

**La naturaleza y el mundo en la Edad Media: perspectivas teológicas,
cosmológicas y maravillosas. Una revisión conceptual e historiográfica.**

Pablo Castro Hernández*

Resumen: El presente estudio analiza la percepción de la naturaleza en el mundo medieval, examinando las perspectivas teológicas, cosmológicas y maravillosas entre los siglos V al XIII. En primer lugar, se realiza un estado de la cuestión acerca del concepto de la *natura*, abordando las principales definiciones existentes por la historiografía. Posteriormente, se ahonda en los elementos que configuran la percepción de lo natural, ya sea en términos espirituales, cosmológicos y extraordinarios, los cuales se tornan la base de la naturaleza en este período.

Palabras claves: Naturaleza – Espiritual – Cosmología – Maravilla – Sobrenatural - Edad Media

Abstract: In this paper we analyze the concept of nature in the Middle Ages (between the V-XIII centuries), examining its theological, cosmological and marvelous views. First, we review the state of art about the concept of *natura*, considering the principal historiographical definitions. Secondary, we study the elements that configure the natural perception, either in spiritual, cosmological and wonderful terms. These components are the basis of the nature in the medieval world.

Keywords: Nature – Spiritual – Cosmology – Wonder – Supernatural – Middle Ages

1. Introducción

El estudio de la naturaleza en la Edad Media nos inserta en una frontera ambigua en cuanto a la percepción de lo natural y lo sobrenatural para la sociedad occidental. Ya Adeline Rucquoi, en un interesante artículo sobre la naturaleza durante el período alto medieval, concibe a ésta como parte de la creación de Dios.¹ La naturaleza salvaje, los bosques, tierras incultas o ásperos montes, y la fauna peligrosa que vive en ella remiten a un mundo creado antes del hombre. Sin ir más lejos, la naturaleza se confunde con su Creador, ya sea esto ante las manifestaciones celestiales, terremotos, inundaciones destructoras o fenómenos naturales extraordinarios.² Jacques Le Goff destaca una perspectiva de la naturaleza basada en el universo, donde el hombre se encuentra en plena concordancia con el macrocosmos, reflejando un pequeño universo en miniatura.³ Incluso, Robert Bartlett recalca los límites imprecisos entre lo natural y lo sobrenatural, en los cuales se difuminan elementos milagrosos, extraordinarios y maravillosos, los que son producidos directamente por el poder de Dios.⁴ En relación a esto, es posible notar el problema conceptual que adquiere la noción de la naturaleza, en la medida que no sólo responde a elementos físicos y cotidianos, sino que asume rasgos espirituales, cosmológicos y asombrosos en la configuración de su concepto.

¹ Rucquoi, Adeline, "La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media", *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana*, XI Curs d'Estiu, Càtedra d'Estudis Medievals Comtat d'Urgell, Lleida, 2007, p.97 y ss.

² *Ibíd.*

³ Le Goff, Jacques, "La naturaleza y el universo". En *La civilización del occidente medieval*, Paidós, Barcelona, 1999, p.118

⁴ Bartlett, Robert, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p.19 y ss.

Bajo este contexto, el presente estudio se remite a analizar la percepción de la naturaleza en el mundo medieval, revisando de manera concreta la concepción teológica, cosmológica y maravillosa entre los siglos V al XIII. En primer lugar, se realiza un estado de la cuestión acerca del concepto de la natura, abordando las principales definiciones existentes en la historiografía. Posteriormente, se ahonda en los elementos que configuran la percepción de lo natural, ya sea en términos espirituales, cosmológicos y extraordinarios, los cuales se tornan la base de la naturaleza en este período.

Para realizar la investigación se han considerado diferentes fuentes filosóficas, literarias y científicas que abordan la noción de la naturaleza medieval, tales como las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, la *Ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona, la *Consolación de la Filosofía* de Boecio, el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor, el *Tratado de la Creación* de Santo Tomás de Aquino, la *Ymago Mundi* de Pierre de Ailly, las *Alabanzas de las Criaturas* de San Francisco de Asís, el *Tratado de las Esferas* de Johannes Sacrobosco, entre otros. En estos documentos notamos cómo se mencionan, entre otras cosas, la noción espiritual de la naturaleza y su vínculo con la esfera divina, como también su relación con la vida cotidiana y las fuerzas cosmológicas y extraordinarias.

Para comenzar hay que tener en cuenta que existe una gran cantidad de producción historiográfica que aborda el problema conceptual de lo natural y su relación con los elementos espirituales y prodigiosos durante la Edad Media. Sin ir más lejos, si analizamos la noción de la naturaleza, notaremos cómo refleja distintas fuerzas, fenómenos y elementos de la realidad, envolviendo a la totalidad del universo material e inmaterial. Pues bien, si nos remitimos a su raíz etimológica, comprenderemos que este concepto deriva del griego *physis*, que se

refiere principalmente a la idea de naturaleza, esencia y sustancia primordial.⁵ En el caso del latín *natura*, este concepto deriva de *nasci*, es decir, nacer.⁶ Junto con esto, el concepto *natura* refleja la idea de nacimiento, naturaleza, mundo, universo y creación.⁷ Claramente podemos notar cómo la naturaleza se asocia a la esencia y curso natural de las cosas, reflejando el nacimiento y principio de los elementos que conforman el conjunto del universo.⁸

⁵ Ethel Welch, Kathleen, "Keywords from Classical Rhetoric: the example of Physis", *Rhetoric Society Quarterly*, vol. 17, núm. 2, 1987, pp. 194 y ss. Cabe señalar que los poetas y escritores griegos se refieren con el nombre *Physis* a una personificación divina asociada con la creación de la vida en el mundo [Knowlton, Edgar C., "The Goddess Nature in Early Periods", *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 19, núm. 2, 1920, pp.224 y ss.]. Según Guillermo R. de Echandía, la *physis* no es una región especial del ente, sino que en la tradición griega designa todo cuanto existe en el universo: los astros, la materia inerte, las plantas, los animales y el hombre. La *physis* es el gran protagonista del devenir de lo real, de cuanto es y acontece, es decir, refleja el *arjé*, el principio de todas las cosas [De Echandía, Guillermo R., "Introducción a la Física". En Aristóteles, *Física*, Gredos, Madrid, 1995, p.10].

⁶ Schinz, Albert, "The concept of nature in Philosophy and Literature: a consideration of recent discussions", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 68, núm. 3, 1929, p.208

⁷ Echauri, Eustaquio, *Diccionario Esencial VOX Latino-Español*, Larousse, Barcelona, 2010, p.285

⁸ Cabe señalar que para el mundo griego antiguo la naturaleza se concibe de manera múltiple, considerando diversos elementos que configuran su esencia. En primer lugar, ésta se define como la vida, es decir, la naturaleza refleja la sustancia de la vida que penetra en todo ser. La *natura* es una sustancia viva que contiene dentro de sí el poder inherente de la vida absoluta. Junto con esto, la naturaleza es energía, ya que al estar viva posee esencialmente todos los recursos necesarios para el movimiento, el cambio y el crecimiento. La naturaleza es una sustancia dotada del poder de automovimiento. Asimismo, la naturaleza es el alma, como esencia misma de la vida, un punto característico del pensamiento de Platón y Aristóteles, donde el alma es la esencia inherente y principio de la vida, el movimiento y la percepción sensorial. Por otra parte, la naturaleza se considera divina, concibiéndose como un poder impersonal, eterno e imperecedero, capaz de generar con su propia energía todas las cosas que existen. Finalmente, la naturaleza es el modelo de excelencia y patrón de perfección. Las cosas están en su lugar tal como la naturaleza lo ha dispuesto, organizando y distribuyendo todos los elementos que conforman el cosmos de manera racional y moral. Todo tiene una base natural y todo lo natural tiene un cumplimiento perfecto [McClure, M. T., "The greek conception of nature", *The Philosophical Review*, vol. 3, núm. 2, 1934, pp.112-115]. Aristóteles en su obra *Física* también manifiesta: «La naturaleza es un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente», e incluso, indica que «en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero en otro sentido, es la forma o la especie según la definición» [Aristóteles, *Física*, Libro II, 1, 192b, 20-22 y 193a, 29-30 (Gredos, Madrid, 1995)]. En este sentido, es posible apreciar cómo la naturaleza refleja un principio esencial que define la configuración de las cosas que conforman el universo, dando cuenta de un ser propio, que tiene la

Ahora bien, la naturaleza en el período medieval no puede ser comprendida sólo como los fenómenos físicos y la vida natural que componen el orden del mundo y la creación, sino que también hay que tener en cuenta la fuerza espiritual y trascendental que configura la totalidad del cosmos. Per Binde señala que los monjes y letrados cristianos ven la naturaleza como una materia, la cual se relaciona con lo divino y las fuerzas sobrenaturales.⁹ Tal como expresa César Raña Dafonte, la naturaleza se concibe como una criatura que tiende antes a Dios que a la nada.¹⁰ Incluso, tal como indica Carlos Barros, es una naturaleza que asume los fenómenos extraordinarios y milagrosos como prueba del poder de Dios, donde se acepta una naturaleza maravillosa, de origen divino, pero jamás como una naturaleza de carácter autosuficiente.¹¹

Según Clarence J. Glacken, la naturaleza se concibe como el vicario de Dios, un intermediario entre el hombre y la divinidad, donde Dios mismo ha creado este sistema y respeta su autonomía. De esta manera, la divinidad manda en su ciudadela celestial, los ángeles administran en el aire y el hombre sirve como un forastero que habita en un suburbio del universo. La naturaleza es una verdadera asistente de Dios.¹² Sin ir más lejos, Adeline Rucquoi sostiene que la naturaleza es

capacidad de cambiar por sí misma. Para una mayor revisión de estos conceptos y postulados, véase: Solmsen, Friedrich, "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas*, vol. 24, núm. 4, 1963, pp.473-496; Robinson, Guy, "Nature and Natural Kinds", *Philosophy*, vol. 82, núm. 322, 2007, pp.605-623; Calvo Martínez, Tomás, "La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega", *Daimon. Revista de Filosofía*, núm. 21, 2000, pp.21-38; y Copleston, Frederick, "Philosophy of nature and psychology". En *A History of Philosophy*, vol. 1, Greece and Rome, Doubleday, Nueva York, 1993, pp.320-331

⁹ Binde, Per, "Nature in Roman Catholic Tradition", *Anthropological Quarterly*, vol. 74, núm. 1, 2001, p.16

¹⁰ Raña Dafonte, César, "Natura optima parens. La naturaleza en el siglo XII", *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 16, 2009, p.45

¹¹ Barros, Carlos, "La humanización de la naturaleza en la Edad Media", *Edad Media. Revista de Historia*, núm. 2, Valladolid, 1999, p.172

¹² Glacken, Clarence J., *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1996, p.222

la creación divina que se asimila con su Creador, puesto que su origen la sacraliza.¹³ Tal como explica Luis Rojas Donat, esto responde a que la relación que existe entre el hombre y la naturaleza se basa fundamentalmente por su sensible religiosidad, donde la *natura* se convierte en un medio a través del cual el ser humano puede llegar a conocer a Dios.¹⁴ En cierta medida, es una naturaleza que se vive de manera cotidiana bajo un sentido espiritual y trascendente, donde la fuerza sagrada adquiere gran preponderancia en el curso natural de las cosas.

Desde nuestro punto de vista, la percepción que se construye sobre la naturaleza se basa en una creación divina, la cual establece un orden en el mundo y el universo. Es una naturaleza que refleja fuerzas, actividades y elementos naturales y sobrenaturales, como parte de un poder superior que organiza la totalidad creada. En este sentido, no existe una frontera que separe la noción de lo natural con lo sobrenatural, sino que ambas esferas conforman parte de un mismo concepto, una naturaleza sagrada y maravillosa, la cual se encuentra sujeta a las cosas naturales de la vida cotidiana, como también a los prodigios, monstruos y rarezas de lugares extraños y desconocidos.

2. La noción teológica de la naturaleza

Para empezar, resulta necesario examinar la visión religiosa que se construye sobre el concepto de naturaleza en la Edad Media. Si bien predomina una perspectiva simbólica durante los primeros siglos medievales, esto es, desde el siglo V hasta el siglo X aproximadamente, notaremos cómo se busca comprender el sentido de la creación divina y la configuración del mundo y el cosmos.

¹³ Rucquoi, Adeline, "La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media", *Op. cit.*, p.74

¹⁴ Rojas Donat, Luis, "El hombre frente a la naturaleza". En *Para una meditación de la Edad Media*, Ediciones Universidad del Bío-Bío, Hualpén, 2009, p.169

Si consideramos la definición de naturaleza que establece Isidoro de Sevilla en las *Etimologías*, redactada a lo largo de los años 612 y 621, notaremos:

*La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas. Es, por lo tanto, lo que tiene capacidad de engendrar y dar vida. Hay quienes han afirmado que la naturaleza es Dios, por quien todo ha sido creado y existe.*¹⁵

La naturaleza se asocia a la noción de nacer, crear y engendrar, como una capacidad de forjar vida en el conjunto de la realidad. Sin lugar a dudas, es una naturaleza que se vincula a lo sagrado y lo divino, donde ésta es lo que ha sido creado y existe gracias al poder del Creador. Incluso, tal como expresa Adeline Rucquoi, si la naturaleza tiene la capacidad de engendrar y dar vida, si es por lo tanto creadora, tiene que confundirse con Dios: *Natura Deus est*, es decir, la naturaleza es Dios.¹⁶

Asimismo, en la *Ciudad de Dios* de San Agustín de Hipona, escrita entre los años 412 y 426, el autor se refiere a toda la naturaleza como un canto de alabanza al Creador:

Todas las naturalezas, por ser, tienen su modo, su especie y cierta paz propia, y por eso son buenas. Y, cuando están emplazadas donde el orden de la naturaleza les exige, conservan el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser permanente, mejoran o empeoran según la usanza y el movimiento de las cosas a que están sujetas por ley de creación, tendiendo siempre, por providencia divina, al fin que lleva en sí la razón del gobierno del universo [...] Siendo ello así, Dios, que es en

¹⁵ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XI, 1,1 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004, p.845)

¹⁶ Rucquoi, Adeline, "La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media", *Op.cit.*, p.74

*sumo grado, y, por consiguiente, Hacedor de toda esencia, que no es sumamente (pues no es justo que fuera igual a Él la hecha por Él de la nada) y que no podría existir en modo alguno si no fuera hecha por Él, no debe ser censurado por los defectos de las naturalezas, y sí loado considerándolas a todas ellas.*¹⁷

La visión de la naturaleza se basa en una creación de Dios, quien ha establecido un orden y armonía en todas las especies engendradas en el mundo. Todas las criaturas y seres vivos son buenos por naturaleza, puesto que conforman parte de la obra divina.¹⁸ Tal como manifiesta San Agustín, la existencia de la naturaleza debe ser un canto de alabanza, como una creación magnífica del Señor. Para él la naturaleza es una criatura, que tal como explica César Raña Dafonte, constituye un reflejo, una huella, un vestigio del Creador. En otras palabras, todas las cosas de este mundo sólo *son* porque han empezado a ser y porque son creadas, ya que participan del *Ser* de quien dependen totalmente en su ser y en su actuar.¹⁹

En esta misma línea, Boecio en su obra *La consolación de la filosofía*, redactada hacia el c.520-523, también alude una imagen sobre la naturaleza:

Oh tú que gobiernas el universo según una ley perpetua, sembrador de la tierra y el cielo, que de la eternidad al tiempo ordenas salir y, permaneciendo inmutable, haces moverse a todas las cosas, tú al que ninguna causa exterior obligó a modelar tu obra de una materia fluctuante, sino la idea del supremo bien que en ti habita, ajeno a la envidia, tú según el modelo celeste todo lo riges; tú que eres todo belleza, llevas en tu

¹⁷ San Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Libro XII, Cap.5 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp.799-800)

¹⁸ Según John H. Gay, el obispo de Hipona concibe a Dios como Creador del mundo a partir de su amor, su bondad, su sabiduría, su poder, su verdad y su Palabra. Dios es el principio y todas las cosas del mundo están ineludiblemente relacionadas al Señor [Gay, John H., "Four medieval views of Creation", *The Harvard Theological Review*, vol. 56, núm. 4, 1963, pp.249-252].

¹⁹ Raña Dafonte, César, "*Natura optima parens*. La naturaleza en el siglo XII", *Op.cit.*, p.46

mente la belleza del universo, lo formas a tu imagen semejante y le impones a partes perfectas que lleven a cabo un todo perfecto. Tú ligas los elementos con números, para que el frío coexista con la llama y lo seco con lo húmedo, para que, demasiado puro, el fuego no se evapore o el peso no arrastre las tierras al fondo de las aguas.²⁰

A partir de este fragmento podemos vislumbrar cómo el autor se refiere a Dios como el hacedor de la naturaleza, quien gobierna y hace mover todas las cosas en el universo. Resulta interesante notar cómo la naturaleza adquiere un carácter de gran belleza y supremo bien, puesto que es el reflejo de la creación perfecta del Señor. En otras palabras, la naturaleza es una obra perfecta de Dios. Junto con esto, se observa en la naturaleza un equilibrio, en la medida que la creación divina ha considerado la coexistencia de los diversos elementos que componen el cosmos, donde ninguno agote al otro y permitan establecer un orden y armonía en la totalidad creada.

Claramente podemos notar cómo la naturaleza durante la Antigüedad Tardía y la temprana Edad Media se concibe principalmente como un sistema de símbolos que debe ser descifrado por el hombre para alcanzar la verdad, esto es, el conocimiento que permita aproximarse a Dios. Pero bien, ya durante el período pleno y bajo medieval apreciaremos cómo la naturaleza ya no sólo es vista mediante un código de símbolos, sino que se empieza a estudiar más minuciosamente como un objeto científico-filosófico, lo cual se ve enormemente influenciado por los trasposos y sincretismos con el mundo griego e islámico que contribuyen en las estructuras de pensamiento de la Europa occidental.²¹ Tal como

²⁰ Boecio, *La consolación de la filosofía*, Libro III, IX, 1-12 (Akal, Madrid, 1997, pp.211-212)

²¹ Según Duane H. D. Roller, gran parte del conocimiento de la antigua Grecia se mantiene disponible en el cercano Oriente, donde la cultura islámica continúa trabajando en la filosofía y la ciencia. De hecho ya con la reconquista de España por los cristianos a fines del siglo XI, se logra

expresa Robin Attfield, si bien San Buenaventura y Juan Escoto ven en la naturaleza un entramado simbólico que manifiesta un movimiento poderoso del amor de Dios, Alberto el Grande y sus discípulos se interesan por estudiar la *natura* en un campo más práctico y aplicable.²² En cierta medida, los intelectuales paulatinamente inclinan la balanza hacia un estudio racional de la naturaleza, es decir, se busca descubrir a través de la razón las causas y elementos que definen este concepto. En otras palabras, es un estudio que desea establecer un mundo con consistencia en su interior, no sólo basado en el recurso del poder exterior, o la Causa Suprema, sino explicando de manera lógica y racional las causas segundas que definen la naturaleza del mundo y de la creación de Dios.²³

Ya podemos ver cómo Hugo de San Víctor en su obra *Didascalicon*, redactada hacia el 1120, comenta la percepción de la naturaleza definida por los antiguos:

acceder a bibliotecas con materiales griegos y adiciones islámicas. Junto con esto, el siglo XII ve un florecer en las traducciones de importantes obras griegas clásicas, donde destacan enormemente los textos filosóficos y científicos de Aristóteles [Roller, Duane H. D., "Science and the fine arts: reflections of Platonic idealism and of Aristotelian naturalism", *Leonardo*, vol. 13, núm. 3, 1980, p.195]. De este modo, tal como arguye Clarence J. Glacken, ya la exposición de las ideas aristotélicas (primero, del Aristóteles traducido del árabe, que contenía pensamiento neoplatónico y árabe, luego un Aristóteles más puro, tomado de los originales griegos), se encuentran estrechamente vinculados con los nombres de Alberto Magno y sus discípulos, Tomás de Cantimpré y Tomás de Aquino, que intensificaron el interés por la perspectiva teleológica de la naturaleza, tan arraigada en la filosofía aristotélica [Glacken, Clarence J., *Op.cit.*, p.223].

²² Attfield, Robin, "Christian Attitudes to Nature", *Journal of the History of Ideas*, vol. 44, núm. 3, 1983, p.379. Cabe señalar que la principal fama de Alberto Magno como hombre de ciencia procede de sus estudios en Ciencia Natural, cuyo propósito no es simplemente aceptar la explicación de otros, sino investigar las causas que constituyen el trabajo en la naturaleza [Castillo, Manuel, "Alberto Magno: precursor de la ciencia renacentista", *La ciencia de los filósofos*, Universidad de Sevilla, 1996, p.95]. Incluso, los intelectuales pertenecientes a la escuela de Chartres, se caracterizan por un espíritu de curiosidad, observación e investigación, fomentando las discusiones críticas y la búsqueda de nuevos conocimientos [Le Goff, Jacques, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 2001, p.60].

²³ Raña Dafonte, César, "*Natura optima parens*. La naturaleza en el siglo XII", *Op.cit.*, p.50

Ya hemos hablado muchas veces de la naturaleza, pero parece que el significado de este término no debería ignorarse en el completo silencio, a pesar de que Cicerón dice que: «la naturaleza es difícil de definir» [...] 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 este concepto se le establecía la siguiente definición: «la naturaleza es lo que confiere su ser a cada cosa». En segundo lugar, decían que la naturaleza era el ser propio de cada cosa, a la que se le asignaba la siguiente explicación: «La naturaleza se dice característica propia, que determina cada cosa». Según este significado estamos acostumbrados a decir: por naturaleza todas las cosas pesadas caen a la tierra, las cosas ligeras se elevan, el fuego quema, el agua moja. La tercera acepción es la siguiente: «la naturaleza es un fuego creador procedente de cierta fuerza, para producir las cosas sensibles». Y por eso los físicos dicen que todas las cosas se originan del calor y de la humedad.²⁴

Mediante este pasaje el teólogo cristiano establece un análisis de orden lógico y crítico sobre el concepto de naturaleza que poseen los antiguos. Si bien la naturaleza se concibe como una causa primordial de todas las cosas, en el caso de Hugo de San Víctor la *natura* se define en relación a Dios, en cuanto es la Providencia la que gobierna todas las cosas en el universo.²⁵ En cierta medida, la naturaleza se percibe como omnipotente, potencia fecundante, perpetuamente creadora y de recursos inagotables. Pero a su vez, se vislumbra como el cosmos, un

²⁴ Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, Libro I, Cap. 10 (Columbia University Press, Nueva York y Londres, 1961, p.57). La traducción es mía.

²⁵ Copleston, Frederick, "The school of St. Victor". En *A History of Philosophy, Medieval Philosophy*, vol. 2, Doubleday, 1993, p.177

conjunto organizado y racional.²⁶ En otras palabras, se aprecia una racionalidad del mundo y sus elementos naturales: las cosas pesadas caen a la tierra, las cosas ligeras se elevan, el fuego quema y el agua moja. Existe un orden lógico de causa y efecto en las cosas que componen el mundo. La naturaleza no actúa bajo ningún desorden, sino que constituye una armonía que respeta las leyes físicas y naturales, todo como parte del universo concebido por el Creador.²⁷

Incluso, en el *Tratado de la Creación o Producción de todos los seres por Dios* de Santo Tomás de Aquino, redactado entre 1266 y 1268, podemos apreciar su visión sobre la naturaleza:

No sólo no es imposible que algo sea creado por Dios, sino que es necesario decir que todo lo creado ha sido hecho por Dios, como se deduce de lo establecido. Pues todo el que hace algo de algo, aquello de lo que hace se presupone a su acción y no es producido por la misma acción. Así es como actúa el artista con las cosas naturales, la madera y el bronce que no son producidas por la acción artística, sino por la naturaleza. Incluso la misma naturaleza produce las cosas naturales en lo que se refiere a la forma, pero presupone la materia. Por lo tanto, si Dios no obra más que

²⁶ Le Goff, Jacques, *Los intelectuales de la Edad Media*, Op.cit., p.60

²⁷ En esta misma línea, resulta interesante destacar cómo los intelectuales del mundo medieval, principalmente de los siglos XII y XIII, se centran intensamente en la estructura racional del cosmos. Si ir más lejos, Thierry de Chartres arguye que en el *Génesis* se indica que Dios, como causa eficiente, es el creador de la materia y los elementos materiales (*celum et terra*). Sobre esto, el intelectual analiza la naturaleza de la creación no sólo a partir del acto divino, sino también del desarrollo gradual de las causas segundas o físicas. De este modo, ejemplifica con el primer día de la creación, donde Dios crea los cuatro elementos naturales y la luz. Según Thierry, el origen de la luz se debe a su fuente natural, es decir, el fuego. Esto lo explica ya que el fuego comenzó a calentar la parte superior del aire, y dado que el brillo es una característica natural del fuego, el calor de éste también empezó a iluminar el aire, generando la luz [Otten, Willemien, "Nature and Scripture: demise of a medieval analogy", *The Harvard Theological Review*, vol. 88, núm. 2, 1995, p.274]. Sin duda alguna, se puede vislumbrar cómo se configura un carácter racional de la creación y las leyes de la naturaleza, donde no sólo existe una interpretación simbólica del universo, sino que se establece un orden de causas segundas autónomas bajo la acción de la Providencia divina.

*presuponiendo alguna materia, dicha materia no se produciría por Él [...] Nada puede haber en los seres que no proceda de Dios, que es la causa universal de todo ser. Por lo tanto, es necesario afirmar que Dios produce las cosas en su ser a partir de la nada.*²⁸

Si analizamos este fragmento podremos notar cómo la naturaleza se percibe como una obra forjada por Dios, la cual no sólo está compuesta por materia, sino que posee la esencia de lo divino en todo ser creado.²⁹ Tal como expresa Juan José Sanguinetti, el Aquinate concibe toda creación de la naturaleza como obra de una inteligencia, es decir, una Inteligencia suprema, principio absoluto de toda naturaleza, la cual deviene de Dios: una naturaleza que no es simplemente ordenadora sino creadora.³⁰ Ahora bien, para Aquino la naturaleza no se puede comprender sólo a partir del sentido de la creación, sino que se debe analizar también la esencia y existencia de Dios en la configuración de la *natura*. Basado en los estudios naturales y metafísicos de Aristóteles, Santo Tomás entiende que la naturaleza es un principio intrínseco de las cosas móviles, siendo la materia o la

²⁸ Santo Tomás de Aquino, *Suma de Teología, Tratado de la Creación o Producción de todos los seres por Dios*, C.45, a.2 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, pp.448-449)

²⁹ John H. Gay sostiene que para Santo Tomás la Causa Primera de todas las cosas se identifica con Dios, quien refleja lo eterno, lo inmaterial, la esencia y el ser sin accidentes, conteniendo todas las cosas del mundo en su unidad [Gay, John H., "Four medieval views of Creation", *Op.cit.*, p.260].

³⁰ Sanguinetti, Juan José, "La naturaleza como principio de racionalidad", *Anuario Filosófico*, vol. 19, núm. 1, 1986, p.210. Hay que tener presente que lo importante en Santo Tomás es el paso de la consideración de la creación como producto, esto es, desde la cualidad que tienen las cosas creadas, a la creación como acto, que pertenece a Dios. Si bien las Escrituras describen a la creación con un inicio temporal, ésta se ciñe principalmente a una descripción de hechos cumplidos. Para Aquino, la creación va a significar producir una cosa en el ser según toda su sustancia, lo cual implica que no hay nada previo a la creación, por ello, la *creatio* siempre es *ex nihilo*. En otras palabras, con la creación existe un paso de la nada al ser, donde la acción divina es el mismo comienzo de la existencia a partir del Creador [Beuchot, Mauricio, "El concepto de creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos", *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 17, 2010, p.79 y Larre de González, Olga L., "Origen temporal y creación del mundo: la doble vía argumentativa de Tomás de Aquino", *Scripta*, vol. 5, núm. 1, 2012, pp.68-71].

forma material. Pero asimismo, la naturaleza es cualquier sustancia o aún cualquier ente. Más brevemente: «la naturaleza es la esencia de una cosa».³¹ Santo Tomás deduce allí las notas características del Creador y la criatura: lo que caracteriza al Creador es el hecho de existir por sí mismo y lo que caracteriza a la criatura es el hecho de existir por otro.³² En otras palabras, Santo Tomás percibe en Dios una existencia real, un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales hacia su fin, donde inclusive vislumbra en el entendimiento de la divinidad el principio que origina la creación de los seres vivientes. De este modo, la naturaleza procede de Dios como parte de su poder y sabiduría, reflejando su gloria y bondad en la unidad del cosmos.³³

Si consideramos estos planteamientos sobre la naturaleza en la Edad Media, apreciaremos cómo la esencia divina cumple un rol fundamental en la configuración del cosmos. La creación conforma parte del deseo y la voluntad de Dios. Ahora bien, ¿de qué manera este pensamiento religioso y trascendental de la naturaleza se manifiesta en la esencia del hombre medieval? ¿Y en qué sentido esto nos aproxima a una percepción simbólica del espacio, los lugares y las formas?

3. La noción cosmológica y geográfica de la naturaleza

La naturaleza conforma parte esencial dentro del cosmos, el cual refleja el mundo o universo de un sistema ordenado y armónico. La cosmología, término derivado del griego *kosmos*, da cuenta de una noción de ‘orden’, ‘conducta normal’

³¹ Sanguineti, Juan José, “La naturaleza como principio de racionalidad”, *Op.cit.*, p.211

³² Echaurren, Raúl, “Esencia y existencia en Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, vol. 8, núm. 1, 1975, p.122. Cabe señalar que el mundo se concibe como una jerarquía en que las formas inferiores de vida existen sólo al servicio y necesidad de lo superiores. Tomás de Aquino señala que la vida de los animales y las plantas no se conservan para sí mismo, sino que para el hombre, e incluso el mismo hombre es un servidor de Dios [Binde, Per, “Nature in Roman Catholic Tradition”, *Op.cit.*, p.18].

³³ Cfr. Glacken, Clarence J., *Op.cit.*, pp.231 y ss.

y 'belleza', siendo contrario a la noción de caos.³⁴ En cierta medida, podemos vislumbrar cómo la naturaleza se encuentra inserta dentro de un orden cósmico superior, el cual es obra de Dios, creador del universo y todas las cosas existentes.³⁵

Según Edward Grant, las mejores palabras que definen la noción de cosmos en el latín medieval son *mundus*, *caelum* y *universum*. Lo primero como 'mundo', que es lo que se encuentra entre el cielo y la tierra; lo segundo como 'cielo', que puede representar una sola esfera planetaria, como también significar una región celeste completa, incluyendo la totalidad de orbes celestes y todas las esferas desde la luna hasta las estrellas fijas y orbes que pudiesen estar más allá; y lo tercero como 'universo', que considera la totalidad de cuerpos celestes que realizan movimientos circulares y también incluye los elementos con los cuales se forman estos cuerpos.³⁶

Junto con esto, Claude Kappler señala que el universo en el mundo medieval se ordena en una geometría simbólica, la cual posee una escala de valores que atribuye un lugar a cada elemento, tanto espiritual como material.³⁷ El universo refleja un orden cósmico, donde la presencia de la naturaleza se manifiesta en todas las cosas creadas. Sin ir más lejos, esa misma naturaleza del universo también se refleja en el hombre, universo en miniatura, microcosmos.³⁸

³⁴ Kragh, Helge S., *Conceptions of Cosmos. From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*, Oxford University Press, Oxford, 2007, pp.1 y ss.

³⁵ Cabe destacar que se ignora la visión moderna de «universo», objeto autónomo regido por sus leyes propias. Por el contrario, en la concepción del universo medieval está el mundo, obra de Dios, que se puede observar, concebir como creación, pero cuya comprensión global sigue siendo un privilegio divino [Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Cátedra, Madrid, 1994, p.212].

³⁶ Grant, Edward, *Planets, Stars & Orbs. The Medieval Cosmos, 1200-1687*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp.7-8

³⁷ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Akal, Madrid, 2004, p.18

³⁸ Según A. J. Gurevich, el microcosmos no es simplemente una parte pequeña del todo, no es sólo un elemento del universo, sino que es una réplica en miniatura del mismo, el cual reproduce en su totalidad. Los teólogos y poetas medievales aseguran que el microcosmos es completo y perfecto en

Tal como indica Jacques Le Goff, basándose en el *Elucidarium* de Honorio de Autun (1080-1154), el hombre corporal está conformado por los cuatro elementos, «por eso se le llama microcosmos, es decir, mundo en pequeño. En efecto, está compuesto de tierra, la carne; de agua, la sangre; de aire, el aliento; de fuego, el calor».³⁹ Incluso, tal como sostiene F. J. E. Raby, apoyándose en el *De Mundi Universitate* de Bernardo Silvestre (c.1100-1165), el cuerpo del hombre deriva de la tierra y su alma procede del cielo, con lo cual el hombre llega a ser, en efecto, una parte de Dios.⁴⁰

En otras palabras, el hombre medieval se autodefine en base a la naturaleza, en la cual se puede reflejar el propio universo de su interior. Es así como el hombre es por voluntad divina el fin de la creación; macrocosmos y microcosmos, donde el universo y el hombre se explican mutuamente. En este sentido, el hombre medieval ve en toda la naturaleza un gran espejo en el que se puede ver también él mismo. Tal como explica Luis Rojas Donat, esto nos remite a la contemplación del mundo y la naturaleza que realiza el hombre, la cual no tiene otro objeto más que alcanzar la revelación del mundo de las esencias situado en un plano superior, donde el espíritu humano puede intentar acceder a la verdad del mundo en su sentido eterno.⁴¹

Ya en la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, redactada hacia 1304 y 1321, el poeta se refiere a la percepción de las esferas del universo y el hombre:

sí mismo, el cual incluso se refleja en el hombre, manifestando la relación entre un pequeño y gran universo [Gurevich, A. J., "Macrocosm and microcosm". En *Categories of Medieval Culture*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1985, p.57].

³⁹ Le Goff, Jacques, "La naturaleza y el universo", *Op.cit.*, p.118

⁴⁰ Raby, F. J. E., "Nuda Natura and Twelfth-Century Cosmology", *Speculum*, vol. 43, núm. 1, 1968, p.72

⁴¹ Rojas Donat, Luis, *Op.cit.*, pp.169-170

*Recorrí con la vista todas las siete esferas, y vi a nuestro globo tan pequeño, que me reí de su vil aspecto: así es que apruebo como mejor parecer el de quien le tiene en poca estima; pudiendo llamarse verdaderamente probo el que sólo piensa en el otro mundo.*⁴²

A través de este pasaje es posible apreciar cómo Dante realiza un viaje espiritual en el Paraíso, desde el cual en el cielo octavo contempla el movimiento de las esferas y los planetas. Claramente la percepción que construye de la Tierra corresponde a un globo pequeño y menospreciable, el cual sin duda no se encuentra a la altura de las esferas celestes más cercanas a Dios. Según Mijail Bajtin, lo que caracteriza al cuadro del cosmos en la Edad Media es la graduación de los valores en el espacio; los grados espaciales que van de lo alto a lo bajo corresponden rigurosamente a los grados de valor. Cuanto más se sitúe un elemento en un grado elevado en la escala cósmica, más próximo estará al «motor inmóvil» del mundo, siendo mejor y más perfecta su naturaleza.⁴³ En este sentido, Dante al encontrarse en una parte superior del universo, contempla la nimiedad e insignificancia de la Tierra en el cosmos; una pequeñez que también se refleja en el mismo hombre, como microcosmos, quien representa lo inferior y lo bajo en la escala de valores cósmicos frente a la naturaleza celestial, inmutable y trascendente.

Ahora bien, esto es fundamental para comprender la percepción de mundo que se construye durante la Edad Media, donde el universo religioso entrega las bases de una concepción simbólica sobre el espacio natural. Sin ir más lejos, el

⁴² Dante Alighieri, *La Divina Comedia*, Paraíso, Canto XII (Ediciones Fraile, Madrid, 1994, p.383)

⁴³ Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza, Madrid, 2003, p.328

universo se concibe esférico, como lo atestigua el sistema de las nueve esferas insertadas en un orden inmutable, en el cual la tierra se halla en su centro.⁴⁴

En la *Ymago Mundi* de Pierre de Ailly, se explica la esfericidad del mundo y el orden del cosmos:

*El mundo es de forma esférica o redonda y ofrece gran variedad en sus diversas partes. En primer lugar se compone de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; en segundo lugar, de nueve esferas: la Luna, Mercurio, Venus, el Sol, Marte, Júpiter, Saturno, el Firmamento y el primer Cielo móvil. Sobre ellas se dice que está la Esfera cristalina y después de todas la última Esfera, la Empírea, donde se halla la sede de Dios y la morada de los Santos.*⁴⁵

Si analizamos este fragmento notaremos cómo el cosmos se concibe de forma esférica, en el cual el fuego, el aire, el agua y la tierra son la base de la organización espacial y los principios temporales de la creación.⁴⁶ La naturaleza del mundo se basa en su esfericidad o redondez, es decir, un cuerpo redondo por todas partes.⁴⁷ Ahora bien, la esfericidad del mundo no sólo se manifiesta en una

⁴⁴ Cabe señalar que la Tierra es el centro del universo. No existe duda alguna sobre este punto: la Biblia lo certifica y la tradición lo confirma. La Tierra, lugar de la Encarnación divina, sólo puede ser el punto alrededor del cual todo se ordena [Zumthor, Paul, *La medida del mundo. Representación del espacio en la Edad Media*, Op.cit., pp.214-215]. Sin ir más lejos, Beda el Venerable (672-735) sostiene que la tierra es un elemento situado en el centro del mundo. De hecho, indica que ésta se encuentra en el centro como la yema lo está en el huevo; en torno a la tierra está el agua, como en torno a la yema del huevo está la clara; en torno al agua está el aire, como en torno a la clara del huevo está la membrana que lo encierra; y todo ello está rodeado por el fuego, del mismo modo que la cáscara en el huevo. Así, la tierra está situada en el centro del mundo, soportando sobre sí todos los pesos [Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Op.cit., p.20].

⁴⁵ Pierre de Ailly, *Ymago Mundi*, I (Alianza, Madrid, 1992, p.29)

⁴⁶ Obrist, Barbara, "Wind diagrams and medieval cosmology", *Speculum*, vol. 72, núm. 1, 1997, p.35

⁴⁷ Cabe señalar que los teólogos y cosmógrafos medievales consideraron razonables y acertados los argumentos de Aristóteles a favor de una tierra esférica, con lo cual su validez fue rápidamente aceptada por dichos intelectuales y hombres de Dios. Como pruebas basadas en la observación,

medición concreta de su volumen, sino que también refleja un sentido trascendental en el orden del universo. Según Jean Chevalier y Alain Gheerbrant, la esfera, como también el círculo, reflejan de manera simbólica la perfección. Esto se manifiesta en su movimiento circular, inmutable, sin comienzo ni fin, ni variaciones.⁴⁸ Claramente dicha noción sobre lo esférico se encuentra presente en la mentalidad del mundo medieval, donde si bien se perciben los movimientos circulares e inalterables, esto responde a la fuerza de Dios que actúa sobre su creación. En cierta medida, tal como explica Claude Kappler, mediante la manifestación del amor divino se puede asegurar el movimiento perfecto de las esferas del universo.⁴⁹ Es así como el cosmos refleja la presencia de Dios, su máxima bondad y poder, como una unidad trascendente, superior y eterna.

Incluso, en el *Tratado de la Esfera* de Johannes Sacrobosco, redactado en 1230, el astrónomo y científico inglés se refiere a las regiones celestiales y terrestres del mundo:

La universal máquina del mundo se divide en dos partes, a saber: en región Celestial y Elemental. La región Elemental, que está sujeta a continua alteración, se divide en cuatro partes. La tierra, que es como centro del mundo, está puesta en medio de todo; y alrededor de ella el agua; y alrededor del agua el aire; y alrededor del aire el

había involucrado las líneas curvas de la superficie de la Luna, deduciendo correctamente que las líneas eran producidas por la sombra de una Tierra esférica interpuesta entre el Sol y la Luna. Aristóteles también señalaba que los cambios de posición observados sobre la superficie de la Tierra hacían visibles diferentes configuraciones estelares, lo que indicaba una superficie esférica. Incluso, manifestaba a través de principios teóricos la esfericidad de la Tierra: la caída de cuerpos pesados en líneas no paralelas hacia el centro de la Tierra indicaba la formación natural de una esfera a medida que porciones innumerables de tierra se acumulaban en torno al centro [Grant, Edward, *La ciencia física en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1983, p.125].

⁴⁸ Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de Símbolos*, Herder, Barcelona, 1986, pp.300-301; pp.468-469

⁴⁹ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Op.cit., p.25

*fuego puro, y sin mezcla, que toca al orbe de la Luna, como dice Aristóteles en el Libro de los Meteoros: porque así dispuso y ordenó Dios los cuatro elementos. Llámense elementos, porque a veces unos de otros se alteran, corrompen y engendran [...] Y al rededor de la región elemental está la región celestial, resplandeciente; y por su inmutable esencia está libre de toda variación, la cual se mueve a la redonda con movimiento continuo.*⁵⁰

Si examinamos este pasaje apreciaremos cómo Sacrobosco divide en dos partes la naturaleza del mundo, estableciendo una frontera que separa las regiones en un espacio terrenal y otro celestial. Según Edward Grant, esta dicotomía basada en los tratados científicos de Aristóteles, significa una separación entre un plano inferior y otro superior en el cosmos.⁵¹ La noción cosmológica celeste se concibe de manera superior a la terrestre. Esta superioridad se manifiesta en la absoluta incorruptibilidad de la región celestial compuesta por un éter inalterable, mientras que los cuerpos terrestres son corruptibles, ya que son objetos de cambios constantes e imperceptibles.⁵² En este sentido, la esfera terrestre se sitúa en el centro del universo, quedando completamente separada del mundo incorruptible. Lo alto y lo bajo simbolizan la separación de un plano trascendental y perfecto, propio de las esferas celestes de lo divino, y un plano elemental y material, ocupado por el hombre como parte de la naturaleza terrenal.⁵³

⁵⁰ Johannes de Sacrobosco, *De Sphaera*, I, 3 (Ed. Juan de Herrera, Madrid, 1599)

⁵¹ Grant, Edward, "A new look at medieval cosmology, 1200-1687", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 129, núm. 4, 1985, p.420

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Cabe señalar que la concepción aristotélica y escolástica del cosmos dispone el elemento celeste y los cuatro elementos terrestres según una escala especial única que, al mismo tiempo, representa una escala de valores. Cuanto más elevado se encuentre un elemento en la escala progresiva del cosmos, tanto más próximo estará al motor inmóvil del mundo y según esto tanto más pura y perfecta será su naturaleza [Mora Burgos, Gerardo, "Nicolás de Cusa: cosmos y naturaleza", *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XXXIX, 99, 2001, p.176].

En relación a esto último, si bien la astronomía y cosmografía adquieren gran preponderancia en el estudio del hombre, el mundo y el universo, los intelectuales medievales también se inclinan a la comprensión de la tierra y su configuración espacial y geográfica. Claramente notamos la construcción de representaciones culturales y simbólicas que predominan a lo largo de la Edad Media y que se manifiestan en la cartografía, los tratados cosmográficos, el pensamiento de los intelectuales y los mismos viajeros que se nutren de esta mentalidad.

Ya en la obra anónima el *Libro de Alexandre*, redactada entre los años 1202 y 1228, podemos apreciar cómo se señala los lugares del mundo conocido:

*El que partió el mundo fizolo tres partidas,
son por braços de mar todas tres divididas [...]
Es llamada por nombre Asia la primera;
la segunda, Europa; África, la tercera.*⁵⁴

Si bien este relato literario no posee pretensiones científicas, resulta de suma importancia la descripción que se realiza sobre la idea que se posee del mundo físico. En principio, es una tierra dividida en tres partes, la cual se encuentra rodeada de mar en cada continente.⁵⁵ Tal como expresa Joaquín Rubio Tovar,

⁵⁴ Libro de Alexandre, 277-279 (Editora Nacional, Madrid, 1983, p.130)

⁵⁵ Cabe mencionar que desde la Antigüedad hasta la Edad Media existen tres tipos de representaciones que se hacen de la tierra. La primera es el *orbis quadratus*, similar a las que se encuentran a menudo en los diseños etruscos y mediterráneos. En esta representación se proyecta un globo con cuatro continentes divididos por grandes ríos u océanos. Euro-Asia y todo el Mediterráneo conforman parte del *oikoumene*, es decir, la tierra habitada, mientras que los otros pueblos lejanos al centro y la civilización se encuentran en las otras zonas. El segundo modelo divide la tierra de manera climática, esto es, en lugares templados tanto al norte como al sur de la zona tórrida, junto con el ártico y el antártico en los extremos. Por último, el tercer modelo divide el *orbis terrae* en tres continentes: Asia, Libia y Europa, en el cual se presenta una visión tripartita del

refiriéndose a la imagen del mundo desde la zona europea, el mundo *seguro* estaba limitado por grandes peligros: las costas más occidentales limitaban con un océano misterioso e innavegable; el norte era la zona de las tinieblas y el mar helado; se sabía de inmensas estepas en Oriente, por donde siglos atrás habían llegado las hordas bárbaras; y el sur limitaba con los musulmanes y el desierto. Del mundo que había más allá de los mares de arena no se tenía más información que conjeturas fantásticas y fábulas.⁵⁶

Ahora bien, se torna necesario aclarar que la tierra se concibe como un círculo, la cual se encuentra dividida por tres continentes –Asia, África y Europa-, los que se vinculan a las referencias bíblicas más primitivas, es decir, Sem, Cam y Jafet, los tres hijos de Noé, que se identifican con el origen de la población de cada una de estas partes del mundo.⁵⁷ Asimismo, se constituye una figuración geométrica en el espacio, inscribiendo una T en el área circular que representa los tres grandes mares conocidos: el Mediterráneo, el Helesponto y el *Mare Indicum*.⁵⁸ De esta manera, tal como explica Valentina Ariza, la imagen del mundo no obedece a intenciones realistas. Por el contrario, es una imagen que refleja un espacio sagrado, en el que el mundo no era entendido sólo como un entorno físico, sino como el contenedor de una acumulación de eventos de origen divino. La geografía es un espacio donde se despliega una historia dominada por la voluntad de Dios.⁵⁹

mundo. Ya bajo la influencia romana Libia eventualmente cederá su nombre a África para el continente de la zona sur del globo [Stevens, Wesley M., “The figure of the Earth in Isidore’s ‘De Natura Rerum’”, *Isis*, vol. 71, núm. 2, 1980, pp.269-271].

⁵⁶ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales*, Taurus, Madrid, 1986, pp.16-17

⁵⁷ Villalba Ruiz de Toledo, Francisco Javier, “La percepción del mundo: los conocimientos geográficos”. En AA.VV., *Viajes y viajeros en la Europa medieval*, Lunwerg Editores, Madrid, 2007, p.24

⁵⁸ Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Op.cit., p.25

⁵⁹ Cabe destacar cómo en los mapas y las representaciones cartográficas se retratan diferentes *locus* geográficos que aluden a los pasajes bíblicos, tales como el Jardín del Edén, ubicado generalmente

Ya Pierre de Ailly en su *Ymago Mundi* se refiere a la región de Palestina como un espacio sagrado del mundo:

*Judea, región de Palestina, toma su nombre de Judas, de cuya tribu fueron sus reyes. Esta parte se llama Canaán por su hijo Cam o por los diez pueblos cananeos [...] En el centro se encuentra Jerusalén, el ombligo de toda la región, de forma que se pueda entender que la salvación tuvo lugar en el centro de la tierra. Esta tierra es rica por la variedad de sus recursos, fértil en sus cosechas, famosa por sus aguas y fecunda en bálsamos. Por eso los judíos creyeron que era la tierra prometida a sus padres, tierra que manaba leche y miel.*⁶⁰

Claramente podemos vislumbrar cómo las regiones de Palestina se encuentran vinculadas a sucesos sagrados de la historia divina. Los espacios se conciben como una creación de Dios, por lo cual, estos lugares adquieren una impronta simbólica y religiosa que se vive de manera cotidiana en la sociedad medieval. Ya diversas representaciones de los mapas T-O, tales como los mapas de Hereford, Ebstorf y Psalter, establecen a Jerusalén, ciudad sagrada por excelencia,

en Oriente, lugar de origen de la humanidad; asimismo, la forma ecúmene, el mundo habitado, se debe a su vez al Diluvio Universal, inundación de las tierras por las corrientes hídricas que prepara la nueva población del mundo; incluso, figuran en los mapas lugares como Roma, que encarna el poderío de la Iglesia, o Jerusalén, que representa el centro del mundo y el lugar del Juicio Final [Ariza Moreno, Valentina, "En torno a la cartografía medieval", *Revista Forma*, vol. 00, Universitat Pompeu Fabra, 2009, pp.27-28. Véase también la edición electrónica: <http://www.raco.cat/index.php/Forma/issue/view/12019> (Marzo, 2014)]. Junto con esto, Jerusalén adquiere gran preponderancia como espacio sagrado, reflejando simbólicamente la idea del Paraíso Terrenal. Ya desde el siglo XII la noción del paraíso se encuentra arraigada en Oriente, donde las diferentes descripciones de intelectuales y viajeros medievales se basan en el Génesis, señalando que en esta zona sagrada se encuentra una muralla ígnea que llega hasta el cielo, el Árbol de la Vida, una fuente que se divide en cuatro corrientes y el jardín de las delicias [Patch, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1956, pp.156 y ss.].

⁶⁰ Pierre de Ailly, *Ymago Mundi*, XIX, p.65

en el centro de la circunferencia del mundo.⁶¹ En otras palabras, los espacios cobran un valor simbólico que establece una trascendencia mayor dentro de la realidad. El mundo, tanto en su totalidad como en cada uno de sus elementos, es imagen de Dios, y la jerarquía de cada ser está determinada por el valor y el grado de semejanza con él.⁶²

4. La noción cotidiana y maravillosa de la naturaleza

Pero bien, de estas nociones espirituales que configuran el pensamiento del hombre medieval, resulta importante destacar también su vínculo más cotidiano con el entorno y su naturaleza. En cierta medida, tal como plantea Robert Fossier, la naturaleza domina al hombre. Esto es así ya que si bien el hombre puede contaminar el ambiente, destruir los bosques o acabar con las especies animales, es incapaz de hacer frente a los diversos fenómenos naturales como ciclones, elevaciones del agua del mar, la subida de temperaturas o el deshielo de los glaciares.⁶³

Según Vito Fumagalli, hasta el siglo XI el territorio europeo estaba cubierto en su mayor parte de vegetación natural, aunque ésta no era igual en todas partes. En las áreas centro-septentrionales y orientales abundaban los yermos, bosques y terrenos pantanosos que se extendían por cientos de kilómetros. Estos eran los

⁶¹ Crone, G. R., *Historia de los mapas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2000, pp.21-22. Según David Woodward, la mayoría de los mapas medievales ubican a Jerusalén en el centro del mundo, basándose en el pasaje bíblico de Ezequiel 5,5: «Esto dice Yavé: Ustedes tienen allá Jerusalén. La puse en medio de las naciones, quedando los países extranjeros en las orillas» [Woodward, David, "Reality, Symbolism, Time and Space in Medieval World Maps", *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 75, núm. 4, 1985, p.515].

⁶² Rubio Tovar, Joaquín, "Geografía y literatura: algunas consideraciones sobre los mapas medievales". En José Ignacio de la Iglesia Duarte, *Viajar en la Edad Media*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2009, p.105

⁶³ Fossier, Robert, "La naturaleza". En *Gente de la Edad Media*, Taurus, Madrid, 2007, p.151

territorios donde la vegetación era verdaderamente natural, no modificada por el hombre, ni siquiera para practicar la caza, la pesca u otras actividades vinculadas al bosque o a las áreas más pantanosas.⁶⁴ Más hacia el sur, prevalecían extensas zonas boscosas mucho más frecuentadas por el hombre y modificadas por la economía forestal y ganadera, zonas cruzadas por senderos y pobladas no sólo de animales domesticados, sino también de piaras de cerdos y rebaños de ovejas y cabras.⁶⁵

En relación a esto, resulta importante considerar cómo la naturaleza provee de distintos recursos y materias primas con las cuales el hombre se relaciona. Sin ir más lejos, las personas utilizan principalmente las maderas y piedras para distintos tipos de construcciones, como también diversas fuentes de energía, las cuales empiezan a dominar mediante el uso de molinos de agua y de viento.⁶⁶ En este sentido, la naturaleza adquiere un vínculo próximo en la medida que conforma parte de la vida cotidiana de todas las personas, respondiendo a las necesidades prácticas de las comunidades y tornándose un medio para la subsistencia de las mismas.⁶⁷

⁶⁴ Fumagalli, Vito, *Las piedras vivas. Ciudad y naturaleza en la Edad Media*, Nerea, Madrid, 1989, p.70

⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶ Aznar Vallejo, Eduardo, "El hombre y el medio". En *Vivir en la Edad Media*, Arcos Libros, Madrid, 1999, pp.19-20

⁶⁷ Cabe señalar que el hombre medieval mantiene una estrecha relación con la naturaleza, considerándola como amiga de su existencia. Si bien la naturaleza conforma parte de la vida cotidiana y economía natural, en cuanto la tierra provee de productos agrícolas para el consumo, o se utilizan animales ya sea como fuentes de energía y alimento, existe un cuidado y respeto por la misma por el sentido espiritual que hay detrás de su concepto. Ya Carlos Barros, basándose en los *Escritos* de San Francisco de Asís, manifiesta como éste manda al hortelano que deje a la orilla del huerto franjas sin cultivar, para que a su tiempo el verdor de las hierbas y la belleza de las flores pregonen la hermosura del Padre de todas las cosas, o incluso, como se vislumbra en las *Partidas* de Alfonso X el Sabio, donde el rey debe proteger las tierras para que no se yermen ni destruyan las villas, en las cuales no hay que cortar, ni quemar, ni dañar los árboles, viñas y todas las cosas de las que viven los hombres [Barros, Carlos, *Op.cit.*, p.185]. Claramente podemos notar cómo el hombre protege la naturaleza en la que vive y sus medios que le aseguran su supervivencia, tales como la

San Francisco de Asís en el *Cántico del Hermano Sol* o las *Alabanzas de las Criaturas*, compuesto a finales de 1224, da cuenta de un enaltecimiento a todas las criaturas terrenales y las fuerzas de la naturaleza:

*Lado seas, mi Señor, con todas tus criaturas,
especialmente el hermano sol,
el cual hace el día y nos da la luz [...]
Lado seas, mi Señor, por el hermano viento,
y por el aire, y nublado, y sereno, y todo tiempo,
por el cual a tus criaturas das sustentamiento.
Lado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil, y humilde, y preciosa, y casta.
Lado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
con el cual alumbras la noche,
y es bello, y jocundo, y robusto, y fuerte.
Lado seas, mi Señor, por nuestra hermana madre tierra,
la cual nos sustenta y gobierna,
y produce diversos frutos con coloridas flores y hierbas.⁶⁸*

La naturaleza adquiere un rol fundamental en las palabras de San Francisco, en cuanto refleja una belleza superior de la creación divina, como también un carácter benéfico en la vida cotidiana de las personas. La naturaleza ilumina, provee de agua y aire, y entrega frutos de la tierra. En cierta medida, se vislumbra

tierra, los animales y las plantas que dan frutos, protegiendo también la belleza de la naturaleza dada por el Creador.

⁶⁸ San Francisco de Asís, "Cántico del hermano sol", *Sus escritos, las florecillas*, p.71 (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959)

en aquella una fuente de vida, entregándole a todas las criaturas su sustento para subsistir. Según Per Binde, con San Francisco se inicia el mayor cambio en la actitud cristiana hacia la naturaleza, destacando enormemente la presencia de Dios en todas las cosas creadas. El franciscano subraya que la *natura* como creación divina, es un lugar donde los hombres pueden acercarse a Dios: es una naturaleza virgen que permite la comunicación del cristiano con lo trascendente, místico e inexplicable.⁶⁹ Todas las criaturas, animales y seres vivos son objeto del amor y consideración de San Francisco, quien percibe la naturaleza como una creación buena y bendita. Por lo mismo, mediante el mundo y la multitud de especies creadas, el hombre se torna un intérprete de la creación, conociendo las bellezas y maravillas creadas por Dios. En otras palabras, el hombre realiza un desplazamiento a través de la naturaleza tangible, la cual resulta ser un puente para acercarse al mundo trascendente, estableciendo una comunicación directa entre Dios y la humanidad.⁷⁰

Pero bien, la mentalidad religiosa que se plasma en este mundo de lo natural, no deja de tener una fuerte incidencia sobre los fenómenos que exceden la comprensión racional de las personas. En otras palabras, en el orden de lo natural también ingresan fuerzas sobrenaturales que causan gran asombro y admiración, como también temor, vacilación e incertidumbre. Peter Brown se refiere a que existe una sensibilidad de lo trascendente que afecta a la cultura medieval, donde se da una convicción de que gran parte de lo sobrenatural es una fuerza

⁶⁹ Binde, Per, "Nature in Roman Catholic Tradition", *Op.cit.*, p.19

⁷⁰ Resulta interesante destacar cómo esta visión de la naturaleza también se presenta de modo alegórico en la literatura medieval. E. C. Knowlton, refiriéndose a la obra *Il Tesoretto* de Brunetto Latini, señala que el poeta italiano en un viaje que realiza hacia el valle de Roscenvallés, vislumbra en una montaña, rodeada de multitudes de criaturas, animales, plantas y piedras, la figura hermosa de la Naturaleza, quien se declara ante el viajero como una vicaria de Dios. La Naturaleza desea por sobre todo que los hombres vivan pura y honorablemente con gracia y amor, siendo ella misma un camino y conducto para que éstos puedan acercarse a lo divino a través de sus virtudes [Knowlton, E. C., "Nature in Earlier Italian", *Modern Language Notes*, vol. 36, núm. 6, 1921, pp.330-332].

involuntaria, desconocida y superior a los hombres.⁷¹ Por otro lado, Adeline Rucquoi nos señala que la naturaleza obedece a una serie de leyes que las personas conocen: el curso del sol, el de la luna, el emplazamiento de las estrellas en el cielo, que pueden ser descritos sin problema. En cambio, los eclipses de sol o de la luna, los cometas o cualquier fenómeno astronómico o meteorológico excepcional llaman la atención de los observadores, ya que es un signo divino que presagia algún acontecimiento prodigioso.⁷² Según Robert Bartlett, en este tipo de sucesos se manifiesta el dualismo central de la naturaleza, la cual se concibe como la *natura* propiamente tal, que son las cosas que configuran el universo y la realidad conocida por el hombre mediante las razones seminales,⁷³ y los eventos que se encuentran más allá de la naturaleza, donde su causa únicamente es Dios.⁷⁴

En relación a esto, resulta importante considerar que la sociedad en el mundo medieval muchas veces para referirse a este tipo de eventos extraordinarios emplea las nociones de ‘cosas más allá de la naturaleza’ y ‘sobre la naturaleza’.⁷⁵ En este sentido, el cuadro de lo sobrenatural amplía su concepto como algo extraño, diferente y desconocido. Son las cosas que escapan a lo usual y lo ordinario. Si bien la naturaleza se muestra generosa y cotidiana, en la medida que nutre a las personas de diversos recursos naturales, orgánicos y minerales, también aparece como algo misterioso por lo desconocido que aloja en su seno.⁷⁶

⁷¹ Brown, Peter, “Society and supernatural: a medieval change”, *Daedalus*, vol. 104, núm. 2, 1975, p.146

⁷² Rucquoi, Adeline, “La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media”, *Op.cit.*, p.76

⁷³ Las razones seminales son las virtudes puestas por Dios en la creación, las cuales se van desarrollando en el tiempo, siendo las semillas de todas las cosas futuras y desplegándose por la actividad de las criaturas.

⁷⁴ Bartlett, Robert, *The natural and the supernatural in the Middle Ages*, *Op.cit.*, pp.7 y ss.

⁷⁵ *Ibíd.*, pp.7-12

⁷⁶ Ya Pablo Diácono a fines del siglo VIII, nos da cuenta de este carácter misterioso de la naturaleza en los confines del mundo habitado, donde se refiere a remolinos profundos, bocas inmensas abiertas y prontas a engullir hombres y cosas, y extrañas criaturas que habitan los espacios desconocidos [Fumagalli, Vito, *Cuando el cielo se oscurece. La vida en la Edad Media*, Nerea, Madrid,

San Agustín se refiere a la procedencia de las criaturas extrañas y monstruosas existentes en el mundo:

Se pregunta, además, si es creíble que se hayan propagado de los hijos de Noé, o, mejor, de Adán, de quien proceden también éstos, ciertas razas de hombres monstruosos, de los que da fe la historia de los pueblos. Se asegura, en efecto, que algunos tienen un ojo en medio de la frente; que otros tienen los pies vueltos hacia atrás [...] Cuentan también que algunos no tienen boca y que viven exclusivamente del aire que respiran por la nariz. Afirman que otros no levantan más que un codo, y por eso los griegos los llaman pigmeos [...] Con todo, cualquiera que nazca hombre, es decir, animal racional y mortal, por más rara y extraña que nos parezca su forma, color, movimiento o voz, o por cualquiera otra virtud, parte o cualidad natural, ningún fiel dudará que trae su origen del primer hombre. Siempre queda margen para ver qué ha obrado en muchos la naturaleza y qué es admirable por su misma rareza [...] Dios, que es el creador de todas las cosas, conoce dónde, cuándo y qué es o ha sido oportuno crear, y además conoce la belleza del universo y la semejanza o diversidad de las partes que la componen.⁷⁷

A partir de este fragmento podemos vislumbrar cómo el obispo de Hipona comienza con una interrogante sobre el origen de las criaturas monstruosas y desconocidas, donde él mismo señala que estos seres excepcionales conforman parte del plan divino.⁷⁸ En cierta medida, no existe ningún error en la creación: es

1992, pp.24-25]. Claramente podemos apreciar cómo el plano de lo desconocido también dialoga con los elementos naturales, donde se vislumbran fuerzas extrañas, prodigiosas y maravillosas que reflejan un carácter sobrenatural en el pensamiento de las personas.

⁷⁷ San Agustín, *La Ciudad de Dios*, XVI, 8, 1-2, pp.1093-1094

⁷⁸ Rubio Tovar, Joaquín, "Monstruos y seres fantásticos en la literatura y pensamiento medieval", *Poder y seducción de la imagen románica*, Aguilar de Campoo, 2006, p.131

un margen que da cuenta hasta dónde ha obrado la naturaleza. Nada se encuentra lejano al deseo de su Creador. Es así como el marco de lo sobrenatural se expande en la vida de las personas, aceptándose lo monstruoso y lo maravilloso como parte de la realidad cultural.

Asimismo, San Isidoro señala que si bien estos elementos prodigiosos son cosas que parecen nacer contra la ley de la naturaleza, en realidad no acontecen contra la naturaleza, puesto que suceden por voluntad divina, es decir, la voluntad del Creador que es la naturaleza de todo lo creado.⁷⁹ Sin embargo, no niega que también existen cosas portentosas, donde hay criaturas que presentan anomalías en su cuerpo, como deformidades en la cabeza, manos o pies, o criaturas que aparecen totalmente transfiguradas en otra, como es el caso de una mujer que dio a luz un ternero. Incluso, manifiesta que en la India nacen *cynocéfalos*, que poseen cabeza de perro, *cíclopes*, porque ostentan un ojo en medio de la frente, o los *blemmyas*, que presentan un tronco sin cabeza y que tienen en el pecho la boca y los ojos, entre muchos otros.⁸⁰

⁷⁹ Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, XI, 3, 1-2, pp.879 y ss.

⁸⁰ *Ibíd.*, XI, 3, 14 y ss. Véase también: Crivat, Anca, "El léxico de lo extraordinario en las Etimologías de Isidoro de Sevilla (*Portenta, Ostenta, Prodigia, Monstra*)", *RRL*, LVI, núm. 3, 2001, pp.257-276. Hay que tener presente que para la sociedad medieval, tal como indica Robert Bartlett, más allá del mundo conocido viven criaturas y tipos humanos diferentes a las gentes de las tierras occidentales. Cabe mencionar que persiste una gran herencia del mundo griego y romano, en la cual figuran seres imaginarios como gigantes, pigmeos, hombres con su cara en el pecho y otros con sólo un ojo, como también caníbales, criaturas sin boca y hombres con cabeza de perro [Bartlett, Robert, *The Natural and the Supernatural in the Middle Ages*, Op.cit., p.94]. Según Juan Gil, el hombre sitúa en la frontera todos sus anhelos y miedos. Ya en la antigüedad clásica, Hesíodo menciona en sus catálogos a pigmeos, grifos, catudeos, hiperbóreos, entre otros seres. Esquilo también habla de mujeres terribles (amazonas), tríades infernales (gorgonas) y hombres de un sólo ojo (arimaspos). Inclusive, en la tradición de los viajeros griegos, como Heródoto o Ctesias de Cnido, estos autores hablan de las maravillas de la India, refiriéndose a seres sobrenaturales como arimaspos, grifos, hormigas que viven en hormigueros de oro y hombres con cabeza de perro. En la tradición romana, Plinio manifiesta que en la India y en Etiopía abundan gran cantidad de portentos, tales como trogloditas, hombres que poseen sólo una pierna (monocolos y esciápodos), criaturas que no tienen cuello y sus ojos se encuentran en los hombros y hombres que en lugar de nariz sólo tienen un orificio [Gil, Juan, *La India y el Catay. Textos de la Antigüedad clásica y del Medievo occidental*, Alianza,

Pierre de Ailly anota un fascinante registro sobre las maravillas de la India:

Allí se encuentran los macrobios, de doce codos de alto, quienes guerrearán contra los grifos, animales con cuerpo de león y alas y uñas de águilas. Allí viven los agrotos y bramanes, que por lealtad se lanzan sin más al fuego, uno sobre las cenizas del otro [...] hay también monstruos humanos con las plantas de los pies hacia atrás y con ocho dedos en cada pie. Otros tienen cabezas de perros y usan pieles de ganado como vestido [...] El Océano Índico cría tortugas cuyos caparazones sirven de alojamiento a hombres. Se pueden leer tantas maravillas aquí, que sería prolijo contarlas todas. Remito a los autores que tratan estas y otras maravillas del mundo, como Plinio, Solino (Polyhistor 53-54) y especialmente Isidoro en el capítulo tercero del libro once.⁸¹

La mención de estos prodigios y maravillas da cuenta de la amplia gama de posibilidades que ofrece la naturaleza, la cual no se limita sólo a animales o criaturas que resultan conocidas para la sociedad, sino que acoge como parte de la realidad a seres descomunales, extraordinarios y distintos.⁸² Tal como indica

Madrid, 1995, pp.25 y ss.; y del mismo autor, "De los mitos de las Indias". En Carmen Bernard, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1994, pp.266-270].

⁸¹ Pierre de Ailly, *Ymago Mundi*, XVI, pp.60-61

⁸² Cabe señalar que la maravilla, tal como indica Francis Gringras, se define tanto por la sorpresa que provoca alguna fuerza sobrenatural en las personas, como también por la naturaleza extraordinaria del fenómeno u objeto que se vislumbra [Gingras, Francis, *Une étrange constance. Les motifs merveilleux dans les littératures d'expression française du Moyen Age à nos jours*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, pp.1 y ss.]. De hecho, tal como sostiene Axel Rüth, la sociedad en el mundo medieval acepta estos fenómenos sobrenaturales, los cuales son vistos como algo normal y parte de la vida cotidiana [Rüth, Axel, "Representing wonder in medieval miracle narratives", *MLN*, vol. 126, núm. 4, 2011, p.91]. Para Claude Kappler, la maravilla indica admiración, sorpresa, gusto por lo nuevo y extraordinario [Kappler, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Op.cit., pp.55-56]. Asimismo, tal como señala Lorraine Daston y Katharine Park, lo maravilloso refleja un fenómeno raro e inexplicable, lo cual genera un asombro por lo desconocido

Joaquín Rubio Tovar, la mayoría de estos seres que pueblan zonas inexploradas o exóticas, *terrae incognitae*, en los mapamundis, se asocia sobre todo con el mundo fabuloso de la India.⁸³ Incluso, tal como sostiene Jacques Le Goff, esta parte lejana de Asia es para la mentalidad medieval un receptáculo de sueños, de mitos, de leyendas. El océano Índico es el mundo encerrado del exotismo onírico del occidente medieval, de un Paraíso mezclado de arrebatos y de pesadillas.⁸⁴ Si bien estas criaturas sobrenaturales y diferentes afloran enormemente en los rincones del mundo u Oriente, vinculándose a nociones incontrolables, portentosas y desconocidas, es una naturaleza nacida por la voluntad divina, donde Dios mismo se encuentra presente en su creación.

De este modo, el plano de lo sobrenatural no queda relegado de la *natura*. Por el contrario, la naturaleza se abre y genera una multiplicidad de posibilidades, donde los fenómenos extraños, misteriosos y extraordinarios también se aceptan dentro de la totalidad creada. La naturaleza se presenta como un universo, una

[Daston, Lorraine y Park, Katharine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Zone Books, Nueva York, 1998, pp.23-24]. Incluso, Caroline Walker Bynum percibe la maravilla como algo particular y cognitivo, basado en la *admiratio*, es decir, donde lo asombroso resulta tener un reconocimiento en base a la singularidad y significancia de una cosa encontrada. De esta manera, sólo lo que es realmente diferente de lo conocido puede ser una maravilla [Walker Bynum, Caroline, "Wonder", *The American Historical Review*, vol. 102, núm. 1, 1997, p.3]. Respecto a esto, resulta importante destacar que la maravilla se entiende como parte de un propósito superior, la cual no puede ir en contra de la naturaleza, sino que es parte de la creación de Dios. En este sentido, la maravilla responde a otro tipo de lenguaje, donde la naturaleza no puede ser explicada de manera sensata y racional, sino que adquiere un carácter superior desde el momento que ha sido creada, provocando la estupefacción y fascinación en quienes vislumbran estos eventos extraordinarios.

⁸³ Rubio Tovar, Joaquín, *Libros españoles de viajes medievales*, Op.cit., p.22

⁸⁴ Le Goff, Jacques, "El Occidente medieval y el océano Índico: un horizonte onírico". En *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid, 1983, p.266. Tal como señala Eugenia Popeanga, para el mundo medieval el mito de Oriente se actualiza en un espacio concreto: la tierra de la India, un espacio situado imprecisamente tanto en Asia como en África, y rodeado por el mar océano considerado un *mare clausum*, temible, poco conocido por el hombre occidental y por lo tanto apto para albergar todo un conjunto de creencias, leyendas, sueños maravillosos y terroríficos a la vez [Popeanga, Eugenia, "Mito y realidad en los libros de viajes medievales". En Rafael Beltrán, et. al., *Historias y ficciones: coloquio sobre literatura del siglo XV*, Universitat de València, Valencia, 1992, p.74].

arquitectura cósmica que refleja fuerzas naturales y sobrenaturales, las cuales se encuentran en plena concordancia con el propósito divino. Dios está presente en la naturaleza, y tal como el Creador, la naturaleza es eterna, insondable y omnipresente.⁸⁵ En otras palabras, la creación de la *natura* constituye un fin superior de la existencia, lo cual se manifiesta en los fenómenos ordinarios y extraordinarios del mundo.

5. Algunas consideraciones finales

El estudio de la naturaleza en la Edad Media nos permite comprender diferentes dimensiones de la cultura medieval, en la medida que se relaciona con el campo espiritual, cosmológico y cotidiano. En este sentido, la *natura* se concibe como parte de la creación de Dios, manifestándose tanto en las cosas ordinarias y extraordinarias. Es una naturaleza que se encuentra presente en la realidad cultural de todas las personas, ya sea tanto en el espacio y las criaturas que conforman el mundo natural, las actividades económicas y sociales, los modos de vida y actitudes frente al entorno, la relación con el universo y el cosmos, y la percepción de lo sobrenatural y lo maravilloso. Sin duda alguna, notamos cómo la presencia de la naturaleza se muestra viva y dinámica en los diferentes ámbitos del mundo medieval.

Ahora bien, resulta de suma importancia considerar que la esencia de la naturaleza en este período se vincula a un carácter sagrado y trascendental, donde ésta se torna una vicaria que establece una comunicación entre la esfera celestial y elemental. De este modo, la naturaleza se percibe como un puente, un camino intermedio para llegar a conocer la grandeza y el amor de Dios. En otras palabras,

⁸⁵ Binde, Per, "Nature in Roman Catholic Tradition", *Op.cit.*, p.23

es un concepto que adquiere tintes simbólicos y sagrados, quedando completamente relegado a un plano espiritual. Una idea de naturaleza, que tal como explica Luis Rojas Donat, no se concibe como objeto por parte del hombre medieval, sino que se percibe como un sujeto dentro de la realidad.⁸⁶ La natura es nada menos que la creación de Dios, la encarnación de sus pensamientos y de sus deseos volcados en la materia. Es un 'gran reservorio de símbolos' por medio de los cuales, si se emplea la inteligencia, se puede descubrir la voluntad de Dios o las fuerzas sobrenaturales.⁸⁷ Mediante ésta el hombre busca comprenderse, observando el mundo y la realidad, con el fin de descubrir el universo en sí mismo.

Junto con esto, la naturaleza también integra componentes sobrenaturales que amplían su concepto a cuadros prodigiosos y diferentes. De tal modo, las fuerzas asombrosas y maravillosas adquieren gran preponderancia en su relación con los elementos naturales. Estas maravillas, tal como señala Jacques Le Goff, conforman un universo de bestias, plantas y objetos que asumen proporciones distintas y extravagantes.⁸⁸ En este sentido, el cuadro extraordinario no se concibe de manera ajena a la naturaleza. Por el contrario, conforma parte del cosmos y la creación divina, reflejando eventos que son superiores a lo común, lo ordinario y lo conocido. Sin ir más lejos, la frontera entre lo natural y lo sobrenatural se difumina, dando paso a la aparición de distintos seres y fenómenos que asombran por su naturaleza prodigiosa, aceptándose como parte de la realidad y la creación de Dios.

Por último, la noción de naturaleza se debe comprender a partir de esta multiplicidad de enfoques, lo cual nos abre diversas metodologías de estudio y análisis, ampliando las aristas de comprensión de su realidad cultural. Una historia

⁸⁶ Rojas Donat, Luis, *Op.cit.*, p.152

⁸⁷ *Ibíd.*, p.153

⁸⁸ Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 2008, p.17

de la naturaleza que nos aproxima a las percepciones, actitudes, representaciones e imaginarios, abordando otras miradas sobre la relación del hombre con los elementos naturales y sobrenaturales. En definitiva, el estudio de la naturaleza durante la Edad Media nos refleja un campo amplio y diverso, en el cual aún se puede seguir profundizando y discutiendo su concepto, ya sea tanto en un plano material e inmaterial. Una naturaleza que no sólo se define por las fuerzas físicas y las cosas tangibles del mundo, sino que también se concibe de manera espiritual, simbólica y maravillosa.

* Pablo Castro Hernández, Licenciado en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile y Magíster en Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Profesor en Universidad Alberto Hurtado, Universidad de los Andes, Universidad Andrés Bello y Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

Para citar este artículo:

Castro Hernández, Pablo, "La naturaleza y el mundo en la Edad Media: perspectivas teológicas, cosmológicas y maravillosas. Una revisión conceptual e historiográfica", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas, ISSN 0718-7246, Vol. 10, Santiago, 2015, pp.1-35