundo fuera eterno a partir a una serie de relatos y cronologías sobre los orígenes de varias civilizaciones muy diferentes a los conocidos y, al mismo tiempo, por el otro, a dar una respuesta a la insinuación de que los primeros relatos acerca del origen del mundo, incluyendo el relato bíblico, pudieran haber sido ideados y creados para satisfacer determinados intereses políticos-religiosos. Es más, Diodoro dejaba abierta la posibilidad de que todos los relatos que daban cuenta de los orígenes de la humanidad no fueran más que puras invenciones. Como él mismo afirma con simpática ironía, “de todos modos, pareciera que la humanidad ha comenzado a practicar el oficio del historiador desde hace muy poco tiempo”<sup>43</sup>.

Uno de los pensadores más relevantes del Renacimiento que utilizó expresamente a Diodoro cuando abordó en su obra el debate contemporáneo sobre la eternidad del mundo fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527). En sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (II, 5, 1) al presentar la tesis según la cual “la variazione delle sette e delle lingue, insieme con l’ accidente de’ diluvii o della peste spegne le memorie delle cose” [la emergencia y la desaparición de las

<sup>42</sup>Es probable que el comentario irónico de Maquiavelo sobre Moisés en *Il Principe*, VI, 8 (2013, p. 35) así como el pasaje sobre Numa en los *Discorsi I*, XI, 10 (2001, p. 79), sean en gran medida deudores de esta idea de Diodoro.

<sup>43</sup>Trad. propia. Cfr. Diodoro Siculo, I, 9, 2 (2001, p. 169 con mod.).

religiones y de los idiomas, junto con las catástrofes naturales, diluvios y epidemias, extinguen el recuerdo de los eventos del pasado]<sup>44</sup>, el exsecretario florentino sostiene que nuestro desconocimiento del pasado más remoto no supone necesariamente que el mundo haya sido creado según se afirma en la Biblia:

A quegli filosofi che hanno voluto che il mondo sia stato *ab eterno*, credo si potesse replicare che, se tanta antichità fusse vera, e` sarebbe ragionevole che ci fussi memoria di più che cinquemila anni; quando e` non si vedesse come queste memorie de` tempi per diversi cagioni si spengano, delle quali parte vengono dagli uomini, parte dal cielo (2001, pp. 339-349).

[A los filósofos que afirman que el mundo es eterno, creo que se les podría objetar que si el mundo fuese realmente tan antiguo como ellos dicen sería lógico entonces que tuviéramos una memoria histórica que superara los cinco mil años. Y no que viéramos cómo por diversas causas, en parte generadas por la humanidad, en parte por el cielo, se ha perdido todo recuerdo de los tiempos más remotos]<sup>45</sup>

Al plantear la cuestión del olvido casi total en el que habían caído los etruscos – un pueblo muy desarrollado y muy civilizado, que alguna vez dominó la mayor parte de Italia, pero de cuya historia y lenguaje sin embargo no había quedado casi ningún rastro–, Maquiavelo realizaba una de las pocas y más importantes exposiciones filosóficas que podamos encontrar en su obra, y en donde casualmente se relacionaban el tiempo y la memoria:

<sup>44</sup>Trad. propia. Cfr. (2016, p. 222). Véase, la hipótesis de una influencia aristotélico-averroísta a partir de las diferentes lecturas de *Meteorologica*, I, 14 en Granada (2013) y Dal Prete (2014, 302 n. 37). Para una posible fuente del mismo Sigerio de Bravante *De aeternitate mundi*, IV, 80-5, véase Forte (2005).

<sup>45</sup>[Traducción propia. Cfr. la versión de Sandra Chaparro (2016, p. 222) que lamentablemente repite la "errata inexplicable" (Granada, 2014, p. 355 n. 39) del texto de Arancón publicado por primera vez en 1984 (¡y republicado por Alianza editorial una y otra vez durante más de 37 años sin esta ni ninguna otra modificación, corrección ni actualización!) en el que se confunde "cinquemilla" [cinco mil!], que es lo que dice el texto maquiaveliano, con "cincuentamille" [cincuentamil!]. Para corregir este grave error hubiera bastado con "conocer" el texto de Juan Manuel Forte Monge (2003), quien desde hace tiempo, por cierto, viene bregando por una, todavía necesaria, nueva y superadora versión castellana de esta obra].

[11] E perché queste sette in cinque o in seimila anni variano due o tre volte, si perde la memoria delle cose fatte innanzi a quel tempo; e se pure ne resta alcuno segno, si considera come cosa favolosa, e non è prestato loro fede: come interviene alla istoria di Diodoro Siculo, che, benché e' renda ragione di quaranta o cinquantamila anni, nondimeno è riputato (come io credo che sia) cosa mendace. [12] Quanta alle cause che vengono dal cielo, sono quelle che spengono l'umana generazione e riducano a pochi gli abitatori di parte del mondo. [13] E questo viene o per peste, o per fame, o per una inondazione d'acque: e la piú importante é questa ultima, sí perché la è piú universale, sí perché quegli che si salvono sono uomini tutti montanari e rozzi, i quali, non avendo notizia di alcuna antichità, non la possono lasciare a' posteri. [14] E se infra loro si salvasse alcuno che ne avessi notizia, per farsi riputazione e nome la nasconde e la perverte a suo modo; tale che ne resta solo a' successori quanto e' ne ha voluto scrivere, e non altro. [15] E che queste inondazioni, peste e fami venghino, non credo sia da dubitarne, sí perché ne sono piene tutte le istorie, sí perché si vede questo effetto della oblivione delle cose, sí perché e' pare ragionevole che e' sia. [...] [17] Era dunque, come di sopra è detto, già la Toscana potente, piena di religione e di virtù, aveva i suoi costumi e la sua lingua patria; il che tutto è suto spento dalla potenza romana. [18] Tale che, come si è detto, di lei ne rimane solo la memoria del nome.

[Y como estas religiones surgen y desaparecen dos o tres veces en cinco o seis mil años, se va perdiendo el recuerdo de los acontecimientos anteriores a cada una de ellas. Y si por casualidad perdura algún vestigio o simple recuerdo, se lo considera como algo más bien fantasioso y no se le da ninguna veracidad, como sucede con la historia de Diodoro Sículo, que, si bien relata eventos sucedidos hace ya cuarenta o cincuenta mil años, sin embargo, se cree que no es más, como yo también lo creo, que es una historia inventada y falsa. Las causas generadas por el cielo son la peste, la hambruna o alguna gran inundación: esta última causa es la más importante porque es la que tiene consecuencias mucho más devastadoras. Además, los hombres que sobreviven necesariamente son poco civilizados y montaraces, de modo que, como ellos no tienen casi ningún recuerdo de la antigüedad, no lo pueden transmitir a sus descendientes. Y si por casualidad entre ellos se salvara alguno más instruido, para forjarse una reputación y un nombre, esconde y disfraza como le convenga dichos recuerdos, de modo que sus descendientes sólo conservaran lo que él ha querido escribir, y nada más. Por cierto, no creo que nadie pueda dudar de la real existencia de estas inundaciones, pestes y hambrunas. Por un lado, porque podemos encontrar muchos ejemplos en la historia y por otro, porque podemos reconocer precisamente el efecto que provocan al hacer que desaparezca la memoria de los eventos más remotos, y además porque parece lógico que así sea [...]. Como he dicho antes, Etruria fue en su día poderosa, muy religiosa y virtuosa; tenía sus leyes, sus instituciones, sus tradiciones y su propia lengua, y a pesar de eso, fue completa y rápidamente aniquilada por el poderío romano. De modo

que, como he dicho, de ella, en nuestros días, tan sólo queda el mero recuerdo de su nombre (cfr. 2016, p. 222)].

Para Maquiavelo, el hecho de que la memoria humana se perdiera casi por completo de forma periódica podía constituir una evidencia de que la eternidad del mundo era algo posible. Pese a que se apresuraba a condenar la historia de Diodoro calificándola de “mendace”<sup>46</sup>, es importante señalar que cuando Maquiavelo exagera deliberadamente la supuesta antigüedad que Diodoro le adjudicaba a los eventos del pasado más remoto, como mucho 20 mil o 25 mil años y no 40 mil o 50 mil como afirma en el pasaje citado, probablemente estuviera enfatizando que precisamente el computo preciso carecía de importancia. Lo relevante en cambio era que el relato histórico que hacía Diodoro era el que más se extendía en el tiempo hacia el pasado, y que, entonces, fueran 20 mil o 50 mil era evidente que los 5 mil años de la creación cristiana quedaban superados, y, por tanto, que este hecho mismo constituía una primera prueba de que el mundo podía ser eterno (Barbutto, 2013, p. 308).

Es también interesante destacar la mención que hace Maquiavelo de los diluvios y las inundaciones y de la posible supervivencia de un hombre instruido que conservaría la memoria del pasado entre la población que se salvaría de dichas catástrofes naturales, los habitantes de las zonas más elevadas, los montañeses. Si bien es posible que Maquiavelo hubiera tenido en cuenta un pasaje de las *Leyes* III de Platón (676b-678a)<sup>47</sup>, no es difícil suponer que, al mismo tiempo, estuviera comentando la historia de Noé y, como consecuencia, sugiriendo que la historia del *Génesis* desde la creación hasta el diluvio fuera posiblemente una ficción ideada por el mismo Noé. No estaríamos muy lejos, por

<sup>46</sup>*Mendace*, que además de su significado más evidente, mentira o falsedad, también podía querer decir «che non si basa su solidi fondamenti, incompleto, parziale (una conoscenza, un’opinione, inesatto, errato (un concetto, una dottrina)», *GDLI*, X, 67a. Cfr. Lucrecio, *de rerum natura*, V, 1440-1447 y III, 852-869.

<sup>47</sup> Platón (2018, I, pp. 291-296). Véase también la hipótesis de Forte (2005) sobre la posible influencia de un pasaje de *Meteorum liber unus* de Giovanni Pontano. Y además, la relación con el pensamiento de Lucrecio en cuanto a la pérdida de la memoria y la no eternidad del mundo (*De Rer. Nat.*, V, 324-47). Y finalmente contra *De civ. Dei*, XII, 10 de Agustín. Cfr. *De’romiti* (1993, pp. 990-991).

tanto, de la posición del eternalista Biagio Pelacani, quien poco más de un siglo antes, afirmaba, como hemos visto, que la historia de Noé no era otra cosa que una superstición, un “cuento de viejas”, es decir, en palabras de Maquiavelo: “mendace”.

A pesar de que hay quien lo afirma (Sasso, 1987), es difícil definir a Maquiavelo como un pensador eternalista sistemático<sup>48</sup>. En realidad, pueden encontrarse en el resto de su obra elementos que permiten suponer que era un pensador más cercano al creacionismo, al menos del tipo lucreciano o epicúreo. Por ejemplo, al inicio de los *Discorsi* (I, 2, 14) describe cómo: “nel principio del mondo, sendo gli abitatori radi, vissono un tempo dispersi, a similitudine delle bestie” [en el principio de los tiempos en el mundo había muy pocos habitantes que vivían dispersos, como si fueran animales (cfr. 2016, p. 75)]. Como fuere, el hecho de que Maquiavelo tomara tan en serio la idea de la eternidad del mundo, y que la utilizara en los *Discorsi*, II, 5 como arma arrojadiza contra el providencialismo, nos proporcionaría un claro y valioso indicio del papel que jugaba la cuestión eternalista en los debates historiográficos contemporáneos<sup>49</sup>.

## Conclusión

Analizar en profundidad las ideas y las circunstancias que contribuyeron a la transformación de la concepción de la historia durante el Renacimiento italiano – incluyendo sus tendencias anacrónicas (y a veces anárquicas) – sigue siendo sin duda alguna en la actualidad un tema de gran interés para la literatura crítica. Suele afirmarse que los factores que precipitaron la revolución renacentista en el pensamiento histórico fueron varios: una crisis básicamente de carácter político

<sup>48</sup> Para la tesis eternalista en Maquiavelo, véase también, Cutinelli-Rèndina, (1998, pp. 93-117, pp. 235-252); Barbuto (2013); Giorgini (2014) y Biasori (2018) quien sugiere como posible fuente o texto de referencia, Macrobio, *Commentarii in somnium Scipionis*.

<sup>49</sup> Rahe (2008) estudia los aspectos en los que Maquiavelo pudo haber sido influido por el averroísmo. Véase Dal Prete (2014, p. 294 n. 9). Sobre una posible lectura maquiaveliana en clave eternalista vía Polibio, véase Forte (2005), quien sugiere que por tanto *Discorsi*, II, 5, sería una suerte de introducción al polibiano *Discorsi*, I, 2.



o bien la crisis filológica que comenzara con Petrarca o las nuevas prácticas lingüístico-culturales de las cancillerías de las ciudades Estado italianas. En este texto nos ha interesado destacar que la convivencia de doctrinas del mundo antiguo junto a teorías contemporáneas acerca de la eternidad del mundo fue un factor que colaboró decididamente a despojar al pensamiento histórico renacentista del providencialismo medieval.

A inicios del Renacimiento la fuerte presencia de la tesis eternalista en las universidades italianas constituyó un indudable estímulo que llevó a concebir el pasado y el tiempo de una manera completamente distinta a la hasta ese entonces predominante. Ante el descubrimiento de los historiadores griegos en la Florencia de inicios del *Quattrocento*, los humanistas se encontraron (y debieron enfrentarse) ante una serie de textos que en algunos pasajes trataban o parecían tratar la tesis eternalista, abriendo de esa manera una perspectiva más amplia y de más largo alcance sobre el pasado, el tiempo y el mundo que la que hasta ese momento permitían tanto la lectura de los historiadores romanos conocidos en el Medioevo como la lectura de la propia Biblia. Nacía entonces un proceso verdaderamente revolucionario que condujo a un progresivo distanciamiento de la cronología bíblica –y que, de hecho, terminaría cancelándola por completo– que hacía necesaria con urgencia una perspectiva crítica que podríamos caracterizar como “filológica”. Y aunque esto no signifique, por cierto, que los humanistas fueran necesariamente eternalistas, sí creemos que el haber trabajado la hipótesis de que el mundo podía ser eterno constituyó el primer eslabón de una larga serie de intentos que algunos pensadores europeos llevaron a cabo con el objetivo de debilitar el “grip of sacred history” (Smail 2005), que, por cierto, de diversas maneras aun pervive entre nosotros (Tortarolo 2011). Quizás, en suma, uno de los factores que más contribuyó a aquella revolución historiográfica haya estado estrechamente ligado a la necesidad de descubrir un nuevo y superador punto de observación, una nueva perspectiva crítica sobre la

historia: a la necesidad de descubrir, en definitiva, una perspectiva más amplia sobre el pasado que permitiera a su vez explicarlo y comprenderlo mejor.

## Bibliografía

- Aertsen, Jan A.; Emery Jr., Keith; Speer, Andreas (Eds.). (2001). *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlín: De Gruyter.
- Alighieri, Dante. (2004). *Comedia*. 3 vols. Traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo. Barcelona: Seix Barral.
- Alighiere, Dante. (2018). *Comedia*. Prólogo, comentarios y traducción de José María Micó. Barcelona: Acantilado.
- Allen, M. J. B. (2007). At variance: Marsilio Ficino, Platonism and heresy. *International archives of the history of ideas* 196, 31-44.
- Ambaglio, D. (2008). Introduzione alla Biblioteca storica di Diodoro. En D. Ambaglio; F. Landucci y L. Bravi (eds.), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Commento storico. Introduzione generale*, (pp. 3-102). Milán: Vita e Pensiero.
- Andrews, L. (1995). *Story and Space in Renaissance Art: The Rebirth of Continuous Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Aristóteles. (1996). *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Introducción, traducción y notas Miguel Candel. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2003). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2008). *Física*. Introducción, traducción y notas de G. R. De Echandía. Madrid: Gredos.
- Aristotle. (1999). *Physics Book VIII*. Ed. y trad. de Daniel W. Graham. Oxford: Oxford University Press.
- Auerbach, E. (1984). *Figura*. En E. Auerbach. *Scenes from the Drama of European Literature*. (pp. 11-76). Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Augustinus. (1955). *De civitate Dei*. Ed. Bernard Dombart y Alphons Kalb. 2 vols.. Corpus Christianorum. Series Latina 48. Turnhout: Brepols.
- Barbuto, M.A. (2013). Memoria mendace e imitatio: reflexiones sobre *Discorsi*, II, 5, 2-16. *Endoxa* 31, 301-322.
- Baron, H. (1966). *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press.
- Bately, J. y D. Ross. (1961). A check-list of manuscripts of Orosius's *Historiarum adversum paganos libri septem*. *Scriptorium* XV, 329-334.
- Bazán, B. C. (2000). Was There Ever a 'First Averroism'?. En J. A. Aertsen; A. Speer (eds.). *Geistesleben im 13. Jahrhundert*. (pp.31-53). Berlín: De Gruyter.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Edición, traducción e introducción de Bolívar Echeverría. México: Itaca.

- Biasori, L. (2018). Machiavelli e l'eternità del mondo. *Studi storici* 1, 203-215.
- Blum, P. R. (1999). *Giordano Bruno*. Múnich: C.H. Beck.
- Botley, P. (2004). *Latin Translation in the Renaissance: The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boccaccio, Giovanni. (2000). *Amorosa visione*. Edited by Vittore Branca. Milán: Mondadori.
- Bouwsma, W. J. (1990). The Two Faces of Humanism: Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought. En W. J. Bouwsma, *A Usable Past: Essays in European Cultural History*. (pp. 19-73). Berkeley: University of California Press.
- Bracciolini, Poggio. (1984-1987). *Lettere*. Ed. Helene Harth, 3 vols.. Florencia: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Brilli, E. (2012). L'entente entre Orose et Augustin. Jalons pour l'histoire de la vulgate culturelle médiévale. *Sacris erudiri*, LI. 363-390.
- Brown, A. (2010). *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bruni, Leonardo. (2001-2007). *History of the Florentine People*. Ed. y trad. J. Hankins, 3 vols., Cambridge: Harvard University Press.
- Burke, P. (1969). *The Renaissance Sense of the Past*. Nueva York: St. Martin's Press [(2016). *El sentido del pasado en el Renacimiento*. Trad. Sandra Chaparro. Madrid: Akal]
- Bynum, C. W. (2011). *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Nueva York: Zone Books.
- Casaubon, I. (1614). *De Rebus Sacris et Ecclesiasticis Exercitationes XVI*. Londres: Officina Nortoniana.
- Clarke, G. (1997). Ambrogio Traversari: Artistic Advisor in Fifteenth-Century Florence? *Renaissance Studies* 11, 161-178.
- Clarke, P. (2007). The Villani Chronicles. En S. Dale; A. W. Lewin; D. J. Osheim (eds.), *Chronicling History: Chroniclers and Historians in Medieval and Renaissance Italy*. (pp. 113-127). University Park: Penn State Press.
- Cochrane, E. (1981). *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohn, S. K., Jr. (1992). *The Cult of Remembrance and the Black Death: Six Renaissance Cities in Central Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Colish, M. L. (1994). *Peter Lombard*. 2 vols. Leiden: Brill.
- Connell, W. J. (2011). Italian Renaissance Historical Narrative. En J. Rabasa; M. Sato; E. Tortarolo y D. Woolf (eds.), *The Oxford History of Historical Writing*, Vol. 3: 1400-1800. (pp. 347-363). Oxford: Oxford University Press.
- Connell, W. (2011b). The Eternity of the World and Renaissance Historical Thought. *Californian Italian Studies* 2(1), pp. 1-23
- Connell, W.J. (2015). L'eternità del mondo e la rivoluzione storiografica rinascimentale. Trad. I. Dal Prete. En W.J. Connell. *Machiavelli nel*

- Rinascimento italiano*. 234-251. Milán: Franco Agnelli.
- Corsini, E. (1968). *Introduzione alle "Storie" di Orosio*. Turín: Giappichelli.
- Crevatin, G. (2004). Roma aeterna. En R. Cardini; D. Coppini (eds.), *Petrarca e Agostino*. (pp. 131-151). Roma: Bulzoni.
- Cutinelli-Rèndina, E. (1998). *Chiesa e religione in Machiavelli*, Pisa, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Dal Prete, I. (2014). "Being the World Eternal . . ." The Age of the Earth in Renaissance Italy. *Isis*, 105, 2, 292-317.
- Dales, R. C. (1986). Robert Grosseteste's Place in Medieval Discussions of the Eternity of the World. *Speculum* 61, 544-563.
- Dales, R. C. (1988), Time and Eternity in the Thirteenth Century. *Journal of the History of Ideas* 49, 27-45.
- Dales, R. C. (1990), *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden: Brill.
- Davidson, N. (1992). Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700. En M. Hunter; D. Wootton (eds.), *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*. (pp. 55-85). Oxford: Oxford University Press.
- Davies, J. (1998). *Florence and Its University during the Early Renaissance*, Leiden: Brill.
- Davies, M. (1995). Making Sense of Pliny in the Quattrocento. *Renaissance Studies* 9, 240-257.
- Denifle, H; Chatelaine, É. (eds.) (1889-1897). *Chartularium Universitatis Parisiensis*. 4 vols. París: Delalain.
- Diodoro Sículo. (2001). *Biblioteca histórica*. Libros I-III. Introducción, traducción y notas de F. Parreu Alasà. Madrid: Gredos.
- Doody, A. (2010). *Pliny's Encyclopedia: The Reception of the 'Natural History'*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eire, C. (2010). *A Brief History of Eternity*. Princeton: Princeton University Press.
- Elders, L. (1990). *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- Eusebius. (1974). *La Préparation évangélique*. Vol. I, ed. y trad. Jean Sirinelli y Édouard des Places. Sources chrétiennes 206. París: Éditions du Cerf.
- Fabbrini, F. (1979). *Paulo Orosio, uno storico*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Fainck, G. (1951). *Paul Orose et sa conception de l'histoire*. Université d'Aix-en-Provence (tesis doctoral).
- Falzone, P. (2014). Aristotele. En *Enciclopedia Machiavelliana*, 3 vols., I, pp. 94-100. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana Treccani.
- Fasolt, C. (2004). *The Limits of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Federici Vescovini, G. (1979). *Astrologia e scienza. La crisi dell'Aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*. Florencia: Vallecchi.
- Federici Vescovini, G.; Barocelli, F. (eds.). (1992). *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo: Biagio Pelacani parmese*. Padua: Il Poligrafo.
- Ferrary, J-L. (1996). *Onofrio Panvinio et les antiquités romains*. Roma: L'École française de Rome.
- Field, A. (1998). Leonardo Bruni, Florentine Traitor? Bruni, the

- Medici, and an Aretine Conspiracy of 1437, *Renaissance Quarterly* 51, 1109-1150.
- Fioravanti, G. (ed.). (2004). *Anonymi Quaestiones super Octavum Libri Physicorum*. Florencia:SISMEL.
- Forte Monge, J.M. (2003) Los Discursos de Maquiavelo. Materiales para una nueva edición. *Riff-Raff* 23, II, 26-52.
- Forte Monge, J. M. (2005). Eternidad y ciclo. La historia natural maquiaveliana *adversus fideles*. En *El Fin de la filosofía de la historia*. Q. Racionero y S. Royo (eds.) 349-368. Madrid: Dykinson.
- Fryde, E. B. (1983). *Humanism and Renaissance Historiography*. Londres: Hambleton Press.
- Fubini, R. (1968). *Biondo Flavio*. En *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 10, (pp. 536-560). Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Fubini, R. (2003). *Storiografia dell'Umanesimo in Italia da Leonardo Bruni ad Annio da Viterbo*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Gherardi, G. (1975). *Il Paradiso degli Alberti*. Ed. A. Larza. Roma: Salerno Editrice.
- Ginzburg, C. (2016). *El Queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Trad. De F. Martín. Barcelona: Península.
- Ginzburg, C. (2000). *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*. Trad. cast. Alberto Clavería. Barcelona: Península.
- Giorgini, G. (2014) L'educazione filosofica dell'uomo politico: Discorsi, II, 5. *Il pensiero politico XLVII*, 1, 3-38.
- Grafton, A. (1990). *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton: Princeton University Press.
- Grafton, A. (1991). Traditions of Invention and Inventions of Tradition in Renaissance Italy: Annio of Viterbo. En *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*, 76-103. Princeton: Princeton University Press.
- Grafton, A.; Williams, M. (2006). *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Cesarea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grafton, A. (2011). Reseña crítica a Christopher Wood. *Forgery, Replica, Fiction: Temporalities of German Renaissance Art*. *Art Bulletin* 93: 253-255.
- Granada, M.A. (2013). Giordano Bruno y la eternidad del mundo. *Endoxa*, 31, 349-372.
- Granada, M.A. (2014). Jorge Gemisto Pletón y la eternidad del mundo (la polémica contra aristóteles y el cristianismo). *Endoxa*, 34, 341-376. *Grande dizionario della lingua italiana*, [GDLI], (1961-2002). Ed. Salvatore Battaglia. Turín: UTET.
- Greenblatt, S. (2011). *The Swerve: How the World Became Modern*. Nueva York: Norton.
- Grendler, P. F. (2002). *The Universities of the Italian Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Griffiths, G.; Hankins, J.; Thompson, D. (eds.) (1987). *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*.



- Binghampton: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Guasti, C. (ed.) (1867-1873), *Commissioni di Rinaldo degli Albizzi per el Comune di Firenze dal MCCCXCIX al MCCCXXXIII*. 3 vols. Florencia: Cellini.
- Guenée, B. (1980). *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*. Paris : Aubier-Flammarion.
- Guitton, J. (1955). *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. 3ª ed. Paris: Vrin.
- Hankins, J. (1994). *Plato in the Italian Renaissance*. 3ª reimp. Leiden: Brill.
- Hankins, J. (2003-2004). *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. 2 vols. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Hay, D. (1959). Flavio Biondo and the Middle Ages. *Proceedings of the British Academy* 45, 97-125.
- Heródoto. (1984). *Historia*. Introducción F. R. Adrados, traducción y notas C. Schrader. Madrid: Gredos.
- Herzog, R. (1980). Orosius oder Die Formulierung eines Fortschrittskonzepts aus der Erfahrung des Niedergangs. En Koselleck, R.; Widmer, P. (eds.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*. (pp. 79-102). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Ianziti, G. (1988). Bruni on Writing History. *Renaissance Quarterly* 5, 367-391.
- Ianziti, G. (2002), Leonardo Bruni and Biography: The *Vita Aristotelis*, *Renaissance Quarterly* 55, 805-832.
- Jaitner-Hahner, U. (1993). *Humanismus in Umbrien und Rom: Lilius Tifernas, Kanzler und Gelehrter des Quattrocento*. 2 vols. Baden-Baden: Koerner.
- Kelley, D. R. (1995). Something Happened: Panofsky and Cultural History. En Irving Lavin (ed.), *Meaning in the Visual Arts: Views from the Outside*. (pp. 113-121), Princeton: Institute for Advanced Study.
- Kelley, D. R. (1998). *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*. New Haven: Yale University Press.
- Klee, U. (1990). *Beiträge zur Thukydides-Rezeption während des 15. und 16. Jahrhunderts in Italien und Deutschland*. Frankfurt: Peter Lang.
- Körner, A. (2011). The Experience of Time as Crisis: On Croce's and Benjamin's Concept of History. *Intellectual History Review* 21: 151-169.
- Krautheimer, R.; Krautheimer-Hess, T. (1956). *Lorenzo Ghiberti*. 2 vols. Princeton: Princeton University Press.
- Kristeller, P. O. (1956-1996) Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance. En *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Ed. P. Kristeller. vol. I (pp. 553-583). Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Kristeller, P. O. (1990). Paduan Averroism and Alexandrism in the Light of Recent Studies. En *Renaissance Thought and the Arts*. (pp. 111-118). Princeton: Princeton University Press.
- Lacroix, B. (1965). *Orose et ses idées*, Publications de l'Institut d'études médiévales 18. Montreal: Université de Montréal.
- Le Goff, J. (1960) *Au Moyen-âge: temps de l'Église et temps du marchand*.

- En *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 15, n.3. pp. 417-433.
- Lehman, R. S. (2008). Allegories of Rending: Killing Time with Walter Benjamin. *New Literary History* 39: 233-250.
- Lipsius, J. (1585). *Ad Annales Cornelii Taciti Liber, Commentarius, sive Notae*. Lyon: Gryphius.
- Löwith, K. (1949). *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lucrecio, T. C. (1993). *De rerum natura/De la naturaleza*. Ed. E. V. Fiol. Barcelona: Bosch.
- Machiavelli, Niccolò. (1993). *Tutte le opere*. M. Martelli (ed.). Milán: Sansoni.
- Machiavelli, Niccolò. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. (Edizione Nazionale delle opere di N.M.). F. Bausi (ed.). 2 vols. Roma: Salerno Editrice.
- Machiavelli, Niccolò. (2013a). *Il principe*. G. Inglese (ed.). Turín: Einaudi.
- Machiavelli, Niccolò. (2013b) *Il principe*. Introducción y notas de G. Pedullà. Roma: Donzelli.
- Mahoney, E. P. (2000). *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletta Vernia and Agostino Nifo*. Aldershot: Ashgate.
- Maier, A. (1996). *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*. 2ª ed. Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Maiocchi, R. (ed.) (1905-1915). *Codice diplomatico dell'Università di Pavia*. 2 vols. Pavia: Fusi.
- Maquiavelo, Nicolás. (2007). *Epistolario privado*. Edición y traducción, J. M. Forte Monge. Madrid: La esfera de los libros.
- Maquiavelo, Nicolás. (2011). *El Príncipe*. Estudio preliminar, traducción y notas de H. Puig Doménech. Madrid: Tecnos.
- Maquiavelo, Nicolás. (2016). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. Sandra Chaparro. Madrid: Akal.
- Martínez Caveró, Pedro. (2002). *El Pensamiento histórico y antropológico de Orosio*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Marrou, H-I. (1970) Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique. En *La storiografia altomedievale*. 2 vols. (I, p. 59-87). Spolète: Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo.
- Migne, J. P. (ed.) (1844-1864). *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*. 244 vols. París: Turnhout.
- Möller, A.; Luraghi, N. (1995). Time in the Writing of History: Perceptions and Structures, *Storia della storiografia* 28, 3-15.
- Mörner, Th. von (1844). *De Orosii Vita Eiusque Libris Septem Adversus Paganos*. Berlín: Typis Schadeanis.
- Momigliano, A. (1966). Time in Ancient Historiography. *History and Theory*. Suplemento 6. 1-23.
- Momigliano, A. (1977). Polybius' Reappearance in Western Europe. En *Essays in Modern Historiography*, (pp. 79-98). Middletown: Wesleyan University Press.
- Mommsen, Th. E. (1959a). Orosius and Augustine. En Eugene F. Rice, Jr. (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*. (pp. 325-348). Ithaca: Cornell University Press.

- Mommsen, Th. E. (1959b). Petrarch on the 'Dark Ages'. En Eugene F. Rice, Jr. (ed.), *Medieval and Renaissance Studies*. (pp. 106-129). Ithaca. Cornell University Press.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond: A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*. Leiden: Brill.
- Monfasani, J. (1988). The First Call for Press Censorship: Niccolò Perotti, Giovanni Andrea Bussi, Antonio Moreto, and the Editing of Pliny's *Natural History*, *Renaissance Quarterly* 41. 1-31.
- Monfasani, J. (1993) Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy. *Renaissance Quarterly* 46, 247-276.
- Mordek, H. (1986). Decretum Gelasianum. En *Lexicon des Mittelalters*. (III, pp. 624-625). Múnich: Artemis Verlag.
- Morrison, K. F. (1990). *History as a Visual Art in the Twelfth-Century*. Princeton. Princeton University Press.
- Morrison, K. F. (2002). Introduction. En Otto of Freising, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D.* Trad. Charles Christopher Mierow. Nueva York: Columbia University Press.
- Nadler, S. (ed.). (1993). *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: Penn State Press.
- Nagel, A.; Ch. Wood. (2010). *Anachronic Renaissance*. New York: Zone Books.
- Nardi, B. (1945). *Sigieri di Brabante nel pensiero del Rinascimento italiano*. Roma: Edizioni italiane.
- Nardi, B. (1965). *Saggi su Pietro Pomponazzi*. Florencia. Le Monnier.
- Nauert, Ch. G. (1979). Humanists, Scientists and Pliny: Changing Approaches to a Classical Author, *American Historical Review* 84, 72-85.
- Nauert, Ch. G. (1980). Caius Plinius Secundus. En Cranz, F. E.; Kristeller, P. O. (eds.), *Catalogus Translationum et Commentariorum*. (4, pp. 297-422). Washington: Catholic University of America Press.
- Nieto Orriols, D. (2015). La *Biblioteca histórica* de Diodoro Sículo. Consideraciones historiográficas sobre sus problemas de originalidad y calidad como Fuente. *Historia*, 396, 2. 333-363.
- Orosius, Paulus (2003), *Histoires [Contre les païens]*, ed. y trad. Marie-Pierre Arnau-Lindet, 3 vols., París: Belles Lettres.
- Orosio, Paulo. (1982). *Historias*. Libros I-IV. Introducción, traducción y notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Gredos.
- Panofsky, E. (1960). *Renaissance and Resuscitations in Western Art*. 2 vols., Estocolmo: Almqvist & Wiskell.
- Panofsky, E. (1991). *La perspectiva como "forma simbólica"*. Trad. Virginia Careaga. Barcelona: Tusquets.
- Parronchi, A. (1964), *Studi su la dolce prospettiva*. Milán: Martello.
- Petrarca, Francesco. (1955). De viris illustribus. G. Martelloti (ed.). En F.P. *Prose*. La letteratura italiana, storia e testi. Vol. 7, pp. 218-267. Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi.
- Petrarca, Francesco. (1955). De rerum memorandum libri. P. G. Ricci (ed.). En F.P. *Prose*. La letteratura italiana, storia e testi. Vol. 7, pp. 270-283. Milán-Nápoles: Riccardo Ricciardi.
- Petrarca, F. (1968). *Le familiari*. Vittorio Rossi (ed.). Florencia: Sansoni.



- Petrarca, Francesco. (1975) *Invective contra medicum*. A. Bufano (ed.) En F.P. *Opere Latine*, 2 vol. Túrín: UTET.
- Petrarca, Francesco. (1975). *Rerum familiarium libri I-VIII*. Trad. Aldo S. Bernardo. Albany: SUNY Press.
- Petrarca, Francesco. (1998), *Senile V. 2*, ed. y trad. Monica Berté, Florencia, Le Lettere.
- Philoponus, John. (2005). *Against Proclus' 'On the Eternity of the World'* 6-8. Trad. Michael Share. Ithaca: Cornell University Press.
- Pine, Martin L. (1986). *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padua: Antenore.
- Platón. (2008). *Leyes*. Trad. Francisco Lisi. 2 vols. Madrid: Gredos.
- Plinio el Viejo (1995). *Historia natural*. Introducción general Guy Serbat. Traducción y notas de Antonio Fontán, A. M<sup>a</sup> Moure Casas e I. García Arribas. Madrid: Gredos.
- Polibio. (1991). *Historias*. Libros I-IV. Introducción de A. Díaz Tejera. Traducción y notas de M. Balasch Recort. Madrid: Gredos.
- Proclus. (2001). *On the Eternity of the World (De Aeternitate Mundi)*. Ed. Helen S. Lang y A. D. Macro. Berkeley: University of California Press.
- Quinones, R. J. (1971), *The Renaissance Discovery of Time*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rahe, P. A. (2008). *Against Throne and Altar: Machiavelli and Political Theory under the English Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Renan, E. (1882). *Averroès et l'Averroïsme: essai historique*. 4<sup>a</sup> ed. París: Calmann Lévy.
- Renaudet, A. (1998). *Érasme et l'Italie*. 2a ed.. Prefacio de S. Siedel Menchi, Ginebra: Droz.
- Robinson, G. W. (1918). Joseph Scaliger's Estimates of Greek and Latin Authors. *Harvard Studies in Classical Philology* 29, 133-176.
- Rowland, I. (2008). *Giordano Bruno: Philosopher / Heretic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahner, Ch. (2013) From Augustine to Islam: Translation and History in the Arabic Orosius. *Speculum* 88, 905-931.
- Salutati, Coluccio. (1951). *De laboribus Herculis*. Ed. Berthold L. Ullman. 2 vols. Zúrich: Thesaurus Mundi.
- Sasso, G. (1987). *De aeternitate mundi*. En *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, (I, pp. 167-399). Milán-Nápoles: Ricciardi.
- Schettino, E. (2002). The Necessity of the Minima in the Nolan Philosophy. En H. Gatti (ed.). *Giordano Bruno: Philosopher of the Renaissance*. (pp. 299-325). Aldershot: Ashgate.
- Schmitt, Ch. (1983). *Aristotle and the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sedley, D. (2007). *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley - Los Ángeles: University of California Press.
- Sergueenkova, V. V. (2009). *Natural History in Herodotus' Histories*. Harvard University (tesis doctoral).
- Smail, D. L. (2005). In the Grip of Sacred History. *American Historical Review*, 110, p. 1337-1361.
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum*. Ithaca: Cornell University Press.

- Steenberghen, F. van. (1938). *Les oeuvres et la doctrine de Siger de Brabant*. Bruselas: Académie royale de Belgique.
- Sterling, G.E. (1992). *Creatio temporalis, aeterna, vel continua? An Analysis of the Thought of Philo of Alexandria*, *Studia Philonica Annual* 4, 15-41.
- Thomas, R. (2001). *Herodotus' Histories and the Floating Gap*. En N. Luraghi (ed.). *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- Thorndike, L. (1923-1958). *A History of Magic and Experimental Science*. 8 vols. New York: Columbia University Press.
- Tortarolo, E. (2011). *L'eutanasia della cronologia biblica*. En Hermanin, C.; Simonutti, L. (eds.). *Restauri storiografici. Studi in onore di R. H. Popki*. (pp. 339-359). Florencia: Olschki.
- Trompf, G. W. (1979). *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation*. Berkeley. University of California Press.
- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Introducción general J. Calonge Ruiz. Traducción y notas de J. J. Torres Esbarranch. Madrid: Alianza.
- Vannicelli, P. (2001). *Herodotus' Egypt and the Foundations of Universal History*. En N. Luraghi (ed.). *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. (pp. 211-240). Oxford: Oxford University Press.
- Varlamova, M. (2018). *Philoponus on the Nature of the Heavens and the Movement of Elements in Against Aristotle on the Eternity of the World*. *Scrinium* 14: 446-461.
- Verde, A. F. (1973-2010). *Lo studio fiorentino. Ricerche e documenti, 1473-1503*. 6 vols. Florencia: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento.
- Viarre, S. (1966). *La survie d'Ovide dans la littérature scientifique des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*. Poitiers: Publications du C.E.S.C.M.
- Villani, Giovanni. (1990-1991). *Nuova cronica*. Ed. G. Porta. 3 vols. Parma: Fondazione Pietro Bembo.
- Van Nuffelen, P. (2012). *Orosius and the Rhetoric of History*. Oxford: Oxford UP.
- Von den Brincken, A-D. (1957), *Studien zur Lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*. Dusseldorf: Michael Triltsch Verlag.
- Wallace, William A. (1988), *Traditional Natural Philosophy*, en Schmitt, Charles B.; Skinner, Quentin; Kessler, Eckhard (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Watkins, R. N. (1972). *Petrarch and the Black Death: From Fear to Monuments*, *Studies in the Renaissance* 19, 196-223.
- Weiss, R. (1969). *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*. Oxford: Blackwell.
- Werckmeister, O-K. (1996). *Walter Benjamin's Angel of History, or the Transfiguration of the Revolutionary into the Historian*. *Critical Inquiry* 22: 239-267.
- Wilcox, D. J. (1987). *The Measure of Times Past: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time*.

- Chicago: University of Chicago Press.  
Wolfson, H. A. (1947). *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. 2 vols.
- Cambridge: Harvard University Press.  
Zellini, P. (2004). *A Brief History of Infinity*. Trad. D. Marsh, Londres: Penguin Books.