

Pervivencia y Literatura:

documentos periféricos al texto literario



Coordinado y editado por
CARMEN F. BLANCO VALDÉS y ELISA BORSARI



cilengua

SAN MILLÁN DE LA COGOLLA
2023

BOCCACCIO ANTROPÓLOGO DE LA ANTIGÜEDAD

MICHAEL PAPIO

University of Massachusetts Amherst (EE. UU.)

La mención que hago de la antropología en el título de este artículo sin duda es un tanto anacrónica en relación con el modo en el que por lo general utilizamos el término, pero considero que al menos es etimológicamente apropiada para la serie de ideas que estoy encantado de presentar en las próximas páginas¹. Cerca de un siglo y medio desde la muerte de Darwin —y una década y media desde que el genoma humano fue secuenciado— las investigaciones sobre la evolución temprana de la humanidad han sido cada vez menos «filosóficas» y se han basado cada vez más en evidencias. De hecho, todos nosotros hemos crecido pensando que esta transición era obvia, imparable y productiva, como otras invenciones de la Ilustración. Desde luego, los métodos de investigación de Boccaccio con respecto al estudio de creencias prehistóricas eran más filosóficos por naturaleza, porque pertenecían a la «tecnología» hermenéutica centrada principalmente en la palabra escrita. Las interminables tareas de archivar, tomar notas, comparar y analizar eran componentes normales de la ciencia de ese tiempo, un método humanístico que Ficino y Pico perfeccionarían más tarde en el Quattrocento solo con la recuperación y traducción de textos griegos.

Como bien lo sabía Boccaccio, la humanidad descendió de Adán y Eva, dos miembros completamente desarrollados del *Homo sapiens*, y de los sobrevivientes del diluvio universal (tanto de Noé como de Deucalión) que posteriormente repoblaron la tierra². Todos los puntos doctrinales provenían del Génesis y formaban

1. Estoy profundamente agradecido con la Prof.^a Carmen Blanco Valdés y a los directores de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval por haberme invitado a hacer una presentación en el Congreso que tuvo lugar en Córdoba en 2021.
2. Sugiero al lector tomar las obras citadas en estas notas al pie más como «indicadores» idiosincrásicos de mis interpretaciones que como un triste esfuerzo por brindar una bibliografía general del asunto en cuestión, que para los estudios sobre Boccaccio es tan amplia como desconocida. Por razones obvias, el presente debate evita el tema de la edad de oro (para el cual ver Gittes 2008:

parte del saber popular. Sin embargo, en algún punto, el Pueblo Elegido había dejado a los gentiles fuera de escena. De hecho, y por razones que no podemos comprender, se dejó que una parte sustancial de la humanidad se encargara de encontrar a Dios por su cuenta³. En este ensayo analizaremos algunos pasajes de las obras de Boccaccio en un intento de entender qué pensaba de aquellos primeros gentiles que tuvieron un indicio de la existencia de la Divinidad y cómo hizo uso de aquellas ideas, particularmente en las *Genealogie*.

Hay tres pasajes importantes en las obras de Boccaccio en los que trata sobre el nacimiento de la religión entre los pueblos más antiguos. El primero de ellos se encuentra en el *Trattatello*, escrito no mucho tiempo después de que hubiera conocido a Petrarca en 1351⁴. Por lo general sigue el modelo que Petrarca había establecido dos años antes en la famosa carta a su hermano Gherardo:

A pesar de ser primitivos e incultos, los primeros pueblos de los primeros siglos deseaban con pasión descubrir la verdad mediante el estudio, tal como vemos que es natural en cualquier persona hoy en día. Al observar que el cielo se movía de manera continua según una ley instituida, y que las cuestiones terrenales ocurrían en cierto orden, en diferentes maneras y en diferentes momentos, pensaron que por necesidad debía de haber algo que causara y organizara este fenómeno, ya que el poder superior no estaba condicionado por ningún otro. Y, habiendo llevado a cabo su investigación con esmero, imaginaron que ese algo, a lo que llamaron «divinidad» o incluso «deidad» era digna de toda reverencia, honor y adoración sobrehumana⁵.

24-76). El interés científico de Boccaccio por el nacimiento de la cultura se describe de forma paralela en Cherchi (2019: 243-269). Cfr. Aristóteles (1985: 1553.)

3. Este es el mismo acertijo que abordó Dante en su pregunta sobre el indio justo en *Paradiso*: «Muore non battezzato e sanza fede: / ov'è questa giustizia che 'l condanna? / ov'è la colpa sua, se ei non crede?». («¿Qué pasa si muere sin bautizarse y fuera de la fe? / ¿En dónde está la justicia que lo condena? / ¿En dónde está su pecado si no cree?» (trad. propia) (Alighieri 1994: vol. 4, *Paradiso* 19.76-78). Cfr. Boccaccio (1994: 4.all.30-49), en adelante *Esp*.
4. *Fam.* 10.4 (Petrarca 1975: 662-664). La influencia de Petrarca aquí ha sido reconocida desde hace mucho tiempo. Ver por ejemplo, Scheffer-Boichorst (1882: 598-607).
5. Traducción propia. «La prima gente ne' primi secoli, come che rozzissima e inculta fosse, ardentissima fu di conoscere il vero con istudio, sì come noi veggiamo ancora naturalmente desiderare a ciascuno. La quale veggendo il cielo muoversi con ordinata legge continuo, e le cose terrene avere certo ordine e diverse operazioni in diversi tempi, pensarono di necessità dovere essere alcuna cosa, dalla quale tutte queste cose procedessero, e che tutte l'altre ordinasse, sì come superiore potenza da niuna altra potenziata. E, questa investigazione seco diligentemente avuta, s'immaginarono quella, la quale "divinità" o vero "deità" nominarono, con ogni coltivazione, con ogni onore e con più che umano servizio essere da venerare». Boccaccio (1974¹: 128), en adelante *Trat*. Cfr. también *Trat.* (2) 81 y Boccaccio (1998: 14.7); en adelante *Gen*.

Albertino Mussato, a quien Petrarca le debía estas ideas, había intentado ahondar en esta clase de investigación filosófica sobre la que podemos definir como los orígenes «antropológicos» de la poesía, empezando por un pasaje del primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles —982b-83a— (Papio 2015: 276-278). En estos pocos párrafos, el filósofo distingue entre diferentes objetos de contemplación. Luego procede a explicar el origen de la filosofía mediante el asombro y, lo que más nos atañe aquí, a comentar sobre la relación entre la filosofía y la primera vez que la humanidad toma conocimiento de la Divinidad. Estas pocas páginas, que todavía no estaban disponibles en el griego original, circularon traducidas al latín acompañadas de exposiciones, de las cuales las más notablemente influyentes fueron las de Santo Tomás de Aquino. En sus comentarios sobre la *Metafísica*, Aquino señala la afirmación de Aristóteles que manifiesta que la investigación intelectual sobre las causas del asombro, sin duda comprende también la investigación sobre Dios, el primer Creador.

Por lo tanto, aquellos primeros hombres en asombrarse de las maravillas del universo y que buscaron entender sus causas fueron los primeros filósofos y, por lo tanto, los primeros en embarcarse en el camino que los llevó a la teología. En efecto, Tomás de Aquino va más allá y manifiesta que los primeros filósofos estaban relacionados en cierto modo con el «*philomythes*», amador de mitos o poeta:

Cuando vemos ciertos efectos obvios, de los que no conocemos su causa, empezamos a preguntarnos sobre esta. Y, teniendo en cuenta que el asombro fue el motivo que acercó a los hombres a la filosofía, es evidente que el filósofo es, en este sentido, un filósofo-mitólogo, es decir, un amante del mito, como es característico de los poetas. (Tomás de Aquino 1995: 19)⁶

Al igual que Mussato y Petrarca, quienes lo habían hecho con anterioridad, Boccaccio adoptó la comparación de santo Tomás sobre los primeros poetas con los primeros filósofos, y se la atribuyó al mismo Aristóteles. En efecto, precisamente debido a que Aristóteles había designado en concreto a Lino, Museo y Orfeo como los primeros poetas teológicos, este antiguo trío prácticamente se convirtió en sinónimo de su punto de inflexión «antropológico». Desde aquí solo se está a un paso de equiparar a los antiguos poetas-filósofos con los teólogos, que es precisamente lo que hicieron los paduanos. Boccaccio adoptó sus argumentos, un tanto polémicos, sobre el *poeta theologus* desde la primera versión del *Trattatello* y los relacionó con nuestro deseo naturalmente humano de saber.

6. Traducción propia. «Cum enim aliquos manifestos effectus videamus, quorum causa nos latet, eorum tunc causam admiramur. Et ex quo admiratio fuit causa inducens ad philosophiam, patet quod philosophus est aliquialiter *philomythes*, idest amator fabulae, quod proprium est poetarum» (Tomás de Aquino 2013: <<https://www.corpusthomicum.org/cmp0101.html>>).

Sus estudios posteriores solo reafirmaron la cercana relación entre los primeros filósofos, poetas y teólogos. De hecho, se apropió de estas convicciones y las perfeccionó tan minuciosamente durante las últimas dos décadas de su vida que se podrían resumir en (aunque no limitar a) un único párrafo:

Los primeros griegos en utilizar el discurso poético fueron Museo, Lino y Orfeo. Puesto que en sus versos hablaban sobre cuestiones divinas, no solo se los llamaba «poetas», sino también «teólogos». Gracias a sus obras, Aristóteles manifiesta que los poetas fueron los primeros en teologizar. Si uno analiza en detalle sus estilos, resulta evidente que sus maneras de hablar no difieren de las de los profetas, en cuyas obras aprendemos sobre los maravillosos trabajos del poder divino, oculto bajo el velo de palabras aparentemente fabulosas. (*Esp.* 1.lit.75)⁷

Como ya sabéis, la interpretación convencional de este argumento es la siguiente: habiendo reconocido la existencia de Dios mediante la racionalización de Su creación, los poetas más antiguos hablaron con la verdad, e inescrutablemente, sobre las maravillas del mundo, y lo hicieron en un estilo alusivo, enigmático, que por lo general se asocia a los profetas.

Ahora pasaremos a la segunda iteración de la teoría «antropológica» de Boccaccio, que aparece dos décadas después de la biografía de Dante. Es digno de tener en cuenta que aquellos que observaban las estrellas, a quienes previamente llamó «primitivos e incultos», ahora se consideran «antiguos filósofos caldeos»; un cambio que con claridad establece la epifanía cosmológica entre los primeros «científicos» más distinguidos:

Uno debe saber que los antiguos filósofos caldeos, y después de ellos los egipcios, fueron los primeros en observar y reconocer el movimiento de la octava esfera y los planetas. Asimismo, fueron los primeros en reconocer los efectos causados por los cuerpos superiores sobre los inferiores. A partir de su amplia experiencia aprendieron que la posición del sol en diferentes partes del cielo ocasionaba cambios durante el año aquí abajo en la Tierra. Estos cambios eran cuatro y son lo que hoy conocemos como primavera, verano, otoño e invierno. (Boccaccio 1998: 1.lit.26)⁸

7. «E quegli, che prima trovarono appo i Greci questo [*poetês*, 'esquisito parlare'], furono Museo, Lino e Orfeo. E, perché ne' lor versi parlavano delle cose divine, furono appellati non solamente "poeti", ma "teologi"; e per le opere di costoro dice Aristotile che i primi che teologizarono furono i poeti. E, se bene si riguarnerà alli loro stili, essi non sono dal modo del parlare differenti da' profeti, ne' quali leggiamo, sotto velamento di parole nella prima apparenza fabulose, l'opere ammirabili della divina potenza». Cfr. *Gen.* 14.7.6.
8. «È da sapere che gli antichi filosofi caldei, e appresso loro gli egizi, furono li primi che per considerazione conobbero il movimento dell'ottava spera e de' pianeti e similmente quello che per li movimenti de' corpi superiori negl'inferiori ne seguiva; e per lunghe esperienze avvedendosi

En el intervalo de casi veinte años de estudio, es probable que Boccaccio se haya topado con este concepto varias veces, y resulta más evidente en el *De natura deorum* de Cicerón, donde el estoico Balbo lleva el debate a un contexto metafísico, en gran medida independiente de la poesía, que apunta a la teología natural⁹. Pese a que Aristóteles había reconocido el «asombro» como un catalizador filosófico para el nacimiento de las sensibilidades religiosas, no afirmó que Dios era intrínsecamente conocible mediante los fenómenos naturales. Los miembros de la Estoa disintieron; en efecto, creían que la intuición natural podía brindar conocimientos auténticos sobre el motor invisible del cosmos, y por lo tanto de Dios, su creador¹⁰. A pesar de que Cotta, el compañero de Balbo, descartó las teorías de Crisipo y los estoicos, sabemos que estos últimos sostenían que la primera inclinación hacia entender la naturaleza de la Divinidad era naturalmente evidente para las mentes más sagaces entre los primeros filósofos y poetas y, en efecto, que todos los humanos están básicamente predispuestos a la idea, gracias a ciertas nociones universales con las que hemos nacido¹¹. La invención de la poesía que vimos expuesta en el *Trattatello* se perfeccionó y transformó en esos años en algo más profundo, o al menos más matizado. Cuando observamos estos dos pasajes de Boccaccio en conjunto nos da la impresión de que el tema original de Petrarca (esto es, que la poesía era la *exquisita locutio* inventada por los incultos, invadida por el *fervor* de Plotino para alabar a la Divinidad desconocida¹²) se distancia de manera intencional de la epifanía teológica (inevitablemente anterior) aducida por las causas primeras. En otras palabras, a diferencia de los de Petrarca, los intereses antropológicos de Boccaccio iban más allá del interés por la aparición del lenguaje poético. Eran parte de una transmisión sistemática de conocimiento y, por lo tanto, demostrables.

che, essendo il sole in diverse parti del cielo, evidentemente qua giù si permutavano le qualità dell'anno, e queste qualità essere quatro, cioè quelle che noi primavera, state, autunno e verno chiamiamo, intesa già qual fosse nel cielo la via del sole, quella, secondo il numero di queste, divisero in quatro parti equali» Es probable que esta oración se haya inspirado en la breve biografía de Pitágoras en la *Florida* de Apuleyo (2.15), donde escribe: «Chaldaei sideralem scientiam numinum vagantium statos ambitus utorumque varios effectus in genituris hominum ostendere» (Apuleyo 1968: 60-61). Es decir, «Los caldeos le mostraron [a Pitágoras] la ciencia de la astrología, las órbitas fijas de los poderes planetarios, y los distintos efectos de ambas en las natividades de las personas» (Apuleyo 2001: 156). Cfr. también *Esp.* 4.all.43.

9. Ej.: Cicerón (1908: 2.4, 2.16, 2.44, 2.115). Este es un camino que vale la pena seguir a la luz de las ideas de Aquino sobre la teología natural.
10. Cicerón (1908: 2.75 —donde este asombro se traduce como *admiratio*— y 2.95-104.).
11. No se mencionan directamente, pero estas son *prolepsis* y *koinai ennoiai*. Ver *De natura deorum*, *op. cit.*, i 39. Cfr. Von Arnim (2.82, 2.473 y 2.1009), en adelante aparecerá como SVF. Ver Horowitz (1974: 3-16) y Papio (2019: s152-166) (pero se excluye rigurosamente a la alegoría estoica en aras de concisión).
12. *Gen.* 14.7, nuevamente de *Fam.* 10.4.

Como todo alumno sabía, Aquino había utilizado el argumento de causa primera en una de sus principales «formas» de probar la existencia de Dios. Dado que todo lo que sucede en realidad es necesariamente causado por algo más, resulta obvio (para los cristianos) que la causa primera absoluta (también conocida como el motor primario o *primum movens*) debe de ser Dios (Tomás de Aquino 1964: I^a q. 2 a. 2 y Tomás de Aquino 2001: 1.13)¹³. Sin embargo, para lo que nos atañe aquí, debemos señalar que no todas las conclusiones sobre la verdad eran igual de valiosas. La teología, todavía *regina omnium scientiarum*, adoptó todos los argumentos basados, incluso parcialmente, en conocimiento revelado. Por lo tanto, cualquier otro tipo de investigación caía en el campo de la filosofía. Aquino (que se identificaba como teólogo y nunca se refirió a sí mismo como un filósofo) señala el tecnicismo que pronto quedaría obsoleto:

Pero todas las cosas relativas a las criaturas [*creaturas*] que el filósofo y el creyente consideran en común se expresan mediante diferentes principios [*alia principia*] en cada caso. El filósofo toma su argumento de las causas propias de las cosas [*ex propriis rerum causis*]; el creyente, de la causa primera. (Tomás de Aquino 2001-2003: 2.4.4)¹⁴

Aquino reconoce de forma implícita que, incluso si un filósofo y un teólogo llegaran a la misma conclusión, el enfoque respaldado por la fe sería manifiestamente superior a todos los demás. Los «diferentes principios» que conforman la investigación intelectual que hoy en día podríamos llamar disciplinas o *Weltanschauungen*, en la época de Boccaccio ya estaban intrincadamente conectados, sobre todo gracias a la colaboración de los primeros humanistas, particularmente en el campo de la *poetica theologia*. Mussato había propuesto con audacia que la poesía podía funcionar como una teología alternativa. Petrarca añadió esa parte sobre la poesía y los profetas. Ambos utilizaron la alegoría teológica¹⁵, y Boccaccio hizo lo que pudo para establecer un método de investigación coherente y actualizado respaldado por innumerables textos, escolios y fragmentos. Luego supongamos que utilizó su método, basado en su nuevo *principium*, para explorar mitos paganos en las *Genealogie* y en las *Esposizioni*¹⁶, la obra maestra sobre Dante. Por supuesto, en la práctica, estos inmensos proyectos exegéticos indagan en

13. El original pertenece al Corpus Thomisticum (<https://www.corpusthomisticum.org/scg2001.html>). Cfr. Aristóteles (1985: 1.2).

14. «Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fidei considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: fidelis autem ex causa prima».

15. Más evidente en Petrarca (1975: *Fam.* 10.4).

16. Todavía es de gran utilidad Witt (2001).

mucho más que en la poesía. Mientras que este enfoque se expone y explica más claramente en los dos libros finales de las *Genealogie* (cfr. también *Gen.* 1 pr. 1 44-45), es realmente intrínseco a todo el esfuerzo. Boccaccio buscó demostrar el valor inherente de la poesía precristiana —junto con las conclusiones filosóficas que se encontraban en lo mejor de ella— a sus detractores, reales o imaginarios, al explicar que poseía significados alegóricos —cubiertos por un integumento literal— que podía ser considerado substancialmente en armonía con su doctrina contemporánea¹⁷. Pero, ¿cómo se demuestra que los poetas precristianos propugnaban verdades cristianas?

Una forma era mediante la filosofía. Si la causa primera absoluta es el Dios cristiano, entonces los primeros gentiles en sentirse asombrados por lo que había al principio de esa larga cadena de causas secuenciales ya estaban buscando a Dios de una manera piadosa, aunque ellos mismos no lo supieran. El camino hacia el retorno de los antiguos en esta línea había sido marcado un par de años antes, incluso a pesar de una firme oposición, por Pedro Abelardo, quien también veló por el retorno de Platón, *maximus philosophorum* «el mejor de todos los filósofos». En su *Theologia «Summi boni»*, una de las tres obras en las que buscaba demostrar la unidad de la trinidad, Abelardo no solo alistaba verdades de los profetas, sino también de filósofos paganos¹⁸. Al igual que Mussato y Lovato, quienes lo hicieron mucho tiempo después, Abelardo sostenía que en donde había una verdad, esta seguía siendo la verdad de Dios, incluso si el autor-descubridor era pagano. O, para usar la frase de Mussato, un antiguo autor tan devoto como Virgilio podría ser considerado «christianus sine Christo»¹⁹. Claro está que estas eran ideas audaces; pero ya las habían propuesto los primeros apologistas que buscaban reclutar a los lectores de Virgilio para Cristo²⁰.

17. Cfr., ej., *Gen.* 1 pr. 1 48-49.

18. Su propio subtítulo debe de haber sido sugerido por otro muy similar en Firmiano Lactancio (2003: 1.5). En adelante se hará referencia a esta obra como *Div. inst.* Ver Abelardo (2003: 1.30). Cfr. «Quidem divina inspiratio et per prophetas Judaeis, et per philosophos gentibus dignata est revelare», *Introductio ad theologiam* 1.12 y 17. Dicho esto, la opinión de Abelardo sobre los poetas no era muy buena. Ver Luscombe (2001: 155-171). El contexto general se puede observar con claridad en Dronke (1974) y Gregory (1958). Para obtener un vistazo inicial de Boccaccio mediante este lente ver Papio (2015: 97-127).

19. «Un cristiano sin Cristo». Para más bibliografía ver Papio (2015: 275-286). Una bibliografía decente sobre el retorno de los antiguos sería más larga que este ensayo. Por el momento basta simplemente con hacer mención por un lado de Seznec (1940), y por otro lado de Marenbon (2015: 188-213). Un buen estudio de caso práctico fue publicado por Courcelle (1984).

20. Ej., Lactancio Firmiano (1844: 1.5.1, 129a). «Veniamus ad auctores; et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophos». «Déjennos llegar a los escritores, y para probar la verdad déjennos citar como prueba a personas que por lo general son usadas en nuestra contra: me refiero a los poetas y a los filósofos».

De hecho, resulta que Firmiano Lactancio (Boccaccio pensaba que era la misma persona que Lactancio Plácido) aporta más de un significativo *fil rouge* en su discusión sobre la religión pagana (1844: 1.5). Después de una revisión del material órfico (que retomará brevemente), Lactancio centra su atención en aquellos lectores paganos que ya habían reconocido y apreciado alusiones a la Divinidad trascendente de Virgilio. En primer lugar, anuncia que «entre nuestros poetas romanos, Virgilio se ubica primero por estar cerca de la verdad» porque «ha compuesto los siguientes versos para Dios, el altísimo, a los que llama “mente” y “espíritu”». Luego, aporta como prueba distintos versos de la *Eneida* (6.724-727) y aclara su conclusión con otra cita, esta vez de las *Geórgicas* (4.221-224):

«Al principio, el cielo, la tierra y las formas líquidas, el globo resplandeciente de la luna y las estrellas Titanes eran alimentadas desde adentro por un espíritu; la totalidad de la masa fue empapada en todas sus extremidades y su gran cuerpo fue cubierto por la mente». Para evitar el desconocimiento sobre quién era dicho espíritu con tanto poder, lo aclaró en otra parte: «Ya que es Dios, y así lo afirman, quien atraviesa todas las tierras y extensiones del mar mediante el cielo elevado; él es la fuente de la esbelta vida en cada ser viviente, rebaño, manada y hombre, y en todo tipo de animal salvaje»²¹.

A pesar de ser uno de aquellos paganos que nunca tuvieron la posibilidad de conocer al Dios cristiano mediante la revelación, aquí se presenta a Virgilio como el *poeta vates* que más se habría acercado a intuir Su existencia²². Lactancio presenta estas citas con la intención de facilitarles a los lectores de Virgilio, paganos todos en el cuarto siglo, para que consideren a la *mens* estoica (*νοῦς*, básicamente gracias a Anaxágoras) y al *anima mundi* (*ψυχή*) neoplatónica como partes inherentes al catolicismo. Presuntamente, la idea era la siguiente: una vez que se vieran las similitudes, ¿cómo de difícil sería convertirse? La idea de Lactancio no solo era inteligente, sino que también estaba bien analizada. En su *Octavio*, Minucio Félix ya lo había probado en los gentiles con gran entusiasmo. Exponiendo los mismos versos de las *Geórgicas* y la *Eneida* concluye: «¿Qué otra cosa nosotros

21. Lactancio Firmiano (1844: 1.5.11, 132a-b). «Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate; cujus de summo Deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt: “Principio coelum, ac terras, camposque liquentes, / Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra, / Spiritus intus alit; totamque infusa per artus / Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.” Ac ne quis forte ignoret quisnam esset ille spiritus, qui tantum haberet potestatis, declaravit alio loco, dicens: “Deum namque ire per omnes / Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum. / Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum, / Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas”».
22. Más allá della Cuarta Egloga, los *mirabilia* registrados por Comparetti (1896), y el rol del poeta como la guía etérea del peregrino, todavía existía otra versión devota de Virgilio con la que considero que Boccaccio habría estado completamente de acuerdo. Ver Albanese (2000: 181-188).

[los cristianos] asimismo proclamamos que es Dios sino mente, razón y espíritu? (Minucio Félix 1977: *Octavio* 19.1-2)²³. La invitación de los apologistas debe de haber parecido tentadora y, al menos para algunos, irresistible.

A pesar de que los hechos básicos seguían siendo los mismos, el panorama teológico se había vuelto un tanto irregular hacia el siglo XII, época en la que los católicos no estaban interesados en ser flexibles al adaptar a los gentiles vacilantes. Por el contrario, las generaciones de detractores habían crecido pensando que la literatura pagana simplemente carecía de valor. En un giro filosófico fascinante (que seguramente estéis esperando), muchos de los presuntos humanistas del duodécimo siglo recurrieron a esos mismos apologistas para convertir al más «cristiano» de los antiguos. Mientras que los apologistas buscaban convertir a los paganos amantes de Virgilio al catolicismo, convenciéndolos de que su poeta estaba alineado asintóticamente con creencias cristianas, los humanistas medievales alentaban a los cristianos a leer literatura pagana precisamente —y paradójicamente— por esas mismas razones. Es decir, cuando se observa lo cerca que estos antiguos poetas y filósofos estaban de «reconocer» al dios cristiano, ¿cómo era posible no desear redimir esos textos antiguos? Es útil retomar el caso de Abelardo, quien revela una elegante sorpresa. En ambos de sus textos de comprobación de la trinidad toma las mismas citas de Minucio Félix y Lactancio para demostrar este punto idéntico (Abelardo 2003: 1.22 y 1885: *Theologia christiana* 1.5). Era difícil entender lo que Virgilio en realidad quería decir en los que, para ese entonces, ya se consideraban versos clásicos. Servio sabía que había una referencia al epicureísmo; sin embargo, los autores medievales no tenían claro qué significaba. Por el contrario, se centraron en lo que parecía ser la explicación más sencilla (Servio 1887: *ad Geo.* 4.219). Esto quiere decir que todos los animales están hechos de los cuatro elementos y su espíritu vivo (literalmente) divino; solo la chispa inmortal del alma les da vida. Por lo tanto, los animales de todo tipo, incluyendo a los humanos e incluso a las abejas de la granja de Virgilio, dependían de los elementos para sus formas y de la respiración de la Divinidad que les daba vida. De hecho, Abelardo (Abelardo 2003: 1.35-40) estaba tan entusiasmado con esta idea que atravesó la línea hacia el probable espacio neoplatónico herético donde Dios es mónada, Cristo *sapientia* (νοῦς) y el Espíritu Santo hace el trabajo de *anima mundi* (ψυχή)²⁴.

Entonces, ¿por qué nos hemos detenido en considerar estos versos virgilianos, citados con mucha frecuencia en un ensayo sobre Boccaccio y la primera conciencia sobre Dios? Porque es el propio Boccaccio quien básicamente recurre

23. «Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus praedicatur?»

24. Además, Abelardo incluso sigue a Lactancio al considerar a Hermes Trismegisto como uno de los primeros filósofos. Para la opinión de Boccaccio ver *Gen.* 7.34.

a la misma fórmula. Al igual que Minucio Félix, Lactancio, Abelardo y otros²⁵, Boccaccio concluye:

Entonces, ¿quién [...] podría ser tan insensato y estar tan loco como para no darse cuenta de que Virgilio era un filósofo cuando lee en las *Bucólicas* «ya que cantaba como a través del gran vacío», junto con algunos de los versos que siguen en las *Geórgicas* «las abejas han recibido una parte de la inteligencia divina» junto con lo que le sigue en la *Eneida* «primero el cielo y la tierra, y las llanuras acuosas» y lo que viene después? Estos son temas de los que se puede extraer la propia esencia de la filosofía. ¿Realmente no ve que Virgilio era un filósofo? (*Gen.* 14.10.2)²⁶

En medio de uno de sus panegíricos más fluidos de la poesía, recurre a la pregunta de si los poetas escondían cuestiones importantes entre sus versos. No cabe duda de que estaba pensando de nuevo en Lactancio, pero quizás también estaba pensando un poco en las otras tradiciones cuando específicamente da crédito al poeta augusto por haber creado versos que indican con tanta precisión el triunfo filosófico. De cualquier modo, somos bastante conscientes de que la poesía, la filosofía y la teología están conectadas inseparablemente en la imaginación de Boccaccio como partes de un todo; y sabemos que su búsqueda de las causas primeras requería que estos tres *principia* trabajaran juntos. De hecho, al haber leído reiterados ejemplos de su teología poética en varias obras, estamos familiarizados con su investigación sobre verdades indiscutibles (también pertinentes para los cristianos), ocultas bajo *cortices* inciertos. La defensa de las *Genealogie* con respecto a los antiguos en los últimos dos libros parece llegar, de alguna manera, a una conclusión satisfactoria precisamente en esta extensa celebración de la sabiduría y la honradez.

Pero, un momento. Si nos detenemos a pensar un poco más, este *crescendo* armonioso al final de las *Genealogie* se había retrasado de manera meticulosa por miles de páginas y, curiosamente, parece ser incompatible con el principio de la obra, en la que Boccaccio presentó un extraño comienzo al estilo de Hesíodo²⁷.

25. Ej., Eriugena (1968: 114); Neckam (2006: 87); Fulgentius (1997: 74-76); Lucentini (1995: 56-57). La lista podría ser mucho más larga, pero estos cuatro representan a la mayoría.

26. «Quis enim [...] tam demens tamque vecors erit, qui, legens in *Bucolicis* Virgilio: “Namque canebat uti magnum per inane coacta,” una cum non nullis in hanc sententiam sequentibus carminibus; et in *Georgicis*: “Esse apibus partem divine mentis et haustus” cum applicitis ad hoc; et in *Eneida*: “Principio celum et terras camposque liquentes” cum annexis, ex quibus merus philosophie succus exprimitur, non videat liquido Virgilium fuisse philosophum?». Los tres pasajes virgilianos están en orden: *Ecl.* 6.31ff, *Geórgicas* 4.220ff y *Eneida* 6.724ff.

27. A pesar de la obvia influencia, Boccaccio parece no haber tenido nunca una comprensión firme de Hesíodo, a quien solo menciona directamente dos veces: una citado por Plinio (*Gen.* 10.16.4) y otra para mencionar a Ascrea, su ciudad natal (*De montibus* s.v. Ascreus). Cuando se investigan los estudios

De la gran cantidad de información sobre el mundo antiguo que nuestro autor ha adquirido, es sorprendente que no haya elegido a una personificación de alguna fuerza cósmica, sino a Demogorgon como el primer dios.

Mientras atravesaba el centro de las entrañas de la tierra, se me apareció el lánguido antepasado de todos los dioses paganos rodeado de nubes y sombras y acompañado por la majestuosidad de la oscuridad. Demogorgon —la mera mención de su nombre horroriza— apareció envuelto en una palidez lodosa e incesante humedad, exhalando un repugnante y fétido olor a tierra, reconociendo, más con una voz ajena que con la suya, ser el padre de este miserable reino. (*Gen.* 1 pr. 3 1)²⁸

¿Por qué eligió a este aterrador monstruo habitante de las cuevas? En otras palabras, teniendo en cuenta la riqueza de la información sobre la antigüedad disponible para Boccaccio en las obras de tantos de sus autores más leídos, considero que resulta verdaderamente interesante: 1.) que después de haber defendido la rectitud de Platón, Virgilio y otros, prácticamente hubiera ignorado por completo sus ideas sobre la Divinidad y la Cosmogonía en general; 2.) que haya introducido esta imagen grotesca en particular del Demogorgon, «el primer dios pagano» (o que incluso presentara su erudición en forma de genealogía); y 3.) curiosamente, ninguna de sus fuentes habituales, excepto Lactancio Plácido, había sido introducida como *auctoritas* para apoyar una desviación tan importante de lo que podemos pensar como mitología homérica o «normal». En cambio, se basa en Teodoncio y Pronápides.

Para entender mejor lo que sucede aquí tenemos que volver al famoso y prehistórico trío poético de Orfeo, Museo y Lino porque no solo apunta a la honrada religión precristiana —como se interpretó su aparición en la *Metafísica*

de Boccaccio sobre el antiguo mundo griego, es importante notar que nada de lo que estamos discutiendo aquí se encontraba entre las lecturas extra-Homéricas de Leoncio. Cfr. *Gen.* 14.7.9-10 y ver Pertusi (1964: 270). Cfr. Lactancio: «Homerus nihil nobis dare potuit, quod pertineat ad veritatem, qui humana potius quam divina conscripsit. Potuit Hesiodus, qui deorum generationem unius libri opere complexus est» («Homero no podría habernos dado algo relevante para la verdad: escribía a un nivel humano más que a un nivel divino» Hesíodo sí podría haberlo hecho. Sin embargo, cubrió la procreación de los dioses en una obra de un solo libro»)(1844: 1.5.8).

28. «Veternus ille deorum omnium gentilium proavus, undique stipatus nebulis et caligine, mediis in visceribus terre perambulant michi comparuit Demogorgon, nomine ipso horribilis, pallore quodam muscoso et neglecta humiditate amictus; terrestrem tetrum fetidumque evaporans odorem, seque miseri principatus patrem potius alieno sermone quam suo confessus verbo». Puesto que la bibliografía relacionada con el Demogorgon es amplia y está en aumento, limitaré las referencias a solo aquellas que contengan información fundamental relacionada con Boccaccio: Landi (1930), Mussini Sacchi (1991: 299-310), Funaioli (2011: 207-218); Solomon (2012: 31-62); Barsacchi (2014).

de Aristóteles y como hemos visto hasta el momento—, sino también hacia su opuesto más temible. Es decir, estos tres poetas primordiales también llegaron con importantes antecedentes paganos que incluyen misteriosos cultos esotéricos, vestigios de la religión egipcia, animismos escitas y orgías dionisiacas, todo ello marginado por la tradición homérica y olímpica. Obtenemos un vistazo interesante sobre el punto débil cristiano en relación con la cosmogonía de Hesíodo y ritos órficos en san Agustín, otro gran fanático de la sublimidad virgiliana y una de las fuentes preferidas de Boccaccio. En relación con los llamados *poetae theologi*, el santo expresa:

Y si los poetas teológicos cantaban algo sobre el único Dios verdadero entre mucho de lo que era banal y falso, justamente no le sirvieron a Él en absoluto al alabarlos junto con otros que no son dioses. [...] E incluso aquellos poetas como Orfeo, Museo y Lino fueron incapaces de abstenerse de deshonrar a sus dioses con fábulas oprobiosas. Es cierto que aquellos teólogos veneraban a los dioses, y no eran venerados *como* dioses; no obstante, la ciudad de lo impío coloca a Orfeo (desconozco cómo) a la cabeza de los ritos sagrados, o más bien sacrílegos, del inframundo. (San Agustín 1993: 14.18)²⁹

El Orfeo de Ovidio que, con su música divina, cautiva tanto a animales como al mismísimo señor del inframundo, es con quien Agustín (y Boccaccio) estaban más familiarizados. Sin embargo, existió otro Orfeo, uno que pertenecía a una «tradición sacrílega», como la llamó el obispo de Hipona, que —a pesar de ser tan antigua como la tradición Homérica— era irrecuperable según los valores cristianos. Se refiere a la religión órfica, o religiones órficas, en un principio relacionadas con la antigua tradición tracia que consideraba a Orfeo como un chamán que mediaba entre este mundo y el siguiente.

A pesar de que nos hemos desviado un poco de la búsqueda antropológica de Boccaccio para entender el discernimiento de lo divino de los *prisci*, a la vez estamos más cerca de lograr una mejor comprensión de su asignación de Demogorgon como el primer dios pagano, la mención de Aeternitas y Caos como los primeros compañeros de Demogorgon, y una gran cantidad de comentarios sobre los primeros nueve hijos inmortales. Boccaccio le atribuyó específicamente casi todos estos puntos a un compilador desconocido llamado Teodoncio, de

29. Traducción propia. «[E]t si quid de uno vero Deo inter multa vana et falsa cecinerint [poetae theologi], colendo cum illo alios, qui dii non sunt, [...] non ei utique rite servierunt nec a fabuloso deorum suorum dedecore etiam ipsi se abstinere potuerunt — Orpheus, Musaeus, Linus. Verum isti theologi deos coluerunt, non pro diis culti sunt; quamvis Orpheum nescio quo modo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitas impiorum».

cuyas obras Boccaccio leyó en las *Collectiones*, de Paulo da Perugia³⁰. Las obras de Teodoncio también contenían historias sobre otra obra aparentemente similar que se conoce como *Prothocosmus*, que se supone fue escrita por Pronápidas. Por el título y por lo que Boccaccio lo preserva, podemos asumir que contenía una cosmogonía³¹. A pesar de que no puedo pretender saber lo que contenía esa obra perdida hace mucho tiempo, considero que es de utilidad plantear una hipótesis sobre ella, solo porque Boccaccio descartó tantas otras posibilidades a su favor.

La primera mención vigente de Pronápidas la hizo Diodoro, un historiador griego del siglo I a. C. nacido en Sicilia:

Ahora bien, se dice que Lino escribió en el alfabeto pelasgo historias sobre las hazañas del primer Dioniso y sobre otras de las leyendas míticas, y que las conservó entre sus memorias. Y, del mismo modo, Orfeo y Pronápidas [Ὀρφέα καὶ Προναπίδην], maestro de Homero y talentoso compositor de canciones, hicieron uso de estas cartas pelasgas. (*Orig.*, en Diodoro 1985: vol. 1, pp. 377-378)³²

Aquí, Pronápidas se encuentra en compañía de Orfeo y Lino utilizando un alfabeto paradójicamente prehistórico para registrar el principio de la civilización. Juan el Diácono y Juan Tzetzes también lo identificaron en la Edad Media como el maestro de Homero, pero estaba lejos del saber popular. Es probable que Leoncio supiera algo sobre ello, pero no se sabe con certeza. Hablando de esta breve anécdota preservada en memorias bizantinas de leyendas griegas, Pertusi completa la historia de la siguiente manera:

La historia, simple e inocente como todas las leyendas biográficas, relata que: al haber llegado a Grecia desde Egipto, Cadmo le enseñó el alfabeto «fenicio» a Lino; que Lino enseñó sobre poesía y música a Orfeo, Hércules y Pronápidas; y que Hércules golpeó a Lino en la cabeza con una lira, lo que ocasionó su muerte. A partir de ahí, Orfeo se convirtió en el maestro de Pronápidas, y, posteriormente, Homero se convirtió en estudiante de Pronápidas. (1964: 81)³³

30. Es esencial e insuperable Pade (1997). Brown (1972) publicó un texto excelente que es prácticamente contemporáneo, conocido como el ms. Digby.

31. Boccaccio lo menciona catorce veces en las *Gen.* y cuatro veces más en las *Esp.*

32. Cfr. también Kern (1922: fr. 43) y *Esp.* 4.lit.96.

33. «Ingenua e semplice, come tutte le leggende di carattere biografico, essa narra [...] che Cadmo venuto dall'Egitto in Grecia insegnò a Lino [...] le lettere 'fenicie'; che Lino ebbe come allievi nella poesia e nella musica Orfeo, Ercole e Pronapide, e che Ercole [...] lo aveva ucciso fracasando sul suo capo la lira; così Orfeo divenne maestro di Pronapide. E questi ebbe poi come discepolo Omero».

Ambas tradiciones ubican a Pronápides en los albores de la civilización griega, aprendiendo poesía con Orfeo (el fundador de los misterios dionisiacos y el único músico en volver del inframundo) y trasladándosela al padre de los poemas épicos griegos. Sin embargo, y aunque sea un poco menos importante para nosotros que la afirmación de que Pronápides ha sido el maestro de Homero, existe la idea de que ha sido discípulo de Orfeo. Fue un poeta órfico en el sentido más directo en ese entonces y debe de haber «vivido» durante la época de la invención de la teología. En este sentido, como veremos a continuación, debe de haber planteado unos cuantos problemas para la antropología filosófica de Boccaccio.

Diodoro vincula a Pronápides con Orfeo y Lino, y, tradicionalmente, el tercer lugar lo ocupa Museo, quien también era alumno de Orfeo y era el más místico de los tres, y con cuyo nombre los textos órficos circulaban con frecuencia³⁴. ¿Es posible que Boccaccio supiera que los primeros tres *poetae theologi* estaban colmados de orfismo? Considero que la respuesta breve es un no. Una respuesta más inteligente y precisa todavía podría ser un no, pero requeriría analizar el marco filosófico en el que Boccaccio situó su propia historia sobre los dioses y, quizás también, sentirse finalmente decepcionado por el gran número de piezas faltantes del rompecabezas.

La siguiente parte de nuestra investigación depende del tercer y último pasaje en las obras de Boccaccio en el que media sobre la invención de la religión. Explica que había imaginado a una serie de pensadores antiguos que, a pesar de tener distintas creencias, habían afirmado que existía un único Dios invisible que había creado todo lo que se ve y lo que no se ve. Continúa:

Porque creo completamente en esto y lo he creído siempre desde mi juventud, elijo diferentes y diversas opiniones de hombres de la antigüedad sobre las que reflexionar. Me parecía que los mismos paganos creían prácticamente lo mismo, pero que fueron engañados en el sentido de que le atribuyeron la dignidad de Creador a algo que fue creado. Creo que los filósofos [...] impulsaron este error y revelaron su ignorancia antigua, y después de ellos siguieron los poetas, a quienes Aristóteles considera los primeros teólogos, en su creencia errónea de que los primeros dioses fueron aquellos a quienes consideraban las causas primeras de todas las cosas. (*Gen.* 1 pr. 2 3-4)³⁵

34. Resulta interesante el hecho de que Boccaccio sabía que Eusebio había escrito que Artabano insinuaba que Museo —a quien identificaba como Moisés— era anterior a Orfeo, un hecho que ayudó a incorporar creencias órficas en el antiguo esoterismo judío. En efecto, incluso menciona esta opinión en las *Gen.* 14.8.11.
35. «Quod cum optime crederem et ab ipsis puerilibus annis crediderim semper, cepi mente revolvere veterum quam plurimum circa hunc varias atque diversas opiniones; visumque michi est hoc idem fere ipsos credere gentiles, sed eos decipi dum creature Creatoris attribuit dignitatem nec omnes uni sed diversi conantur impendere. Cui errori causam intulisse phylosophantes [...] dum ostenderent prisce ruditati et post eos poete, quos primos theologizantes Aristotiles

Tal como vimos antes, la preocupación por las causas primeras era inevitable porque es el camino «natural» o «racional» para intuir a Dios y porque las mismas fuentes que hemos considerado también comenzaron sus propias investigaciones «antropológicas» de la misma manera. Es decir, con una lista de filósofos presocráticos que, a diferencia del magníficamente intuitivo Virgilio, propusieron situar a la causa primera en uno o más elementos o cuerpos celestiales en lugar de en la superior y majestuosa *mens* or *anima mundi*. Aunque resulte poco elegante, en este caso, la mejor herramienta para distinguir siglos, antiguas tradiciones e innovación potencial es la tabla en la siguiente página.

A la izquierda se encuentran las causas primeras en negrita; el resto de las columnas contienen el nombre de la fuente en la parte superior y se completan de manera vertical con la atribución. Por ejemplo, Boccaccio nos cuenta que Tales ubicaba a la *prima causa* en el agua, Anaxímenes en el aire, y así sucesivamente. Detiene su análisis después del estudio de los otros tres elementos y partes del cielo, mientras que la mayoría de las obras en este género no tan extenso aún consideran a las causas metafísicas: es decir, la Divinidad no como algo inmanente en la creación visible, sino como algo trascendente³⁶.

La tabla pone en evidencia que prácticamente ninguno de los protagonistas del tradicionalismo filosófico considera que el elemento tierra (*terra*) sea digno de ser estudiado. La línea horizontal solo la ocupan los arcadios de Boccaccio y Hesíodo. Esto se debe a que la tierra (también *terra*) por lo general era considerada como el lugar sólido e inamovible de la potencialidad, mientras que el cielo en constante movimiento brindaba un atisbo de realidad; es decir, la tierra era la hembra pasiva que aportaba nutrientes y el cielo el macho activo cuya contribución catalítica creaba la forma. Se debe hacer una notable excepción a esta regla para los textos órficos que tienen un lugar reservado para la *terra* como una fuerza creadora. Al igual que en Hesíodo, Gea (Γῆ) es una clase de diosa madre; no solo es la genitora de Urano, sino también de todos los Ourea, nacidos solo de ella. De hecho, en la teogonía de los dioses de Hesíodo, la Tierra es «el asiento siempre sólido de todos los inmortales» (Hesíodo 2006: 117-118)³⁷. Teniendo en cuenta sus fuentes, es probable que Daniel de Morley estuviera familiarizado con

dicat, secundum suas credulitates esse eos deos primos quos ipsi arbitrabantur rerum primas fuisse causas». Confundieron a la visible *natura naturata* con *natura naturans*, su causa imperceptible.

36. Para más ejemplos que no se detallan aquí ver Lucentini (1995: 253, n. 14).

37. «Hesiodus dixit quod primo omnium fuit chaos, et deinde facta est terra latior, ut esset receptaculum aliorum. [...] Iste autem Hesiodus ante philosophorum tempora fuit in numero poetarum», Aquino, *Sententia metaphysicae*, lib. 1, lec. 1.9-10 (*Corpus thomisticum*: <<https://www.corpusthomicum.org/cmp0104.html>>). Cfr. *Div. Inst.* «Homero no podría habernos dado algo relevante para la verdad: escribía a un nivel humano más que a un nivel divino. Hesíodo sí podría haberlo hecho. Sin embargo, cubrió la procreación de los dioses en una obra de un solo libro».

varias obras que Boccaccio solo conocía por referencia o alusión. Daniel fue un filósofo y astrónomo inglés del siglo XII que, abatido por el nivel intelectual de sus compatriotas, viajó a Toledo con su pluma y su tintero para aprender y copiar lo que más pudiera de los textos que recientemente se habían traducido del árabe al latín³⁸. Daniel menciona con gran autoridad en su *Liber de naturis inferiorum et superiorum* que Hesíodo era un profesor de filosofía natural que creía que la causa primera era la tierra. Hesíodo fue el primero en ordenar que los entierros de los hombres fallecidos se hicieran en las entrañas de la tierra porque consideraba que les sería más fácil volver a nacer si ya se estaban contenidos dentro del primer principio. Daniel explicó que, en realidad, la tierra era como una madre, en el sentido de que todas las cosas vuelven a ella solo para volver a generarse (Maurach 1979: 218)³⁹. En las páginas siguientes cita a Platón, Hermes Trismegisto, Guillermo de Conches y otros con admirable dedicación.

Entonces, ¿cómo se relaciona a Hesíodo con los arcadios de Boccaccio? Citando a Teodoncio, Boccaccio presenta una historia que es notablemente diferente a todo lo que hemos visto hasta ahora. Escribe:

Era la opinión de los más antiguos arcadios que la tierra era el origen de todas las cosas; al igual que Tales lo hizo con el agua, los arcadios sugirieron que esta contenía inteligencia divina, la que creían que generaba y creaba todo. [...] Teodoncio menciona que la causa de esta tonta credulidad no se origina con los académicos, sino con los campesinos arcadios más antiguos. (*Gen.* 1 pr. 2 10 y 1 pr. 3 3)⁴⁰

De hecho: «Estos hombres hicieron a la tierra la madre de todas las cosas y a la mente divina entremezclada con ella, le otorgaron el nombre Demogorgon» (1 pr. 2 14)⁴¹.

38. De hecho, tras su muerte, muchos de los libros que adquirió y copió se convirtieron en algunos de los primeros libros de la biblioteca de la universidad de Oxford.

39. «Consideravit namque Esiodus omnia ad terram, tanquam ad matrem, redire et ex ea iterum dixit omnia provenire. Hinc est, quod ipse primus fuit, qui homines mortuos in terre viscera recondi precepit, ut sic citius originem suam repeterent et ut ibi terminum existentie haberent, unde principium receperunt». Una buena introducción de Daniel todavía se encuentra en Thorndike (1922).

40. «Vetustissimorum Arcadum fuisse opinionem terram rerum omnium esse causam, eique, ut de aqua dicit Thales, mentem inesse divinam existimantes, crediderunt eius opere omnia fuisse producta atque creata. [...] Huius igitur insipide credulitatis causam dicit Theodontius non a studiosis hominibus habuisse principium, quin imo a vetustissimis Arcadum rusticis». Cfr. 1.4.7-8, donde los arcadios inventan otras cosas.

41. «Qui autem terram rerum omnium productricem voluere, ut Theodontius dicit, immixtam illi divinam mentem Demogorgonem nuncupavere».

Causas primeras (primae causae, ἀρχαί)									
		Boccaccio ⁴²	Aristóteles ⁴³	Cicerón ⁴⁴	Minucio Félix ⁴⁵	Clemente de Alejandría ⁴⁶	Lactancio ⁴⁷	Agustín ⁴⁸	Daniel de Morley ⁴⁹
elemental	agua	Tales	Tales	Tales	Tales	Tales	Tales	Tales	Tales
	aire	Anaxímenes	Anaxímenes Diógenes	Anaxímenes	Anaxímenes Diógenes	Anaxímenes Diógenes	Anaxímenes Cleantes	Anaxímenes Diógenes	Anaxímenes
	fuego	Crisipo ⁵¹	Hipaso Heráclito ⁵²	Heráclito Parménides		Hipaso Heráclito Parménides	Heráclito		Heráclito
	tierra	«Arcadios»							Hesíodo
celestial	cuerpos celestes	Alcmeón		Alcmeón		Alcmeón Jenócrates			
	sol	Macrobio							

42. Cfr. *Gen.*, 1 pr. 2 6-10.

43. Aristóteles (1985: *Metafísica* 1.3-4, 938a24-984b23).

44. Cicerón (1908: 1.25-29), también en 1.36, donde Cicerón explica que Hesíodo presenta teorías cosmogónicas diferentes a las de la clase de Homero; y *Académica* (1908: 2.118).

45. Minucio Félix (1977: *Octavio*, 19.3-11). En el mismo volumen, Cfr. también su *Panegyricus de Consulatu Flavii Manlii Theodori* vv. 70-83, que puede ser la fuente de la confusión de Boccaccio sobre Demócrito y Empédocles en *Esp.* 4.lit.286-287.

46. Clemente de Alejandría (1960: 5). A pesar de que Boccaccio no conocía el texto de Clemente, se incluye aquí para ayudar al lector tanto cronológicamente como en relación con *auctoritates*. La mención que Clemente hace de Parménides en relación con la tierra representa una tradición diferente a la obra pseudoclementina *Recognitiones* (Pseudo-Clementino 1838: 8.15.1).

47. *Div. inst.* 1.5.15-22, 2.9.18 y 3.915.

48. Agustín (1993), *De civitate Dei* 8.2. Pero este pasaje debe ser leído junto a otro pasaje: «Et quid est hoc? Interrogavi terram, et dixit: “non sum”; et quaecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. interrogavi mare abyssos et reptilia animarum vivarum, et resonderunt: “non sumus deus tuus; quare super nos”». Cfr. *Confessiones* 10.6.

49. La obra de Daniel de Morley fue editada por Maurach (1979: 218-219).

50. La inesperada aparición de Demócrito aquí sugiere que Daniel debe de haber leído comentarios sobre el *Asclepius*. «Per hoc autem quod quatuor elementa dicat [Mercurius] esse in mundi constitutione, diversorum philosophorum elidit errores, quorum quidam terram, quidam aquam, alii aera, alii ignem principium sive materiam mundi esse dicebant. Democritus enim terram materiam mundi esse asserebat tanquam primordiale elementum eiusdem, dicens ipsam esse omnium aliorum principium» (en Lucentini 1995: 253-254). Boccaccio conocía el *Asclepius*, que llamaba *De idolo*. Ver Osgood (1956: 172).

51. Esto debe de venir de la tradición estoica general, particularmente de las enseñanzas de Zenón. Cfr. *De natura deorum* (2.117-118). A pesar de que Boccaccio designa a Crisipo como el portavoz del fuego como la causa primera, la conexión no es inmediata, como nos cuenta Pastore Stocchi (1985: 142-146). Sin embargo, la dificultad deriva del hecho de que no estamos completamente informados sobre las fuentes griegas de Boccaccio. Crisipo fue el autor de un tratado de física estoica que se ha perdido, y puede que Boccaccio lo haya elegido por eso. Para recordar la relación de Crisipo con el fuego ver Von Arnim (1964) SVF frg. 107 1-2, 1.512, 3.413, y Cicerón (1908: 2.63-64).

52. En relación con Heráclito, cfr. Capella: «ardebat Heraclitus, udus Thales» (1983: 2.213).

Esta era una extraña inversión del patrón normal que llevaban a cabo los incultos prehistóricos (Papio 2015: 98-102)⁵³, y simplemente era errónea⁵⁴. ¿Por qué los arcadios? A pesar de que los griegos no tenían una historia codificada como la de Adán y Eva, estaban profundamente interesados en la antigüedad extrema⁵⁵. Gracias a Apolonio de Rodas, los arcadios fueron considerados por mucho tiempo un pueblo inmensamente antiguo y autóctono que existió incluso antes que la mismísima bóveda divina.

Todos los cúmulos de estrellas dando vueltas en el cielo cuando todavía era inexistente, nadie en ese entonces podría haber respondido preguntas sobre la raza sagrada de los Danaäns: solo existían los arcadios, quienes se rumorea que vivían, incluso antes que la luna, en los montes y comían bellotas.

(Apolonio de Rodas 2007: *Argonáuticas* 4.261-265)

Tradicionalmente rodeados de tierra dentro del montañoso Peloponeso, los arcadios prácticamente desconocían lo que había más allá del mar. Solo las generaciones posteriores descubrieron que no era la Tierra en sí quien poseía divinidad, sino la *mens* animada. A pesar de que intuían la existencia de esta fuerza estimulante (conocida como Demogorgon) en la impresionante oscuridad de las cuevas subterráneas (*Gen.* 1 pr. 3 4), todavía no habían entendido la verdadera naturaleza de la Divinidad. La relación con el Inframundo, en el sentido más amplio, debe de haber sido automática y, en efecto, Boccaccio parece considerarlos como «herejes» en cierto modo⁵⁶. Este es un punto al que deberemos regresar.

A la luz de la extraña genealogía de los primeros dioses paganos que Boccaccio nos brinda, yo propongo que las fábulas atribuidas a Pronápidas (como relata Teodoncio mediante Paolo da Perugia y, desde luego, Boccaccio) se deben en cierto modo a la Teogonía de Jerónimo o Helánico. Lo poco que sabemos

53. Esta también es la explicación para el elogio «O liberalis homo!» de Boccaccio hacia Alcmeón, quien, en su búsqueda de la causa primera, menospreció los elementos (*Gen.* párr. 2.9). De manera similar, la idea es la base de la identificación que Boccaccio hace del anciano que «numeros stellis dividit» en la cueva de Claudiano como el «Deum verum» (*Gen.* 1.1.6). Por la influencia estoica, Cfr. Cicerón (1908), *De natura deorum*, 1.52, 2.55, 2.90. Ver también Landi (1930: 24-25) y Solomon (2012: 35-36).

54. Demogorgon fue «aquel a quien los antiguos erróneamente identificaron como el primero de todos los dioses». «Quem primum deorum omnium errantes prisci dixere», *Gen.* 14 pr. 3.

55. La frase «antigüedad extrema» proviene del ensayo admirable de Dueck (2020).

56. Es interesante señalar que Boccaccio los identifica aquí (*Gen.* 1 pr. 2 10 y 1 pr. 3 34) como arcadios y elimina su descripción como caldeos que vimos más arriba en *Esp.* 1.lit.26. Su identificación como arcadios ignorantes funciona mucho mejor aquí como preparación para la llegada del Demogorgon, teniendo en cuenta que los caldeos eran astrónomos sumamente respetados.

sobre esta línea de pensamiento específica nos llega mediante Damascio, el último escolar de la academia neoplatónica en Atenas, que dejó para la posteridad un breve —y parcial— reporte sobre diferentes tradiciones órficas (Damascio 2010). En la teogonía de Jerónimo, Orfeo explicó que el agua y la tierra estaban presentes en el comienzo y que juntas formaron el lodo (Von Arnim 1964: frag. 104); pero el principio que existió antes que el agua y la tierra no puede ser nombrado debido a su naturaleza inefable⁵⁷. El tercer principio surgió del agua y de la tierra en forma de una serpiente con las cabezas de un león, un toro y un dios. Este tercer principio, que se conoce como Tiempo Eterno (Χρόνος ἀγήραος), se unió con Necesidad (Ανάγκη) para crear un ser generativo: Tiempo (Χρόνος) que, como serpiente, posteriormente engendró a Éter (Αἰθήρ), Caos y Érebo. Dentro de Éter, Tiempo creó el huevo cósmico⁵⁸ del que surgió Fanes (Φάνης ο Πρωτόγονος), el primer gobernante del universo⁵⁹. Fanes, cuyo nombre significa

57. «El primer padre de todos los dioses se llamaba Demogorgon porque creó a los demonios y a Gea, es decir, a la Tierra, o porque él mismo fue creado por demonios y la Tierra». «Primus omnium deorum pater Demogorgon dictus est quia daemones et Ge, idest Terram, creavit vel quia a daemonibus et Terra creatus fuit, et in infimis terrae sibi sedem elegit» (Brown 1972: 4-5). Esta parece ser una referencia a los platónicos *daemones* que Boccaccio conoció mediante Apuleyo. Su Demogorgon, cuyo nombre tampoco puede ser mencionado, continúa con la tradición hermética de un primer dios con un nombre inefable. Ver Andrei (2017: 43-44) y las notas que lo acompañan. Notad que los mismos temas del asombro aristotélico y la fascinación estoica que consideramos anteriormente también están presentes en los textos herméticos. Cfr. *Asclepius* 13: «La filosofía pura que depende solo de la veneración por dios debería poner atención a estas otras cuestiones [a saber matemática, música y geometría] solo para maravillarse ante la recurrencia de las estrellas, la manera en la que su medida permanece constante en posiciones prescritas y en la órbita de su rotación» («puram autem philosophiam eamque «e» divina tantum religione pendentem tantum intendere in reliquis oportebit, ut apocatastasis astrorum stationes praefinitas cursumque commutationis numeris constare miretur»). Versión en latín de Apuleyo: vol. 3: 48-49.

58. El huevo puede ser visto como una metáfora para el mundo en tanto que la yema es como la tierra y el agua, al igual que la clara, lo rodea. En cambio, el aire abarca el agua, y en el exterior está el fuego. Cfr. Maurach (1979: 226). Para saber sobre el huevo cósmico en el neoplatonismo medieval ver Dronke (1974: 79-99). Fanes por lo general estaba relacionado con el Eros de Hesíodo. Cfr. Von Arnim (1964: 2.565).

59. Boccaccio sabía mucho sobre el tema, sin dudas gracias a Lactancio Firmiano (1844: 1.5.4): «Orfeo, el poeta más antiguo y contemporáneo de los dioses (siguiendo la tradición de que navegó junto con los argonautas en compañía de Castor, Polo y Hércules), llama al auténtico gran Dios “primogénito” porque nada nació antes que él y todo desciende de él. También lo llama “el que aparece”». «Orpheus, qui est vetustissimus poetarum, et aequalis ipsorum deorum (siquidem traditur inter Argonautas cum Tyndaridis et Hercule navigasse), Deum verum et magnum, πρωτόγονον, id est primogenitum, appellat; quod ante ipsum nihil sit genitum, sed ab ipso sint cuncta generata: eundem etiam φάνητα nominat» (col. 130a); cfr. Pseudo-Clementino (1838: 229).

resplandor o brillo (Macrobio 1963: 1.17.34)⁶⁰, era de ambos géneros y era capaz de copular solo. Después de engendrar a Noche, Fanes le cedió su reino, y ella a su vez le entregó su cetro a Zeus, su hijo. Zeus devoró a Fanes y castró a Tiempo. Zeus, como maestro indiscutido, vomitó a Fanes y creó todo de forma diferente. Por este motivo se dice que Fanes es tanto padre como hijo de Zeus, el creador de todas las cosas. Dado que reinaba sobre el mundo entero, también se lo conoce como Pan (Bernabé Pajares 2004: 43 y notas).

Echemos un vistazo a lo que Boccaccio ha decidido relatar. El primer principio de la Teogonía (del que derivaron el agua y la tierra) tenía un nombre que no podía ser pronunciado, al igual que Demogorgon (*Gen.* 1 pr. 3 5), el primero de los dioses. Polo, el sexto hijo de Demogorgon y mejor conocido como Ceo (Κοῖος), no es concretamente parte de la tradición órfica, sin embargo, se puede ver a la perfección cómo fue incorporado⁶¹. Polo/Ceo es un dios del cielo nacido de la Tierra; pero su importancia para el sol y las esferas celestes, junto con sus ejes, por lo general es una obviedad. En la explicación de Boccaccio, Polo (una bola de lodo cuando nació) se expande en una esfera infinita hasta que lo abarca todo, y ahora brilla como un gran globo de luz cuyos destellos se convierten en las estrellas del firmamento. Esto parece ser una fusión del tema central del *axis mundi* (la conexión entre el cielo y la tierra) y Fanes, quien ilumina al universo como el sol (Landi 1930: 42-43). En *Genealogie* 1.9, Boccaccio nombra explícitamente a Fanes como el séptimo hijo de Demogorgon, y describe a Noche como hija de Tierra. Pero esta es tan solo la pista hacia un descubrimiento. Pasemos a otras citas en la teogonía de Boccaccio.

La primera *socia* de Demogorgon es Aeternitas (*Gen.* 1.1), el aspecto femenino de Aión, o de Tiempo Eterno, mencionado con anterioridad. No se menciona nada sobre la contribución de Pronápides a la biografía de esta figura. Sin embargo, el reemplazo que Boccaccio hace de un extraño pasaje de Claudiano debe de haber sido apropiado para él en cuanto a los temas que se trataban a la luz de otros textos que había leído. Rodeada por una serpiente representada como un uróboro, la «cueva de la eternidad atemporal» de Aeternitas (“immensi spelunca evi”) deriva de la Cueva de la Noche órfica⁶². Esta cueva o ádyton subterráneo, análogo al hueco subterráneo en donde Boccaccio ubica a Demogorgon, es el

60. Para saber sobre la relación estoica del alma del mundo con el cielo, ver Gregory (1958: 127-128).

61. El pasaje es *Gen.* 1.6. Al final, Boccaccio se pregunta explícitamente por qué a Polo también se lo conocía como Pólux, La respuesta se encuentra fácilmente en la biblioteca bodleiana ms. Digby 221 (s.v. De Caelo) y sugiere que estos textos compartían ciertos temas: «Demogorgon de Tellure dea terrae filium genuit; qui quoniam plus patris probitate pollebat dictus est Pollux» (“Demogorgon junto con Tellus, diosa de la tierra, engendraron a un hijo que, desde que creció [pollebat] principalmente por la integridad de su padre, fue llamado Pólux”; en Brown 1972: 5).

62. En este punto es de gran ayuda Shanzer (1986: 154-158).

lugar donde Noche pronunciaba los oráculos y Fanes producía sus creaciones⁶³. Boccaccio no parece considerar el situar el *locus* de la creación en un huevo, pero da el visto bueno a la tradición al asignarle el principio *locus* de creación a Caos (Χάος).

La descripción que Hesíodo hace de Caos como una clase de vacío húmedo debajo de la calma del éter ya había sido incluida con mucho esmero en la iglesia doctrinaria por el propio Aquino. Escribió: «En efecto, Hesíodo afirmó que Caos había sido creado antes que todas las cosas, como si fuera una clase de confusión y receptáculo de todos los seres» (*Sententiae Metaphysicae*: 1.5)⁶⁴. De los comentarios de Boccaccio sobre «los elementos confusos» («elementa confusa»; *Gen.* 1.3.11 y en otras partes), queda claro que conocía bien esta perspectiva escolástica que, por lo general, coexistía con las de los agustinos y neoplatonistas. Con frecuencia descrito como un profundo y amorfo vacío, Caos representó en las mentes medievales ideas sobre la materia prima que aparece en el Génesis. En síntesis, Caos fue uno de esos conceptos que, en realidad, podría ser analizado con éxito en cada uno de los cuatro niveles canónicos de la exégesis⁶⁵. Por definición, debe de haber sido de gran interés para Boccaccio como prueba para levantar el velo proverbial que cubría el significado literal que, de manera imperfecta, oculta la alegoría detrás de él.

Habiendo tantos temas filosóficos y religiosos para elegir, es curioso que Boccaccio los haya dejado a un lado para concentrarse en la tan diferente imagen hesiódica de Caos. A pesar de ser completamente inmaterial, Boccaccio presenta a Caos como un cuerpo sudoroso, jadeante y antropomórfico (los cuatro elementos interactuando en simultáneo). Fértil e hinchado (como un huevo cósmico), Caos crea a Discordia (*Litigium*), su primera creación. Boccaccio explica precisamente que la creación de Discordia por parte de Caos marcó la separación de los elementos (*Gen.* 1.3.14) también conocidos como aguas (*Gen.* 1.7). Para explicarlo en términos sencillos, Discordia es la materialización de la materia prima, el primer destello de un ser inanimado⁶⁶.

63. En las *Rapsodias*, la cueva también era el lugar legendario donde Adrastea alimentó a Zeus.

64. Hesíodo «dixit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam confusio et receptaculum corporum».

65. Comúnmente los estoicos interpretaban al Caos de Hesíodo como agua. Ver Von Arnim (1964: 1.103-04; 2.437, 501 y 565).

66. Se dice que ella es el equivalente a la *Ἐρις* de Homero, pero me parece que la Discordia de Empédocles (*Νεῖκος*, el opuesto de *Φιλότης*) también está latente entre líneas. De hecho, en *Argonáuticas* de Apolonio, Orfeo interrumpe una discusión entre Idas e Idmón con su canto. Acompañado por su lira, canta sobre el comienzo del mundo y sobre cómo la tierra, el cielo y el mar eran partes de una única masa hasta que «*εἰλχεος*» los separó (1.496-498). La forma es dórica.

Para concluir, debemos intentar atar estos hilos. Cuando era joven, o al menos antes de encontrarse con Petrarca por primera vez, Boccaccio ya estaba convencido de la idea, que promovían Petrarca y los humanistas paduanos, de que la *Metafísica* de Aristóteles no solo explicaba el nacimiento de la filosofía y la teología, sino también de la poesía. Según el argumento del filósofo (y con la empática corroboración de Boecio y Cicerón en las interpretaciones posteriores de Boccaccio), los movimientos regulares de las esferas celestes demostraban, especialmente cuando se los comparaba con la inconsistencia de nuestro mundo sublunar, que debía de haber una fuerza guiadora en el universo, y los cristianos sabían Quién era esa fuerza.

Al volver a pensar en la difícil decisión de Boccaccio sobre qué tradiciones gentiles describir al principio de su *Genealogie*, resulta obvio que no podía comenzar con mitos de autores como Virgilio quien, según muchos, había estado cerca de reconocer al Dios cristiano. Debe de haber sentido la necesidad de recolectar todas las cosas «escalofriantes» y «obscenas» que había leído sobre el inframundo y de atribuírselas a las tradiciones paganas que parecían estar en contra de la religión y que aparentaban ser irracionales o antifilosóficas. Sin duda había pensado en la brujería y lo paranormal con Lucano y Estacio, sobre todo porque fue en los comentarios de Lactancio Plácido sobre la *Teibada* donde leyó el nombre Demogorgon por primera vez⁶⁷. Pero, ante todo, era un hombre de su época. Todo lo que era malo sobre los antiguos se parecía al infierno, un espacio diabólico aislado de la luz y la Verdad. Aunque no sea nuestro principal enfoque, la tradición ctónica estaba profundamente vinculada con la tradición órfica. Compartían la afinidad por la magia y la superstición (Manto, Erictón, etc.), por lugares subterráneos e infernales (como el Tártaro, el Hades, Dis y Érebo) y una cantidad de personajes relacionados con el Inframundo (como Orfeo, Hércules y Perséfone). De hecho, es probable que también exista cierto grado de gnosticismo en todo esto dado que lo que Boccaccio pensaba que significaba la palabra Demogorgon, para Lactancio Plácido en verdad era una interpretación confusa del Demiurgo. De hecho, Plotino dejó en claro que los gnósticos erróneamente sostenían que el Demiurgo era la personificación del mal, es decir, el mal del mundo material.

67. Ver *Gen.* 1.3.8, donde Boccaccio menciona haber leído a Lactancio (Boccaccio erróneamente creía que había estado analizando su obra *Div. Inst.*): «dicit autem *δημουργόν*, cuius scire non licet nom en». Lactancio Plácido 1997: 293 (*ad Theb.* 1.516). El sistema en esta edición tiene las siguientes variantes para «*δημουργόν*»: «*demoirgon*», «*demogorgona*». Por lo tanto, como era de esperarse, Boccaccio recurre inmediatamente a alguno de los monstruos de Lucano.

Creo que cuando la mente de Boccaccio recurrió a temas infernales y personajes como Plutón y Perséfone pensó en Claudiano antes que otros, ya que fue Claudiano quien le dio la idea de la cueva de la eternidad.

Existe lejos, desconocida e impenetrable para las mentes mortales, apenas accesible para los dioses, una caverna de inmensa edad, antigua madre de los años, su amplio seno cuna y tumba del tiempo a la vez. Una serpiente rodea esta cueva, tragando todo a su paso con su mandíbula lenta pero voraz, sin perder el brillo de sus escamas verdes. Con la boca devora su cola doblada hacia atrás como si, con un movimiento silencioso, rastreara su propio origen. Delante de la entrada está sentada Naturaleza, guardiana del umbral, hermosa a pesar de ser una anciana, alrededor de quien se amontonan y revolotean las almas. Un anciano venerable escribe leyes inmutables; él distribuye la cantidad de estrellas en cada constelación, provoca que algunas se muevan y que otras estén en reposo, por lo que todos los seres viven y perecen según leyes establecidas. Es él quien decide la órbita incierta de Marte, el rumbo inalterable de Júpiter en el cielo, el ritmo veloz de la luna y la lenta marcha de Saturno; limita las andanzas del radiante carro de Venus y de Mercurio, el compañero de Febo. (Claudiano 1922, *De consulatu Stilichonis* 2.454-2.471)⁶⁸

Me parece que esta figura subterránea debe de haberle parecido a Boccaccio la armadura ideal sobre la que construir su fatídica fantasía.

La cueva de la eternidad de Claudiano, completa con el uróboro egipcio, es una imagen extraordinaria⁶⁹. El hecho de que Boccaccio la eligiera como el contexto para su inframundo cuasi órfico sugiere que estaba interesado en crear una alegoría que dependiera del politeísmo pagano y que presentara un vago sentimiento de neomaniqueísmo o, al menos, que evocara ciertas tendencias dualistas que no solo eran la última fruta medieval del gnosticismo, sino que también habían estado en el corazón de la inquisición florentina durante el Duecento y principios del Trecento. Estos herejes, los patarinos o cátaros toscanos, estaban convencidos de que existían dos mundos: el de la justicia que reinaba en el cielo,

68. «Est ignota procul nostraeque impervia menti, / vix adeunda deis, annorum squalida mater, / immensi spelunca aevi, quae tempora vasto / suppeditat revocatque sinu. complectitur antrum, / omnia qui placido consumit numine, serpens / perpetuumque viret squamis caudamque reductam / ore vorat tacito relegens exordia lapsu. / vestibuli custos vultu longaeva decoro / ante fores Natura sedet, cunctisque volantes / dependent membris animae. mansura verendus / scribit iura senex, numeros qui dividit astris / et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt / ac pereunt fixis cum legibus. ille recenset, / incertum quid Martis iter certumque Tonantis / prospiciat mundo; quid velox semita Lunae / pigraque Saturni; quantum Cytherea sereno / curriculo Phoebique comes Cyllenius erret». Todavía es de gran utilidad Bettinzoli (2012).

69. De hecho, el símbolo aparece solo tres veces en la literatura latina hacia el 1375: una en Claudiano, otra en Marciano Capella y otra en las *Genealogie*.

y el del mal que estaba eternamente conectado con la tierra. En realidad, la fuerza generativa apegada a la tierra que Daniel de Morley veía como una figura materna en Hesíodo, en Boccaccio se convierte en la «squalida mater» de la cueva de Claudiano. A pesar de que es difícil reconstruir las verdaderas creencias de los herejes, la gente común de fines del *Trecento* ya asociaba al dualismo con supersticiones oscuras relacionadas con la magia negra y la adivinación ilícita (el juicio por herejía de Cecco d'Ascoli de 1327 es un buen ejemplo). Considero que era básicamente esta idea popular sobre brujas y hechiceros heréticos —que encajaban tan bien con figuras como Tiresias, Manto, las Furias y las Gorgonas— la que Boccaccio deseaba evocar mediante alusiones a la religión órfica y, finalmente, a lugares comunes herejes heredados de los dualistas antiguos. Solo de esta forma podía confirmar los peligrosos males del pecado y el inframundo impío mientras aislaba y protegía a los poetas precristianos a quienes tanto apreciaba.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELARDO, Pedro (1885), *Introductio ad theologiam y Theologia christiana*, en J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, vol. 128. París: Garnier.
- ABELARDO, Pedro (2003), *Theologia «summi boni»*. M. Rossini (ed.). Milán: Bompiani.
- AGUSTÍN (1909), *Confessiones*. P. Knöll (ed.). Leipzig: Teubner.
- AGUSTÍN (1993), *De civitate Dei*. A. Kalb (ed.). Stuttgart: Teubner.
- ALBANESE, Luciano (2000), «Bruno, Virgilio e lo Spirito Santo», *Bruniana & Campanelliana*, 6, pp. 181-188.
- ALIGHIERI, Dante (1994), *La Commedia secondo l'antica vulgata*. G. Petrocchi (ed.). Florencia: Le Lettere.
- ANDREI, Filippo (2017), *Boccaccio the Philosopher*. Cham: Palgrave Macmillan.
- APOLONIO DE RODAS (2007), *The Argonautika*. P. Green (ed. y trad.). Berkeley: University of California Press.
- APULEYO, Lucio (1908), *De philosophia libri*. P. Thomas (ed.). Leipzig, Teubner.
- APULEYO, Lucio (1968), *Opera omnia*. G.F. Hildebrand (ed.). Hildesheim: Olms.
- APULEYO, Lucio (2001), *Apuleius: Rhetorical Works*. S. Harrison y J. Hilton (eds.), S. Harrison y V. Hunink (trad.). Oxford: Oxford University Press.
- ARISTÓTELES (1985), *Metaphysics*, en *The Complete Works of Aristotle*. J. Barnes (ed. y trad.). Princeton: Princeton University Press.
- BARSACCHI, Marco (2015), *Il mito di Demogorgone*. Venezia: Marsilio.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto (2004), *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madrid: Trotta.
- BETTINZOLI, Attilio (2012), «Boccaccio, Claudiano e l'eternità», *Lettere italiane*, 64, pp. 161-188.

- BOCCACCIO, Giovanni (1974), *Trattatello in laude di Dante*. P. G. Ricci (ed.). Milano: Mondadori.
- BOCCACCIO, Giovanni (1994), *Esposizioni sopra la Comedia*. G. Padoan (ed.). Milano: Mondadori.
- BOCCACCIO, Giovanni (1998), *Genealogie deorum gentilium*. V. Zaccarria (ed.). Milano: Mondadori.
- BROWN, Virginia (1972), «An Edition of an Anonymous Twelfth-Century “Liber de natura deorum”», *Mediaeval Studies*, 34, pp. 1-70.
- CAPELLA, Marziano (1983), *De nuptiis Philologiae et Mercurii*. J. Willis (ed.). Leipzig: Teubner.
- CHERCHI, Paolo (2019), «The Inventors of Things in Boccaccio's *De genealogia deorum gentilium*», en I. Candido (ed.), *The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*. Berlin: Walter de Gruyter, pp. 243-269.
- CICERÓN, Marco Tulio (1908), *Académica y Tusculanas disputationes*. C. F. W. Müller (ed.), en vol. 4.1 de *Scripta quae manserunt omnia*. Leipzig: Teubner.
- CICERÓN, Marco Tulio (1908), *De natura deorum*. C. F. W. Müller (ed.), en vol. 4.2 de *Scripta quae manserunt omnia*. Leipzig: Teubner.
- CLAUDIANO, Claudio (1922), *Claudian*. M. Platnauer (trad.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (1960), *The Exhortation to the Greeks*. G.W. Butterworth (ed. y trad.). Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- COMPARETTI, Domenico (1896), *Virgilio nel Medio Evo*. Firenze/Roma: Bencini.
- COPENHAVER, Brian P. (ed.) (2000), *Hermetica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COURCELLE, Pierre (1984), *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, vol. 1. Paris: Gauthier-Villars.
- DAMASCIO (2010), *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*. S. Ahbel-Rappe (ed. y trad.). Oxford: Oxford University Press.
- DIODORO SÍCULO (1967), *Diodorus of Sicily*. C.H. Oldfather (ed. y trad.), 12 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- DIODORO SÍCULO (1985), *Bibliotheca historica*. F. Vogel (ed.), 5 vols. Stuttgart: Teubner.
- DRONKE, Peter (1974), *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*. Leiden: Brill.
- DUECK, Daniela (2020), «A Lunar People: The Meaning of an Arcadian Epithet, or, Who is the Most Ancient of Them All?», *Philologus*, 164, pp. 133-147.
- ERIUGENA, Iohannis S. (1968), *Periphyseon (De divisione naturae)*. I.P. Sheldon-Williams (ed.), 4 vols. Dublin: Institute for Advanced Studies.
- FULGENTIUS, F.P. (1997), *Commento all'Eneide (Virgilianae continentia)*. F. Rosa (ed.). Milano: Luni.

- FUNAIOLI, Maria Paola (2011), «Teodonzio: storia e filologia di un personaggio», *Intersezioni*, 31, pp. 207-218.
- GITTES, Tobias F. (2008), *Boccaccio's Naked Muse*. Toronto: University of Toronto Press.
- GREGORY, Tullio (1958), *Platonismo medievale*. Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo.
- HESÍODO (2006), *Theogony. Works and Days. Testimonia*. G. W. Most (trad.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- HOROWITZ, Marianne C. (1974), «The Stoic Synthesis of the Idea of Natural Law in Man: Four Themes», *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 3-16.
- KERN, Otto (ed.) (1922), *Orphicorum fragmenta*. Berlin: Weidmann.
- LACTANCIO FIRMIANO (1844), *Divinae institutiones*, en J. P. Migne (ed.), *Patrologia Latina* vol. 6, 111-822a). Paris: Migne.
- LACTANCIO PLÁCIDO (1997), *In Statii Thebaida et Commentarium in Achilleida*. R. D. Sweeney (ed.). Leipzig: Teubner.
- LANDI, Carlo (1930), *Demogorgone*. Palermo: Sandron.
- LUCENTINI, Paolo (ed.) (1995), «*Glosæ super Trismegistum*: Un commento medievale all'*Asclepius*' ermetico», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52, pp. 189-293.
- LUSCOMBE, David (2001), «Peter Abelard and the Poets», en *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*. J. Marenbon (ed.). Leiden/Boston/Köln: Brill, pp. 155-171.
- MACROBIO (1963), *Saturnalia*. J. Willis (ed.). Leipzig: Teubner.
- MARENBO, John (2015), *Pagans and Philosophers. The Problem of Paganism from Augustine to Leibniz*. Princeton: Princeton University Press.
- MAURACH, Gregor (ed.) (1979), «Daniel von Morley, "Philosophia"», *Mittelalterliches Jahrbuch*, 14, pp. 204-255.
- MINUCIO FÉLIX (1977), *Minucius Felix*. G. H. Rendall (trad.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MUSSINI SACCHI, Maria Pia (1991), «Per la fortuna del Demogorgone in età umanistica», *Italia medioevale e umanistica*, 34, pp. 299-310.
- NECKAM, Alexander (2006), *Commentum super Martianum*. C.J. McDonough (ed.). Firenze: SISMEL.
- OSGOOD, Charles G. (1956), *Boccaccio on Poetry*. New York: Liberal Arts Press.
- PADE, Marianne (1997), «The Fragments of Theodotus in Boccaccio's *Genealogie Deorum Gentilium Libri*», en M. Pade et al. (eds.), *Avignon & Naples. Italy in France-France in Italy in the Fourteenth Century*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, pp. 149-166.
- PAPIO, Michael (2015), «*"Merus philosophie succus."* Neoplatonic Influences on Boccaccio's *Hermeneutics*», *Medioevo letterario d'Italia*, 12, pp. 97-127.

- PAPIO, Michael (2015), «Boccaccio Between Mussato and the Neoplatonists», en F. Ciabattini, E. Filosa y K. Olson (eds.), *Boccaccio 1313-2013*. Ravenna: Longo, pp. 275-286.
- PAPIO, Michael (2019), «On Boccaccio's Debt to Stoicism», *MLN*, 134 sup., pp. s152-166.
- PASTORE STOCCHI, Manlio (1985), «Dal Crisippo al Boccaccio», en R. Cardini, E. Garin, L. Cesarini Martinelli y G. Pascucci (eds.), *Tradizione classica e letteratura umanistica. Per Alessandro Perosa*, vol. 1. Roma: Bulzoni, pp. 139-158.
- PERTUSI, Agostino (1964), *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*. Venezia: Istituto per la collaborazione culturale.
- PETRARCA, Francesco (1975), *Opere*. Firenze: Sansoni.
- PSEUDO-CLEMENTINO (1838), *Recognitiones*. E. G. Gersdorf (ed.). Leipzig, Tauchnitz.
- SCHEFFER-BOICORST, Paul (1882), «Petrarca und Boccaccio über die Entstehung der Dichtkunst», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 6, pp. 598-607.
- SERVIUS, Maurus Honoratus (1887), *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii Bucolica et Georgica*. G. Thilo (ed.). Leipzig: Teubner.
- SEZNEC, Jean (1940), *La survivance des dieux antiques: essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*. London: Warburg Institute.
- SHANZER, Danuta (1986), *A Philosophical and Literary Commentary on Martianus Capella's De nuptiis Philologiae et Mercurii. Book 1*. Berkeley: University of California Press.
- SOLOMON, Jon (2012), «Boccaccio and the Ineffable, Aniconic God Demogorgon», *International Journal of the Classical Tradition*, 19, pp. 31-62.
- THORNDIKE, Lynn (1922), «Daniel of Morley», *The English Historical Review*, 148, pp. 540-544.
- TOMÁS DE AQUINO (1964), *Summa theologiae*, 61 vols. New York: McGraw-Hill.
- TOMÁS DE AQUINO (1995), *Commentary on Aristotle's «Metaphysics»*. R.J. Blackwell et al. (trad.). Notre Dame, Ind.: Dumb Ox Books.
- TOMÁS DE AQUINO (2001-2003), *Summa contra gentiles*. A. C. Pegis et al. (trad.). Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- TOMÁS DE AQUINO (2013), *Sententiae Metaphysicae*, en *Corpus Thomisticum*, Fundación Tomás de Aquino. En línea: <<https://www.corpusthomisticum.org>> [consulta: 31/8/2021].
- VON ARNIM, Hans (ed.) (1964), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. Stuttgart: Teubner.
- WITT, Ronald G. (2001), «In the Footsteps of the Ancients», en *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden/Boston/Köln: Brill.

