

La influencia de los esquemas filosóficos de la primera escolástica franciscana en la distinción alfonsí “natura-naturaleza”

Manuel Lázaro Pulido¹

Recibido: 04/09/2019 / Aceptado: 07/06/2020

Resumen. Los hispanistas especialistas en la obra alfonsí han estudiado la distinción entre ‘natura’ y ‘naturaleza’ de las *Partidas*. Las conclusiones de dichos análisis afirman que este distinguo nace de un desplazamiento semántico que se sitúa en un plano de relaciones jurídico-sociales, dentro de un modelo naturalista en el proyecto político alfonsí que muestra una lectura aristotélica cristiana. El presente estudio no difiere de dichas conclusiones, pero creemos que es necesario modular dicho modelo naturalista desde conceptualizaciones metafísicas, más amplias, que expliquen mejor en qué consiste ese aristotelismo cristiano. Trataremos de apuntalar dichas tesis desde apreciaciones que tienen como telón de fondo el carácter multidisciplinar presente en e *scriptorium* alfonsí. Presentamos de forma singular la posible influencia de los esquemas filosóficos de la primera escolástica franciscana en dicha distinción de los términos ‘natura’ y ‘naturaleza’.

Palabras clave: Alfonso X el Sabio, *natura*, naturaleza, filosofía escolástica, filosofía franciscana.

[en] The influence of the philosophical schemes of the First Franciscan Scholasticism in the Alphonsine distinction “natura-naturaleza”

Abstract. Hispanic specialists in the Alphonsine work have studied the distinction between ‘natura’ and ‘nature’ of the *Partidas*. The conclusions of these analyzes affirm that this distinction is born from a semantic displacement that is situated in a plane of legal-social relationships, within a naturalistic model in the Alphonsine political project that shows a Christian Aristotelian reading. The present paper does not differ from these conclusions, but we believe that it is necessary to modulate this naturalistic model from broader metaphysical conceptualizations that better explain what that Christian Aristotelianism consists of. We will try to reinforce these theses from assessments that have the multidisciplinary nature present in the Alphonsine *scriptorium* as a backdrop. We present the possible influence of the philosophical schemes of the First Franciscan Scholasticism in this distinction of the terms ‘nature’ and ‘nature’.

Key words: Alfonso X the Wise, *natura*, nature, scholastic philosophy, Franciscan philosophy.

Sumario. 1. Introducción. 2. ‘Natura’, ‘natural’ y ‘naturaleza’. 3. ‘Natura naturador’, ‘natura naturada’: metafísica teológica y ontología. 4. La lectura franciscana de Aristóteles: ‘natura’ y ‘naturaleza’. 5. Amor-Amistad. 6. Referencias.

Cómo citar: Lázaro Pulido, M. (2021): La influencia de los esquemas filosóficos de la primera escolástica franciscana en la distinción alfonsí “natura-naturaleza”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (1), 23-36.

1. Introducción

Uno de los tópicos medievales fundamentales de la relación entre la naturaleza y teoría política, especialmente en lo que respecta a la constitución sociopolítica de la sociedad, tiene su origen en la Castilla de Alfonso X el

Sabio. La labor normativa y estructuradora de la realidad social, cultural y política de su tiempo que realizó la corte del Rey Sabio fue extraordinaria, profundizando la literatura sapiencial como parte del proceso de consolidación de la monarquía², sabiendo sumar las tradiciones cristiana, judía y musulmana en la construcción de un saber asentado en la tradición y abierto a integrar las nuevas

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid, España)
Universidad Bernardo O’Higgins (Santiago, Chile)
mlazarop@fsof.uned.es
<https://orcid.org/0000-0002-0064-5293>

² Hugo Oscar Bizzarri, “Las colecciones sapienciales castellanas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20 (1995) 35-73. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.1995.931>. Cf. Alfonso d’Agostino, “La corte di Alfonso X di Castiglia”, en Piero Boitani, Mario Manzini y Alberto Varvaro (dirs.), *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare. La produzione di testo*, I,2, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 735-785.

fuentes³. El legado de Alfonso X el Sabio a nivel cultural, jurídico y político traspasa las fronteras constituyéndose en un epicentro fundamental de la actividad de la Europa cristiana. Así, en 1255, el papa Alejandro IV confirma a Salamanca como Estudio General, a petición de Alfonso X el Sabio, el obispo de Salamanca y su cabildo, lo que posibilitó que el Reino de León entrara en el área de influencia de la Universidad de Bolonia, donde se cultivaba el “*utrumque ius*” y el “*ius commune*”⁴. El pensamiento jurídico y político de la corte alfonsí mantuvo el equilibrio entre ambos derechos, el civil y el canónico⁵. La actividad cultural y jurídica tiene su reflejo tanto a nivel documental como en la propia realización práctica traducida en actividades que transformaron su época. El ejercicio de redacción de los textos jurídico-legales, como el caso de *Las Siete Partidas (Partidas)*, es un ejemplo muy conocido y estudiado de cómo esta actividad de extraordinaria fecundidad material y formal del legado alfonsí tiene su reflejo en la elaboración conceptual de la tradición, desde las coordenadas intelectuales de su tiempo, que se hacen presentes en el equipo de intelectuales presentes en la Corte. *Las Partidas* se convierten en un ejemplo de traducción y traslación del *ius commune* al lenguaje nacional, anticipándose a lo que sucederá en Francia e Italia⁶. Esta labor legislativa que tiene como fin la unificación de la disparidad de las tradiciones jurídicas muestra el carácter europeísta de la corte alfonsí, aunando los especialistas de derecho romano con los juristas italianos, y realizando un derecho comparado que se irá reflejando en la literatura y académicamente en las aulas salmantinas, extendiéndose “por casi toda Europa, desde Sicilia hasta Islandia”⁷, influyendo en Europa durante más de un siglo⁸. El edificio literario, cultural y jurídico son un reflejo de su actitud frente a Europa, vocación que le viene por su ascendencia genealógica –“hijo de Fernando III y Beatriz de Suabia, Alfonso era por nacimiento plenamente europeo”⁹–.

Uno de los ejemplos más fructíferos e interesantes del desarrollo de la diferenciación conceptual lo encontramos en la distinción, aparecida en la mencionada obra de las *Partidas*, entre los términos ‘natura’ y ‘naturaleza’. Distingo que afecta a las propias relaciones jurídico-

sociales, intrínsecas a la propia constitución del cuerpo sociopolítico en cuanto construcción lingüística y su vinculación con la realidad del orden natural.

La distinción entre ‘natura’ y ‘naturaleza’ recorre la obra alfonsí, pero el pasaje en el que aparece de una forma más clara y definida se encuentra en el Título XXIV de la Cuarta Partida: “Del debdo que han los homes con sus señores por razón de naturaleza”, especialmente en el preámbulo y en la Ley I.

En el preámbulo se escribe:

“Uno de los grandes debdos que los homes pueden haber unos con otros es naturaleza; ca bien como la natura los ayunta por linage, asi la naturaleza los face seer como unos por luengo uso de leal amor. Onde pues que desuso fablamos del debdo que han por natura et por derecho los aforrados con los señores que los aforraron, et de las otras cosas que pertenescen al estado de los homes en general, queremos aqui decir del debdo que han los naturales con aquellos cuyos son por debdo de naturaleza: et mostraremos qué quiere decir naturaleza, et qué departimiento ha entre natura et naturaleza: et cuántas maneras son della: et qué debdo han los naturales con aquellos de quien lo son: et como debe seer guardada entre ellos esta naturaleza: et otrosi cómo se puede perder”¹⁰.

A reglón seguido en la Ley I –“Qué quiere decir naturaleza, et qué departimiento ha entre natura et naturaleza”–, explica la diferencia entre ‘natura’ y ‘naturaleza’. El texto empieza exponiendo qué quiere decir ‘naturaleza’: “Naturaleza tanto quiere decir como debdo que han los homes unos con otros por alguna derecha razon en se amar et se querer bien”. La naturaleza establece una deuda contraída por personas que no las determina una razón material determinada, puesto que se habla de “derecha razón”. Lo que caracteriza la relación en naturaleza es su finalidad: “amarse y quererse bien”. Se trata de una comunidad de relaciones basadas en el amor¹¹, y será necesario tratar en qué consiste ese amarse y quererse bien en comunidad, o sea, donde radica la naturaleza de la relación humana que se pretende; de ello hablaremos en el último apartado.

Determinado el núcleo fundamental de la relación por ‘naturaleza’, en segundo lugar, establece la diferencia (“el departimiento”) que existe entre ‘natura’ y ‘naturaleza’. La “natura es una virtud que face seer todas las cosas en aquel estado que Dios las ordenó; et naturaleza es cosa que semeja á la natura, et que ayuda á seer et á mantener todo lo que decende della”. Queda establecido lo que en el preámbulo había sido ya escrito en una sentencia: “bien como la natura los ayunta por linage, asi la naturaleza los face seer como unos por luengo uso de leal amor”. La ‘naturaleza’ tiene como elemento fundamental el amor; la ‘natura’ tiene como elemento sustan-

³ Francisco Bautista, “El renacimiento alfonsí: *renovatio* y saber en la producción cultural de Alfonso X (1252-1284)”, en *La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia*. Actas de la XL Semana de Estudios Medievales de Estella (16-19 julio, 2013), Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, pp. 85-96.

⁴ Luis E. Rodríguez-San Pedro, *La Universidad de Salamanca del Medioevo al Renacimiento 1218-1516/29 Aspectos históricos, poderes y saberes*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013, p. 20

⁵ Antonio García, “La recepción del derecho romano en España hasta el siglo XVI”, en Justo García Sánchez, Pelayo de la Rosa Díaz, Armando José Torrent Ruiz (eds.), *Estudios jurídicos “in memoriam” del profesor Alfredo Calonge*, Vol. 1, Caja Duero, Salamanca 2002, pp. 421-434.

⁶ Paolo Grossi, *L’Europa del diritto*, Gius.Laterza & Figli Spa, Bari 2016 (ed. digital).

⁷ Armin Wolf, “El movimiento de legislación y codificación en Europa en tiempos de Alfonso el Sabio”, en Juan Carlos de Miguel et al., *Alfonso X. Vida, obra y época*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid 1989, p. 31.

⁸ Manlio Bellomo, *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, trad. Lydia G. Cochrane, CUA Press, Washington, D.C. 1995, p. 100. (ed. original: *L’Europa del diritto commune*. Cigno Galieli Edizione di Arte e Scienza, Rome 1989).

⁹ Nicasio Salvador, “La labor literaria de Alfonso X y el contexto europeo”, *Alcanate* 4 (2004-2005) 80.

¹⁰ Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, vol. II, glosadas por Gregorio López, Andrea de Portonariis, Salamanca 1555. Edición Facsimil: Boletín Oficial del Estado. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, Madrid 1985. IV Partida, fol. 60r a

¹¹ Ibid. fol. 60r b.

cial la propia esencia de las relaciones, en este caso el que sustenta el linaje.

La distinción entre ‘natura’ y ‘naturaleza’ de las *Partidas* se desarrolla dentro de un plano de relaciones jurídico-sociales y señalan dos planos de relación. El primero –‘natura’– podríamos decir que es más vertical, tiene que ver con el estatuto metafísico que afecta la esencia antropológica del hombre, en el sentido de las naturalezas del hombre y que desarrolla en el lenguaje escolástico la ‘naturaleza’ en cuanto esencia y sustancia. El segundo –en su derivación romance ‘naturaleza’– tiene un uso semántico más apegado al ámbito de la creación humana de los vínculos en su relación. No se trata tanto de que ‘natura’ y ‘naturaleza’ se apliquen a ámbitos diferenciados, como señalan algunos especialistas, al afirmar que la ‘naturaleza’ se aplica a un ámbito jerárquicamente inferior al de la ‘natura’, entendiendo este, el ámbito social y político¹². Ambos son conceptos que se justifican en planos diferentes de una relación metafísica subyacente, en este caso, las relaciones que se establecen entre los hombres, variando –así lo creemos– dicho esquema metafísico: más teológico desde los parámetros del agustinismo en el primero, y más ontológico y receptivo al aristotelismo en el segundo. Ello viene afectado por el hecho de dar respuesta del orden natural existente en las relaciones de la comunidad sociopolítica, teniendo en cuenta el orden sobrenatural al que toda naturaleza creada viene referida. Y en la realización de esta lectura aparece como parámetro filosófico-teológico, el ensayo del peripatetismo árabe desde el que Aristóteles es conocido (el “Avicena latino”), y especialmente la integración de este nuevo arsenal de respuestas al esquema sobrenatural-natural realizado por el pensamiento filosófico-teológico de las nuevas órdenes mendicantes, principalmente, el realizado por los franciscanos, como síntesis de la primera escolástica.

2. ‘Natura’, ‘natural’ y ‘naturaleza’

La distinción entre ‘natura’, ‘natural’ y ‘naturaleza’ ha sido estudiada desde el plano literario-lingüístico por los hispanistas especialistas en historia y literatura medieval, destacando los estudios de Georges Martin, principalmente, a partir del artículo “Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)”¹³. Se trata de una primera aproximación coincidente con la tesis doctoral dirigida por el autor y que vio la luz dos años más tarde, a cargo de Lucie Eliane Dissouva, titulada “Natura, Natural, Naturaleza : analyse des éléments d’une conceptualisation politique dans les «Siete partidas» d’Alphonse X, dit Le Savant”¹⁴, y al que le siguieron otros desarrollos posteriores¹⁵.

En sus estudios, Georges Martin, ha señalado el uso marcadamente territorial de ‘naturaleza’ dentro de los estudios alfonsíes, mientras que reenvía el sentido ‘natura’ al orden espiritual. En el citado artículo, en el punto 2.3. dedicado a “Natura, natural, naturaleza”, al escribir sobre la aparición de la tríada en el *Septenario* a la hora de calificar al rey Fernando III, concluye que se realiza una manipulación semántica de ‘natural’, en el sentido que se explota “la ambivalencia virtual del adjetivo ‘natural’, según que tome sentido reenviado al sustantivo ‘natura’ o al sustantivo ‘naturaleza’”. El fin –escribe– es claro: “asociar el significado espiritual y parental que proviene del primero y el significado territorial y político que recibe del segundo. Estamos en presencia de una manipulación semántica basada en un sistema de doble dependencia léxico-nocional”¹⁶. De esta forma, sigue explicando, ‘natural’ reenvía en un plano horizontal su significado hacia arriba en tanto que participa de ‘natura’ (Padre, Dios) y hacia abajo ‘naturaleza’ (tierra, señor). Analizando esta relación en las *Partidas*, y siguiendo los textos señalados anteriormente, apunta que: “La ‘naturaleza’ (naturalité) se presenta así como una emanación y un análogo de la ‘natura’ (nature) mediante el cual las relaciones entre los hombres se perpetúan en el orden de las cosas deseadas por Dios”¹⁷. De esta forma, afirma más tarde, el modelo común del trinomio “natural, natura, naturaleza” que aparece ya prefigurado en el *Septenario* es el siguiente: “un sistema de obligación en dos planos y cuatro términos, como la naturaleza (naturalité) o la obligación del natural hacia la tierra y el señor que la gobierna, está, en todo sentido, asimilado a la natura (nature), quien induce su obligación hacia el padre que lo engendró y el Dios que lo creó”¹⁸. La ‘natura’ se va deslizando hacia la naturaleza. Como conclusión de este desplazamiento semántico afirma que:

“Sin embargo, el desafío final es encontrar en la trascendencia y la necesidad la única proposición que, en este sistema, es histórica y contingente: la supremacía del ‘señor natural’, investida, en el orden político, con la autoridad que es el del padre

openedition.org/e-spania/10753, DOI: 10.4000/e-spania.10753. Consultado el 24 de junio de 2019; trabajo publicado también en José Antonio Jara Fuente, Georges Martin, Isabel Alonso Anton (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media: Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2010, pp. 154-162. Id., “Stratégies discursives et linguistiques du légiste. La « naturalité » [naturaleza] dans le Septénaire d’Alphonse X le Sage (Castille, c. 1260)”, *e-Spania* disponible desde el 15 de junio de 2013, en <http://journals.openedition.org/e-spania/22528>. DOI: 10.4000/e-spania.22528. Consultado el 24 de junio de 2019; la traducción española en “Estrategias discursivas y lingüísticas de los legisladores alfonsíes: de nuevo sobre naturaleza”, disponible desde el 15 de junio de 2013, en <http://journals.openedition.org/e-spania/22526>. DOI: 10.4000/e-spania.22526. El mismo trabajo en traducción portuguesa bajo el título “Estratégias discursivas e linguísticas do legislador: A natureza (naturaleza) no Septenario de Alfonso X, o Sábio”, en José Carlos R. Miranda, Maria do Rosário Ferreira (dirs.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, pp. 135-148. Prácticamente el mismo estudio en “De lexicología jurídica alfonsí: naturaleza”, *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 6 (2008-2009) 125-138.

¹⁶ Georges Martin, “Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)”, cit., p. 18.

¹⁷ Ibid. pp. 18-19.

¹⁸ Ibid., p. 20.

¹² José Carlos R. Miranda, Maria do Rosário Ferreira, “Natura e natureza na Idade Média Hispânica”, en José Carlos R. Miranda, Maria do Rosário Ferreira (dirs.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, Ed. Húmus, V. N. Famalicão 2015, pp. 9-12.

¹³ Georges Martin, “Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20 (1995) 7-33.

¹⁴ Thèse de Doctorat Nouveau Régime. Université Paris XIII, Ville-neuse, 1997, 314pp.

¹⁵ Georges Martin, “Le concept de « naturalité » (naturaleza) dans les Sept parties, d’Alphonse X le Sage”, *e-Spania*, del 5 de junio de 2008, disponible desde el 26 de mayo de 2010, en <http://journals>.

en el orden parental y de Dios en el orden espiritual. Este es el modelo político alfonsino, un modelo naturalista, que asimila una forma de dependencia política de la 'natura' (nature) percibida tanto en su sentido genético como en su sentido ontológico, beneficiándose así, permítanos notar de pasada apoyo de la imaginaria dinástica nobiliaria y el nuevo pensamiento filosófico: el aristotelismo cristiano"¹⁹.

El deslizamiento semántico lleva a que el adjetivo natural se desplace entre lo natural y la naturaleza, convirtiéndolo en un nombre destinado a significar de modo que aquellos que tengan un vínculo de 'naturaleza' con esa misma tierra –así como el 'señor natural', aunque invertido en su función por 'natura'–, ejerzan su poder sobre aquellos que son sus 'naturales' por 'naturaleza'.

La 'naturaleza' del 'natural' despliega, así, un poder real en Castilla, como ha mostrado Carlos Estepa, al señalar en un estudio bien documentado, cómo en el vasallaje, la naturaleza respecto al rey se identifica con la naturaleza respecto a los reinos, desarrollando una "concepción transpersonal sobre los territorios sometidos al señorío del rey"²⁰. En este sentido, el estudio de Carlos Estepa señala –incidiendo en lo apuntado por Georges Martin– que 'naturaleza', en cuanto extensión semántica de 'naturales' hace relación al 'señor natural', identificando así la relación personal con "un territorio determinado, en las personas que han nacido, proceden o viven allí, y en quien tiene el poder sobre esos hombres"²¹. Tanto Georges Martin, como Carlos Estepa, dejan ver los precedentes ibéricos de esta identificación semántica de 'natural', en cuanto ser natural de algún territorio, bien en el primer diploma conservado de la reina Urraca (1109, junio, 22), apuntado por Carlos Estepa²², bien identificado con 'naturaleza' en cuanto territorialidad en torno al siglo XI tanto en Portugal y Aragón y en el siglo XII en Francia²³.

Como hemos señalado, los estudios muestran que el uso romanceado de naturaleza nos remite a un origen espacial y territorial. No podemos olvidar, sin embargo, que esta vinculación al espacio aparece ya en latín, tanto en el término 'natura' como en el de 'naturalis'. Así, 'natura' ya es utilizado con anterioridad a estos periodos, bajo la designación de nación, patria y origen, es decir en su significado territorial, pudiéndolo rastrear en una referencia del libro primero de *Los milagros de san Benito* escrito por los monjes de Fleury, al hablar del origen germano de un peregrino: "*etiam, peregrino sermone rusticitatem causando exsequabatur (nam natura Germanus erat)*"²⁴. Y aún anteriormente lo podemos ver

en el vocablo 'naturalis' con el significado de un derecho fundado en el nacimiento en el siglo X, en la obra de Folcuino de Lobbes²⁵, tal como señala Albert Blaise en el *Lexicon latinitatis Medii Aevi*²⁶. También con el significado de habitante, ciudadano o nativo de un lugar, en los primeros concilios hispanos. Por su parte, el término latino 'naturalitas' de raíz clásica y latina, nos remite a un doble campo semántico en conexión con los anteriores que nos permite unir el significado escolástico de 'natura' con el territorial de 'naturalis'. 'Naturalitas' significaría así, tanto el carácter esencial –la naturaleza de una cosa–, como la fidelidad al rey, la lealtad, apegada a la deuda contraída por el doble significado de 'naturalis'²⁷.

Esto nos lleva a considerar que, efectivamente, el deslizamiento semántico de 'natura' y 'naturaleza' tiene una raíz léxico-semántica de corte temporal-histórico, es decir que las diferentes interpretaciones que los redactores alfonsíes realizan sobre la dupla o la tríada –si añadimos 'natural'– con un significado práctico de corte jurídico-político, responde a las relaciones verticales de señorío entre el rey y su pueblo y de obligación entre el pueblo y su rey (su señor natural); y a las relaciones horizontales que se tienen los hombres que comparten un mismo territorio que los identifica entre sí. En este sentido, se podría entender, desliza Georges Martin, la amistad propia de la naturaleza: "La amistad natural –afirma– de aquellos que son del mismo país se deshace cuando uno de ellos es claramente un enemigo de ese país o del señor que está a cargo de gobernarlo y conducirlo en justicia. De hecho, si es enemigo del país, nadie tiene motivos para ser su amigo debido a la naturalidad que tuvo con él". Pero nos lleva e invita a realizar una consideración más amplia tanto de dicha tríada, como de las fuentes escolásticas de la terminología, especialmente de la dupla 'natura' – 'naturaleza'.

Las tesis fundamentales que señalan los especialistas están bien documentadas y ya están asentadas acertadamente en el acervo historiográfico de esta cuestión. En este sentido, no parece que sea pertinente una investigación con relación a desmentir dichas afirmaciones, sino más bien de lo que se trata es de apuntalar dichas tesis desde apreciaciones que tienen como telón de fondo, principalmente, el carácter multidisciplinar que precisa un estudio sobre la obra alfonsí. Especialmente, en un espacio cultural –el del *scriptorium* alfonsí– de tanta riqueza, desarrollado desde el contexto general de la lectura filosófica y teológica de la naturaleza en toda su extensión semántica. Un contexto de descubrimiento y de justificación marcados ambos por el eje 'natural-sobrenatural'.

En el sentido de lo que venimos apuntando, creo que no se puede desdeñar –más allá de su naturaleza doctri-

¹⁹ Ibid. p. 21

²⁰ Carlos Estepa, "Naturaleza y poder real en Castilla", en José Antonio Jara, Georges Martin, Isabel Alonso (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media: Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2010, p. 179.

²¹ Ibid. p. 193

²² Ibid., p. 165.

²³ Georges Martin, "Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)", cit., p. 25.

²⁴ Adrevald, Aimoin, André Raoul Tortaire, Hugues de Sainte-Marie, *Miracula sancti Benedicti – Les miracles de saint Benoît*, lib. 1, n. 26, ed. por Eugène de Certain, Jules Renouard – Société de l'Historie de France, Paris 1858, p. 59.

²⁵ Folcuino de Lobbes, *Folcuini Gesta abbatum lobiensium – Folcuin Actes des abbés de Lobbes continuation de ceux de Folcuin*, trad. por J.-L. Wankenne, Cercle de Recherches Archéologiques, Lobbes 1993. Edición: *Gesta abbatum Lobiensium*, editado por W. Arndt, en la sección *Scriptores des Monumenta Germaniae historica*, XXI, 307-333.

²⁶ Las referencias que estamos señalando tienen su origen en dicho *Lexicon*, "natura", "naturalis", en Albert Blaise (ed.), *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Brepols, Turnhout 1975, pp. 611-612.

²⁷ 'naturalitas', en *ibid.*, p. 612.

nal²⁸— la pertinencia de la glosa que el jurista extremeño Gregorio López realiza al texto en cuestión en la edición de 1555²⁹. Al hablar de naturaleza, desde el principio, señala como su equivalente latino el término ‘naturalitas’. Esta identificación latina difiere de lo afirmado por Georges Martin. Para el hispanista francés, el hecho de que “el correspondiente semántico de naturaleza en latín fue naturalitas” no es significativo. ‘Naturaleza’ surgiría de ‘natura’ “por sufijación analógica del adjetivo romance natural, expresando el sufijo -eza, y eso desde un principio, la calidad y el estatuto jurídico del hombre natural de una tierra” De este modo, continúa, asentando su tesis, “los legistas alfonsíes, que además de juristas eran filósofos y lingüistas, asentaron un símil nocional en un símil léxico, jugando diversamente con una complicidad etimológica que no podía ser menos que reveladora de una complicidad sustancial y, luego, del carácter natural del vínculo civil de naturaleza”³⁰. No vamos a negar esta explicación, que parece plausible y lingüísticamente acertada. Pero es cierto que esto no nos debe llevar a renunciar a la búsqueda de las raíces y proyecciones filosófico-teológicas de la significación de ‘natura’ y ‘naturaleza’ abandonando el equivalente latino de ‘naturalitas’ que triunfó en interpretaciones humanistas más próximas, toda vez que, como hemos señalado, este término latino concilia el sentido esencial, podríamos decir, quiditativo y profundo de ‘natura’, con el significativo apegado al carácter relacional (de semejanza-*similitudo*) del orden creado y, en este caso, del ser humano.

No negamos, pues, que exista un modelo naturalista en el proyecto político alfonsí y una lectura aristotélica cristiana, pero creemos que es necesario modular dicho modelo naturalista desde conceptualizaciones metafísicas, más amplias. En este caso, el juego entre *quiditas* y *significatio* que lleva a una lectura neoplatonizante del peripatetismo, en tanto que fundante de una lectura cristiana de la metafísica y de la naturaleza, apropiado al pensamiento franciscano. Esto llevará, a su vez, a entender de forma más rica la propia relación existente entre naturaleza y amor-bien que supera el concepto de amistad, más apegado a la *Ética nicomaquea* aristotélica, que, estando presente en la obra alfonsí, no agota los matices del amor. Se encuentran dos modelos. Uno

teológico-metafísico, que tienen en cuenta lo sobrenatural, de imitación (de imagen y semejanza), donde ‘naturaleza’ participa de ‘natural’ a modo de semejanza y donde el amor y el bien tienen una referencia en el “en sí” de la ‘natura naturador’ desde los límites de la ‘natura naturada’. Otro ontológico-práctico, que parte de lo natural (la naturaleza), desde el puro aristotelismo en el que el bien tiene un sentido eminentemente práctico desvinculado del “en sí”, que se sustenta en las clases de bienes y encierra la ética y la política al desarrollo de la territorialidad de la *polis* (o del territorio) y que reduce el significado de la amistad a una vinculación afectiva que intencionalmente (éticamente) mira al acuerdo (concordia) para vivir mejor (política). La asimilación y la respuesta a las cuestiones planteadas por este doble plano sobrenatural-natural subyacen en las formas culturales de la época y la renovación cultural (teológica, filosófica, literaria, jurídica, física, mágica...) consistirá precisamente en dar una respuesta integradora desde los esquemas encontrados (en su doble acepción). Ese es el reto, a su vez, de la escolástica medieval.

3. ‘Natura naturador’, ‘natura naturada’: metafísica teológica y ontología

La ‘naturaleza’, en tanto que ‘naturalitas’, vendría a auxiliar en el plano relacional el significado quiditativo de la ‘natura’, que se entiende como naturaleza creada, es decir, como ‘natura naturada’ y no como ‘natura naturador’, como por otra parte glosa el jurista extremeño, desde parámetros escolásticos, Gregorio López. Continúa el glosador haciendo referencia a la propia definición de ‘natura’ y para ello lleva al lector a la ley II del título XXVII de la Segunda Partida que dice:

“Departieron los sabios que la natura es virtud que está encerrada dentro en las cosas, et face á cada uno obrar así como conviene segunt el ordenamiento que Dios puso en ellas. Et esto es en el home en dos maneras: la una de lo, que vee ó siente defuera [...] mas lo que está de dentro en él mismo es quando obra de la bondat que ha en si, non por miedo nin por amor que haya de ninguna cosa, mas señaladamente por facer bien [...] bondat que han en si naturalmente [...]”

La ‘natura’ refleja en sí —como ‘natura naturada’— la quididad ordenada del orden natural en su especificidad esencial: guarda lo específico suyo. Y a ello servirá de refuerzo la ‘naturaleza’ en las relaciones significativas del hombre en su relación en el orden de la creación. La ‘natura’ conserva el sujeto en el orden natural. Y en este orden natural, que empuja al hombre a la acción —a obrar— es como se configuran las formas de la relación por ‘naturaleza’, basadas en el plano significativo de semejanza que nos lleva a la raíz de la palabra latina ‘similitudo’. En este sentido, el hombre por su ‘natura’ tiene una raigambre hacia el bien de forma natural y ese “hacer el bien” lo realiza desde su modo natural en relación que es “la patria” y “los hombres naturales de dicha

²⁸ Daniel Panateri, “Conflicto por el sentido: Siete Partidas en su edición de 1555”, *L’Áge d’or* 8 (2015), disponible en <http://journals.openedition.org/agedor/441>, DOI: 10.4000/agedor.441. Consultado el 27 de junio de 2019. Cf. Rafael Gibert y Sánchez de la Vega, “La glosa de Gregorio López”, en Javier Alvarado, (ed.), *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, vol. I, Marcial Pons – Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid-Barcelona 2000, pp. 423-472; Antonio Pérez, “El aparato de Glosas a las Siete Partidas de Gregorio López Valenzuela”, *Glossae. European Journal of Legal History*, 13 (2016) 485-534.

²⁹ Sobre Gregorio López Antonio Rumeu de Armas, “El jurista Gregorio López, alcalde mayor de Guadalupe, consejero de Indias y editor de las Partidas”, *Anuario de historia del derecho español*, 63-64 (1993-1994) 345-450; José Antonio López, “López de Valenzuela, Gregorio (c. 1490-1560)”, en Manuel J. Peláez (ed.), *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos [hasta 2005]*, Vol. I (A-L), Universidad de Málaga, Barcelona-Zaragoza 2005, pp. 489-491.

³⁰ Georges Martin, “Estrategias discursivas y lingüísticas de los legistas alfonsíes”, cit.

patria”, reflejo del estado definitivo del hombre que está llamado *in via* a culminar su existencia *in patria*. Así lo natural propio del hombre, que es vivir en el gozo del Sumo Bien de Dios trinitario *in patria*, empuja al hombre a vivirlo de forma contingente *in via*, por lo tanto, de forma semejante en su patria terrena.

En el *Septenario* apreciamos, también, la diferenciación semántica entre ‘natura’ y ‘naturaleza’. En un pasaje vemos que el autor presenta la situación de quienes no reconocen a Fernando III como rey, describiéndolos como personas que mostraban que no conocían ni creían en Dios, ni en el señor natural, por lo que no solo no lo honraban, sino que no podían reconocer el bien del que ellos mismos se beneficiaban, tanto del rey como de sus naturales, de sus vecinos. Argumenta que estos van “contra la razón”, al no saber entender ni interpretar ni el derecho ni la moral; “contra la ‘naturaleza’” del señorío, es decir, del derecho de señorío y de las tierras de donde eran naturales, llevando a una ruptura de la amistad que sustenta la convivencia; y “contra ‘natura’”, pues ello le lleva a no amarse a sí mismos como deben ni a los suyos, confundiendo y errando en la valoración. Por lo que realizar una acción contra ‘natura’ supone ir contra Dios y la bondad³¹.

En este sentido, nos cabe seguir preguntándonos sobre la concepción alfonsí de ‘natura’, de modo que podamos entender la vinculación entre ‘natura’ y ‘naturaleza’, con el objetivo de entender mejor la base filosófica del llamado “aristotelismo cristiano” subyacente. Y, en fin, entender si el esquema tiene un sabor metafísico más propio de una lectura en la que ‘natura’ tenga un origen ejemplar (metafísica ejemplarista y de consumación), característica de la interpretación franciscana del peripatetismo neoplatónico, o de una lectura metafísico-ontológica aristotélica, en la que el *telos* es contingente y no tanto una consumación. A responder a esta pregunta nos ayuda la afirmación que aparece en el inicio de la Segunda Partida: «Dios es primero e comienzo, e medio e acabamiento de todas las cosas», que en metafísica franciscana es: *de emanatione, de exemplaritate et de consumatione* (tal como define su metafísica san Buenaventura³²). De nuevo, reiteramos, esto tiene una posible lectura en la vinculación propia del espectro político de ‘patria’ entendida no solo contingente y analógicamente como territorio, sino más agustiniana y franciscanamente como imagen y semejanza de la *patria* celeste.

Volviendo al *Septenario*, vemos que en el orden epistemológico, el entendimiento, que es cosa noble, está por delante de la ‘natura’, pero este es previo en el orden metafísico. Efectivamente, afirma el *Septenario* que el entendimiento nos hace conocer todas las cosas tal y como son en sí. Es decir, por el entendimiento conocemos la ‘natura’, en tanto que “en sí”³³. Se concibe el

entendimiento desde el peripatetismo neoplatonizante, en el que el primer entendimiento es Dios, ser en sí, no creado y creador, descendiendo de entendimiento en entendimiento: movimiento del noveno cielo, movimiento de los cuerpos celestiales, cielos y estrellas, las leyes del mundo creado, la sabiduría que explora la ‘natura’, el saber material, y por último el entendimiento material propio por ‘natura’ en el hombre y que le guía.

‘Natura’ se divide en realidad en dos grandes grupos: Dios creador (natura naturador – *natura naturans*) y creatura (natura naturada – *natura naturata*), es decir naturaleza espiritual y temporal³⁴. La ciencia que entiende sobre la ‘natura’ es la metafísica: “Metafísica es la ssetena destas ssiete artes, e más noble e más ssotil que todas ellas porque por ésta se conosçen todas las cosas ssegunt ssu natura, tan bien espirituales commo temporales”³⁵. Trata, pues, del ente, la causa primera, la inteligencia, las causas segundas, el intelecto, la sustancia y los accidentes. Ente, continúa, significa:

“sser la cosa en manera que puedan della e en ella e con ella ffazer lo que quisieren. Et esto non cae en todas cosas, ssínon en Dios ssolo; que él las ffizo todas e él non ffuê ffecho, e las otras sse pueden caboprender e él non. La ssegunda, que dizen en latín prima causa, demuestra la natura de Dios en ssí; ca él es la cosa primera e comienzo e rrayz de todas las otras. Et él las conpuso e él las ordenó e las tornará a aquel estado que quisiere”.

La ‘natura’ –objeto de estudio de la metafísica– hace referencia al “en sí” de las cosas. Así, estas cuando son ‘natura naturada’ tienen su raíz en la ‘natura’ de Dios –‘natura naturador’–, ente en sí increado, que hace lo que “quiere”, disponiendo un orden en el que la creación –y el hombre en él– está inmerso en su modo natural, donde interviene el intelecto o ‘alma del mundo’. En este sentido, hace referencia, nuevamente, a la interpretación neoplatonizante de la metafísica peripatética³⁶.

Otro elemento que nos parece apuntala nuestra lectura es la presencia de la semejanza (“ssemieança”). Este es un elemento muy presente, utilizado para dar sentido a las diversas interpretaciones de la naturaleza, como las adoraciones al agua o a los planetas, la astrología... Dios actúa desde su ‘natura’ pedagógicamente, desde la semejanza que todo tiene con él, especialmente el hombre, puesto “que nos íízo de ninguna cosa; que nos dio fforma ssegunt ssu ssemieança”³⁷. Así, el hombre debe entender que el mundo es semejanza divina, como el instrumento cooperador de la ‘natura’ creada que, sien-

³⁴ Ibid., pp. 26-27.

³⁵ Ibid., p. 38.

³⁶ La diferenciación de los esquemas metafísicos que señalamos en el presente estudio ayuda, creemos, a entender mejor la apuesta metafísica de la obra alfonsí, y la lectura de las apuestas metafísicas implícitas, matizando las afirmaciones generalistas sobre el aristotelismo alfonsí que no permiten comprender la lectura metafísica natural y sobrenatural y la relación entre metafísica, teología, y filosofía natural, así como las diversas interpretaciones llevadas por la primera escolástica de la metafísica aristotélica, como ejemplo, H. Salvador Martínez, “Humanismo medieval y humanismo vernáculo. Observaciones sobre la obra cultural de Alfonso X el Sabio”, *Revista de literatura medieval*, 30 (2018) 190.

³⁷ Alfonso X el Sabio, *Septenario*, cit., p. 83.

³¹ Alfonso X el Sabio, *Septenario*, ed. y trad. por Kenneth H. Vanderford, Instituto de Filosofía – Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1945, pp. 24-25 (también en Crítica, Barcelona, 1984).

³² “Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione”. Buenaventura, *Collationes in Hexaëmeron*, en *Opera omnia*, vol. V, Ad Claras Aquas – Quaracchi, Florentiae 1891, col. 1, n. 17, p. 332b.

³³ Alfonso X el Sabio, *Septenario*, cit., p. 26.

do ontológicamente distinta a Dios, sin embargo, refleja de forma imperfecta, en cuanto semejanza, su forma. De esta forma, si se sabe leer, todo nos apunta a Dios. Enraizados en la ‘natura’, nuestra ‘naturaleza’ coopera para reforzar el orden divino ‘natural’ en tanto que semejanza, toda vez que la ‘naturaleza’—como vimos—“semeja a la natura”. La semejanza se revela como un instrumento necesario para poder comprender la presencia sutil de la Trinidad divina en el mundo creado y en las propias creencias humanas. Es por la semejanza—presente significativamente en el hombre (en tanto que “ymago e assemeiança”)—que podemos asomarnos a la presencia de la ‘natura’ de Dios que como Primera Causa ordena el mundo.

Esta idea de semejanza se hace presente, también, en la *General Estoria* alfonsí, en la que el hombre se muestra como un microcosmos, de un mundo no solo quiditativo sino también teofánico (*significatio*). Francisco Rico señala al respecto:

“Ocasionalmente, los compiladores alfonsíes buscan autorizar el lugar común con el nombre del Filósofo por antonomasia: “«Sobresta razón dize el muy sabio Aristótil [¿Metafísica, A, 2, 983?] que semeiar ell omne a Dios que non es ál sinon saber las cosas complidamiente e obrar bien, e por esto uiene omne a seer con Dios e parcionero con Él en aquella su gloria»”. Inútil es subrayar hasta qué punto ese “«semeiar a Dios»” se corresponde con los giros consagrados... para expresar el proceso de asimilación y conocimiento, por el hombre, de un universo en que todo procede de la divinidad y todo tiende a ella. O como declara llana y lapidariamente la General estoria: “«Cada vno, quanto más a del saber e más se llega a él por estudio, tanto más aprende e crece e se llega por ende más a Dios»” (II, 2, pág. 31 b). Nuevamente, pues, se impone la unidad; y si el saber vincula a Dios, hombre y mundo, es comprensible que (según vimos) se pongan en un mismo plano ético (y político, cuando los atesora un rey) las “«buenas estorias»”, los “«fechos de Dios»” y la ciencia “«de naturas»”³⁸.

El horizonte metafísico-teológico orienta, a su vez, las formas sermocinales y literarias. Desde este esquema teológico se comprende mejor su manifestación en el *sermo* y la explicación del uso de la *similitudo* como recurso literario, entendiendo el transfondo de su explicación, como la que hace Manuel Ambrosio:

“La similitudo es un medio probatorio y, al mismo tiempo, una figura del ornatus. En toda similitudo hay un término real o término de la res, que es el del discurso, y un término de la imagen. El plano de la imagen se toma de la naturaleza o de la vida humana general (no fijada históricamente, pues entonces entraríamos en el terreno del exemplum), por lo cual su radio de acción es extraordinariamente amplio: abarca todo lo creado. El plano de la imagen se pone

en relación de paralelismo con el asunto con que se enfrenta el orador”³⁹.

4. La lectura franciscana de Aristóteles: ‘natura’ y ‘naturaleza’

El hecho de que los esquemas metafísicos-teológicos nos ayuden a comprender mejor algunos recursos y realidades literarias—sin caer en ningún reduccionismo—nos ha llevado y nos lleva a profundizar las raíces de la referencia filosófica de la dupla ‘natura’-‘naturaleza’ y el tono del “aristotelismo cristiano” al que se refería Georges Martin y también nos empuja a buscar, al menos, como una de sus referencias, el influjo del pensamiento teológico-filosófico franciscano.

En términos de esquemas mentales se trata de poder entender la “sabiduría” de Rey sabio entre una dialéctica de “amor a la sabiduría” propia del agustinismo metafísico frente a la “filosofía” natural y ético-política propia del peripatetismo, tal como en cierta forma se refleja en el *Espéculo* orientando toda su obra, y que gira en torno a los conceptos de ‘saber’ y ‘entendimiento’⁴⁰. Abrirse a la sabiduría de lo sobrenatural y entender la inteligencia de lo natural (la naturaleza física y política). Desde este esquema se entiende mejor la función pedagógica de la figura (más allá de su pensamiento) de Aristóteles, tal como señalaba Juan Manuel Cacho Bleuca:

“En la concepción de las sociedades tradicionales, como lo es la española del siglo XIII, «el saber no se crea o se hace adelantar o se aumenta por obra del sabio; se toma, o se aprehende, del lugar en que permanentemente se halla conservado. [...] Y en esto se descubre, precisamente, toda la concepción del saber que inspira al hombre de la Edad Media». Nada mejor, por tanto, que encontrar un sabio eficaz capaz de transferir los conocimientos y convertirse en maestro-guía del joven, papel que recaerá en Aristóteles, quien transmitirá los saberes adecuados para las posteriores funciones”⁴¹.

A construir este esquema se suma la presencia, en la época, de la obra *Libro de Alexandre*, cuyo carácter didáctico⁴², hace presente la posibilidad de unir el saber

³⁸ Francisco Rico, *Alfonso el Sabio y la “General Estoria”: tres lecciones*, 2ª ed., Ariel, Barcelona 1984, p. 131.

³⁹ Manuel Ambrosio, “La *similitudo* en la literatura española: de la Edad Media al Renacimiento”, *Criticón*, 58 (1993) 170. Respecto al *exemplum*, cf. Manuel Lázaro, José Félix Álvarez, “El *Ars Praedicatoria* de Alfonso de Albrão. Introducción y traducción”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013) 209-236.

⁴⁰ Fernando Gómez, *Historia de la prosa medieval castellana. Vol. 1. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Cátedra, Madrid 1998, p. 331.

⁴¹ Juan Manuel Cacho, “El saber y el dominio de la Naturaleza en el Libro de Alexandre”, en María Isabel Toro (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)* Vol. 1, Universidad de Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca 1994, p. 201. La cita del texto: José Antonio Maravall, “La concepción del saber en una sociedad tradicional”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media*, Eds. Cultura Hispánica, Madrid 1973, pp. 217-272.

⁴² Jesús Cañas, “Didactismo y composición en el Libro de Alexandre”, *Anuario de Estudios Filológicos*, 18 (1995) 65-79.

(la sabieza), con la sabiduría (sapiencia)⁴³. La obra recae en un modelo que afectará la lectura sobre la naturaleza física, al adoptar esquemas más cercanos a la Escuela de Chartres que a los de la Escuela de San-Victor (símbolo) o la sistematización teológica propuesta por Pedro Lombardo (dogma)⁴⁴. Recordemos que la escuela de Chartres se centra en una lectura platónica del *trivium* y del *quadrivium*, especialmente en el descubrimiento del mundo y la naturaleza que aplican a los textos sagrados, adoptando “para ello una aproximación muy diferente a las teologías de tipo monástico —que privilegia el estudio de la hermenéutica de la Escritura—, caracterizada por la adopción de una perspectiva platónica, especialmente del *Timeo*”⁴⁵. El fin no es el conocimiento en sí, sino el convencimiento de que esta metodología es una herramienta más útil para desentrañar el texto del Génesis (el *hexaëmeron*). En este caso, el saber nos abre a la sabiduría en la medida en que las artes liberales se constituyen como puerta de acceso a la teología. Esta cuestión incide en la caracterización de la dupla ‘natura’-‘naturaleza’, afectando, a su vez, la propia asimilación de la filosofía natural y práctica de Aristóteles: cómo leer de forma integradora la lectura platónica de la realidad natural, la hermenéutica aplicada a dicha realidad, y la filosofía aristotélica. El franciscanismo —paradigmáticamente reflejado en la lectura de Buenaventura frente a tendencias más físico-aristotelizantes dentro de la Orden como la que realiza Roger Bacon—⁴⁶, ensayará realizar una lectura comentada de las sentencias presentadas por Pedro Lombardo. En esta lectura se buscará el equilibrio entre la interpretación físico-quiditativa platónica de la Escuela de Chartres, la interpretación platonizante de Aristóteles, y la lectura hermenéutico-simbólica de los victorinos, de modo que profundizando en la ‘naturaleza’, podamos comprender mejor el misterio sobrenatural que sustenta su ‘natura’. Así, cointuida la referencia última sobrenatural (aquello que conocemos *in patria*) podamos valorar mejor no solo el mecanismo, sino la intimidad de la naturaleza que percibimos y vivimos (*in via*). Este criterio se ajustaba a la intención de Alfonso

X el Sabio, que “Entre 1250 y 1280, ordenó una serie de traducciones que exponían gran parte de las bases de la ciencia medieval, así como de la concepción que se tenía por entonces de las fuerzas naturales”⁴⁷. Desde el *Lapidario* a las *Tablas alfonsinas*, en fin, en sus obras científicas, “Alfonso X intentó definir mejor el mundo en el que vivía”⁴⁸, tanto en su forma física como en su coordenada temporal, como atestiguan sus obras históricas y legislativas que garanticen una vida social y común. La obra alfonsí reagrupa los saberes humanos para dar respuesta a los problemas de la vida cotidiana y los avatares políticos. Como afirma Daniel Grégorio: “[Alfonso X] Dejó a los castellanos una síntesis general de conocimientos del momento; gracias a ella podrían regirse y mejor conocer la creación de Dios así como su propio lugar en la Naturaleza”⁴⁹.

En el contexto más concreto que nos ocupa, la cuestión se sustantiva en acotar la significación de ‘señor natural’ a la referencia espiritual, de paternidad, que eleva la territorialidad en un esquema aristotélico de familia-tribu-polis, o de asentar su naturaleza en tanto que “reflejo de la imagen de la Santa Trinidad”, como señalara el dominico Vicente de Beauvais en su *De la formación moral del príncipe*⁵⁰, autor que sabemos gozó de la estima de Alfonso X el Sabio, especialmente su obra *Speculum maius*⁵¹. El esquema metafísico agustiniano explicaría mejor uno de los conceptos básicos de la existencia y legitimidad del poder real en el que se fundamenta el modelo político planteado por los espejos de príncipes, tal como concluye David Nogales: el del “origen divino del poder real, y la posición del rey como representante de Dios en la tierra, al cual se le ha encomendado la misión de velar por la buena marcha material y espiritual de la comunidad a él encomendada, en relación con la cual la justicia tiene un protagonismo claro”⁵².

Se sabe de la influencia de los “Espejos de Príncipes” en las *Partidas* de Alfonso X⁵³. En su época se redactó la primera obra en lengua castellana dentro del género de “espejo de príncipes” con el título de *Libro de los doze sabios* (también conocido como *Tratado de nobleza y lealtad* y *Libro de nobleza y lealtad*)⁵⁴. Esta literatura reproduce

⁴³ Adeline Rucquoi, Hugo Oscar Bizzarri, “Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente”, *Cuadernos de Historia de España*, 79 (2005) 11.

⁴⁴ Jorge García, “La alegoría de la naturaleza en el «Libro de Alexandre»”, en Margarita Freixas; Silvia Iriso Ariz, Laura Fernández (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, 22-26 de septiembre de 1999, Palacio de la Magdalena, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, vol. 1, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria-Año Jubilar Lebaniego-Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander 2000, p. 807.

⁴⁵ Manuel Lázaro, “Tema VII. El Renacimiento Filosófico-Escolástico en el siglo XIII”, en Manuel Lázaro (coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, UNED-Sindéresis, Madrid 2018, p. 337.

⁴⁶ Cf. El estudio de Camille Bérubé, *De la philosophie à la sagesse chez Saint bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976. Un estudio sobre este doble plano de significación de la creatura en san Buenaventura en Manuel Lázaro, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Fratelli Editori di Quaracchi, Roma 2005, una introducción al pensamiento y los esquemas mentales del doctor Seráfico en Manuel Lázaro y Antoni Bordoy, “Introducción a san Buenaventura de Bagnoregio”, en Manuel Lázaro, Francisco León, Francisco Javier Rubio (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, UNED-Sindéresis, Madrid 2019, 25-108.

⁴⁷ Daniel Grégorio, “La producción del *scriptorium* alfonsí”, *Estudios Humanísticos. Filología*, 27 (2005) 93.

⁴⁸ L.c.

⁴⁹ Ibid., p. 97.

⁵⁰ Vicente de Beauvais, *De la formación moral del príncipe*, UNED-BAC, Madrid 2008, p. 87.

⁵¹ Antonio G. Solalinde, *Antología de Alfonso X el Sabio*, Austral, Madrid 1946, p. 243. Cf. Irina Nanu, Miguel Vicente Pedraz, “Aproximación al regimen puerorum en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais y su posible relación con la Segunda Partida de Alfonso X el Sabio”, *Memorabilia*, 9 (2006), disponible en <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia9/Irina/index.html>; Francisco Javier Vergara, Beatriz Comella, “La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España”, *Cauriensa*, 9 (2014) 385. Francisco Javier Vergara, Beatriz Comella, “La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España”, *Cauriensa*, 9 (2014) 385.

⁵² David Nogales, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV) un modelo literario de la realeza bajomedieval”, *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16 (2006) 37.

⁵³ Irina Nanu, *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la tradición de los Specula Principum*, Tesis doctoral, Universitat de València, Valencia, 2013.

⁵⁴ Alfonso X el Sabio, *El libro de los doze sabios o Tratado de la nobleza y lealtad [ca. 1237]*, edición crítica de John K. Walsh, Real Academia Española de la Lengua (Anejos del Boletín de la RAE,

el esquema metafísico-teológico añadiendo los elementos de la filosofía práctica que la tradición aristotélica medieval había conservado desde la Antigüedad tardía y que se adicionan a la propia arquitectura de las ciencias expuesta en la división. Ética, política, moral económica se incluyen en el currículo de estudio reflejándose, como señala la profesora Irina Nanu, en la organización discursiva de los más destacados *specula principum* occidentales, entre ellos la Segunda Partida y, en menor medida, el Espéculo de Alfonso X el Sabio⁵⁵, añadiendo, no sustituyendo, a la estructura metafísico-teológica, elementos identificadores más cercanos a la propia realidad regia.

En este contexto teológico y literario destacan los autores franciscanos cuya influencia en Castilla y en la corte Alfonsina era patente, destacando por su capacidad intelectual. Es el caso de Pedro Gallego, el primer obispo de Cartagena, “que sabemos fue un nombramiento totalmente determinado por el entonces infante heredero que premiaba así la estrecha relación de colaboración que le unía al nuevo prelado franciscano, que era además su confesor”⁵⁶ y Juan Gil de Zamora, junto a otros como los prelados Pedro Pérez de Badajoz, Martín, Domingo Suárez, Vasco, Juan Martínez, Tello, Fernando Rodríguez de Covarrubias..., en un contexto político-eclesial en que los franciscanos eran invariablemente nominados por el poder regio en las sedes estratégicas y fronterizas⁵⁷.

Esta elevada y temprana presencia de intelectuales y prelados de la Orden de Hermanos Menores confirma que el franciscanismo tuvo una significativa e ininterrumpida proyección en la vida política castellana⁵⁸, tanto en las posiciones de poder eclesial como en su influencia intelectual durante la Baja Edad Media⁵⁹. Junto a los dominicos, los franciscanos peninsulares apuestan por la formación intelectual. Irradiados desde la provincia de Santiago y apegados a la Universidad, los Estudios generales y también los provinciales forman a los miembros de la Orden como se refleja en núcleos como Toledo, Santiago de Compostela, Palencia y, posteriormente, Salamanca⁶⁰. Como los dominicos, los franciscanos no van a rehuir del

pensamiento presente en los núcleos urbanos culturales, intentando asimilar la tradición monástica propia de su estado religioso, con la especificidad de la novedad urbana a la que se enfrentan y a las fuentes que ahí se presentan y que se encarna en la llegada del *Corpus aristotelicum* a través, especialmente, del trabajo traductor realizado en la corte toledana y del establecimiento del Avicena latino. Este esfuerzo de cristianización de las nuevas fuentes, para establecer un fructífero diálogo, tiene que ver también, con su misión evangelizadora en tierras del islam y tiene su reflejo en la reflexión sobre la filosofía natural y sobre la metafísica, desarrollando una renovación no solo de la metafísica y de la teología, sino también de la ciencia natural y de la política⁶¹.

Los intelectuales de las órdenes mendicantes y entre ellos los franciscanos se hayan cercanos a la corte y presentes en el *scriptorium alfonsí*. En la redacción de las *Partidas* podríamos encontrar a personajes como el maestro Roldán, Jacobo de las Leyes, Raimundo de Peñafort, Fernando Martínez Zamora, Azón, Pedro Gallego y otros juristas.

La participación de Pedro Gallego, de forma directa, en la redacción de las *Partidas* es discutible, pero, ni mucho menos descartable. Igualmente, lo que es indiscutible es su influencia en Alfonso X. Efectivamente, el Obispo de Cartagena, el franciscano Pedro Gallego –como recuerda el propio Juan Gil de Zamora– fue confesor del rey Alfonso X en la corte toledana⁶². Su obra destaca por una atención a la filosofía natural tanto en el *De astronomia*, como, sobre todo, en su obra *Liber animalibus*, a la que se le suma una obra sobre economía doméstica titulada *De speculatione antecur in regitiva domus*⁶³. Pedro Gallego es un exponente de la primera recepción del pensamiento aristotélico en la Orden franciscana. Su *De animalibus* es un tratado de filosofía natural que tiene en cuenta el *De animalibus* de Aristóteles, que por aquella época tenía una gran repercusión, especialmente en la literatura enciclopédica⁶⁴. La influencia de la obra aristotélica posiblemente le llegó de la síntesis realizada por Nicolás de Damasco y traducida al árabe, junto a la versión árabe-latina de Miguel Escoto y los comentarios y glosas de autores árabes⁶⁵.

XXIX), Madrid 1975. Id., *El Libro de los doce sabios y Relación de los reyes de León y Castilla. Códice Ovetense [O]*, edición de Isabel Uría, Jaime González, Ediuno, Oviedo 2009. Cf. Hugo Óscar Bizzarri, “Consideraciones en torno a la elaboración de El libro de los doce sabios”, *La Corónica*, 18 (1989) .85-89.

⁵⁵ Irina Nanu, “La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y el triunfo del aristotelismo formal”, en Ghislaine Fournès y Elvezio Canonica (eds.), *Le Miroir du prince. Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe-XVIIe siècle)*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2011, pp. 75-87.

⁵⁶ Carlos de Ayala, “La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos”, *Alcanate. Revista de estudios alfonsies*, 9 (2014-2015) 57.

⁵⁷ Peter Linehan, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1975, p. 277.

⁵⁸ Francisco Javier Rojo, “Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval”, *Sémata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014) 297-318.

⁵⁹ José García, *Los Franciscanos en España: Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano 2006, pp. 68-69.

⁶⁰ Isaac Vázquez, “Los estudios franciscanos medievales en España”, en José Ignacio de la Iglesia, Francisco Javier García, José Ángel García de Cortázar (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996, p. 50. Cf. Adeline Rucquoi, “Los franciscanos en el Reino de Castilla”, en Francisco Javier García, José Ángel García de Cortázar (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo*, cit., pp. 67-72.

⁶¹ Luis García Ballester, “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los Studia franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)”, en José Ignacio de la Iglesia, Francisco Javier García, José Ángel García de Cortázar (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo*, cit., pp. 145-169.

⁶² “Fratr Petrus Gallego ingressus est monachus monasterium apud Bastitam Toleti extra civitatem [el convento de la Bastida, a tres kilómetros de Toledo, fundado en 1219] ; succedit in Guardianatu fratri Alphonso Martino, qui misus Toletum anno 1219 fuit primus guardianus [fray Alonso Martín] ; postea anno 1236 era Provincialis [Ministro Provincial de su orden en Castilla], Regi Fernando propter egregias eius virtutes, sanctimoniam et sapientiam nimis charus et filio”. Cf. Anastasio López, “Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267)”, *Archivo Iberoamericano*, 12 (1925) 67.

⁶³ Pedro Gallego, *Opera omnia quae extant: De astronomia. Liber de animalibus. De regitiua domus*, edición de J. Martínez, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.

⁶⁴ Isabelle Draelants, “La transmission du *De animalibus* d’Aristote dans le *De floribus rerum naturalium d’Arnoldus Saxo*”, en Carlos Steel, Guy Guldentops, Pieter Beullens (ed.), *Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 126-158.

⁶⁵ Auguste Pelzer, “Un traducteur inconnu: Pedro Gallego, Franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)”, en *Miscellanea*

Conocedor de las fuentes árabes⁶⁶, el uso de las fuentes clásicas y greco-árabes, señalan una metodología de utilización de fuentes y autoridades que indican una búsqueda constante de los secretos, de la mística, de la naturaleza del mundo cristiano-latino. El franciscano no escapa, pues, al estudio y difusión en el mundo cristiano de “las cuestiones naturales y un acercamiento racional a todos los problemas relacionados con la naturaleza, tanto del propio hombre como del mundo que lo rodeaba”⁶⁷. Este esfuerzo de conocimiento no descansa en un mero entendimiento, sino en un entendimiento al servicio de la sabiduría. Como ya hemos señalado en otros estudios: “la ciencia tiene una cierta forma de mística del conocimiento científico en cuanto que la realidad natural implica una lectura de la significación compleja de la naturaleza. En este sentido, el estudio de la naturaleza (*natura*) determina, a su vez, la *naturaleza* de aquellos miembros de la sociedad que detentan la sabiduría y que pueden tener acceso al conocimiento de ciertos mecanismos y formas de proceder de la naturaleza”⁶⁸. Por su parte, la obra *De speculatione antecur in regitiva domus*, es un ensayo en el que aparece la vertiente más pedagógica y confesional del fraile franciscano, donde emerge cómo este esquema intelectual es el que alimenta el hombre de ciencia que es. Se trata de una aplicación de economía doméstica en su amplio sentido que atiende a las responsabilidades pastorales y a la educación de los hijos. La obra tiene su referencia en la *Económica* de Galeno, más que la *Economía* de Aristóteles, que ya circulaba por aquella época, y a la que le dio su reflexión propia⁶⁹.

La acción de Pedro Gallego es, en definitiva, la respuesta lógica a la actitud de la primera escolástica. Sabemos que “entre 1222 y 1230, en Santiago de Compostela religiosos de ambas órdenes [franciscanos y dominicos] tomaban prestados libros de la catedral, y no sólo de temática teológica, sino también de geometría, astronomía, filosofía natural, medicina y la Metafísica de Aristóteles”⁷⁰. Estas lecturas, afirma Francisco Javier Rojo, “parecen indicar que los frailes buscaban armonizar revelación y razón, una razón que tenía su fundamento en la nueva tradición aristotélica y que deseaba comprender la naturaleza mediante el uso instrumental de la lógica, las matemáticas e incluso de la música”⁷¹. Y una fe que iluminaba el entendimiento en una sabiduría teológica.

Francesco Ehrle: *Scritti di storia e paleografia*, vol. 1, Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano 1924, 436.

⁶⁶ El autor franciscano muestra un gran conocimiento del pensamiento árabe, reflejo del conocimiento que se tenía en la Península de la filosofía natural árabe, tal como muestra sus referencias a Abu'l-Faray ibn al-Tayyib (m. 10403), utilizado también por el estudioso judío hispano Shem Tob ibn Falaquera (c. 1224-1290), el *Építome* de Averroes... Cf. Charles Burnett, “Filosofía natural, secretos y magia,” en Luis García Ballester (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. I Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León, Salamanca 2002, p. 119.

⁶⁷ Luis García Ballester, “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII”, cit., 153.

⁶⁸ Manuel Lázaro, “La naturaleza de la natura: un apunte sobre mística y ciencia en el franciscanismo medieval de la Península Ibérica”, *Scientia et fides*, 6 (2018) 137-138.

⁶⁹ Juan Torres, “La cultura murciana en el reinado de Alfonso X”, *Murgetana*, 14 (1960) 57-89.

⁷⁰ Francisco Javier Rojo, “Intelectuales franciscanos”, cit., 302.

⁷¹ L. c.

A esta presencia se suma la presencia de las fuentes escolásticas. Isaac Vázquez Janeiro señaló esta presencia en las *Partidas*, ceñidas por razones temporales, como hemos señalado, a la primera escolástica⁷². Sus conclusiones son reveladoras. En primer lugar, nos revelan que las *Partidas* son una obra con un gran caudal teológico, en palabras del profesor franciscano, “más que un «corpus» legal, son una «Summa theologiae»”⁷³. La teología está estructurada por las *Sentencias* de Pedro Lombardo acompañadas, en el contexto de la Primera Escolástica, por la obra *De sacramentis* de Hugo de San Víctor y —lo que es significativo para nuestra hipótesis— por las *Glossae* de Alejandro de Hales. Ello supone, por una parte, que, teológicamente hablando, la obra alfonsí contaba con las novedades interpretativas de su tiempo. En segundo lugar, que dicho esquema teológico se sitúa en las grandes escuelas del renacimiento teológico del siglo XII leídas desde la síntesis halense, que recordemos alimentará la metafísica y la teología franciscana. Efectivamente, la doctrina de Alejandro de Hales —en el contexto teológico de la ciencia de Jesucristo— usará de las dos tradiciones que se presentan en el conocimiento experimental de la naturaleza, de forma que confluyen entre sí: el conocimiento sensitivo aristotélico junto a la capacidad del alma de conocer desde sí misma los objetos con ocasión del encuentro sensitivo, abriéndose así desde la experiencia cognoscitiva de la ‘naturaleza’ su ‘natura’ íntima que abre a la “gracia de unión” que “posibilita una *perfección* a su naturaleza humana, que la eleva al máximo rango en cualquiera de sus cualidades”⁷⁴. Así, el alma humana, tras la caída, tiene la capacidad no solo de conocer sino de perfeccionarse en su acción, es decir, de hacer el bien acentuado por la acción de la gracia, al tiempo que puede por sus sentidos espirituales “*gustar* ya a Dios en la historia”⁷⁵.

5. Amor-Amistad

Mencionamos al inicio del estudio la presencia de los términos ‘amor’ y ‘amistad’ en las *Partidas*. ‘Amor’ aparece en la descripción de ‘naturaleza’ (“Naturaleza tanto quiere decir como debdo que han los homes unos con otros por alguna derecha razon en se amar et se querer bien”). De la ‘amistad’ se habla especialmente en el título XXVII de la Cuarta Partida. La cuestión es ver si el “se amar et se querer bien” es igual que la “amistad”. Marilyn Stone, estudiando dicho título XXVII, se pregunta si se puede legislar aspectos como el amor y la amistad y si en ellos está presente la obra de Aristóteles⁷⁶. La cuestión que se

⁷² Isaac Vázquez, “Las ‘auctoritates’ escolásticas en las Siete Partidas”, *Glossae. European Journal of Legal History*, 3 (1992) 65-92.

⁷³ *Ibid.*, 91.

⁷⁴ Francisco Martínez, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura*, Ed. Espigas, Murcia 1997, p. 193.

⁷⁵ Alejandro de Hales, *Questiones disputatae «antequam esset frater»*, editado por los PP. Colegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, q. 3, n. 8, vol. I, 537. Cf. Francisco Martínez, “Textos y contextos de la teología franciscana”, en José Antonio Merino, Francisco Martínez, *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003, p. 25.

⁷⁶ Marilyn Stone, “El tema de la amistad en la ‘Cuarta Partida’ de Alfonso el Sabio”, en Antonio Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona, 21-26 de*

plantea el estudio se centra en la apropiación del *scriptorium* alfonsí del concepto ético de amistad y su uso en la política, toda vez, que, según la autora, existe “un lazo estrecho entre la ética y la política. La política estudia la sociedad civil que existe para el bien del hombre en su contexto social. La ética se relaciona con el bien del hombre en sí. El recurso a la teoría ética de un «sabio antiguo» como Aristóteles podría ser un esfuerzo de establecer un tono moral para justificar fines políticos”⁷⁷. A partir de esta afirmación nos preguntamos en qué medida pueden ser útiles los esquemas metafísicos y ontológicos señalados para poder entender mejor el papel de Aristóteles en torno al ‘amor’ y la ‘amistad’.

En el título XXVII la referencia al *Filósofo* a la hora de hablar de la amistad es constante. En la Ley I, se distingue amor, de amistad⁷⁸. “*Amititia* tanto quiere decir en romance como amistad; et amistad segunt dixo Aristoteles es una virtud que es muy buena en si et provechosa á la vida de los homes; et ha logar propiamente quando aquel que ama es amado del otro á quien ama”. La amistad implica reciprocidad: “la amistad conviene en todas guisas que venga de amos í dos”. Amor, por su parte, es algo distinto (“departimiento muy grande ha entre amistad et amor”), se trata de un sentimiento individual hacia un objeto o persona: “amor puede venir de la una parte tan solamente”.

Unidas al amor y la amistad, aparecen “bienquerencia et concordia”. Bienquerencia: “propiamente es buena voluntad que nasce en el corazon del home luego que oye decir alguna bondad de home ó de otra cosa que non vee ó con quien non ha grant afacimientto, queriendo bien señaladamente por aquella bondad que oye del, non lo sabien do aquel á quien quiere bien”. Por su parte, concordia: “es una virtud que es semejante á la amistad, et desta se trabajaron todos los sabios et los grandes señores que fecieron los libros de las leyes, porque los homes viviesen acordadamente et concordia puede seer entre muchos homes, maguer non hayan entre sí amistad nin amor; mas los que han amistad en uno por fuerza conviene que hayan entre sí concordia”.

La bienquerencia es un impulso de la voluntad de un hombre hacia algo que posee bien, mientras que la concordia es un ponerse de acuerdo recíproco. Con frecuencia el amor nace de la bienquerencia. Del encuentro del bien en la reciprocidad por parte del objeto portador de dicho bien nace la ‘amistad’. Si la ‘amistad’ se cumple nace de sí la justicia y la concordia. El amor nace del bien y es un primer paso para la amistad. El amor, pues, es un impulso del sujeto que puede ser o no virtuoso, dependiendo del objeto deseado y de la naturaleza del amor. La amistad es virtud al favorecer entre diversos sujetos (al menos dos) el amor recíproco. El amor es, pues, el dinamismo propio del alma, el afecto más importante del hombre y la raíz del resto. En la descripción del amor el texto alfonsí sigue los cánones de explicación de la primera escolástica, donde el amor puede ser hacia algo

bueno (lo que fundamentará la bienquerencia) o a algo malo (que llevará teológicamente al pecado). Buenaventura, explicará, siguiendo el pensamiento de la primera tradición escolástica, especialmente a Felipe el Canciller y la teología monástica de Bernardo, que toda la creación (toda la naturaleza creada) es capaz de dar y recibir amor en tanto que es reflejo del bien divino y como bien se difunde (siguiendo el adagio dionisiano de *Bonum diffusivum sui*). Dios ama individual y gratuitamente, pues él es en sí amor fundante de la comunidad trinitaria y este amor repercute en la creación. La relación entre Dios y la creación es de amor (gracia) y es, desde ahí, que funda la amistad entre Dios y el hombre, cuando este es capaz de abrirse al bien de Dios. El bien interno en la ‘naturaleza’ es la expresión sacramental de la ‘natura’⁷⁹.

El distingo amor - amistad se entiende mejor teniendo en cuenta los parámetros agustinianos y teológicos. Efectivamente la amistad es tratada en la vida social por Aristóteles, y su pensamiento aparece útil como virtud ética y política, pero, en la raíz subyace el concepto de ‘caritas’ cristiana, la unión del amor del deseo (*eros*) del hombre con el amor gratuito de Dios (*agapé*). La ‘caritas’ cristiana cimienta así, al reflejo de la Trinidad, la comunidad divina. En la contingencia humana, no siempre esto es posible, es necesario, pues, reforzar la amistad humana y propiciar, al menos, la concordia. Aquí, tiene cabida el pensamiento aristotélico basado en las relaciones políticas, más generales, pero menos esenciales, que las de la comunidad. Se establece, así, el fundamento teológico de la ‘naturaleza’ en el que se intenta reflejar a modo de semejanza la ‘natura’ y, por lo tanto, el amor y el quererse bien (amor y bienquerencia) en tanto que reflejo de la sustancia de relación (linaje), proporcionando así a la ‘naturaleza’ una fuerza semejante de vinculación social.

La presencia de ambos términos (amor-amistad) confirma, a modo de conclusión, la idea de que los intelectuales del *scriptorium* alfonsí son conscientes de la utilidad del aristotelismo en el terreno práctico inserto en un esquema metafísico agustiniano. Así lo vemos en la siguiente afirmación: “Amistad es cosa que ayunta mucho la voluntad para amar se mucho”⁸⁰. De modo que Aristóteles es útil para el pensamiento relativo a la ‘naturaleza’ tanto al nivel de filosofía de la naturaleza como de la filosofía práctica política de los ciudadanos, mientras que se muestra insuficiente a nivel del fundamento metafísico (la suma de quiddidad y significación) de la ‘natura’, y de los valores que sustentan la vida del ciudadano cristiano. Es decir, Aristóteles es útil para el orden natural (natura naturada – ciudad de los hombres), pero insuficiente para el orden sobrenatural (natura naturador – ciudad de Dios). ‘Naturaleza’ tiene un modo de semejanza de la ‘natura’, que se entiende mejor cuando miramos el esquema metafísico-teológico presentado por la primera escolástica, especialmente en la síntesis franciscana, que dota de profundidad ontológica y significativa la ‘naturaleza’, justificando así, la pertinencia del cambio léxico y semántico que con acierto han señalado los hispanistas especialistas en el pensamiento alfonsí.

agosto de 1989, vol. 1, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992, pp. 337-342.

⁷⁷ Ibid., p. 342.

⁷⁸ Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, cit., fol. 72r a. Las siguientes citas pertenecen a este folio.

⁷⁹ Cf. Manuel Lázaro, *La creación en Buenaventura*, cit., 209-244.

⁸⁰ Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, cit., fol. 71v b.

6. Referencias

- Adrevald, Aimoin, André Raoul Tortaire, Hugues de Sainte-Marie, *Miracula sancti Benedicti – Les miracles de saint Benoît*, lib. 1, n. 26, ed. por Eugène de Certain, Jules Renouard – Société de l’Histoire de France, Paris 1858.
- Agostino, Alfonso d’, “La corte di Alfonso X di Castiglia”, en Piero Boitani, Mario Manzini y Alberto Varvaro (dirs.), *Lo spazio letterario del Medioevo. Il Medioevo volgare. La produzione di testo*, I.2, Salerno Editrice, Roma 2001, pp. 735-785.
- Alejandro de Hales, *Questiones disputatae «antequam esset frater»*, editado por los PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960.
- Alfonso X el Sabio, *Las Siete Partidas*, vol. II, glosadas por Gregorio López, Andrea de Portonariis, Salamanca 1555. Edición Facsimil: Boletín Oficial del Estado. Imprenta Nacional del Boletín Oficial del Estado, Madrid 1985.
- . *Septenario*, ed. y trad. de Kenneth H. Vanderford, Instituto de Filosofía – Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 1945, pp. 24-25 (también en *Crítica*, Barcelona, 1984).
- . *El libro de los doze sabios o Tractado de la nobleza y lealtad [ca. 1237]*, edición crítica de John K. Walsh, Real Academia Española de la Lengua (Anejos del Boletín de la RAE, XXIX), Madrid 1975.
- . *Leyes de Alfonso X: I Especulo*, edición de Gonzalo Martínez Díez, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila 1985.
- . *El Libro de los doce sabios y Relación de los reyes de León y Castilla. Códice Ovetense [O]*, edición de Isabel Uría, Jaime González, Ediuno, Oviedo 2009.
- Ambrosio, Manuel, “La similitud en la literatura española: de la Edad Media al Renacimiento”, *Criticón*, 58 (1993) 169-183.
- Ayala, Carlos de, “La política eclesiástica de Alfonso X. El rey y sus obispos”, *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 9 (2014-2015) 41-105.
- Bautista, Francisco, “El renacimiento alfonsí: *renovatio* y saber en la producción cultural de Alfonso X (1252-1284)”, en *La cultura en la Europa del siglo XIII. Emisión, intermediación, audiencia*. Actas de la XL Semana de Estudios Medievales de Estella (16-19 julio, 2013), Gobierno de Navarra, Pamplona 2014, pp. 85-96.
- Bellomo, Manlio, *The Common Legal Past of Europe, 1000-1800*, trad. Lydia G. Cochrane, CUA Press, Washington, D.C. 1995, (ed. original: *L’Europa del diritto commune*. Cigno Galieli Edizione di Arte e Scienza, Rome 1989).
- Bérubé, Camille, *De la philosophie à la sagesse chez Saint bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976.
- Bizzarri, Hugo Óscar, “Consideraciones en torno a la elaboración de El libro de los doze sabios”, *La Corónica*, 18 (1989) 85-89.
- . “Las colecciones sapienciales castellananas en el proceso de reafirmación del poder monárquico (siglos XII y XIV)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20 (1995) 35-73. DOI: <https://doi.org/10.3406/cehm.1995.931>
- Blaise, Albert (ed.), *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, Brepols, Turnhout 1975.
- Buenaventura, *Collationes in Haxaëmeron*, en *Opera omnia*, vol. V, Ad Claras Aquas – Quaracchi, Florentiae 1891.
- Burnett, Charles, “Filosofía natural, secretos y magia,” en Luis García Ballester (ed.), *Historia de la ciencia y de la técnica en la Corona de Castilla. I Edad Media*, Consejería de Educación y Cultura. Junta de Castilla y León, Salamanca 2002, pp. 95-144.
- Cacho, Juan Manuel, “El saber y el dominio de la Naturaleza en el Libro de Alexandre”, en María Isabel Toro (ed.), *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989)*, Vol. 1, Universidad de Salamanca, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca 1994, pp. 197-207.
- Draelants, Isabelle, “La transmission du *De animalibus* d’Aristote dans le *De floribus rerum naturalium* d’Arnoldus Saxo”, en Carlos Steel, Guy Guldentops, Pieter Beullens (ed.), *Aristotle’s Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven University Press, Leuven 1999, pp. 126-158
- Estepa, Carlos, “Naturaleza y poder real en Castilla”, en José Antonio Jara, Georges Martin, Isabel Alonso (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media: Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2010, pp. 163-181.
- Folcuino de Lobbes, *Folcuini Gesta abbatum lobiensium – Folcuin Actes des abbés de Lobbes continuation de ceux de Folcuin*, trad. por J.-L. Wankenne, Cercle de Recherches Archéologiques, Lobbes 1993 [*Gesta abbatum Lobiensium*, editado por W. Arndt, en la sección *Scriptores des Monumenta Germaniae historica*, XXI, 307-333].
- Gallego, Pedro, *Opera omnia quae extant: De astronomia. Liber de animalibus, De regitiua domus*, edición de J. Martínez, SISMELE, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000.
- García, Antonio, “La recepción del derecho romano en España hasta el siglo XVI”, en Justo García Sánchez, Pelayo de la Rosa Díaz, Armando José Torrent Ruiz (eds.), *Estudios jurídicos “in memoriam” del profesor Alfredo Calonge*, Vol. 1, Caja Duero, Salamanca 2002, pp. 421-434.
- García, Jorge, “La alegoría de la naturaleza en el «Libro de Alexandre»”, en Margarita Freixas; Silvia Iriso Ariz, Laura Fernández (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Santander, 22-26 de septiembre de 1999, Palacio de la Magdalena, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, vol. 1, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria-Año Jubilar Lebaniego-Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander 2000, pp. 797-807.

- García, José, *Los Franciscanos en España: Historia de un itinerario religioso*, Santiago de Compostela, El Eco Franciscano 2006.
- García Ballester, Luis, “Naturaleza y ciencia en la Castilla del siglo XIII. Los orígenes de una tradición: los *Studia* franciscano y dominico de Santiago de Compostela (1222-1230)”, en Francisco Javier García, José Ángel García de Cortázar (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996, pp. 145-169.
- Gibert y Sánchez de la Vega, Rafael, “La glosa de Gregorio López”, en Javier Alvarado, (ed.), *Historia de la literatura jurídica en la España del Antiguo Régimen*, vol. I, Marcial Pons – Ediciones Jurídicas y Sociales, Madrid-Barcelona 2000, pp. 423-472.
- Gómez, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana. Vol. 1. La creación del discurso prosístico: el entramado cortesano*, Cátedra, Madrid 1998.
- Grégorio, Daniel, “La producción del *scriptorium* alfonsí”, *Estudios Humanísticos. Filología*, 27 (2005) 85-101.
- Grossi, Paolo, *L'Europa del diritto*, Gius. Laterza & Figli Spa, Bari 2016 (ed. digital).
- Lázaro, Manuel, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Fratelli Editori di Quaracchi, Roma 2005.
- . “La naturaleza de la natura: un apunte sobre mística y ciencia en el franciscanismo medieval de la Península Ibérica”, *Scientia et fides*, 6 (2018) 129-146.
- . “Tema VII. El Renacimiento Filosófico-Escolástico en el siglo XIII”, en Manuel Lázaro (coord.), *Historia de la Filosofía Medieval y Renacentista I*, UNED-Sindéresis, Madrid 2018, pp. 333-381.
- Lázaro, Manuel; Álvarez, José Félix, “El *Ars Praedicandi* de Alfonso de Alprão. Introducción y traducción”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 43 (2013) 209-282.
- Lázaro, Manuel; Bordoy, Antoni, “Introducción a san Buenaventura de Bagnoregio”, en Manuel Lázaro, Francisco León, Francisco Javier Rubio (eds.), *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, UNED-Sindéresis, Madrid 2019, 25-108.
- Linehan, Peter, *La Iglesia española y el Papado en el siglo XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1975.
- López, Anastasio, “Fr. Pedro Gallego, primer Obispo de Cartagena (1250-1267)”, *Archivo Iberoamericano*, 12 (1925) 65-91
- López, José Antonio, “López de Valenzuela, Gregorio (c. 1490-1560)”, en Manuel J. Peláez (ed.), *Diccionario crítico de juristas españoles, portugueses y latinoamericanos (hispánicos, brasileños, quebequenses y restantes francófonos [hasta 2005]*, Vol. I (A-L), Universidad de Málaga, Barcelona-Zaragoza 2005, pp. 489-491.
- Maravall, José Antonio, “La concepción del saber en una sociedad tradicional”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Serie Primera. Edad Media, Cultura Hispánica*, Eds. Cultura Hispánica, Madrid 1973, pp. 217-272.
- Martin, Georges, “Alphonse X ou la science politique. (Septénaire, 1-11)”, *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 20 (1995) 7-33.
- . “Le concept de « naturalité » (naturaleza) dans les Sept parties, d’Alphonse X le Sage”, *e-Spania*, del 5 de junio de 2008, disponible en <http://journals.openedition.org/e-spania/10753>, DOI: 10.4000/e-spania.10753. [=José Antonio Jara Fuente, Georges Martin, Isabel Alonso Anton (eds.), *Construir la identidad en la Edad Media: Poder y memoria en la Castilla de los siglos VII a XV*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca 2010, pp. 154-162].
- . “De lexicología jurídica alfonsí: naturaleza”, *Alcanate. Revista de estudios alfonsíes*, 6 (2008-2009) 125-138.
- . “Stratégies discursives et linguistiques du légiste. La « naturalité » [naturaleza] dans le Septénaire d’Alphonse X le Sage (Castille, c. 1260)”, *e-Spania* disponible en <http://journals.openedition.org/e-spania/22528>. DOI: 10.4000/e-spania.22528. [Traducción al español: “Estrategias discursivas y lingüísticas de los legistas alfonsíes: de nuevo sobre *naturaleza*”, disponible en <http://journals.openedition.org/e-spania/22526>. DOI: 10.4000/e-spania.22526. Versión portuguesa: “Estratégias discursivas e linguísticas do legislador: A natureza (naturaleza) no Septenario de Alfonso X, o Sábio”, en José Carlos R. Miranda, Maria do Rosário Ferreira (dirs.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, Ed. Húmus, V. N. Famalicão 2015, pp. 135-148.
- Martínez, Francisco, *La gracia y la ciência de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa Halensis y Buenaventura*, Ed. Espigas, Murcia 1997.
- . “Textos y contextos de la teología franciscana”, en José Antonio Merino, Francisco Martínez, *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid 2003, pp. 3-56.
- Martínez, H. Salvador, “Humanismo medieval y humanismo vernáculo. Observaciones sobre la obra cultural de Alfonso X el Sabio”, *Revista de literatura medieval*, 30 (2018) 181-217.
- Miranda, José Carlos R.; Ferreira, Maria do Rosário, “Natura e natureza na Idade Média Hispânica”, en José Carlos R. Miranda, Maria do Rosário Ferreira (dirs.), *Natura e natureza no tempo de Afonso X, o Sábio*, Ed. Húmus, V. N. Famalicão 2015, pp. 9-12.
- Nanu, Irina, “La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y el triunfo del aristotelismo formal”, en Ghislaine Fournès y Elvezio Canonica (eds.), *Le Miroir du prince. Écriture, transmission et réception en Espagne (XIIIe-XVIe siècle)*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2011, pp. 75-87.
- . *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la tradición de los Specula Principum*, Tesis doctoral, Universitat de València, Valencia, 2013.

- Nanu, Irina; Pedraz, Miguel Vicente, "Aproximación al regimen puerorum en el Speculum doctrinale de Vicente de Beauvais y su posible relación con la Segunda Partida de Alfonso X el Sabio", *Memorabilia*, 9 (2006), disponible en <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia9/Irina/index.html>
- Nogales, David, "Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV) un modelo literario de la realeza bajomedieval", *Medievalismo. Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 16 (2006) 9-39.
- Panateri, Daniel, "Conflicto por el sentido: Siete Partidas en su edición de 1555", *L'Âge d'or* 8 (2015), disponible en <http://journals.openedition.org/agedor/441>, DOI: 10.4000/agedor.441.
- Pelzer, Auguste, "Un traducteur inconnu: Pedro Gallego, Franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1267)", en *Miscellanea Francesco Ehrle: Scritti di storia e paleografia*, vol. 1, Biblioteca Apostólica Vaticana, Ciudad del Vaticano 1924, 407-456.
- Pérez, Antonio, "El aparato de Glosas a las Siete Partidas de Gregorio López Valenzuela", *Glossae. European Journal of Legal History*, 13 (2016) 485-534.
- Rico, Francisco, *Alfonso el Sabio y la "General Estoria": tres lecciones*, 2ª ed., Ariel, Barcelona 1984.
- Rodríguez-San Pedro, Luis E., *La Universidad de Salamanca del Medievo al Renacimiento 1218-1516/29 Aspectos históricos, poderes y saberes*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 2013.
- Rojo, Francisco Javier, "Intelectuales franciscanos y monarquía en la Castilla medieval", *Sémata, Ciencias Sociais e Humanidades*, 26 (2014) 297-318.
- Rucquoi, Adeline, "Los franciscanos en el Reino de Castilla", en en Francisco Javier García, José Ángel García de Cortázar (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996, pp. 65-86.
- Rucquoi, Adeline; Bizzarri, Hugo Oscar, "Los espejos de príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente", *Cuadernos de Historia de España*, 79 (2005) 7-30.
- Rumeu de Armas, Antonio, "El jurista Gregorio López, alcalde mayor de Guadalupe, consejero de Indias y editor de las Partidas", *Anuario de historia del derecho español*, 63-64 (1993-1994) 345-450.
- Salvador, Nicasio, "La labor literaria de Alfonso X y el contexto europeo", *Alcanate* 4 (2004-2005) 79-99
- Stone, Marilyn, "El tema de la amistad en la "Quarta Partida" de Alfonso el Sabio", en Antonio Vilanova (ed.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Barcelona, 21-26 de agosto de 1989*, vol. 1, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1992, pp. 337-342.
- Torres, Juan, "La cultura murciana en el reinado de Alfonso X", *Murgetana*, 14 (1960) 57-89.
- Vázquez, Isaac, "Las 'auctoritates' escolásticas en las Siete Partidas", *Glossae. European Journal of Legal History*, 3 (1992) 65-92.
- . "Los estudios franciscanos medievales en España", Iglesia, José Ignacio de la; García, Francisco Javier; García de Cortázar, José Ángel (coords.), *Espiritualidad y franciscanismo. VI Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1996, pp. 43-64.
- Vergara, Francisco Javier; Comella, Beatriz, "La recepción de la obra de Vicente de Beauvais en España", *Cauriensia*, 9 (2014) 375-405.
- Vicente de Beauvais, *De la formación moral del príncipe*, UNED-BAC, Madrid 2008.
- Wolf, Armin, "El movimiento de legislación y codificación en Europa en tiempos de Alfonso el Sabio", en Juan Carlos de Miguel et al., *Alfonso X. Vida, obra y época*, Sociedad Española de Estudios Medievales, Madrid 1989, pp. 31-37.