

# **NATURA OPTIMA PARENS. LA NATURALEZA EN EL SIGLO XII**

Natura optima parens.  
*Nature in the XIIIth Century*

César Raña Dafonte  
Universidad de Santiago de Compostela

## **RESUMEN**

Este artículo pretende poner de manifiesto la novedad que se produce en el siglo XII en lo referente al concepto de naturaleza. Se contrapone a la visión simbólica de los siglos anteriores de la Alta Edad Media, en que era considerada la naturaleza como criatura y reflejo del Creador.

**Palabras clave:** Naturaleza, siglo XII, racionalidad, simbolismo, criatura.

## **ABSTRACT**

This paper intends to put forward the novelty that comes up in the twelve century in relation to the concept of «nature». This new concept contrasts with the symbolic view of nature held in previous centuries; according to the latter, nature is a creature and image of its Doer.

**Key words:** Nature, XIIIth century, rationality, symbolism, creature.

*Natura optima parens rationem quasi dominam in arce  
capitis statuit* (J. de Salisbury, *Metalogicon*, IV, 17)<sup>1</sup>.

El siglo XII, en plena Edad Media, tiene una frescura y un relieve especial. La Europa posterior tiene allí muchas de sus raíces. Por ello no es extraño que los medievalistas insistan en las novedades y en la enorme importancia del siglo XII, que afectan a todos los aspectos de la vida social, económica, política y cultural<sup>2</sup>. Socialmente, se aprecia el declinar del régimen feudal. Así, al predominio de las zonas rurales, del castillo feudal y de las abadías sucede el florecimiento de la vida urbana, el comercio y la industria artesanal. Surge una nueva clase so-

---

1 «La naturaleza, la mejor madre, estableció a la razón como señora en la cima de la cabeza». (Agradezco vivamente a mi colega, Prof. Martín González Fernández, que haya leído este trabajo, y las acertadas correcciones y advertencias).

2 Cfr. G. Fraile, *Historia de la filosofía*, Madrid, BAC, Vol. II (1º), 3ª ed., 1975, pp. 395-400.

cial, la burguesía, que acabará conquistando franquicias y privilegios de emancipación para sí y para las ciudades<sup>3</sup>. Por otra parte, es la época de las cruzadas, que contribuyeron a ampliar el horizonte geográfico y social. Incluso el pueblo va adquiriendo cierta conciencia de sus derechos, espoleado por líderes carismáticos. En relación con lo que estamos insinuando recojo unas precisas apreciaciones de Henri Pirenne (†1935), cuyas investigaciones sobre la Edad Media europea continúan siendo un punto de partida para los historiadores actuales:

«Las ciudades tuvieron [...] una gran influencia en las transformaciones sociales, económicas y políticas que se manifestaron en Europa occidental en el curso del siglo XII [...]. Desde mediados del siglo XII, los consejos municipales se preocuparon por fundar para los hijos de los burgueses escuelas que son las primeras escuelas laicas de Europa desde el fin de la Antigüedad. Gracias a ellas la enseñanza deja de ser exclusivamente un beneficio al servicio de los novicios de los monasterios y de los futuros sacerdotes de las parroquias [...]. / Este espíritu laico estaba acompañado del más intenso fervor religioso. Si las burguesías se encontraban frecuentemente en lucha con las autoridades eclesiásticas [...], no estaban por ello menos animadas de una profunda y ardiente fe. Prueba de ello son las innumerables fundaciones religiosas que pululaban en las ciudades y la abundancia de cofradías piadosas y caritativas [...]. Basta recordar aquí la rapidez y la energía con las que se propagó la secta de los albigenses»<sup>4</sup>.

E, insistiendo en la proyección futura de estos gérmenes del siglo XII, escribe:

«Laica y mística a la vez, la burguesía medieval se encuentra de esta manera singularmente bien preparada para el papel que habrá de desempeñar en los dos grandes movimientos de ideas del porvenir: el Renacimiento, hijo del espíritu laico, y la Reforma, hacia la que conducía el misticismo religioso»<sup>5</sup>.

Entre las características novedosas de aquel siglo, con mayor proyección histórica, cabe destacar el gran esfuerzo por la enseñanza, reflejado en la organización de las escuelas urbanas, el cultivo del humanismo, el descubrimiento del individuo, fruto de la crisis del realismo ante un nominalismo emergente, así como el nuevo concepto de razón y la nueva concepción de la naturaleza que se fraguan en el discurrir del siglo XII. Todo esto motiva que muchos de los medievalistas actuales vuelvan su mirada hacia esta etapa del Medievo. En el presente artículo me centraré exclusivamente en la nueva visión de la naturaleza según pensadores cristianos del XII que supone, por una parte, una clara ruptura con los siglos anteriores de la Alta Edad Media y, por otra, un fructífero germen del futuro<sup>6</sup>.

## LA VISIÓN MEDIEVAL DE LA NATURALEZA PREVIA AL SIGLO XII

*Invisibilia enim Ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur (Vulgatae Ad Romanos, 1, 20)*<sup>7</sup>.

Para apreciar adecuadamente la novedad que se produce a lo largo del siglo XII en la concepción de la naturaleza, es imprescindible recordar la visión tradicional en los siglos de la Alta

3 Cfr. loc. cit.

4 H. Pirenne, *Las ciudades en la Edad Media*, Madrid, Alianza ed., 6ª ed., 1983, pp.150-152.

5 *Ibid.*, p. 152. En estas mismas ideas insisten otros eminentes medievalistas, como G. Duby, J. Le Goff, etc.

6 En relación con las novedades del siglo XII, es muy lúcido el trabajo del Profesor J. A. García de Cortázar: «El siglo XII: ¿En los comienzos de un paradigma de sociabilidad y mentalidad “Modernas”?» en *Conferencias y discursos*. Nº 16, 2008, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander (Conferencia leída el 11 de Noviembre de 2004).

7 «En efecto lo invisible de Dios, puesto de manifiesto desde la creación del mundo mediante las criaturas, se hace perceptible».

Edad Media, previos al XII. Esta visión está determinada en gran parte por la revolución que supone el cristianismo en el concepto de naturaleza, en relación con la postura griega. Por eso haremos dos alusiones, antes de centrarnos en el siglo XII.

*1ª) Novedad que la Revelación cristiana aporta al concepto de naturaleza*

Es sabido que la pregunta por la naturaleza (φύσις) en su doble significado de ἀρχή y de κόσμος (principio original y mundo ordenado) constituye el principio del filosofar. En cambio, en el pensamiento judaico cristiano el principio lo constituye algo previo a la naturaleza. Las primeras palabras de la Biblia son: «*In principio creavit Deus caelum et terram* (En el principio creó Dios el cielo y la tierra)» (Genesis, 1,1). Esto supone que la naturaleza no es la primera instancia, aunque sigue siendo un tema primordial. Esta doctrina de origen Revelado se convertirá en un tema de reflexión filosófica en el ámbito del cristianismo. Y, por supuesto, se constituye en el primer artículo del Símbolo de la fe cristiana: «*Credo in unum Deum [...] factorem caeli et terrae* (Creo en un único Dios, [...] hacedor del cielo y de la tierra)». Por no poder entrar en otros desarrollos, sólo recordaré que la visión creacionista repercute esencialmente en la concepción de la naturaleza, del mundo y sus elementos: el mundo es una criatura, al ser criatura es *ab alio*, no *a se*. Como escribe Raimundo Panikkar: «Propiamente, la característica cristiana del ser no es su procedencia *a nihilo*, sino su procedencia *ab alio*. Por esto, el horizonte cristiano no es el de la nihilidad, sino el de la contingencia, o, si se quiere el de la *alienidad*. La naturaleza, aunque inestable en sí misma, tiende antes a Dios que a la nada»<sup>8</sup>. En una palabra, la naturaleza es una criatura contingente.

Esto es reducido a la quintaesencia lo que trajo el cristianismo consigo. Señalaremos telegráficamente algunos desarrollos a que han dado lugar estas ideas germinales sobre la naturaleza, en el discurrir de la Edad Media.

*2ª) La concepción simbólica de la naturaleza en la Alta Edad Media (previa al XII)*

El origen filosófico del simbolismo medieval es sin duda el neoplatonismo, que a su vez deriva del divino Platón. Varios autores latinos, de los siglos cuarto y quinto, fueron los primeros transmisores al medioevo de este platonismo: Calcidio<sup>9</sup>, Macrobio<sup>10</sup>, Mario Victorino<sup>11</sup>, todos ellos cristianos<sup>12</sup>.

De todas formas la concepción simbólica de la naturaleza, vigente en la Alta Edad Media, está principalmente inspirada o representada por los autores siguientes: Agustín de Hipona, Boecio, Isidoro de Sevilla, el Pseudo Dionisio Areopagita, y Juan Escoto Eriúgena. Al no poder entrar en desarrollos de cada uno de estos pensadores, tan sólo citaré algunos de sus testimonios más significativos. Seguiré un orden cronológico.

Agustín de Hipona (†430). Es obviamente el primer gran sistematizador del pensamiento filosófico desde una óptica cristiana. Su influjo en la Edad Media será decisivo. Para él la na-

<sup>8</sup> Panikkar, Raimundo, *El concepto de naturaleza (Análisis histórico y metafísico de un concepto)*, Madrid, CSIC, 2ª ed. 1972, p. 110 (Obra sumamente interesante).

<sup>9</sup> Calcidio (s. IV). A pesar de su nombre griego, se trata muy probablemente de un español, de Córdoba, cristiano. Su comentario comprende sólo la primera parte del *Timeo*. Pero transmite muchos temas, y su influencia en la Edad Media fue enorme.

<sup>10</sup> Macrobio (Siglo IV-V). Es probable que se convirtiera al cristianismo al fin de su vida. En su comentario *In somnium Scipionis* de Cicerón refleja una mentalidad neoplatónica sobria y moderada inspirada en Plotino y Porfirio. También influye en el Medioevo.

<sup>11</sup> Mario Victorino (h. 300-h. 382, Cartago, Roma). Filósofo neoplatónico, retórico y polemista cristiano, hizo traducciones latinas de Platón, Plotino y Porfirio. Influye sobre todo en San Agustín.

<sup>12</sup> Cfr. Edgar de Bruyne, *La estética en la Edad Media*, Madrid, Visor, 1987, pp. 22-23 (Trad. del francés por Carmen Santos).

turalidad es una criatura, y como tal un reflejo, una huella, un vestigio del Creador, y en el caso del hombre no es una mera huella, es una imagen. Realiza una versión cristianizada del platonismo, al que tanto aprecia. De ahí que el gran valor de la naturaleza es que nos recuerde y refleje a su Hacedor. En este contexto escribió R. Panikkar: «La mutación introducida por el Cristianismo en el concepto de naturaleza viene contenida en la idea de creación. Todas las cosas de este mundo sólo *son* porque han empezado a ser, porque son creadas, porque participan del *Ser* de quien dependen totalmente en su ser y en su actuar. Conviene considerar la creación, no sólo en su agente —Dios— y en su acto —creación activa—, sino, además —y principalmente para nuestro caso— como efecto, como término de la actividad creadora. En este sentido la creación es la criatura y el ser efecto de Dios es su constitutivo formal, de tal manera el ente creado es criatura en cuanto *es* el término de una creación de Dios. La conservación, visto desde la criatura, no es más que la permanencia del acto creador. La criatura no es más que la cristianización, la solidificación de un acto divino *ad extra*, el término de una mirada de Dios [...]»<sup>13</sup>.

Oigamos al propio Agustín. En una de sus múltiples cartas escribe: «No por eso han de pensar esos necios, reacios a cambiarse en mejores, que se ha de rendir adoración a los astros, cuando se busca en ellos una semejanza para significar divinos misterios. En toda criatura hay esa semejanza [...]. Tampoco debemos adorar al sol y a la luna aunque esas figuras, que se toman de la criatura celeste, como de muchas otras terrestres, se apliquen a simbolizar realidades místicas (*ad informationes mysticas assumantur*)». En esta misma carta insiste: «No conjeturamos en el cristianismo los acontecimientos de nuestras acciones según la marcha de los meses o de los años, para no naufragar en la doctrina de nuestro libre albedrío, entre las peligrosas tempestades de la vida humana; sería como si nos estrellásemos en los escollos de una servidumbre lamentable. Por el contrario, para significar profundas realidades, tomamos con religiosa devoción símiles oportunos de todas las criaturas, de los vientos, del mar, de la tierra, de los hombres; los empleamos en abundancia en el lenguaje [...]. Si se aducen algunos símbolos y semejanzas no sólo del cielo y de los astros, sino también de las criaturas inferiores [...], es porque hay una elocuencia en esta doctrina saludable, muy a propósito para mover los afectos de los lectores, llevándolos de lo visible a lo invisible, de lo corporal a lo espiritual, de lo temporal a lo eterno (*a visibilibus ad invisibilia, a corporalibus ad spiritualia, a temporalibus ad aeterna*)»<sup>14</sup>.

En otra obra significativa del Santo de Hipona se consignan unas palabras, que serán repetidas con frecuencia para fundamentar el simbolismo medieval: «Atended y contemplad la realidad [...]. Tienes el Libro divino, donde lees estas cosas; tienes el libro del orbe terráqueo, donde las ves. En los códices sólo las leen quienes conocen las letras; en el mundo lee hasta el ignorante (*Liber tibi sit pagina divina, ut haec audias: liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videas. In istis codicibus non ea legunt, nisi qui litteras noverunt: in toto mundo legat et idiota*)»<sup>15</sup>.

Boecio (†525). Siguiendo el orden establecido, nos detenemos ahora en la figura de Boecio, también muy influyente en el simbolismo medieval. Recojo como significativo un pasaje de su obra más entrañable:

«¡Oh Tú, que gobiernas el mundo con las leyes inmutables, Creador de la tierra y del cielo, que de la eternidad haces brotar el tiempo, que permaneciendo en tu inmovilidad inquebrantable das a las cosas universal movimiento! ¡Tú, que no obedeces el impulso de causas externas para forjar tus obras con una materia siempre variable, realizando así la idea del bien supremo que en Ti mismo llevas, ajeno al sentimiento de la envidia! ¡Tú lo riges todo conforme

13 R. Panikkar, *op. cit.*, p. 106.

14 San Agustín, *Epístola 55*, capítulos, VI, 11 y VII, 13, en *Obras*, Tomo VIII, Madrid, BAC, 1951, pp. 331-335; PL, 33, 210-211.

15 San Agustín, *Enarraciones in Psalmos*, PL, 36, 518.

al arquetipo celeste; siendo la hermosura misma, haces que, a tu imagen, el mundo en extremo hermoso, lleve su perfección a todas sus partes! /Tú sometes los elementos a las leyes de los números, a fin de que el frío obre de concierto con el calor y lo árido con lo húmedo; para que el fuego más sutil no se disipe en el aire, y la pesantez no arrastre las tierras al fondo de los mares. / Tú pones en el centro del mundo el alma de esencia triple que, uniendo todas las cosas, a todas las mueve, y haces sentir un influjo a través de los miembros armoniosos del universo; y cuando después de haberse dividido termina el ciclo de sus movimientos, retorna sobre sí misma para recorrer el espíritu profundo y dar al cielo un movimiento semejante al tuyo. / Tú haces brotar igualmente las almas y las vidas de la naturaleza inferior y las colocas, para elevarlas, en carros ligeros que las derramarán por el cielo y la tierra, para volver después a Ti, por la benigna ley que las guía, gracias a la llama que las hace refluir a su origen. / Permite, ¡Oh Padre!, a nuestro espíritu que se eleve hasta tu augusto trono para poder conocer la fuente del bien y hallar de nuevo la luz, al fijar en Ti la clara mirada del alma. / Disipa las nubes, alivia el lastre de esta masa terrena y muéstrate en la gloria de tu esplendor, porque Tú eres el cielo sereno; Tú, el reposo y la paz para los justos. Porque verte es nuestro fin, verte a Ti, que eres Principio, Sostén y Guía, ¡Tú el camino y el término final de nuestro viaje!»<sup>16</sup>.

Isidoro de Sevilla (†636). Otro precursor indudable del Pensamiento Medieval es nuestro Isidoro. También él trasmite la visión simbólica de la naturaleza. En su libro de las *Sentencias* sostiene que por la hermosura de las criaturas se vislumbra al Creador: «A partir de la belleza de las criaturas limitadas Dios hace que se comprenda su belleza que no puede limitarse (*Ex pulchritudine circumscriptae creaturae pulchritudinem suam, quae circumscribi nequit, facit Deus intelligi*)».<sup>17</sup> Por otra parte en su obra magna insiste, en el Libro VII, cap. I: (Refiriéndose a distintos nombres que designan a Dios): «*Sumo Bien*, porque es inmutable. La criatura es buena, pero no es sumo bien, porque es mudable, y aunque sea un bien, no puede ser el sumo bien [...]. / *Creador* se dice porque todas las cosas han sido creadas por El y no hay nada que no traiga su origen de Dios [...]. / De la misma manera se habla de las huellas del Señor, porque aquí conocemos al Señor como por espejo, y sólo llegaremos a su perfecto conocimiento cuando, después de esta vida, se presente a sus elegidos que le verán cara a cara y contemplarán aquel ser divino cuyas huellas han visto en la tierra, es decir, le han visto en un espejo».<sup>18</sup>

En otro lugar, en el Libro XIII, cap. I, advierte: «El mundo es el cielo, la tierra, el mar y las cosas que hay en ellos; todo obra de Dios, del cual se dice (Juan, 1, 10): *Et mundus per Eum factus est* (Y el mundo fue hecho por El). *Mundus* es el mundo, llamado así por los filósofos porque está en constante movimiento, *in motu*, como el cielo, el sol, la luna, el aire, y los mares. No se le ha concedido a sus elementos un momento de reposo, y por eso siempre está en movimiento [...]. / Los griegos le dieron nombre tomándolo de ornamento, por la diversidad de elementos y la belleza de las estrellas, y por esta razón le llaman *cosmos*, que significa ornamento. No hay otra cosa más bella que el mundo a los ojos de la carne»<sup>19</sup>.

Pseudo Dionisio Areopagita (Siglos V-VI). Aparentemente se observa una ruptura del orden cronológico establecido. Se debe a que el personaje que se esconde detrás de este nombre, aunque vivió entre los siglos V y VI, su influencia en el occidente cristiano no se produce hasta que sus obras son traducidas del griego al latín en el siglo IX. Desde entonces su influjo en el simbolismo medieval está omnipresente. Cito tan sólo algún testimonio, al respecto, que no deja lugar a dudas.

16 Boecio, *La consolación de la filosofía*, Libro III, Metro noveno, Madrid, ed. Aguilar, 2ª ed. 1977, pp. 114-116; PL, 33, 757B-763A.

17 San Isidoro, *Sententiarum libri tres*, Lib. I, cap. IV; PL, 83, 543C.

18 San Isidoro, *Etimologías*, Madrid, BAC, 1951, pp. 162-163; PL, 82, 263A-263B.

19 *Ibid.*, p. 319; PL, 82, 471C.

Escribe en su obra *La jerarquía celeste*: «Por tanto, podemos servirnos rectamente de figuras, tomadas incluso de la materia vil, con referencia a los seres celestes. Después de todo, las cosas terrenas subsisten gracias a la Hermosura absoluta, que contienen dentro de su condición material. Por la materia podemos elevarnos hasta los arquetipos inmateriales. Pero hay que tener especial cuidado para usar debidamente las semejanzas y desemejanzas. No puede establecerse una relación de identidad, sino que, teniendo en cuenta la distancia entre los sentidos y el entendimiento, se acomodarán según corresponda a cada cual»<sup>20</sup>. En otra de sus obras más conocidas, *Los nombres divinos*, establece: «Mas al presente nos valemos de símbolos para entender, en cuanto nos es dado, las realidades divinas. Mediante ellos, según nuestra capacidad, nos elevamos a la verdad una y desnuda. Entonces [en el más allá, donde “nos saciaremos con la pura contemplación visible del mismo Dios”] abandonaremos las imágenes que teníamos de lo divino»<sup>21</sup>.

En su magnífica *Introducción* a la traducción castellana de los obras del Areopagita, escribe Teodoro H. Martín: «El razonamiento es paso previo a la referencia que lleva a Dios en la teología discursiva. El símbolo, en cambio, necesita sólo una previa iniciación que permita relacionar el signo y lo significado. La elevación por el símbolo es más rápida y plena [...]. / El símbolo tiene la ventaja de hablar a la vez a doctos y a ignorantes, pero el progreso espiritual del alma lleva consigo una mejor inteligencia de los símbolos [...]. / Dionisio aplica la teología del símbolo a las múltiples manifestaciones de Dios a fin de que por ellas pensemos en los misterios invisibles»<sup>22</sup>.

Escuchemos de nuevo al propio Pseudo Dionisio. Nos dice en la *Carta IX*, especialmente interesante para el tema que nos ocupa: «Tenemos, por tanto, que hacer caso omiso de prejuicios de la gente y ahondar santamente en el sentido de los símbolos sagrados. No debemos menospreciarlos, porque tienen su origen en las realidades divinas y llevan su impronta. Son imágenes claras de espectáculos inefables y maravillosos. Ciertamente que las realidades supraesenciales, puramente intelectuales, las luces divinas en general, adquieren visible colorido a través de los símbolos [...]»<sup>23</sup>.

Termino estas breves alusiones al presente autor con unas escuetas, pero muy significativas palabras de su *Carta X*: «Lo visible es realmente imagen de lo invisible»<sup>24</sup>.

Juan Escoto Eriúgena (†877). Estamos ante un autor clave dentro de la filosofía altomedieval, que además de ilustrarnos con sus obras, realizó una tarea de intérprete fundamental, pues conocía el griego, y realizó traducciones importantes para los pensadores de su época, entre otras, la de las obras del Pseudo Dionisio. También su aportación resultó decisiva para la consolidación de la concepción simbólica de la naturaleza. Vamos a recoger algún testimonio suyo, entre la enorme abundancia que, sobre todo en su obra magna, *Sobre las naturalezas* (*Periphyseôn*)<sup>25</sup>, puede encontrarse. Pero, ante todo, recojo unas palabras de su escrito *Homilía sobre el prólogo del Santo Evangelio según Juan*: «De dos modos se manifiesta la luz eterna en el mundo, mediante la Escritura y mediante la criatura. Pues el conocimiento de lo divino no progresa en nosotros de otro modo que no sea, o bien las palabras de la Sagrada Escritura, o bien la belleza de la criatura (*Dupliciter ergo lux aeterna se ipsam mundo declarat, per Scripturam videlicet et creaturam. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur, nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species*)»<sup>26</sup>. Son obvias las resonancias agustinianas.

20 Pseudo Dionisio, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1990, p. 129.

21 *Ibid.*, p. 273.

22 *Ibid.*, pp. 76-78.

23 *Ibid.*, p. 407.

24 *Ibid.*, p. 412.

25 Considero más acertado el título *De naturis*, en vez del usado comúnmente, *De divisione naturae*.

26 Juan Escoto Eriúgena, *Homilía in Prologum S. Evangelii secundum Joannem*, PL, 122, 289C.

Paso a recoger algún testimonio de su obra fundamental. En primer lugar veremos un concepto muy usado por el Eriúgena, la *teofanía*. Acaba de recordarnos los dos modos con los que se manifiesta Dios: la Escritura y la Naturaleza. A través de estas dos vías se puede intentar conocer lo que puede ser conocido de lo incognoscible, (lo que alguien llama «el clamor del silencio»), y a partir de este conocimiento expresar lo inexpressable. Así, la teofanía es la manifestación de Dios, es la difusión de lo inefable. Pero oigamos al propio Escoto, que, en el contexto en que nos movemos, establece: «Ella [la Inteligencia Divina] misma sola comprende todos los seres, Ella misma sola, por tanto, es todos los seres, porque Ella misma sola es la potencia intelectual que antes que existieran todos los seres los conoció a todos [...]. Pues las demás cosas que se dicen ser, son teofanías de Ella misma, que también subsisten verdaderamente en Ella misma. Así pues, Dios es verdaderamente todo lo que verdaderamente es, porque él mismo crea todos los seres y se crea en todos, como dice San Dionisio Areopagita (*Epístola, IX, 3*). / Pues todo lo que se comprende y se percibe no es ninguna otra cosa sino la aparición de lo no aparente, la manifestación de lo oculto, la afirmación de lo negado, la comprensión de lo incomprensible, la expresión de lo inefable, el acceso inaccesible, el entendimiento ininteligible, el cuerpo incorpóreo, la esencia supra esencial, la forma informe (San Agustín, PL, 34, 300), la medida incommensurable, el número innumerable, el peso carente de peso, el grosor espiritual, la visibilidad invisible, la localidad ilocalizable, la temporalidad carente de tiempo, la definición de lo infinito, la circunscripción de lo incircunscripto; y las demás cosas que con el puro entendimiento no sólo se piensan, sino que también se perciben, y las que ignoran ser captadas por los pliegues de la memoria y huyen la mirada de la mente. Y esto podemos exponerlo con ejemplos de nuestra naturaleza. Pues también nuestro entendimiento, siendo invisible e incomprensible por sí mismo, sin embargo, también se manifiesta y comprende por algunos signos, como cuando se materializa por las voces o las letras o con otras señas, en algunos cuerpos»<sup>27</sup>.

Para finalizar estos testimonios referentes a la visión simbólica de la naturaleza en la Alta Edad Media, recojo unas conocidísimas palabras de Juan Escoto: «Sin duda alguna, el desarrollo perfecto de un razonamiento verdadero puede realizarse partiendo de los argumentos naturales de las realidades sensibles para llegar al conocimiento puro de las realidades espirituales. / Así pues, considera si los retornos locales y temporales de las partes de este mundo visible están o no libres de cierto misterio. / Yo diría que estos retornos no están fácilmente libres de misterio. Pues, según pienso, no hay ninguna realidad sensible y corpórea que no signifique una cosa inteligible e incorpórea (MAG. *Considera itaque, utrum isti locales temporalesque hujus mundi visibilis partium recursus vacant quodam mysterio, necne. DISC. Vacare eos mysterio non facile dixerim; nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale quid et intelligibile significet.*)»<sup>28</sup>.

## LA CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA EN EL SIGLO XII

*Nos autem dicimus, in omnibus rationem esse quaerendam*  
(G. de Conches, *De philosophia mundi, I, 23*)<sup>29</sup>.

Teniendo presentes las consideraciones realizadas, podemos apreciar en su justo valor la nueva concepción de los pensadores cristianos del siglo XII sobre la naturaleza. El simbolis-

27 Juan Escoto Eriúgena, *Sobre las naturalezas (Periphyseón)*, Pamplona, EUNSA, 2007 (Introducción y notas: Lorenzo Velázquez. Traducción: Pedro Arias y Lorenzo Velázquez), pp. 328-329; PL, Vol. 122, 633A-633B. La referencia del pasaje a San Agustín pertenece a *De genesi ad litteram*, lib. IV, cap. IV.

28 *Ibid.*, p. 641; PL, 122, 866A.

29 «Nosotros, por el contrario, sostenemos que debemos investigar la razón de ser de todas las cosas».

mo de la naturaleza pasa a un segundo plano. Sin duda ese siglo está todavía muy volcado a los símbolos, pero sus intelectuales hacen inclinar la balanza hacia el estudio racional de la naturaleza. Como testimonio de la pervivencia del aspecto simbólico recojo unos versos de un bello poema de Alano de Lille, en el que pretende mostrar de una manera viva (*graphice*) la naturaleza del ser humano como efímera y perecedera (*fluxa et caduca*): «Toda realidad mundana, / es para nosotros como un libro, como una pintura, / y también como un espejo / Es un fiel símbolo/ de nuestra vida, de nuestra muerte,/ de nuestra condición, de nuestro destino (*Omnis mundi creatura, / quasi liber, et pictura/ nobis est, et speculum./ nostrae vitae, nostrae mortis,/ nostri status, nostrae sortis/ fidele signaculum*)»<sup>30</sup>. De todas formas se ha de resaltar el nuevo sesgo del simbolismo de las cosas de la naturaleza, que se observa en los versos citados: las cosas naturales son símbolos del ser humano, de la vida humana.

No obstante lo que acabamos de oír, es la racionalidad de la naturaleza y su estudio lo que pasa a un primer plano. Por eso analizaremos algunos pensadores representativos del siglo XII, que ponen de manifiesto lo que estamos diciendo. Refiriéndose a ellos escribe M.-D. Chenu en su obra *La Théologie au douzième siècle* (Paris, 1957): «Estos hombres se entregan a la investigación de las causas como a la más aguda y típica de las actividades de la razón frente a la naturaleza, de la que la razón descubre la necesidad y la fecundidad: acto propio de la ciencia que provoca un rudo choque en la conciencia religiosa, cuyo acto propio, a su vez, era el dirigirse directamente a la Causa Suprema, frecuentemente, dentro de la inexperiencia de los inicios, a expensas de las causas segundas». Comentando estas apreciaciones, S. Álvarez Turiénzo escribe: «El pasaje nos pone ante un sentido de la naturaleza que modifica cuanto hemos dicho en relación con el concepto agustiniano: una naturaleza necesaria y fecunda, para descubrir su razón intrínseca por medio de unas facultades que reclaman autonomía. Un mundo que tiene consistencia hacia dentro, del que pueden seguirse las vicisitudes sin recurso a ninguna acción o poder exterior, ya que los sujetos que tienen una esencia en su poder, tienen también en su poder la capacidad de autodespliegue y causación propia [...]. / Como puede apreciarse, discurre por la mentalidad así dibujada una ola de criticismo, que va a servir de fermento para preparar la masa de cuestiones y de actitudes de que se beneficiará el siglo XIII, y de las que sólo en los siglos siguientes se sacarán todas las consecuencias. El espíritu dispuesto de esta manera es el que condiciona la victoria de Aristóteles, que, contra todos los vientos, acaba imponiéndose a través de una penetración lenta pero segura, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIII»<sup>31</sup>.

Insistiendo en las novedades del siglo XII en la consideración de la naturaleza y, refiriéndose a la recuperación del interés por la naturaleza en el ámbito del pensamiento, escribe Joan Sureda: «La recuperación de la naturaleza como una unidad orgánica, ordenada por leyes, es decir, como algo autónomo, penetrado por fuerzas, causas y principios activos, se produjo, en efecto, lentamente. / Aunque el interés por las cosas naturales, no como imagen sino como realidad, se había perdido en la esfera de lo simbólico y en las discusiones exegéticas medievales (al igual que se había perdido el rastro de los escritos sobre física de Aristóteles, en los que el conocimiento de la naturaleza no se presentaba como fruto de la contemplación, sino de la experiencia), el concepto aristotélico de naturaleza no se olvidó del todo en el mundo medieval. Penetró en la Edad Media [...], gracias al pensamiento de filósofos como el latino Boecio [...], o el irlandés Juan Escoto Erígena [...]. / Otra importante vía de recuperación de lo aristotélico en el pensamiento cristiano de la época románica fue la procedente de la cultura árabe [...]. / En las escuelas (catedralicias y cenobiales) se observa un gran interés, a partir del segundo cuar-

30 Alano de Lille, *Poema sobre la naturaleza humana*, PL, 221, 579A-B. El Poema se publica completo con traducción propia al castellano, en la sección *DOCUMENTOS* de este mismo número de la *Revista*.

31 Álvarez Turiénzo, Saturnino, «La transformación del concepto de naturaleza en el siglo XII», *Revista Ciudad de Dios*, El Escorial (1963), pp. 540-541.

to del siglo XII, por adquirir copias de textos y manuscritos dedicados a saciar el ansia de conocimiento de la filosofía natural y, en general, de los problemas de la naturaleza, como hizo la escuela de Chartres, en la que, como patentiza Guillermo de Conches en su *Philosophia Mundi*, se intentó explicar los fenómenos del Cosmos a través de las leyes de la naturaleza. /Esta zigzagante recuperación del orden de lo natural fue deudora de la llamada disputa de los universales en la que los filósofos arraigados en el platonismo, defensores de que los universales son realidades anteriores a las cosas, se enfrentaron a los nominalistas [...], para los cuales sólo existen entidades individuales, en tanto que los universales sólo son términos del lenguaje, figuras retóricas. / Los nominalistas [...], abrieron el camino a una ciencia que fue abandonando paulatinamente lo abstracto, lo trascendente, para hallar la razón en la experiencia»<sup>32</sup>.

Escuchemos a los propios testigos del siglo XII, que nos proponen la nueva visión racional de la naturaleza. También aquí seguiremos un orden cronológico.

Hugo de San Víctor (1097?-1141). Nació y se educó en Sajonia. A los 18 años se fue a París, ingresando en la Abadía de San Víctor. Esta llegó a ser un centro de estudios de primer rango. Allí permaneció Hugo hasta su muerte. Excepcional profesor y escritor. Entre sus abundantes obras destaca *Didascalion (Eruditionis didascalicae libri VII)*. En el Libro I, Capítulo XII escribe:

«Ya hemos hecho alusión repetidas veces a la naturaleza. Y, como sostiene Cicerón, aunque «sea difícil definir la naturaleza», no hemos de omitir totalmente abordar la significación de este término. Porque, aunque no podamos decir todo lo que quisiéramos, en modo alguno debemos omitir aquello que podemos aclarar. Consta que los antiguos han dicho muchas cosas sobre la naturaleza, pero esto no impide que resten cosas por decir. En cuanto yo puedo colegir de sus dichos, solían utilizar este término (naturaleza) en tres acepciones distintas:

En primer lugar, con este nombre querían designar el arquetipo original de todas las cosas, que está en la mente divina, según el cual todas las cosas fueron hechas; por eso decían que la naturaleza es la causa primordial de cada cosa, por la que no sólo recibe el ser, sino también tal ser concreto. A esta acepción se le asignaba la definición siguiente: «La naturaleza es lo que confiere su ser a cada cosa (*Natura est quae unicuique rei suum esse tribuit*)». En segundo lugar, decían que la naturaleza era el ser propio de cada cosa, a la que se le asignaba la siguiente definición: «La naturaleza se dice la característica propia, que determina a cada cosa (*Natura unamquamque rem informans, propria differentia dicitur*)». Según esta acepción solemos decir: por naturaleza todas las cosas pesadas caen a la tierra, las cosas ligeras se elevan, el fuego quema, el agua moja. La tercera definición es la siguiente: «La naturaleza es un fuego creador procedente de cierta fuerza, para producir las cosas sensibles (*Natura est ignis artifex ex quadam vi procedens in res sensibiles procreandas*)». Y por eso los Físicos dicen que todas las cosas se originan del calor y de la humedad»<sup>33</sup>.

Este testimonio tiene el interés añadido de reflejar las distintas acepciones del término naturaleza que se repetían en la praxis escolar del XII.

Guillermo de Conches (1080-1145). Natural de Conches (Normandía). Se formó en Chartres con el gran *Magister* Bernardo. Enseñó en Chartres y París. Muy buen gramático, y enemigo de lo «Cornificios». Nos interesa su obra *De philosophia mundi (o Summa de quaestionibus naturalibus)*<sup>34</sup>.

32 Joan Sureda, *El despertar de Europa. La pintura románica, primer lenguaje común europeo. Siglos XI-XIII*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1998, p. 50.

33 Hugo de San Víctor, *Didascalion*, Libro I, Cap. XI; PL, 176, 748C-749A. La traducción al español de los autores del XII es mía.

34 Advierto que esta obra, en la *Patrologia Latina* de J. P. Migne, está con las obras de Honorio de Autun, en el vol. 172.

En el Lib. I, Cap. V, establece, ante todo, la teleología del mundo natural:

«En efecto, al constar el mundo de elementos contrarios, cálidos y fríos, húmedos y secos, tienen que haber sido organizados cuando se formó el mundo, o bien por obra de la naturaleza, o bien por azar, o bien por algún artífice; pero es propio de la naturaleza huir siempre de lo contrario y buscar lo apto, por tanto la naturaleza no organizó los elementos contrarios. Por otra parte, tampoco pudo realizar esta composición el azar, pues, si el azar hubiese producido el mundo, ¿Por qué no ha elaborado una casa o algo por el estilo, que sería mucho más sencillo? Es más, si el azar hubiese producido el mundo, habría causas anteriores al propio mundo, con cuyo concurso sería realizado el mundo; porque el azar es un acontecer inesperado, debido a una serie de causas confluentes de un acontecimiento. Por lo tanto no precediendo nada al mundo fuera del Creador, no pudo ser producido por azar, sino que fue hecho por un artífice. Pero tal artífice no fue el hombre, pues el mundo fue hecho antes que el hombre; ni tampoco los ángeles, porque han sido creados con el mundo. Por consiguiente, Dios es el Creador del mundo»<sup>35</sup>.

En otro lugar (Lib. I, Cap. XXIII) afirma:

«Y esto es lo que dice la Biblia: Que Dios hizo a la mujer de una costilla de Adán (Gen. 2, 21). Pero no ha de ser creída literalmente la formación del primer hombre (*Non enim ad litteram credendus est, constasse primum hominem*). Porque alguien podría decir, por esa misma razón fueron creados muchos hombres y mujeres, y todavía ahora podría suceder. Nosotros sostenemos que si Dios lo quisiera así sería, porque para que exista algo por obra de la naturaleza, es necesario que preceda la voluntad divina. De la misma manera otro podría decir que el poder divino puede derogar que el hombre sea hecho de aquel modo. A estos les respondemos, por el contrario: esto le corresponde a Él, porque a Él se lo atribuimos, que no sólo le dio una naturaleza a las cosas, sino también que por obra de la naturaleza fuese creado el cuerpo humano (*et talem rebus naturam dedisse, et sic per naturam operantem, corpus humanum creasse*). Porque ¿en qué somos contrarios a las Sagradas Escrituras, si en lo que en ellas se nos dice que ha sido hecho, nos esforzamos en conocer cómo es? Si, pues, un sabio llamado Julio nos dice que algo ha sido hecho, y no aclara cómo es, y otro me dice acerca de lo mismo no sólo que ha sido hecho, sino que también me aclara cómo es, ¿en qué hay contradicción? Pero porque los que desconocen las fuerzas de la naturaleza, quieren que permanezcamos vinculados a su ignorancia, nos rehúsan el derecho de búsqueda, condenándonos a permanecer en estado rústico, en una creencia sin inteligencia [...]. Nosotros, por el contrario, sostenemos que debemos investigar la razón de ser de todas las cosas (*in omnibus rationem esse quaerendam*)»<sup>36</sup>.

Este pasaje goza de una enorme actualidad, no en vano estamos en el segundo centenario del nacimiento de Ch. Darwin (1809), con quien tal vez podría dialogar nuestro autor, sin ningún sobresalto.

En la misma obra, que estamos citando, (Lib. II, cap. III) insiste:

«¿Qué hay más miserable que afirmar que una cosa existe, porque Dios pudo hacerla, pero no tratar de comprender su entidad, ni de dar razón de su estructura, ni mostrar su valor y finalidad?»<sup>37</sup>.

Se aprecia en el tono de los pasajes que esta nueva visión tiene adversarios en la época, pero afortunadamente acabará imponiéndose.

35 Guillermo de Conches, *De philosophia mundi*, Lib. I, Cap. 5; PL, 172, 44B-C, 56B.

36 *Ibid.*, Lib. I, Cap. 23; PL, 172, 56B-C.

37 *Ibid.*, Lib. II, Cap. 3; PL, 172, 58C.

Juan de Salisbury (1110/20-1180). Inglés, formado en las escuelas urbanas francesas. Gran humanista, e informador sobre el siglo XII en general, de modo especial en el tema que nos ocupa. Sus obras son de una gran calidad literaria.

Es razonable que sea otro de los escritores destacados del siglo XII que insiste en el tema de la racionalidad de la naturaleza. En varios lugares de sus obras aflora. Recojo en primer lugar un texto significativo del *Entético* (obra escrita en verso):

«El conocimiento de la realidad mueve con fuerza a los filósofos agudos,  
para poder contemplar lo verdadero en su propia fuente.  
La fuente de la verdad, la idea de bien, hace  
que cada cosa sea lo que es, según la condición de su género.  
De esta fuente brotan las causas de las cosas, y  
todo responde a sus causas por la ley establecida.  
La ley es la sucesión de las causas: la  
naturaleza creada produce los efectos asimilándolos a las causas;  
el sumo poder dispone la sucesión de las causas  
en forma de número, peso y medida;  
y todo lo que la razón de este poder  
estableció desde la eternidad con su mano generosa,  
sucede en los momentos establecidos.  
La sucesión de las causas se llama “naturaleza”; de ella  
este mundo sensible recibe su ser.  
Y si las criaturas se acomodan a sus causas próximas,  
entonces la madre naturaleza da forma a toda la obra;  
si la causa desentona del acontecimiento próximo,  
el pueblo considera que algo es contrario a la naturaleza,  
y, porque desconoce la causa, afirma que carece de razón de ser.  
Pero sencillamente nada hay que carezca de razón de ser.  
La razón precede al nacimiento de cualesquiera cosas,  
y ella misma las lleva adelante e impulsa una vez nacidas;  
la misma razón asigna a las cosas preceder su final,  
y rige todos los movimientos del modo más favorable»<sup>38</sup>.

En el *Metalogicon*, una de las obras magnas del saresberriense hay frecuentes alusiones al tema de la naturaleza. La denomina casi siempre «madre naturaleza» (*natura parens*), pero acompañado el nombre con una serie de calificativos muy elocuentes: *natura clementissima parens omnium*, *natura optima parens*, *dispositissima moderatrix*, etc. Vamos a citar al menos dos pasajes paradigmáticos al respecto:

«Es algo indudable, para todos los que piensan correctamente, que la naturaleza, generosísima madre de todas las cosas (*clementissima parens omnium*), y ordenadísima regidora (*dispositissima moderatrix*), enalteció al hombre con el privilegio de la razón, y lo galardonó con la facultad del habla, entre todos los seres vivos que dio a luz: realizando esto con obsequiosa diligencia, y con unas leyes ordenadísimas, para que el ser humano, oprimido y arrastrado a la miseria por la gravidez de una constitución natural más pesada, y por la torpeza de la masa corporal; pueda, por así decirlo, volando con estas dos alas, ascender a lo alto y, consiguiendo la recompensa divina de la auténtica felicidad, aventajar a todos los demás seres con un premio muy dichoso»<sup>39</sup>.

38 Juan de Salisbury, *Entético*, vv. 595-619; PL, 199, 978B-C.

39 Juan de Salisbury, *Matalogicon*, Lib. I, Cap. I; PL, 179, 825C-D.

Difícilmente se puede señalar con más delicadeza la debilidad biológica del ser humano como raíz de la inteligencia y del habla.

El segundo pasaje, que reproducimos a continuación, es de los más significativos y entrañables del autor:

«Dado que la razón es la que controla y juzga a los sentidos, que por la costumbre de engañarnos resultan sospechosos; la naturaleza, la mejor madre, localizando todos los sentidos en la cabeza, estableció a la razón como señora en la cima de la misma (al modo de un senado en el Capitolio del alma), atribuyéndole una sede entre la celda de la fantasía y de la memoria, para que, como desde una atalaya, pueda controlar los juicios de los sentidos y de la imaginación»<sup>40</sup>.

En consonancia con esta visión de la naturaleza, resulta llamativa la postura del Romanticismo. En palabras de R. Panikkar: «Para el *romanticismo* (la naturaleza) es la madre de todo y el punto donde convergen Dios, el hombre y la materia. La naturaleza es la unidad interna e igual de todas las cosas; es un organismo vivo que desde dentro origina la actividad de todos los seres y cuyo conocimiento pleno no puede nunca ser alcanzado por el hombre como parte integrante que es de ella»<sup>41</sup>.

Alano de Lille (1114/1129-1203). Fue un destacado intelectual y escritor de la segunda mitad del siglo XII. Enseñó en París y Montpellier, luego ingresó en el Cister. En consonancia con la costumbre de la época le daban el título de *Doctor universalis*. Incluso alguien contemporáneo le dedicó el siguiente epitafio:

*Alanum brevis hora brevi tumulo sepelivit,  
Qui duo, qui septem, qui totum scibile scivit*<sup>42</sup>.

La nueva concepción de la naturaleza aparece, entre otros lugares, en su obra *De planctu naturae*, en la que alterna prosa y verso. En uno de estos nos dice, refiriéndose a la naturaleza:

«¡Oh! Fruto de Dios, y madre de las cosas,  
Vínculo del universo, y nexo permanente,  
Renuevo de las cosas terrenas, y espejo de lo caduco,  
Luz del orbe [...].  
Tú, naturaleza, con tus riendas gobiernas el mundo,  
Unes todo lo establecido con un vínculo armonioso,  
A los muertos ligas con un lazo de paz,  
Y a lo celeste con lo terrestre»<sup>43</sup>.

40 *Ibid.*, Lib. IV, cap. 17; PL, 199, 926B («*Et quia [ratio] sensuum examinatrix est qui ob fallendi consuetudinem possunt esse suspecti, natura optima parens omnium universos sensus locans in capite, velut quemdam senatum in Capitolio animae rationem quasi dominam in arce capitis statuit, mediam quidem sedem tribuens inter cellam phantasticam et memorialem, ut velut e specula sensuum et imaginationum possit examinare iudicia*»).

41 Cfr., R. Panikkar, *op. cit.*, p. 146. Como nos indica el autor en la nota núm. 376, de esta página 146.: «esta idea es la que desarrolla la concepción romántica de la naturaleza. Así, por ej., en un solo libro de Herder se encuentran las siguientes expresiones: *Die Natur ist das Mütterliche* (La naturaleza es lo maternal), *Bildende Mutter* (La madre formadora), *Wohltätige Mutter* (La madre benefactora), *Allfüllende Mutter* (La madre que todo lo llena), *Richtig leitende Mutter* (La madre que dirige rectamente)».

42 «A Alano, que conoció no sólo dos o siete saberes, sino todo lo cognoscible, / lo sepultó un breve instante en una sencilla tumba» (Cfr. Fraile, G., *op. cit.*, pp. 505-518).

43 Alano de Lille, *De planctu naturae*, PL, 210, 447B-C. De este autor se publica en este mismo número de la *Revista*, en la sección *DOCUMENTOS*, un bellissimo poema sobre la concepción racional de la Naturaleza, titulado *Domus Naturae* (La casa de la Naturaleza), con traducción propia al español. Este poema se corresponde con el Capítulo III del Libro I, de la obra *Anticlaudianus*, escrita totalmente en verso.

En relación con esta nueva visión de la naturaleza, llega a decir R. Panikkar: «Es, pues, el concepto renacentista (mágico), y no el medieval, el que rechaza la ciencia moderna, en contra de lo que muchas veces se ha repetido como tópico»<sup>44</sup>.

### A MODO DE EPÍLOGO

Después de esta reseña de documentos del siglo XII, se desprende con toda claridad que el tema de la naturaleza no sólo estuvo presente en las preocupaciones de los intelectuales, sino también que ocupaba un lugar destacado en sus escritos. Por lo cual, cuando los historiadores hablan del naturalismo del siglo XII, están haciendo justicia a los esforzados pensadores de ese siglo. En lo cual se cumple la apreciación magistral que Raimundo Panikkar establece, ya al principio de su obra sobre la naturaleza, repetidas veces citada en el presente trabajo: «Razón de esta búsqueda de la naturaleza. La cuestión es importante, pues si es cierto que sobre todas las cosas puede *hacerse* filosofía, no todas ellas poseen una misma riqueza sapiencial para explorar, y en este caso se trata de un filón fundamental del pensamiento humano»<sup>45</sup>.

César Raña Dafonte  
cesar.rana@usc.es

Recibido: 1-VII-2009

Aceptado: 1-IX-2009

---

44 Panikkar, R. *El concepto de naturaleza*, op. cit, p. 137.

45 *Ibid.*, p. 3.