

# Enciclopedismo especular en la Baja Edad Media

## La teoría pedagógica del espejo medieval

Javier VERGARA CIORDIA

La voz espejo es uno de los términos más utilizados por la cultura escrita tradicional. Si analizamos la *Patrología latina* de Migne, en su edición electrónica, observamos que estamos ante una expresión reiterativa y muy utilizada por los autores cristianos. En concreto, son 1061 las obras que desde Tertuliano, a comienzos del siglo III, hasta el Papa Inocencio III, en 1216, han utilizado la voz *speculum* o *specula* y lo han hecho en 3658 ocasiones. Registros que varían según el sentir de los tiempos. En concreto, los Padres de la Iglesia utilizaron dichas voces en 358 obras y lo hicieron un total de 1200 veces; la cultura altomedieval redujo su uso a 177 obras y a 506 ocasiones; en cambio, la cultura escolástica lo aumentó a 526 títulos y 1952 registros<sup>1</sup>.

Datos muy reveladores que, sin entrar en mayores análisis, ponen de manifiesto la importancia que ha tenido en la historia de la cultura el término *speculum* y más en concreto la teoría especular o conocimiento por medio de la refracción indirecta. Personajes de la talla de Platón, Séneca, Plutarco, etc. habían considerado la naturaleza como un gran espejo cuyo reflejo contenía las respuestas a las grandes preguntas sobre Dios, el mundo y el hombre. El cristianismo y los Padres de la Iglesia no fueron menos y retomaron con fuerzas renovadas la teoría especular a partir de un nuevo concepto de naturaleza creada de la nada y de un nuevo modelo de hombre hecho a imagen y semejanza de Dios. En el mundo altomedieval, la refracción pedagógica apenas tendrá consistencia. Se utilizará de manera aislada y ocasional, y será una continuación de lo expresado por los Padres de la Iglesia, especialmente por San Agustín. Habrá que esperar hasta el renacimiento cultural de los siglos XII y XIII para que la multiplicidad formal de la naturaleza cobre entidad propia y sus formas particulares posibiliten la aparición de un enciclopedismo especular de nuevo cuño y de un nuevo género literario que hará de la refracción indirecta y de la voz *speculum* el camino óptimo para la restauración de la imagen divina en el hombre.

---

1. Estos cálculos se han estimado sobre la edición electrónica de la *Patrología latina* de Migne de 1995. Son cinco CDs que contienen más de mil autores, que van desde el siglo II a comienzos del siglo XIII. La información que se ha demandado se refiere exclusivamente a los casos en que la voz espejo aparece como *speculum* o *specula*, dejando de lado otras variantes gramaticales que arrojarían frecuencias mucho más numerosas.

En las siguientes líneas se expone una síntesis de cómo se produjo el devenir de todas estas consideraciones, su significación y su trascendencia en el marco de un contexto donde el saber enciclopédico, de sesgo historicista y trascendente, arrojó buena parte del sentido de la refracción o teoría del espejo medieval.

### 1. Significado de la refracción

Si nos preguntamos por qué la teoría del espejo o del simbolismo catóptrico ha marcado buena parte del devenir gnoseológico desde la Antigüedad hasta el fin de la Edad Media tenemos que remontarnos en buena parte al sentido etimológico y simbólico de la voz espejo.

En la cultura antigua nuestro sustantivo se expresaba habitualmente con la palabra griega *katoptron* (κατοπτρον), término que los latinos tradujeron por *speculum* y nosotros por espejo, *miroir*, *mirror*, *spiegel*, etc. Pero realmente ¿qué hemos de entender por la voz espejo? Desde un punto de vista funcional y social San Isidoro ya definía el espejo como un instrumento llamado a reflejar socialmente imágenes de mujeres. Aunque iba más lejos y lo definía también como un objeto que permitía conocer nuestra forma exterior, algo que ve la mirada y permite completar lo que falta<sup>2</sup>. En definitiva, una forma de conocer y observar por la virtualidad y efecto de la refracción indirecta. Acción que los antiguos denominaron visión o conocimiento catóptrico en atención a la palabra griega que la inspiraba.

Pero más allá de su utilidad o funcionalidad social, cuando nos adentramos en su significado, la simplicidad material se torna en posibilidad gnoseológica por considerarse el espejo y su refracción una metáfora y un símbolo simultáneos<sup>3</sup>. Términos concomitantes pero no equiparables que han estado presentes desde los inicios remotos de la teoría especular. La metáfora, en sentido estricto, es la sustitución de una palabra por otra. Se trata de representar una idea bajo el signo de otra más llamativa y conocida. El espejo así considerado es un topos (τοπος), lugar, vehículo o metáfora que contiene de forma refleja una parte o imagen de la realidad. Esa refracción indirecta es precisamente el símbolo. Una imagen que dice algo de la realidad, que proyecta información sobre la misma pero no la contiene enteramente. Algo, en definitiva, que nos remite a lo que no está, a lo que falta, a una realidad o imagen en la que es necesario penetrar y trascender para descubrir el sentido y significado de una realidad superior<sup>4</sup>.

---

2. San Isidoro definía el espejo en los siguientes términos: «Los espejos son donde las mujeres se miran el rostro. Se llaman *speculum* porque devuelven la imagen por la luz (*splendor*); o porque contemplándose en ellos, las mujeres consideran el aspecto de su rostro y se aplican lo que consideran que les falta para contemplar su belleza» *Etymologías*, XIX, 32, 18.

3. Sobre los alcances y límites de la idea de metáfora y símbolo especular véase el primer capítulo de la obra de María Jesús SOTO BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 46-96. Véase también: Constance HUSSON, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Université, Inst. V Loret, Lyon, 1977; Gerard SIMON, *Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Seuil, París, 1988.

4. Rafael ALVIRA, «Concepto y símbolo», en *Reivindicación de la voluntad*, EUNSA, Pamplona 1988, pp. 39-42.

Debajo de estas consideraciones, como ha señalado una especialista en la materia, «se halla una concepción fundamental que pertenece al ámbito propiamente metafísico. Se trata de la convicción de que el entero orbe de lo real, en el que el ser humano se inserta, interpreta y actúa, esconde tras de sí un sentido último, oculto y manifiesto a la vez, y que el hombre lo descubre y desvela en la medida en que advierte que no ha sido otorgado por él mismo. El universo de los entes –también el hombre– aparece así como la expresión o el espejo de algo otro que, al mismo tiempo, lo constituye en su ser y del cual depende»<sup>5</sup>.

## 2. *Historicidad de la refracción*

### a) *Antigüedad*

Desde el punto de vista histórico, la teoría de la refracción o visión catóptrica entendida como metáfora y símbolo tiene una larga tradición. En mayor o menor medida fue utilizada por todas las culturas de la antigüedad. Los griegos vieron en ella una forma más de conocimiento. Platón<sup>6</sup> y sobre todo Plutarco<sup>7</sup> defendieron la tesis de que este mundo era un símbolo de lo divino y eterno, un espejo en el que se reflejaba indirectamente el ser de las cosas. El judaísmo helenizante de Filón de Alejandría ahondó en esa tesis matizando que la mirada humana había sido creada para contemplar en la representación del espejo de la naturaleza el reflejo simbólico de la perfección<sup>8</sup>. De igual modo, romanos como Cicerón ratificaron esa idea sosteniendo que las obras de los hombres reflejaban la personalidad y ser del que las produce<sup>9</sup>. Aunque serán los ocho libros de las *Cuestiones naturales* de Séneca, sobre todo el libro primero, quien de una manera más acabada perfile definitivamente los dos grandes objetivos que marcarán la refracción gnoseológica antigua: por un lado, clasificar las formas de lo real descubriendo en ellas el orden racional; por otro, descubrir el conocimiento de uno mismo con relación al mundo y a sus poderes<sup>10</sup>. Un intento que si bien no produjo un género literario o metodología estable dio lugar a expresiones, metáforas, *topoi* o lugares a los que se acudía con frecuencia para representar el modo de proceder de la gnoseología o conocimiento.

---

5. María Jesús SOTO BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, cit. en nota 3, p. 30.

6. PLATÓN, *Parménides*, 155 d.; *Timeo*, 45-46; *República*, x, 595 D-E; *Teeteto*, 206d.

7. PLUTARCO, *Apothemata init.* 172d; *De genio Socratis*, ch 22; *Quaest. conviv.*, V,1; *De Iside et Osiride*, 76.

8. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De decalog.* ch.21; *Leg. alleg.* III, 33.

9. CICERÓN, *In L. Pison*, 7.

10. Un estudio sintético sobre la refracción indirecta en la antigüedad puede verse en el magnífico trabajo de Már Einar JÓNSSON, *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Les Belles Lettres, París, 1995. Su capítulo primero: *Le miroir dans l'Antiquité*, pp. 21-63, está dedicado precisamente al simbolismo catóptrico en la antigüedad.

b) *Cristianismo y patrística*

Con el devenir del cristianismo y de la primera patrística la teoría de la refracción o simbolismo catóptrico, aunque tampoco alcanzará el rango de género literario, adquirirá mayor consistencia y proyección como forma de conocimiento. Mucho tuvo que ver en ello la idea de creación divina y de persona entendida como imagen y semejanza de Dios. El cristianismo, con el apoyo sólido del neoplatonismo helenizante, se opondrá con vehemencia al emanacionismo y panteísmo clásicos, defendiendo con más fuerza si cabe que este mundo y la criatura humana son reflejos indirectos de un Dios que ha dejado su huella y su personalidad en la realidad creada, pero sin disolverse ni agotarse en ella, brindando al hombre la vía de la refracción como camino de revelación indirecta, de trascendencia y de acercamiento a su ser.

La expresión más acabada de esta idea hay que buscarla en la síntesis neoplatónica y cristiana de San Pablo, quien de manera magistral formuló las tres posibilidades que por entonces brindaba la refracción: ser vía de conocimiento, considerar la naturaleza como reflejo indirecto del ser de Dios, y, finalmente, considerar al hombre imagen y espejo del mismo Dios. La primera de las ideas la formuló en la primera Carta a los corintios, al afirmar: «vemos ahora mediante un espejo, confusamente; entonces veremos cara a cara. Mi conocimiento es ahora imperfecto, pero un día lo conoceré todo del mismo modo que Dios me conoce a mí» [I Cor.13,12-13]. La segunda idea la planteó en *Romanos*, 1, 20, sosteniendo que por las cosas visibles vemos las invisibles. Finalmente el reflejo de Dios en el hombre aparece en la II Carta a los corintios, cuando afirma: «todos nosotros, ya sin el velo que nos cubría la cara, somos como un espejo que refleja la gloria del Señor; y vamos transformándonos en su misma imagen porque cada vez tenemos más de su gloria, y esto por la acción del Señor, que es el Espíritu» [II Cor. 3, 18]<sup>11</sup>.

Las ideas paulinas serán refrendadas por el neoplatonismo cristiano y los Padres de la Iglesia, especialmente por San Gregorio de Nisa y San Agustín, quienes completarán los principios gnoseológicos de la refracción paulina con un matiz pedagógico y didáctico desconocido hasta entonces. San Gregorio de Nisa (335-394), en plena efervescencia del neoplatonismo cristiano, planteó la virtualidad de la refracción indirecta en dos obras que marcarán sobremanera la teoría especular patrística: *Homilía IV sobre la felicidad* y sobre todo y especialmente *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. En la primera, nos dirá que «Dios imprimió la imagen de los bienes de su propia naturaleza en la obra de la creación. Pero el pecado original, al oscurecer la efigie divina, eliminó este bien recubriéndolo con revestimientos vergonzosos»<sup>12</sup>. Una situación dura y de tremendas consecuencias para la Humanidad, que se torna en esperanza en el *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. En esta obra, el nisenense nos invita a mirar en el interior del hombre y ver en él el reflejo o imagen de Dios que nos impulsa y nos mueve a elevarnos a su intimidad por la virtualidad de la edu-

---

11. Uno de los mejores estudios sobre la refracción en San Pablo y en la Antigüedad es sin duda la obra antigua pero no superada de Norbert HUGEDÉ, *La métaphore du miroir dans les épîtres de Saint Paul aux corinthiens*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1957.

12. SAN GREGORIO DE NISA, *Homilía IV sobre la felicidad*. Migne, *Patrología Graeca*, vol 10, col. 1272 a-c.

cación y la fuerza del Espíritu. «Nada impedirá al alma –nos dice– participar en los bienes divinos si se libera de la agitación de las pasiones, si vuelve sobre sí misma, si se conoce en su verdadera naturaleza: contemplará entonces el modelo por su propia belleza, como en un espejo y una imagen»<sup>13</sup>. Matiz de tremendo calado que marcará una de las grandes diferencias de la refracción cristiana con la pagana. Mientras que en ésta la metáfora del espejo es un instrumento de vuelta o retorno indeterminado, en aquélla la refracción supone una posibilidad de alejamiento del mal, un retorno a la semejanza con Dios, en definitiva un acercamiento pedagógico a su ser y a su intimidad.

Muy cercano al posicionamiento de Gregorio de Nisa está también el planteamiento de San Agustín. El obispo de Hipona nos dejará sendos ejemplos prácticos de refracción indirecta o simbolismo catóptrico. En *Soliloquios* (II, 6-10) nos hablará de la función del *speculum cogitationis*. El hombre –dice– se encuentra con el espejo del mundo exterior y, en la medida que lo conoce, descubre, capta, comprende, y contempla la belleza de los elementos de la causa primera reflejados en el *speculum*. Pero esta *cogitatio* o comprensión no es causada por el mundo exterior. Se produce no tanto por abstracción inductiva como por iluminación, por el *speculum mentis* o meditación interior. Son los primeros principios que, impresos en el alma en el momento de su creación, iluminan la verdad refractada, la meditan y finalmente la contemplan trascendiendo a ella<sup>14</sup>.

San Agustín, en concreto, es el autor del mundo antiguo y medieval que más veces ha utilizado la voz *speculum* o *specula*. Un total de 201 ocasiones en 35 de sus obras, siendo en *De trinitate*, con 45 registros, donde más veces lo hace. Para él la comprensión del mundo exterior, el conocimiento del yo y la trascendencia de la realidad no son sólo fruto de la acción refractaria del *speculum cogitationis* y del *speculum mentis*. El sistema gnoseológico agustiniano cuenta todavía con un espejo que, en el orden de la refracción gradual, constituye la autoridad suprema e incontestable de verdad. Es el *speculum scripturae*<sup>15</sup>. Se trata de las Sagradas Escrituras. Estamos ante un espejo nítido, puro; no elaborado por la experiencia humana, ni sujeto a error o desviación. San Agustín en cierto modo copió esta idea del neoplatonismo cristiano y de contemporáneos suyos como Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo. Para todos ellos las Sagradas Escrituras son la voluntad de Dios objetivada y directa, aquella que se ha mostrado a lo largo de la historia y ha culminado con Cristo permaneciendo para la eternidad. Su refracción es pura, directa, sin error. Al hombre sólo le queda aprehenderla y hacerla suya con la ayuda de la educación y de la gracia.

Todo un reto, cargado de magnetismo y trascendencia, que llevó al propio San Agustín a facilitar la tarea elaborando al final de su vida una síntesis de las Sagradas Escrituras con el expresivo título de *S. Aureli Augustini Hipponensis Episcopi de Scriptura sacra Speculum*, más conocido como *Speculum Augustinus*<sup>16</sup>. Obra que puede considerarse el primer

---

13. SAN GREGORIO DE NISA, *Diálogo sobre el alma y la resurrección*. Migne, *Patrología Graeca*, vol. 46, col. 89 c.

14. SAN AGUSTÍN, *De trinitate*, xv, 20, 39; xv 24, 44. Migne, *Patrología Latina* vol.42.

15. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, XIII, 15.

16. SAN AGUSTÍN, *Speculum augustinus*. Migne, *Patrología Latina*, vol. 34. cols. 887-1039.

libro que en su enunciado contiene la voz *speculum*. Si bien su contenido, lejos de ser un tratado didáctico sobre el mirarse en el ser de Dios, es un mero *topos* o resumen de las Sagradas Escrituras sin constituir género literario alguno.

c) *Alta Edad Media*

El hombre culto del alto medievo entendió que el devenir humano alcanzaba su sentido más pleno cuando, alejado de las preocupaciones seculares, centraba sus esfuerzos y sus anhelos en el conocimiento y vivencia de las Sagradas Escrituras. Un *desideratum* que descansaba sobremanera en el asentimiento por la fe a las verdades reveladas, en el valor ascético de la educación moral y en el carácter propedéutico de las artes liberales. Actitud que supuso que la teoría especular, como modo de conocimiento de la naturaleza, apenas tuviera consistencia en Alta Edad Media. No ocurrió lo mismo con los espejos del alma y de Dios que, por efecto de una cultura en buena parte sacralizada, constituyeron el objeto prioritario de la refracción. Sólo al final del periodo, con el despertar del renacimiento carolingio, el simbolismo catóptrico empezó a recuperar el vigor de antaño, reivindicando incluso espacios y formas desconocidas hasta entonces.

Un primer exponente de esta cultura se ve reflejado en los escritos morales de San Gregorio Magno quien, a fines del siglo VI, nos dirá que «la Escritura santa está puesta delante de los ojos del espíritu como una imagen de espejo, con el fin de que nuestra cara interna sea vista allí»<sup>17</sup>. A comienzos del siglo VII, San Isidoro nos comentará en sus *Etimologías* la dificultad de conocer a Dios, insistiendo a lo paulino que sólo podremos conocerlo cara a cara en el más allá cuando se manifieste a sus elegidos<sup>18</sup>. En el siglo VIII, con el alborear del renacimiento carolingio, el simbolismo catóptrico volverá a ser un *topos* o lugar con mayor vigor y amplitud de uso. Alcuino será un ejemplo representativo. En sus *Epistolae* nos mostrará tres citas de la simbología catóptrica en las que nos muestra cómo la naturaleza refleja indirectamente la imagen de Dios<sup>19</sup>; en su *Enchiridion* nos ofrecerá tres referencias en las que la Iglesia aparece como un *topos* o espejo de la ciudad perfecta<sup>20</sup>; otras tres referencias aparecerán en sus *Comentarios al Evangelio de San Juan*, donde reitera las frases paulinas sobre la refracción de las cartas a los corintios<sup>21</sup>. Aunque será en *Sobre las virtudes y los vicios* donde su teoría especular cobre más relevancia al plantear las Sagradas Escrituras como un gran espejo que refleja con realismo la auténtica imagen de Dios y el camino del hombre a

---

17. SAN GREGORIO MAGNO, *Moralium*. Migne, *Patrología Latina*, vol.75. cols. 553-554.

18. SAN ISIDORO, *Etimologías*, lib. XII, cap. I, 38 «De igual manera se habla del reflejo de Dios, porque ahora conocemos a Dios como por un espejo, pero sólo se manifestará en toda su omnipotencia cuando se presente cara a cara a sus elegidos para que contemplen en todo su ser a aquel cuyos reflejos se intentan comprender; es decir, a aquel a quien se dice ver reflejado en un espejo».

19. ALCUINO, *Epistolae*. Migne, *Patrología Latina*, vol.100, cols. 0240a, 0245b, 0380c.

20. ALCUINO, *Enchiridion*. Migne, *Patrología Latina*, vol.100, cols. 0626b, 0634c, 0638b.

21. ALCUINO, *Commentaria in S. Joannis evangelium*. Migne, *Patrología Latina*, vol.100, cols. 0742d, 0855d, 1006b.

su destino<sup>22</sup>. Idea que en el siglo IX Rábano Mauro perfilará con un toque personalista al sostener en sus *Comentarios al Libro de la Sabiduría*, que Jesús Hijo es sobre todo luz, reflejo de Dios Padre y un espejo nítido sin mancha<sup>23</sup>. Una tesis que también habría de reflejar en sus *Enarrationes in Epistolas B. Pauli*, donde llega a utilizar hasta 18 veces la voz *speculum*<sup>24</sup>.

Estos y otros lugares que podríamos multiplicar con numerosas citas no harían más que confirmar que la refracción en las centurias altomedievales fue una simple y mera continuación de lo expresado por los Padres de la Iglesia a fines del siglo IV. Incluso, tal como ocurrió en esa época con el *Speculum Augustinus*, también a fines del siglo X apareció una obra con el título de *speculum*. Se trataba, en concreto, del *Speculum Adalberti*. Un hecho aislado que lejos de ser el inicio de un género didáctico especular fue un resumen del pensamiento moral de San Gregorio Magno<sup>25</sup>. Incluso la historiografía se ha hecho eco de un *Speculum puerorum*, escrito a comienzos del siglo XI por Isembart de Fleury, pero actualmente perdido y sobre el que apenas nada puede decirse<sup>26</sup>.

### 3. La Baja Edad Media: triunfo del enciclopedismo catóptrico

La Baja Edad Media, aunque es una continuidad en buena parte de la cultura altomedieval, es también un periodo de cambio, de creatividad y de innovación donde los tradicionales *topoi* o metáforas especulares: espejo de la naturaleza, de la Escritura y del alma, amén de alcanzar una proyección desconocida hasta entonces, se vieron enriquecidos por la aparición de un nuevo género literario de carácter especular: los *specula*, caracterizados tanto por portar en su título el término *speculum*, acompañado habitualmente de un sustantivo en genitivo, como por encerrar toda una programación pedagógica y gnoseológica de carácter catóptrico encaminada a la perfección humana.

La nueva etapa se abrió precisamente reivindicando la fuerza del simbolismo catóptrico tradicional. Alano de Lille, a comienzos del siglo XII, reivindicará de forma significativa cómo el conocimiento humano ha de volver los ojos a tres espejos que sitúan el sentido de la realidad humana: «Hay un triple espejo –dirá– en el cual el hombre debe mirarse: el espejo de la Escritura, el de la naturaleza y el del alma. En el espejo de la Escritura tú lees tu estado, en el de la naturaleza te verás que eres miserable y en el del alma te verás que

---

22. Véase en Ritamay BRADLEY, *Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature*, en «*Speculum*», 29 (1954) 110.

23. RABANO MAURO, *Commentaria in librum Sapientiae*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. 109, col. 0701D. «Candor est enim lucis aeternae, et speculum sine macula Dei majestatis, et imago bonitatis illius».

24. RABANO MAURO, *Enarrationes in Epistolas B. Pauli*, Migne, *Patrologia Latina*, vol. 112.

25. Véase en Herbert GRABES, *Speculum, Mirror und Looking-Glass, Kontinuität und originalität der Spiegelnaetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*. Tübingen, 1973. Puede verse el prólogo de la obra en Migne, *Patrologia Latina*, vol.136, cols. 1311-1312.

26. Már Einar JÓNSSON, en *Le miroir. Naissance d'un genre littéraire*, cit. en nota 10, p. 158.

eres culpable»<sup>27</sup>. Una actitud negativa que la emergente escolástica tornará en optimismo al depositar buena parte de su confianza en la fuerza creadora de la razón, en el valor complementario de la fe y en el potencial regenerador de la naturaleza. Juan de Salisbury (c. 1115-1180) será precisamente uno de los mentores iniciales de ese nuevo sentir, al afirmar en el *Entheticus*: «en efecto, la razón es un espejo que ve todo, desempeña el papel del ojo y de la mano, conociendo la naturaleza examina la verdad»<sup>28</sup>. Y, en la misma línea, Thomas de Cîteaux (†-1190), concluirá: «contempla en el espejo de la creación el ejemplar según el cual y por el cual Dios dispuso toda cosa y la formó él mismo»<sup>29</sup>.

Esta confianza en el *speculum naturae* no supuso una renuncia o desinterés por la virtualidad pedagógica y gnoseológica del *speculum escripturae* o del espejo interior del alma. Referentes que lejos de olvidarse seguirán siendo con más énfasis si cabe vías de refracción prioritarias. Hildeberto de Lavardín (1056-1134) dirá sobre ello: «la misma Escritura es también llamada espejo, en el cual se distingue una imagen, porque por el estudio de la Escritura santa es como si la imagen de todo nuestro estado se presentase delante de nuestros ojos»<sup>30</sup>. Y el omnipresente Hugo de San Víctor recalcará: «es muy a propósito que se llame a este libro espejo, porque ahí dentro podemos ver, como en un espejo, cómo somos, si somos bellos, feos, justos o injustos (...) De hecho, la Escritura santa nos muestra nuestra imagen interior; muestra lo que en ella hay de bello y lo que hay de feo en el corazón»<sup>31</sup>.

Referentes todos que confirman que la visión catóptrica tradicional estuvo presente en la Baja Edad Media. Aunque con un matiz importante: el extraordinario peso que adquirió el *speculum naturae*. Debe tenerse presente que para los antiguos la naturaleza era una entelequia incausada y ordenadora del universo, como la llamaba Platón en el *Timeo*,<sup>32</sup> o un concepto difuso y de difícil comprensión, como lo llamaba Cicerón en *De inventione*<sup>33</sup>. Para la cultura paleocristiana y los Padres de la Iglesia se tornará claro y preciso al ser una creación divina cuya radicalidad más genuina será reflejar de forma indirecta, la voluntad, el sentimiento y el ser de Dios para servir a una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras<sup>34</sup>. Actitud que la cultura altomedieval reprodujo reduciendo el espejo natural a una simple propedéutica de la Teología sin apenas entidad propia. Sólo, con el alborear de la escolástica, cuando el descubrimiento progresivo de la intimidad y de un yo más secular demandó, a lo

---

27. ALANO DE LILLE, *Summa de arte praedicatoria*, Migne, *Patrología Latina*, vol. 210, col. 218.

28. JUAN DE SALISBURY, *Entheticus*, Migne, *Patrología Latina*, vol. 158, Col. 179).

29. THOMAS DE CÎTEUX, *In Cantica canticorum*, Migne, *Patrología Latina*, vol. 206, col. 99.

30. Véase en Ritamay BRADLEY, *Backgrounds of the Title Speculum in Mediaeval Literature*, cit. en nota 22, p. 110.

31. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Expositio in regulam beati Augustini*, Migne, *Patrología Latina*, vol. 176, Col. 924 a.

32. Platón, *Timeo*, 35 ab.

33. Cicerón, *De inventione*. 1, 34.

34. El ejemplo más acabado de esta situación es San Agustín quien, en *De doctrina christiana*, ya afirmaba que tenía el deseo de: «reunir en un solo volumen los conocimientos que posee el hombre sobre la naturaleza de las cosas (...) para utilizarlos en beneficio de la Sagrada Escritura». *De doctrina christiana*, II, 39, 59.



paulino [Rm. 1,19,20], entender la fe, la existencia y su destino desde las exigencias legítimas de la razón y la conciencia, cambió ostensiblemente la situación.

¿Qué ocurrió para que se diera ese cambio? Sencillamente que los escolásticos convirtieron el espejo de la naturaleza en un icono gnoseológico y pedagógico que daba sentido a la existencia. Para ellos la naturaleza tenía una doble virtualidad: por un lado, la entendieron como una categoría con entidad propia, con sentido por sí misma y con una notable finalidad didáctica: sus formas particulares se presentaban como realidades entitativas y singulares capaces de explicar y dar sentido a la existencia secular; por otro, su diversidad formal, en tanto que reflejo indirecto y parcial de la voluntad, del sentimiento y del ser de Dios, se presentaba como contenido óptimo y necesario para el perfeccionamiento y restauración de la naturaleza humana.

Idea de tremendo calado y trascendencia que ponía de manifiesto que la multiplicidad formal de la naturaleza, en tanto que entidad por sí misma y reflejo de la voluntad de Dios, se presentaba como objeto de conocimiento y como contenido óptimo del aprendizaje. Lo que llevará a una buena parte de la escolástica a defender que el conocimiento de la naturaleza acerca al ser, santifica y confiere una forma indeleble en la medida que el saber sólo se desvanece en cuanto a la forma e imperfección, pero no en cuanto a su sustancia. Por eso, parafraseando a San Jerónimo, muchos escolásticos sentenciarán: «Aprendamos en la tierra la ciencia de aquello que perseverará con nosotros en el cielo»<sup>35</sup>. Ideas que llevaron a los victorinos Hugo y Ricardo de San Víctor y a otros escolásticos como Vicente de Beauvais a afirmar que la restauración espiritual del hombre se operaba por la ciencia o doctrina lograda mediante la refracción catóptrica<sup>36</sup>.

#### 4. *La didáctica del enciclopedismo catóptrico*

La pregunta que ahora cabe formularse es sencilla: ¿qué hicieron los escolásticos para conocer el reflejo de la naturaleza, para aprehenderlo, dominarlo y almacenarlo? La tarea indudablemente no era sencilla, se trataba de una labor ardua, que se enfrentaba, entre otros escollos, a la dificultad de asimilar en los estrechos límites de la memoria física, en la escasez temporal de la existencia, y en el siempre escaso espacio de la materialidad del libro, la ingente cantidad de información que la naturaleza había revelado y que el dinamismo intelectual de los siglos XII y XIII agrandaba todavía más.

Hugo de San Víctor ya vislumbró esta dificultad en su *Didascalicon de studio legendi* (1130), y ofreció la virtualidad del resumen como solución al problema. «Nosotros –decía– debemos abstraer y hacer resúmenes de todo lo que aprendamos, para ser guardado en la pe-

---

35. SAN JERÓNIMO, *Epistolae*, LIII, 9.

36. VINCENTIUS BELLOVACENSIS, *Speculum doctrinale*, lib. I, col. 2. Edición fotomecánica de la edición duacense de 1624, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz-Austria, 1964. Esta idea se reflejó literalmente en el *Didascalicon*, VI, 14, de Hugo, y en el *Liber excerptionum*, I, I, 2 a 5, de Ricardo de San Víctor.

queña caja de la memoria»<sup>37</sup>. Con la misma intención, Ricardo de San Víctor publicaba, en el último tercio del siglo XII, un libro cuyo título era suficientemente revelador para comprender la necesidad del resumen: el *Liber excerptionum*. Pero los trabajos de ambos quedaron en meros resúmenes escuetos de un saber científico al que el dinamismo de la nueva centuria demandaba mayor amplitud y extensión.

Se necesitaba otra respuesta más ambiciosa que hiciera viable la posibilidad de un conocimiento total. Y esto fue precisamente lo que hizo Vicente de Beauvais con el *Speculum maius*: un esfuerzo mnemotécnico sin igual; un intento bibliográfico que impuso al libro exigencias técnicas insoslayables: introducción, índice, tabulación temática por libros y capítulos, concordancias, resúmenes analíticos, toponímicos, etc. Exigencias instrumentales, impensables hasta entonces, que Vicente de Beauvais supo manejar con la brillantez y extensión propias de un maestro, virtudes que a la postre le convirtieron en uno de los enciclopedistas más reputados y citados del mundo medieval<sup>38</sup>.

Paralelamente a las publicaciones de Vicente de Beauvais y a las de los victorinos Hugo y Ricardo se publicaron numerosas enciclopedias que progresivamente demandaban considerar la multiplicidad y diversidad de la naturaleza en sí misma y por sí misma en tanto que espejo y causa coadyuvante de la voluntad divina. Entre los ejemplos más representativos de este nuevo sentir pueden citarse, entre otros trabajos, los siguientes:

- *Liber floridus*, de Lamberto de San Omerio, 1120.
- *De diversis artibus*, del monje Theofilus, 1130.
- *Imago mundi*, de Honorius Augustodinensis, 1130.
- *Hortus deliciarum*, de la abadesa Herrad, 1180.
- *Summa de vitiis et virtutibus*, de Raúl Ardent, 1192-1193.
- *De naturis rerum*, de Alejandro de Neckham, 1203-1213.
- *De proprietatibus rerum*, de Bartolomé el Inglés, 1230-1240.
- *De naturis rerum*, de Tomás de Cantimpré, 1244.

---

37. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Didascalicon de studio legendi*, 3,11.

38. El *Speculum maius*, 1244-1259, fue un intento por ordenar y recoger todo el saber conocido hasta entonces. Se estructuraba en cuatro partes concatenadas. En primer lugar, un *Libellus apologeticus* o introducción donde Vicente describe el fin de una obra que tiene en la comprensión y vivencia de las Sagradas Escrituras una buena parte de sus mejores empeños. A continuación viene el *Speculum naturale*, opúsculo que describe los atributos divinos y los principios de la creación del mundo visible e invisible. El *Speculum doctrinale* conforma una tercera parte que cifra en la acción restauradora de la ciencia, la fe y la virtud la vía más adecuada para cicatrizar las heridas causadas por el pecado original. La obra se cierra con el *Speculum historiale*, opúsculo que recoge las vicisitudes de la humanidad desde Adán y Eva hasta 1254 en un intento por mostrar en las *res gestae* los registros de la salvación humana. A fines del siglo XIII, se le añadió arbitrariamente una cuarta parte: el *Speculum morale*, que algunos atribuyeron incorrectamente al bellovacense por las conexiones que presenta con el *Speculum doctrinale*, cuando en realidad se trata de un trabajo posterior a la muerte de Vicente. Un estudio de esta obra puede verse en Javier VERGARA, *Vicente de Beauvais y el «Speculum maius», 1244-1259*, en Javier LASPALAS (ed.), *Docencia y Formación. Homenaje al profesor José Luis González Simancas*, EUNSA, Pamplona 1998, pp. 295-323.

En todas ellas un denominador común afloró con fuerza: un acusado historicismo providencialista. Para los escolásticos, el acceso a la felicidad, a la sabiduría, se presentó como un proceso eminentemente intelectual, de progresión continua que, aunque requiriera del auxilio de la fe, de la multiplicidad formal de la naturaleza y de la educación, se halla ligado inexorablemente a la memoria del pasado, a las *res gestae*. Para todos ellos la tradición era una ley natural que tenía tanto valor como una ley eclesiástica. Nada existe, nada se hace en ningún orden de cosas que no tenga su causa, su razón de ser y sus principios esenciales en lo que le precede. Máxima que justificaron no tanto desde el orden lógico, como desde el sesgo de una cultura eminentemente religiosa y providencialista. Para los escolásticos, el conocimiento de la naturaleza, del hombre y de su obra, era en realidad la historia misma de la salvación humana caminando hacia el encuentro con el Creador. El maestro, el pedagogo, el educador sólo tenía que recogerla, darle forma, mostrarla y cuando más explicarla y defenderla.

La tarea indudablemente no era fácil, y de inmediato surge una pregunta obvia ¿cómo llevaron adelante esa ingente labor? Lo cierto es que lo hicieron de un modo muy práctico: establecieron criterios de discriminación de verdad. Un modo útil de proceder que cifraron en siete grados de fiabilidad descendente: Sagradas escrituras, decretos papales, cánones, legislación conciliar, escritos de los Padres de la Iglesia, escritores cristianos no canonizados, y autores paganos<sup>39</sup>. Criterios referenciales que, a medida que se desciende en su escala, disminuyen su certeza y su historicidad para dar entrada a una mayor discriminación y análisis crítico. El resultado de todo ello fue un enciclopedia catóptrico historicista que rezumó un acusado carácter trascendente, moral y religioso y al que los escolásticos rindieron cumplida pleitesía.

##### 5. *La visión catóptrica como género literario y didáctico*

La consideración de la multiplicidad formal y diversa de la naturaleza como espejo que refleja la voluntad de Dios va a marcar la gnoseología y pedagogía medievales. La mayor parte de sus pensadores –sobre todo los que participaban del llamado nominalismo moderado– sostendrán que entre el mundo de las ideas y la realidad sensible o si se prefiere entre el espejo y su reflejo se daba una unidad compacta de materia y forma que el entendimiento humano distingue y separaba bien por iluminación y deducción, pero también por inducción o abstracción. Muchos trabajos reflejarán esta idea, pero la síntesis o corolario de todos ellos fue el ya citado *Speculum maius* (1244-1259) de Vicente de Beauvais, calificado con el adjetivo *maius* para distinguirlo de un trabajo anterior, más reducido (*parvulus libellus*), llamado *Speculum* o *Imago mundi*. En su prólogo dirá Vicente:

«Pienso que nadie estimará superflua o inútil la naturaleza misma de las cosas, que yo he descrito lo mejor que pude; nadie, digo, que iluminado por la verdad misma, esté acostum-

---

39. VICENTE DE BEAUVAIS, *Libellus apologeticus*, capítulo XI: *De impari auctoritate eorum, quae excerpta sunt*, col. 9, c; y capítulo XII: *De ordine dignitatis earundem*, col. 10, b, c, d. La traducción completa al castellano del *Libellus* o prólogo del *Speculum maius* puede verse en Javier VERGARA, *El «Libellus apologeticus»: un símbolo del enciclopedia medieval*, en «Educación», XXI, n° 6 (2003) 149-201.

brado a leer en el propio libro de la creación, puesto ahí para que leamos el poder, la sabiduría y la bondad de Dios, creador, gobernador y conservador de todas las cosas. Pues, como dice el gran Basilio, *Aquellos que entienden la verdad y por las cosas visibles deducen las invisibles, aprecian la obra de nuestro benefactor en la tierra, en el agua, en el aire, en el cielo, y en todo lo que ven. Así, unido estrechamente el Señor a sus sentidos, ni se le da ocasión de pecar, ni se da lugar al enemigo para que sugiera cosas contrarias*<sup>40</sup>.

De esta idea participarán muchos escolásticos para quienes la multiplicidad formal de la naturaleza, en tanto que reflejo de la voluntad de Dios, posibilitaba una proliferación inusitada y diversa de *specula* o espejos. Símbolos que ya no serán meros *topoi* o metáforas aisladas u ocasionales, sino proyectos que encerraban procesos catóptricos completos de programación gnoseológica y perfectiva. Una realidad estable y consolidada que dará pie a un género didáctico de carácter especular, con estructuras, forma y contenidos homogéneos, dirigido a clérigos, y una temática recurrente: la naturaleza, la caridad, la gracia, el pecado, relaciones mundo exterior-interior, el papel de la Iglesia, el mensaje divino y los sacramentos. Perfil que vino alentado y sostenido en buena parte por la influencia cisterciense de la época y sobre todo por la impronta de la escuela de San Víctor que, con su clasificación de los saberes y sus fines, contribuyó sobremanera a la fijación de la temática especular. El análisis somero de los 25 libros espejo que se han podido computar entre los siglos XII y XIII confirma esa querencia<sup>41</sup>:

- 1° Honorio Augustodunense, *Speculum ecclesiae*, c. 1103-1105
- 2° Conrado de Hirsau, *Speculum virginum*, c.1127
- 3° Guillermo de Saint-Thierry, *Speculum fidei*, c. 1140-1144
- 4° Maurini, *Speculum peccatoris*, c.1140
- 5° Elredo de Rievaulx, *Speculum caritatis*, c. 1142-1143
- 6° Pseudo-Hugo de San Víctor, *Speculum ecclesiae*, c. 1160
- 7° Nigel de Longchamps, *Speculum stultorum*, c. 1180
- 8° Godofredo Viterbo, *Speculum regum*, 1183
- 9° Rainiero de San Lorenzo, *Speculum poenitentiae*, c.1180
- 10° Raúl Ardent, *Speculum universale*, c. 1199
- 11° Arnulfo de Boheries, *Speculum monachorum*, c.1200
- 12° Tomás de Frakaham, *Speculum spiritalis amicitiae*, c.1205-1210
- 13° Tomás de Frakaham, *Speculum humilitatis*, c.1205-1210
- 14° Guiraud de Barri, *Speculum duorum*, c.1208-1216
- 15° Guiraud de Barri, *Speculum ecclesiae*, c.1220
- 16° Gebenón de Eberbach, *Speculum futurorum temporum*, c. 1220

---

40. *Libellus apologeticus*. cap. VI: *apologia de natura rerum et historia temporum*, col. 6, a. cit en nota 39.

41. La siguiente lista se ha elaborado teniendo presente la edición electrónica de la *Patrología latina* de Migne y sobre todo lo aportado por Einar Már JONSSON, «Le sens du titre *Speculum* aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles et son utilisation par Vincent de Beauvais», en Serge LUSIGNAN, *Vincent de Beauvais. Intentions et receptions d'une oeuvre encyclopédique au Moyen-Âge*, Cahiers d'études Médiévales, Cahier Spécial, 4, J. Vrin, Paris, 1990, pp. 11-33.

- 17° Eike von Repgow, *Sachsenspiegel*, c. 1221-1224
- 18° Roberto de Gretham, *Moroir ou les évangiles de domnes*, c. 1225
- 19° Étienne de Rally, *Speculum novitii*, c. 1234
- 20° San Edmundo de Abington, *Speculum ecclesiae*, c.1240
- 21° Vicente de Beauvais, *Speculum maius*, c.1244.1257  
*Speculum naturae*, 1244  
*Speculum doctrinale*, c.1247  
*Speculum historiale*, c. 1250-1257
- 22° Anónimo, *Le miroir d'ame*, c. 1252
- 23° Hugo Saint-Cher, *Speculum ecclesiae sive expositio misae*, 1250
- 24° Heinrici, *Speculum prelatorum*, 1270
- 25° Anónimo, *Speculum morale*, c.1290

De todas estas obras, solamente tres rompían aparentemente la recurrencia temática especular: el *speculum naturale, doctrinale e historiale* de Vicente de Beauvais; el *Sachsenspiegel* de Eike von Repgow y el *Speculum regum* de Godofredo Viterbo. Una ruptura que sólo es aparente, pues los tres autores se sitúan en la línea victorina y especular más pura, buscando con sus libros espejo restaurar la imagen divina en el hombre. Para Vicente de Beauvais el fin del *speculum maius* no es otro que una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras; Eike von Repgow con su espejo sajón busca un compendio del derecho canónico y jurídico para un mejor comportamiento como hijo de la Iglesia; finalmente Godofredo Viterbo, con su *Speculum regum*, dirigido al rey Enrique VI, busca plantear la historia de la monarquía como una vía de servir a la iglesia y al alma del rey.

## 6. El mito historiográfico de los espejos de príncipes

En la relación de *specula* que se han citado llama poderosamente la atención que sólo la obra de Godofredo Viterbo lleve el título de *Speculum regum* cuando en la historiografía de esta época resulta muy habitual ver trabajos que llevan en su título el enunciado de espejo de príncipes. Por eso la pregunta que cabe plantearse es obvia: ¿constituyen los espejos de príncipes un verdadero género didáctico? o, dicho de otro modo, ¿existieron en la Edad Media realmente libros que llevasen en su título el calificativo de espejo referido a los príncipes?

La pregunta que planteamos no es baladí y algunos autores, ante la objetividad aplastante de los hechos, se han formulado la misma cuestión<sup>42</sup>. Y la respuesta es clara y patente: no hay libros que lleven en su título el calificativo de espejo dirigidos a la educación de los

---

42. Einar Már JONSSON, *Les miroirs aux princes sont-ils un genre littéraire?*, en *L'Occident sur ses marges (VI-X siècles) Formes et techniques de l'intégration*, «Medievales», 51 (2006) 153-167. En otro ámbito de contenido pero con la misma preocupación puede verse el trabajo: Márcio Coelho MUNIZ, *Espelho de Conselheiros: Um Possível Gênero da Literatura Política Ibérica*, «Floema. Caderno de Teoria e Histórica Literária», 1.2 (2005) 101-133.

monarcas con una estructura homogénea. Lo que sí hay, y en número abundante, son manuales, libros o guías que abordan de manera diversa la formación de los príncipes.

Esta realidad contrasta vivamente con los títulos de una historiografía que considera habitual los libros-espejo referidos a los príncipes. Una disfunción que tiene su punto de partida en 1902, cuando Albert Werminghoff publicó *Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit*<sup>43</sup>. Un estudio sobre los espejos de los reyes carolingios que asentó una línea de investigación con notable proyección<sup>44</sup>. Opinión que agrandó y consolidó todavía más Wilhelm Berges al publicar, en 1938, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*<sup>45</sup>. Su investigación sobre los espejos de príncipes medievales marcó toda una época y proyectó una serie de consideraciones ya sabidas que se mantuvieron incólumes hasta finales del siglo pasado. Aún, en la actualidad, algunas investigaciones siguen utilizando el término *speculum* para designar los tratados de príncipes altomedievales, tal es el caso de Hans Hubert Antón que, en 2006, ha publicado: *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters* (Espejo del monarca en la temprana y alta Edad Media)<sup>46</sup>. En la historiografía española podemos ver ejemplos parecidos como el de David Nogales, «Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval», publicado en el 2006<sup>47</sup>. También es significativo el trabajo de Adeline Rucquoi y Hugo Bizzarii, «Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente», publicado en 2005<sup>48</sup>. Incluso, en la historiografía inglesa este género se ha extendido sin mayor cuidado a la educación de los príncipes musulmanes<sup>49</sup>.

Decir lo contrario ante esta pléyade de títulos parece una temeridad. Sin embargo la realidad es clara: no hay títulos especulares referidos a los príncipes. ¿Por qué pues esa disfunción? ¿De dónde procede? Quizá la respuesta esté en que nos situemos ante un concepto nominalista, estrecho y excluyente de género literario. Si entendemos por tal una categoría literaria que agrupa exclusivamente obras que participan de unas características esenciales y se atienen a reglas comunes, inflexibles y rígidas debemos concluir que el género literario

---

43. Albert WERMINGHOFF, *Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit*, «Historische Zeitschrift», 89 (1902) 193-204.

44. Louis BORN, *The «Specula principum» of the Carolingian Renaissance*, «Revue Belge de Philologie et de Histoire», 12 (1933) 583-612.

45. Wilhelm BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (*Monumenta Germaniae historica: Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde*, II), Leipzig 1938, 185-195; 307-308.

46. Aún en la actualidad algunas investigaciones alemanas siguen utilizando el término *speculum* para designar los tratados de príncipes altomedievales, tal es el caso de Hans Hubert ANTON, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters*, Darnstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006. (Espejo del monarca en la temprana y alta Edad Media).

47. David NOGALES RINCÓN, *Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la realeza bajomedieval*, «Medievalismo», 16 (2006) 9-39.

48. Adeline RUCQUOI y Hugo BIZZARRI, *Los Espejos de Príncipes en Castilla: entre Oriente y Occidente*, «Cuadernos de Historia de España», LXXIX (2005) 7-30.

49. Clifford Edmund BOSWORTH, *An Early Arabic Mirror for Princes: Tâhir dhû l-Yamînain's Epistle to His Son 'Abdallâh (206 / 821)*, «Journal of Near Eastern Studies», 29 (1970) 25-41.

principesco realmente no existe. Pero si, por el contrario, buscamos lo común en la notable diversidad de la producción literaria principesca la cosa cambia sustancialmente.

En los referentes medievales sobre los príncipes hay sobre todo dos ideas base y comunes que permitirán convertir parte de esa literatura en un género especular pedagógico: en primer lugar, se trata de obras que proyectan la inmersión del orden político en una perspectiva sobrenatural que convierte el oficio de reinar en un cargo o *ministerium* inspirado por la Iglesia y orientado a implantar el orden divino en el mundo; la segunda idea es de orden pedagógico, el rey se nos presenta como un Cristo orante en miniatura, amigo valeroso, leal caballero y buen gobernante que, adornado de virtudes humanas, refleja y simboliza el modelo de perfección teniendo como fin colaborar con la Iglesia en la salvación de todos y cada uno de sus súbditos. Ideas que convertirán al monarca en un espejo o causa ejemplar de la imagen divina en el mundo en el cual el súbdito debe mirarse y reflejarse. Y que estarán presentes en buena parte de la literatura principesca dando lugar a lo que la historiografía ha llamado espejo de príncipes.

Javier Vergara  
Dpto. de Historia de la Educación (UNED)  
Senda del Rey, N° 7  
28040 Madrid  
fvergara@edu.uned.es