



Olivar, vol. 17, nº 26, e011, diciembre 2016. ISSN 1852-4478  
 Universidad Nacional de La Plata.  
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.  
 Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria

## *Natura litterata*. La naturaleza en la poesía hispánica medieval y su contexto latino y románico

*Natura litterata*. Nature in Medieval Hispanic Poetry, and its Latin and Romance Context

**Santiago Disalvo \***

\* Universidad Nacional de La Plata  
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
 Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS). CONICET  
 Argentina

El vínculo de la naturaleza con el universo de las letras en la cultura medieval del Occidente europeo es complejo y, claro está, inabarcable en toda su riqueza y complejidad. Sin embargo, intentaré señalar sucintamente tres aspectos fundamentales que han suscitado en mí gran atracción y, con motivo de la presentación de este cuerpo de artículos, renovados interrogantes.

En primer lugar, **la naturaleza como objeto de conocimiento**. La Alta Edad Media inaugura su erudición con dos tratados conocidos por el mismo título, el *De natura rerum* del obispo San Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) y el del monje San Beda el Venerable de Jarrow - Monkwearmouth (672-735), ambos clérigos de vasto saber latino en un contexto político germánico, ambos autores cristianos cuyas obras serían muy leídas, difundidas, copiadas e imitadas en los siglos posteriores. Más allá del célebre título del poema de Lucrecio (siglo I a. C.), los antecedentes tardoantiguos de este tipo de tratados (Plinio el Viejo, el *Physiologus*, Boecio) ciertamente influyeron y se ramificaron en formas nuevas como las *Etymologiae* y el *De temporum ratione*, en las que aflora una lectura, una interpretación, un método descriptivo y taxonómico muy diferentes a los que en la Modernidad llamamos “conocimiento científico”. Por supuesto que no se trata de una cuestión sencilla y se ha hablado muchísimo sobre ella, aunque cabe recordar que no es en absoluto correcta la difundida imagen de una Edad Media sin ciencia o actividad científica<sup>1</sup>. Problemática que nos fascina e interroga aún a los pretendidos *moderni* de la última hora, muchos estudios recientes (Bertelè *et al.*, 1999; Landi, 2007; Patapievic, 2007) demuestran este interés activo y altamente relevante para nuestra comprensión de la cultura medieval en general.

Cita sugerida: Disalvo, S. (2016). *Natura litterata*. La naturaleza en la poesía hispánica medieval y su contexto latino y románico. *Olivar*, 17 (26), e011. Recuperado de <http://www.olivar.fahce.unlp.edu.ar/article/view/OL1e011>



Esta obra está bajo licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional  
[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es\\_AR](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es_AR)

Hasta bien entrado el segundo milenio son “obras enciclopédicas” como las de Honorio de Autun (1080-1154) y Guillermo de Conches (ca. 1090-1154), aquellas de las que Gilson afirma: “si tales escritos son utilizables, lo son precisamente en cuanto ‘espejos’ de los conocimientos medios del tiempo que los vio nacer, y en este sentido nada podría sustituirlos” (Gilson, 1965: 319). El período carolingio, ciertamente, había visto florecer una especulación sistemática sobre la naturaleza en tratados como el *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-ca. 877) que hasta el día de hoy despierta un especial interés filosófico y filológico (Franchini, 2012), a la par que se multiplicaban los florilegios y compilaciones al estilo del *De rerum naturis* y el *De universo* de Rabano Mauro (ca. 780-856). Más tarde se darían otros acercamientos originales y sistemáticos, como la profunda metafísica de San Anselmo de Canterbury (1033-1109). En un listado inmediatamente sucesivo, debería incluirse, según apunta Étienne Gilson, una serie de autores cuya contribución epistemológica original ha sido muy distinta de la del “enciclopedismo medieval”: allí se destacarían, en el siglo XII, los pensadores victorinos, Thierry de Chartres y otros autores de la escuela neoplatónica, San Bernardo de Claraval, Pedro Abelardo y, en la primera mitad del XIII, con el nuevo impulso de las fuentes aristotélicas y la filosofía árabe, Alejandro de Hales, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura. Estos dos últimos *Doctores* en la Universidad de París, el *Angelicus* y el *Seraphicus*, por supuesto, marcan un antes y un después del período escolástico del siglo XIII a partir del cual la ciencia tomará un rumbo diferente, y bastante más cercano al despuntar de los métodos modernos, en autores como Roberto Grosseteste, Roger Bacon, Robert Kilwardby y John Peckham, entre muchos otros.

Aun en pleno desarrollo de los nuevos métodos escolásticos en el siglo XIII, cuyo ámbito propicio son las universidades centrales de Europa, existen muestras evidentes de la perduración del “enciclopedismo medieval”. Tal es el caso, destacado por Gilson (1965) y por Eco (1999), de la enorme obra del dominico Vicente de Beauvais (ca. 1190-1264). En su *Speculum maius* se incluyen el *Speculum naturale*, con treinta y dos libros de ciencia e historia natural, además del *Speculum doctrinale*, una síntesis en diecisiete libros del conocimiento escolar, las artes mecánicas y las liberales y, finalmente, el *Speculum historiale*, dividido en treinta y dos libros basados, sobre todo, en el *Chronicon* de Helinando de Froidmont, en los que se hilvana una inmensa diversidad de relatos, desde el origen del mundo hasta la época del autor. El *Speculum maius* se ve inspirado, pues, por el espíritu de *summa* que pretende no sólo conservar sino condensar en una sola obra la totalidad del conocimiento disponible. Son obras de esta índole las que proliferarán en todo el Occidente, con pleno vigor en el siglo XII e incluso bien entrado el siglo XIII, como el modo de conocimiento científico más divulgado, según lo explica José Maravall, para el ámbito hispánico:

En el plano del saber, hemos de tener en cuenta que la aparición de las universidades, la incorporación del *corpus* aristotélico y de la filosofía árabe, así como el empleo de las lenguas vulgares en empresas literarias y científicas, son fenómenos que responden a esta incipiente situación, en la que se desarrollan aspectos nuevos, pero en la que acaba estableciéndose un enciclopedismo, tal vez más rico de contenido, pero, en cualquier caso, no menos cerrado y rigurosamente ordenado que en los tiempos preescolásticos. Si el “florilegium”, como dice Southern, era la forma de compilación que respondía a la concepción del saber altomedieval, ajustada a su didactismo básico, la *Summa* es un florilegio comentado y discutido, pero que se atiene

fundamentalmente a un esquema mental semejante al de anteriores etapas. (Maravall, 1973: 233-234).

En este sentido, el acercamiento cognoscitivo a la naturaleza en siglo XII, que se infunde culturalmente a todos los círculos y grupos letrados de la época, es descrito sintéticamente por Gilson en sus términos precisos:

A las interpretaciones etimológicas y simbólicas hemos de añadir el razonamiento por analogía, que consistía en explicar un ser o un hecho por su correspondencia con otros seres u otros hechos. Método legítimo éste y utilizado por todas las ciencias, pero que los hombres de la Edad Media emplearon más como poetas que como sabios. La descripción del hombre como un universo en pequeño, es decir, como un microcosmos análogo al macrocosmos, es el ejemplo clásico de este modo de razonamiento. Así concebido, el hombre es un universo a escala reducida: su carne es la tierra, su sangre es el agua, su aliento es el aire, su calor vital es el fuego, su cabeza es redonda como la esfera celeste; en ella brillan dos ojos, como el sol y la luna; siete aberturas en su rostro corresponden a los siete tonos de la armonía de las esferas; su pecho contiene el aliento y recibe todos los humores del cuerpo, de igual modo que el mar recibe todos los ríos; y así se continúa indefinidamente, como atestigua el *Elucidarium* atribuido a Honorio de Autun. Cuando estos diversos modos de razonamiento concurren para explicar un mismo hecho, se obtiene el tipo de inteligibilidad más satisfactorio para un espíritu medio del siglo XII, que estuvo constantemente repartido entre la imaginación de sus artistas y la razón racionante de sus dialécticos. (Gilson, 1965: 321).

En la Península Ibérica, participarán de este mismo espíritu la vasta empresa alfonsí –acaso remedando la de la “escuela de Toledo” del siglo anterior, bajo el obispo Raimundo de Sauvetât –, con sus nutridas obras científicas y sus definiciones compendiadas de *Natura*<sup>ii</sup>, y obras de erudición clerical como el *Libro de Alexandre*, que se estudiará en este volumen.

En segundo lugar, **la naturaleza como materia poética y símbolo**, en un vínculo evidentemente muy estrecho con lo anterior. Como ejemplo de esto, como cifra discreta y luminosa de su tiempo y su cultura inmersa en un mundo de miseria y dolor, se impone el célebre *Cantico delle Creature* de San Francisco de Asís (1181-1226) que ilustra con sencillez el profundo vínculo simbólico entre la naturaleza y su buen Creador:

Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature,  
spetialmente messor lo frate sole,  
lo qual è iorno, et allumini noi per lui.  
Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore,  
de te, Altissimo, porta significatione.

(Rodríguez de Legísima, 1965)

La siempre vigente obra de Ernst R. Curtius (1955), *Literatura europea y Edad Media latina*, dedica dos capítulos a la naturaleza en el paso de la literatura antigua a la medieval: el VI, “La diosa naturaleza”, en el que se hace un recorrido desde Ovidio hasta el *Roman de la Rose*, y el X, “El paisaje ideal”, que se detiene, entre otros, en el *locus amoenus*, tópico de larguísima vida y múltiple significación. Bastaría una somera lectura de ambos capítulos para darse cuenta de que el nexo entre naturaleza y símbolo es fundamental en el Occidente medieval y que su lugar de encuentro es, precisamente, la poesía. Habiéndose referido a la mencionada “escuela de Chartres”, a punto de abordar a autores como Alain de Lille y Bernardo Silvestre, el capítulo X declara: “el platonismo de Chartres se nos presenta con un rostro luminoso; aún está en espera de un estudio científico. Para la historia literaria, ese platonismo es más importante que Abelardo y que San Bernardo” (Curtius, 1955: 163).

Las Sagradas Escrituras, también con respecto a la naturaleza, son una fuente inagotable de poesía y símbolos que, a su vez, se enriquecen permanentemente con vertientes clásicas, patrísticas y tardoantiguas, tal como se tratará en algunos de los artículos del volumen. El resultado es la síntesis poética de las *litterae* clericales de la Alta Edad Media, primero latinas y después románicas. Así fluyen los *tópoi* referidos a Natura y sus elementos, que desembocarán más tarde en todos los jardines poéticos de los siglos XIII y XIV, desde la *Razón de amor* atribuida a Lupus de Moros y el vergel alegórico de Gonzalo de Berceo hasta el *Roman de la Rose*. En este sentido, al tratar sobre la producción textual monástica, el estudioso benedictino Jean Leclercq (1965: 73) advierte en un comentario marginal:

Todos los temas utilizados tienen un origen bíblico, lo que no excluye el que se recurra, en determinados casos, a reminiscencias literarias clásicas, así, para hablar de la felicidad del cielo, se evocará el *locus amoenus*, la edad de oro, el Elíseo, cuya descripción por Píndaro y Aristófanes dejaron huellas en el neoplatonismo de san Agustín y, especialmente por mediación suya, en la literatura medieval. Sin embargo, la inspiración primaria viene de la Sagrada Escritura.

Por su parte, Umberto Eco aseverará que la lectura medieval del mundo “como agregación de símbolos” constituía la realización más cabal de lo que se había postulado en el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita, vale decir, el modo de “poder elaborar y atribuir nombres divinos (y con ellos moralidades, revelaciones, reglas de vida, modelos de conocimiento)” (Eco, 1999: 87-88). El autor italiano continúa:

En este punto, lo que se llama indiferentemente simbolismo o alegorismo medieval toma vías diferentes. Diferentes por lo menos para nuestros ojos que buscan una tipología manejable; pero estos modos, en la realidad, se compenetran continuamente, sobre todo si se considera que, por sobrenúmero, también los poetas tenderán a hablar como las Escrituras. (Eco, 1999: 88)

Finalmente, **la naturaleza como maravilla**. Ya se trate de aves habladoras, monstruos marinos o islas de cristal, San Brendano exhorta a sus monjes viajeros a contemplar con asombro los *magnalia* que Dios muestra abundante y prodigiosamente en el océano (Selmer, 1969: 469 y *passim*). A pesar de ser un mundo que ha caído, la naturaleza es pródiga en bondades y belleza,

como lo atestiguan la mirada de los poetas irlandeses medievales durante los siglos IX, X, XI y XII<sup>iii</sup> y la multiplicación poética y plástica de los motivos florales, la riqueza de los meses del año, la imagen del *hortus deliciarum*. Existe un gusto evidente, muy cultivado y muchas veces refinado, por todo lo que es admirable y fantástico en la Creación. De aquí se derivan no sólo el provecho material y la lección moral, sino también el sentido de la esperanza en un buen fin (dimensión anagógica) y la consiguiente alabanza al Creador (dimensión parenética).

En este sentido, varios autores han intentado diferenciar el milagro de la maravilla. Ambos son conceptos fundamentales para la comprensión de la literatura medieval. Recordemos la conocida tripartición de Jacques Le Goff (1978) en *mirabilis* (maravilloso folklórico o precristiano), *miraculosus* (maravilloso cristiano) y *magicus* (diabólico). Al estudiar los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, Fernando Baños Vallejo (1997: xlix), retomando la raíz etimológica común de “maravilla” (<*mirabilia*) y “milagro” (<*miraculum*) del verbo latino *mirari*, también nos recuerda que el término *miraculum* se reservaba exclusivamente para designar “prodigio de origen divino”. A esto se refiere el texto de la *Primera Partida* alfonsí (Título IV, Ley LXVIa), al establecer:

Quatro cosas ha mester el miraglo pora seer uerdadero. La primera que uenga por poder de Dios e no por enganno... La segunda, que aquella cosa que fiziere, que sea contra natura, assi cuemo resuscitar muerto o andar sobrel agua... (Arias Bonet, 1975: 60)<sup>iv</sup>

Y la misma sensibilidad se aprecia claramente en las obras alfonsíes plenamente poéticas, como las *Cantigas de Santa María*, en las que se suele encontrar, ya sea como *incipit*, rúbrica o estribillo, esta clase de *sententiae*:

Esta Sennor de mesura  
 f ísica [*i.e.* “médico”] sobre natura  
 mostrou e quis aver cura  
 d ùa mollér, direi qual,  
 ...  
 Que era toda tolleita  
 e das pernas encolleita  
 (cantiga 179, vv. 10-15; Mettmann, 1988: 192)

A Reynna en que é comprida toda mesura,  
 non é sen razon se faz miragre sobre natura.

(cantiga 224, vv. 3-4.; Mettmann, 1988: 289)

*Esta é como un cavaleiro que era mui luxurioso, per rogo que fezo a  
Santa Maria,*

*[ouve] cambiada a natura que nunca pois catou por tal  
preito*

(cantiga 336, r úbrica; Mettmann, 1989: 178)

Sin embargo, en gran parte del espectro literario de la época –en el que se incluyen muchas de las mencionadas *Cantigas de Santa María*–, estas categorías nunca quedarán netamente distinguidas. Como explica Marta Ana Diz, retomando las concepciones de San Agustín y los estudios de Benedicta Ward, la naturaleza es “siempre milagrosa”:

La concepción medieval del milagro, cuyas bases quedaron establecidas en la obra de San Agustín (*De civitate* 21.8.3), revela, al menos en la superficie, una paradoja central: el milagro es acontecimiento simultáneamente extraordinario y natural. El poder de Dios se muestra en la naturaleza, siempre milagrosa, y también en hechos que se reconocen más fácilmente como milagros por constituir manifestaciones inusitadas de ese mismo poder (Ward, 3-19). Por eso el milagro no es una transgresión sino más bien una suspensión divina, impredecible, de las leyes de la naturaleza: siendo naturaleza y milagro obras y signos del poder de Dios, no pueden estar en relación de genuina oposición. [...] En el milagro, en cambio, la aparente suspensión de lo natural se presenta como indudable y nunca equívoca porque se proponen como compatibles dos órdenes diferentes de la realidad. (Diz, 1995: 10)

Esto vale para el milagro, en primer lugar, pero no deja de ser una dimensión válida dentro del universo literario. Los monjes de San Brendano no distinguirían los *miracula* de cualquiera de las otras *mirabilia Dei*, excepto, tal vez, por ser producidas a través de la mediación de un santo particular. Y, más allá de la hagiografía, también el concepto de maravilla, en toda la amplia variedad de literatura clerical y cortesana, quedaría afectado por esta visión del mundo.

**El presente volumen**, dedicado a la representación e interpretación de la naturaleza en la poesía medieval hispánica, en un acotado contexto románico y latino, tuvo su primera germinación en las discusiones del panel de expositores titulado “La naturaleza en la literatura clerical de la Edad Media” y en conferencias de las VII Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”, a inicios de octubre de 2015, dedicadas al tema de *La Naturaleza en la Antigüedad y el Medioevo: características, problemáticas y valoraciones*. La discusión brotó y se extendió también hacia seminarios, cursos y subproyectos de investigación sobre ese mismo tema, a los que se suman los fecundos intercambios, sostenidos por años, con colegas medievalistas de la Universidade Federal de Minas Gerais sobre la poesía románica, la literatura mariana y los jardines.

En primer lugar, el artículo de **Lidia Amor**, “**Las experiencias de la Naturaleza amante en algunos exponentes de las literaturas vernáculas de la Edad Media (siglos XII y XIII)**”, explora tres poemas franceses (*Tristan et Iseut*, *Cligès*, *Roman de la Rose*) a partir de la constatación de una apropiación de elementos naturales en la poesía amorosa, con especial atención al simbolismo conferido a estos elementos. La íntima vinculación entre el sujeto enamorado y la naturaleza, la afinidad entre los amantes y el mundo natural, se ilumina entonces en función de este simbolismo. De esta manera, la expresión del amor a través de la naturaleza puede ser explorada en una perspectiva histórico-literaria diacrónica desde el último cuarto del siglo XII hasta la primera mitad del siglo XIII. La simbología natural en el siglo XII, impulsada por la búsqueda de una expresividad más genuina, descubría así una nueva subjetividad y sensibilidad humana, de manera análoga a los códigos de la lírica tradicional hispánica registrada posteriormente.

En “**‘La Natura que cría todas las criaturas’: una nota sobre la figura de Naturaleza en el Libro de Alexandre**”, **Juan Fuentes** estudia algunos pasajes del *Libro de Alexandre* en estrecha comparación con el libro 10 de la *Alexandreis* de Gautier de Châtillon. Se indaga en la representación de *Natura* como personificación de la naturaleza, personaje que en el poema castellano ha de estudiarse comparativamente con su correlato latino, pero, además, en conexión con el concepto de "natura" propio de los autores del llamado "Renacimiento del siglo XII". En esta renovación cultural, tal concepto es central, ya que produce una profunda reverberación en la teología, filosofía y ciencia de la época, pero, especialmente, en la poesía. Se consolida así la imagen de un mundo físico que ya no es un mero entramado de símbolos en función de una interpretación alegórica, sino un “complejo de fuerzas”, un “*vigor* que organiza y conserva el cosmos”, abordado a la vez por la poesía y por la investigación según una nueva forma de razón.

Pasando ya a la literatura religiosa, el estudio de **Lidia Raquel Miranda**, “**La naturaleza en El paraíso de Ambrosio de Milán: antecedentes antiguos y proyecciones en el ámbito hispánico**”, se centra en el significado de los elementos de la naturaleza en el tópico del paraíso, de amplia difusión tardoantigua y medieval. La obra analizada, el *De Paradiso* del obispo San Ambrosio de Milán, constituye el primer tratado exegético ambrosiano. Las conexiones de esta obra con sus antecedentes hebreos y judeohelenistas, por un lado, y sus proyecciones hacia la poesía medieval hispánica, como los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, por otro, permiten una indagación en los modos de continuidad de pensamiento y significado entre el universo literario antiguo y el medieval. La perfección del *hortus deliciarum* abre paso a la figura de la mujer y del amor, desembocando en el simbolismo mariano y la virginidad, en la alegoría de un espacio universal de salvación.

Un segundo artículo explora también la obra mariana del poeta riojano, “**O homo viator no espaço da natureza: uma análise do Prólogo dos Milagros de Nuestra Señora, de Gonzalo de Berceo**”, en el que **Viviane Cunha** busca estudiar la Introducción de la obra, vinculándola con el conocido tópico del *hortus deliciarum*, en el espacio de la naturaleza virgen que es símbolo de María, tomando en consideración, además, la referencia al culto mariano y su fortalecimiento desde la Antigüedad hasta los siglos XII y XIII. Por ejemplo, la autora se pregunta si esa belleza de la naturaleza poética, siguiendo el sombrío sendero que une a Boecio con los trovadores y los monjes medievales, puede o no asimilarse a la concepción de los poetas románticos o a la moderna.

Indefectiblemente, la noción medieval remitirá a Dios como naturaleza creadora, camino que llevará a los filósofos, tras largos recorridos, al concepto de *natura naturans*.

Finalmente, el estudio de **Carina Zubillaga**, “**El desierto en la leyenda de Santa María Egipciaca**”, estudia el sentido y la función de la naturaleza en tanto espacio del desierto, en sus dimensiones material y espiritual, en la leyenda de Santa María Egipciaca, que gozaba de gran popularidad en la Edad Media por constituir el prototipo de las prostitutas arrepentidas. Un poema castellano compuesto a inicios del siglo XIII y transmitido a fines del XIV, la *Vida de Santa María Egipciaca* del manuscrito K-III-4 de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial, se propone como el objeto del análisis. El poema es distintivo por su focalización en imágenes de permanencia y estabilidad como crecimiento espiritual interior (reconocimiento, renuncia, penitencia), por contraste con las pruebas propias del viaje exterior.

Como conocimiento, maravilla y símbolo, la *Natura litterata* medieval abre así su espectro de matices y formas que remiten a un misterioso “fondo” insondable. Nosotros, como lectores y estudiosos modernos, podemos gustar y entender sólo si intentamos transitar también esa triple vía.

## Notas

[i](#) Me parece sugestivo asimilar gran parte del discurso de la ciencia altomedieval con el de muchos de los actuales libros de cocina. Ambos discursos se presentan, de alguna manera, como disciplinas con un fin práctico, aunque no exentos de un cierto sentido estético y recreativo, que aportan un conocimiento válido con fines específicos, una taxonomía *sui generis* de los elementos naturales, asociados por función, procedencia o proximidad, atravesados de reminiscencias subjetivas, refrendadas muchas veces por las *auctoritates* o, en algún caso, por la experiencia personal del autor, a su vez respaldadas por historias y “anécdotas” a menudo indemostrables. El resultado puede ser un pastel apetitoso y nutritivo, por más que esté lejos de nuestro gusto gnoseológico, del objetivo que hoy esperaríamos, es decir, en este caso, de la explicación, según el método científico moderno, de los procesos físicos y de las reacciones químicas involucradas en la cocción.

[ii](#) En este sentido, el *Setenario* alfonsí intentaba definir conceptos muy variados con su séptuple fórmula analítica: “*Natura naturador / Natura naturada / Natura ssimple / Natura conpuesta / Natura ordenador / Natura obrador / Natura ascondida*” (Vanderford, 1945: 26).

[iii](#) Cfr. Rivero Taravillo (2001) quien dedica toda una sección de su antología a los poemas de “exaltación de la naturaleza”.

[iv](#) Cfr. el ya mencionado *Setenario*: “La ssetena es natura maravillosa, que está ascondida de los entendimientos de los omnes; que non pueden alcançar a ella nin otra natura ffazer lo que ella ffaz. Éstos son los miraglos que vienen de la natura que ha Dios en sí mismo e de la uertud que ssale della; ca maguer sea vista por oio, non puede llegar a sser entendida por entendimiento de omne segunt cuál es en sí misma” (Vanderford, 1945: 27).

## **Bibliografía**

Arias Bonet, J. A., 1975. *Alfonso X el Sabio. Primera Partida. Manuscrito Add 20787 del British Museum*, Valladolid: Universidad.

Baños Vallejo, Fernando, 1997. Prólogo a Gonzalo de Berceo: *Milagros de Nuestra Señora*, Barcelona: Crítica.

Bertelè, Franco, Alberto Strumia, Alessandro Salucci, Antonio Olmi, 1999. *Scienza, analogia, astrazione. Tommaso d'Aquino e le scienze della complessità*, Padova: Il Poligrafo.

Diz, Marta Ana, 1995. *Historias de certidumbre: los Milagros de Berceo*, Newark (Delaware): Juan de la Cuesta.

Curtius, Ernst R., 1955. *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. Margit Frenk y Antonio Alatorre, México, Fondo de Cultura Económica.

Eco, Umberto, 1999. *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona: Lumen.

Franchini, Alfredo E., 2012. “Filología y didáctica. Las reflexiones metalingüísticas de Juan Escoto Eriúgena”, *Auster*, 17, 9-25.

Landi, Marcello, 2007. “Un contributo allo studio della scienza nel Medio Evo. Il trattato *Il cielo e il mondo* di Giovanni Buridano e un confronto con alcune posizioni di Tommaso d'Aquino”, *Divus Thomas*, 110.2, 151-185.

Leclercq, Jean, 1965. *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, trad. A. M. Aguado A. M. Masoliver, Salamanca: Sígueme. [ed. original *Initation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2ª ed., Paris: Cerf, 1963, 1957].

Le Goff, Jacques, 1985. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona: Gedisa. Capítulo “Lo maravilloso en el Occidente medieval”.

Gilson, Étienne, 1965. *La filosofía en la Edad Media*, Madrid: Gredos.

Maravall, José Antonio, 1973. *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid: Cultura Hispánica.

Mettmann, Walter (ed.), 1986-1989. Alfonso X, el Sabio. *Cantigas de Santa María*, Madrid: Castalia, 1988 (t. II), 1989 (t. III).

Patapievici, Horia-Roman, 2007. *Los ojos de Beatriz. ¿Cómo era realmente el mundo de Dante?*, Madrid: Siruela.

Rivero Taravillo, Antonio, 2001. *Antiguos poemas irlandeses*, Madrid: Gredos.

Rodríguez de Legísima, Juan y Lino Gómez Canedo (eds.), 1965. *Escritos completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Selmer, Carl, 1959. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Indiana: University of Notre Dame Press.

Vanderford, Kenneth (ed.), 1945. Alfonso el Sabio. *Setenario*, Buenos Aires, Instituto de Filología (Universidad Nacional de Buenos Aires).