

La *natura* dantesca: su relación con las *Metamorfosis* de Ovidio.

Katherina Frangi
Universidad Nacional de La Plata
katherinafrangi@gmail.com

RESUMEN

Originalmente, el término *natura* era utilizado dentro del campo de la filosofía como equivalente a la φύσις griega, casi inexistente dentro del campo de la poesía de la antigüedad romana. Sólo Lucrecio y Ovidio lo retomaron en sus obras, siendo este último autor quien la nombra dentro de su cosmogonía. A partir del análisis del término por parte de Enzo Volpini en la *Enciclopedia Dantesca*, analizaremos de qué manera Dante Alighieri retoma la polisemia que el término poseía desde la antigüedad, para incluirlo en la *Commedia* y hacerlo convivir con la cosmovisión cristiana, siendo *natura* una palabra que ha sido utilizada para designar fenómenos e ideas que la cultura católica medieval le adjudicará, finalmente, a Dios.

PALABRAS CLAVE: Natura, Ovidio, Dante Alighieri.

Natura

La noción romana de *natura* es una de las más ricas y complejas elaboradas por el pensamiento antiguo. Su origen, uso y desarrollo hasta su fusión con su equivalente griego φύσις ha sido objeto de muchos estudios, pues se trata de un término que ha adquirido múltiples y muy variados sentidos a lo largo de sus aplicaciones tanto en el campo de la filosofía como en el de la literatura.

Buisel enumera las distintas acepciones de *natura*: a) como manera de ser innata, b) como caracteres propios de abstracciones, de seres inanimados o de una especie, c) como partes naturales referidas a los órganos de la generación tanto masculinos como femeninos, d) como naturaleza universal o conjunto de todo lo existente como estado y fenómenos, e) como esencia o ser de las cosas, f) como causa. Esta última acepción es la más rica y compleja, que culmina con la polisemia del término como resultado de la concepción sobre la eternidad de la materia; es la generadora perpetua de todos los seres y lleva en sí la causa originante de cada ser y del todo mismo.

A su vez, Buisel explica que la filosofía romana ha transferido en todo o en parte a *natura* lo que las creencias religiosas arcaicas romanas atribuían a los dioses o a los *numina*, y que en la cultura cristiana se le atribuye, finalmente, a Dios. Pellicer afirma que “*natura* paraît désigner une puissance cosmique de création et d'organisation” (1966:10). *Natura* traduce además la misma semántica de φύσις, principio inmanente al cosmos o actividad espontánea de un mundo que se determina a sí mismo en todo y en

cada uno de sus seres. Pellicer destaca que es imposible desligar el uso y significado de *natura* del de φύσις en la lengua griega¹.

En aquellas apariciones tempranas se cree que *natura* debe haber designado el estado que resulta del desarrollo espontáneo de un ser viviente (φύεσθαι). Con la evolución del término su significado parece ampliarse hasta englobar todas las características innatas al ser, llegando incluso a aparecer en algunos textos como opuesto a la educación o al ejercicio, es decir, a aquello que es una modificación posterior al estado primario. A lo largo de su evolución adquiere además el sentido de “modo de ser” o “característica propia” (plano individual) y el de “naturaleza universal” (plano universal), que, como explica Pellicer, es uno de los sentidos que adquirió φύσις luego del siglo V y que se refiere a “la nature de toutes choses” (1966: 20). Estas dos últimas acepciones se establecen como las dos acepciones más utilizadas del término.

Para el epicureísmo, φύσις representa una especie de actividad espontánea del universo, mientras que en el resto de las escuelas filosóficas domina una concepción del término parecida a la de los estoicos. Φύσις aparece entonces como causa universal, un principio cósmico, una especie de alma propagada por todas partes, fuerza creadora y organizadora que anima la materia identificada como Providencia. *Natura* es a la vez *naturans* (activa) y *naturata* (pasiva).

La integración de esta polisemia no se hubiera dado en latín sin la concurrencia de φύσις, que categorizó *natura* para la filosofía y la literatura. Pellicer indica que esta fusión sucedió antes del siglo I a.C. Esta asimilación se da, según Buisel, cuando se considera a *natura* como una fuerza creadora, racional, ordenadora y providente *per se*, que obra con independencia de una voluntad exterior y con constancia y regularidad previsible, hecho que la diferencia de *casus*, *fors* o *fortuna*. La diferencia entre *deus* y *natura* es bastante clara en los epicúreos, ya que el *deus otiosus* no puede ni debe fatigarse construyendo el mundo. Sin embargo, en los estoicos y platónicos no es tan sencillo, pues tienden a la identificación de φύσις/*natura* con θεός/*deus*/*divina ratio*/

¹ Φύσις aparece por primera vez en *Odisea* (X, 303), en el episodio de Circe, cuando Hermes le ofrece un fármaco capaz de contrarrestar los efectos bebedizos de Circe. El dios arranca la planta y “le muestra su naturaleza” a Odiseo. Con este uso se entiende que φύσις refiere de alguna característica immanente a la planta, opuesta a las características externas, que para percibir Odiseo no necesitaría ayuda.

divina providentia, es decir, una *natura* demiúrgica que será de importancia vital para la concepción de *natura* en el pensamiento dantesco.

La *natura* como causa es *particeps rationis*, de una razón por supuesto divina; se comporta como un viviente o *animans*, dotado de un *anima*/ alma, impregna todo el universo como el alma al cuerpo, o sea *anima mundi*, y dirige el mundo como la divina *providentia*, con la que termina asimilándose e identificándose (Buisel 1996: 57).

Metamorfosis

Natura es un término más bien filosófico; es por ello que es muy reducida su frecuencia en los poetas de la antigüedad romana. Son únicamente Lucrecio y Cicerón quienes se dedican a construir un gran conjunto de significaciones y ejemplos del término. Buisel señala que se trata de un término más propio de la poesía didáctica que de la lírica o la épica, aunque no se lo excluya de estos géneros. *Natura* ha entrado tardíamente en la literatura latina dado que la poesía anterior usaba otros equivalentes.

En Ovidio no hay una enorme cantidad de menciones a *natura*. Es en las *Metamorfosis* que se dan los casos más numerosos, algunos de los cuales son muy significativos. En el libro 1, el poeta presenta el *chaos* como primera manifestación del universo: “Ante mare et terras et quod tegit omnia caelum / unus erat toto naturae vultus in orbe, / quem dixere chaos” (vv. 5-7). Esta aparición inicial de *natura* se identifica con el *chaos*, mezcla confusa de todos los elementos, que ofrece un rostro único en oposición a la enumeración de los tres elementos del verso 5. Tanto Hesíodo en su *Teogonía* como Ovidio en el primer libro de las *Metamorfosis* y Platón en su *Timeo*, ordenan una realidad primera de cuyo origen no se dice nada. Aquí *natura* aparece como naturaleza universal, pero en una etapa anterior a la diferenciación de sus elementos.

Encontramos una segunda aparición del término en el verso 21: “Hanc deus et melior litem natura diremit”. Posiblemente aparece aquí la primera metamorfosis no explicitada por el poeta: el tránsito de lo informe, *iners*, inestable, a las formas propias. La presencia de *deus* y de *natura melior* comportan un trasfondo teórico que confiere un encuadre estructural e ideológico al poema (Buisel 1996: 62). El *deus* es un dios ordenador que comparte cartelera con la *natura melior*, que es mejor en relación con la *natura* del verso 6. El problema es reconocer si *deus* y *natura* son dos entidades

distintas o se identifican mutuamente, pues hay en Ovidio una deliberada ambigüedad que, quizás, imprime en su texto para no adscribirse, al modo de Lucrecio, a una corriente filosófica determinada.

Una tercera intervención de *natura* se da por última vez en los versos 403-6 con referencia a la repoblación de la tierra después del diluvio.

Por otro lado, Schauff se acerca al estudio del concepto de *ius naturae* a partir de los autores literarios para intentar comprender qué lugar tenía este concepto en la conciencia romana. Según Cicerón, quien trata su idea y teoría del *ius naturae* en la participación de la mente humana en la *mens divina*, el hombre tiene de alguna manera algo divino por estar creado por un *semen* divino. Esta razón humana está capacitada para descubrir el orden del universo, que se manifiesta por las leyes naturales en el ámbito material y por la *lex naturae* que rige la conducta del hombre.

En el primer libro de las *Metamorfosis* se puede observar que, al mencionar a *natura*, en un principio Ovidio lo hace como la fuerza que dirime la *litis* entre los elementos. En los versos dedicados a la *aurea aetas*, nos encontramos además con el concepto de *sponte sua*², que es fundamental para la interpretación, pues en aquella época el hombre hacía lo justo por propia iniciativa, de manera natural. La naturaleza misma es guía y ley para el actuar del hombre, quien la sigue *sponte sua*.

El *ius naturae* consiste en un derecho natural inherente al sujeto. La *natura* entonces, según Ovidio, es el principio que crea el mundo y por el que debería gobernarse, así como ocurrió en la *aurea aetas*:

Ovidio conoce un concepto de leyes naturales que gobiernan la creación. También sabe de un concepto de *ius naturae* que se caracteriza, sin embargo, por su aspecto subjetivo. El hombre cumple lo justo por algo que lleva dentro de sí mismo, que en el fondo es la participación en la ley divina como se nos presenta en la filosofía estoica (Schauff 1988 :47).

De este modo podemos ver cómo Ovidio, a partir de su cosmogonía, retoma un término poco usado fuera del campo de la filosofía y lo convierte en protagonista dejando entrever, según Schauff, no sólo su concepción del término, sino posiblemente la de la mayoría de sus contemporáneos.

² Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo, / sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat. (v. 89-90)

La Divina Comedia

La profunda influencia de Ovidio en la Edad Media no es ajena a la obra dantesca. A lo largo de sus textos aparecen menciones explícitas al autor romano en las que se recuperan muchos elementos, historias e ideas que fueron tratados por él. Para ver algunas de las tantas influencias del primer libro de las *Metamorfosis* en la *Commedia*, recuperemos tres pasajes de la entrada escrita por Paratore en la *Enciclopedia Dantesca*: “Il mito di Argo cantato in Met. I 625 ss. è ricordato in Pg XXIX 95-96”, “Ma più evidente ancora è l'eco di Met. I 89 ss. (‘sine lege fidem rectumque colebat.../ ver erat aeternum... / iam flumina nectaris ibant’), l'episodio in cui l'età dell'oro era cantata (...) come effettivo, remoto, originario periodo dell'esistenza umana”, “Pd XVII 1-2 Qual venne a Climenè, per accertarsi / di ciò ch'avèa incontro a sé udito, in cui si risale alla prima parte dell'episodio ovidiano, quella di Met. I 755-756 ‘Erubuit Phaëthon... / et tulit ad Clymenen Epaphi convicia matrem’” (1970). No ha de sorprendernos, entonces, que la noción de *natura* presente en su obra haya tenido influencia en las composiciones dantescas.

Para el análisis en la figura de la *natura* en Dante, es necesario detenernos brevemente en un pasaje de la *Monarchia* (II II 2) en el cual se explica que el concepto puede encontrarse en tres situaciones: en la mente de Dios como idea, en el cielo como instrumento, y en la materia que es elaborada. Hay entonces, según Volpini, una triple consideración de la *natura* desde las perspectivas metafísica, cósmica y física. El término tiene desde un comienzo una polisemia explícita en la propia obra que se puede ver enfatizada por su estudio de los clásicos latinos.

En su entrada sobre *natura* para la *Enciclopedia Dantesca*, Enzo Volpini ordena las distintas acepciones que aparecen a lo largo de la obra del poeta³. En primer lugar, destaca la idea de *natura* como idea, y establece que la doctrina dantesca de la derivación de las cosas de Dios está elaborada según motivos neoplatónicos, sobre todo con respecto a la identificación de forma, idea y *natura* entendida como arquetipo de los seres presente en la mente del primer motor y como causa primordial: “lo motor primo a

³ Según señala Volpini, el término “ricorre 3 volte nella Vita Nuova, 8 volte nelle Rime, 2 nelle Rime dubbie, 128 nel Convivio e 69 nella *Commedia*” (1970).

lui si volge lieto / sovra tant'arte di natura, e spira / spirito novo, di vertù repleto” (Purg. XXV 70-72)⁴. La naturaleza como idea en la mente de Dios refiere a la proyección del creador, el *primo motore*. En este sentido, Volpini destaca que la *natura* existe a su vez como instrumento, convirtiendo así la potencialidad, la idea, en acto. Dios se alegra por la creación de la *natura*, que es a su vez una creación suya. Él es el principio y la razón universal de todas las cosas (Ep. XIII 56). De este modo la *natura* existe a partir de la *mens* divina, es su creación: “come natura lo suo corso prende / dal divino intelletto e da sua arte” (Inf. XI, 99). Buisel señala que en la Edad Media se denominó *natura naturans* a esa fuerza creadora y organizadora del universo, en oposición a *natura naturata* o creada *ex nihilo* (1996: 55). Por otro lado, Volpini afirma que la expresión *natura naturans* se emplea por parte de Dante para designar al Dios creador, al *auctor naturae*, diferenciándola de la *natura naturata* que sería el conjunto de las cosas creadas (1970). La *natura* como potencia y acto demiúrgico, entonces, aparece en la *Divina Comedia* identificando a la fuerza creadora con la capacidad de creación del Dios cristiano.

El segundo de los sentidos mencionados en Mon. II, y que recupera Volpini, es el de la *natura* como instrumento de Dios: el cielo, que es su órgano, y el encargado de que se pase de la potencialidad al acto. La *natura* universal, que, como mencionamos anteriormente, es uno de los dos sentidos recuperados por Pellicer (1966: 227), se identifica en Dante con los cielos, entendidos como “segundos agentes” o complejo de las causas mediante las cuales se realiza el fin y la intención de Dios en la naturaleza inferior (Volpini 1970). Toda la potencia de la materia se encuentra siempre en acto, si bien no es desplegada directamente por Dios sino que es tarea del cielo⁵. El autor destaca que no hay un consenso con respecto al origen de la doctrina dantesca sobre la naturaleza universal. Sin embargo, explica que: “una volta identificata la n. universale con la forza, diffusa e comunicata da Dio alle sfere celesti, che governa il ciclo delle generazioni e conseguentemente tutti i mutamenti del mondo sublunare, allora non sarà difficile ricondurne la paternità ad Avicenna” (1970).

⁴ Se puede percibir en este pasaje el momento en que Dios, el primer motor, se vuelve al feto alegre por lo que generó la naturaleza, y le infunde el alma racional, que se une al alma vegetativa y el alma sensitiva que ya estaban en él, asimilándolas en su misma sustancia (Fernández Speier, 2021: 417)

⁵ La acción directa de Dios sucede en los milagros y en la creación del alma (Volpini 1970).

En tercer lugar, la *natura* se entiende también como jerarquía de los seres creados, a esa idea creada en la mente de Dios y realizada mediante su amor, que da lugar a la creación, gobierna y ordena. Hay un “vinco d’amor che fa natura” (Inf. XI, 56), una fuerza interna que conecta todas las cosas (Volpini 1970), y cuya ruptura conlleva la condena eterna. El deseo máximo de toda cosa creada es el de volver a su principio, a ese amor creador. Hay una concepción de una *natura* enteramente gobernada por el amor que posee cada especie (Cv. III III, 2) y que el ser humano recibe de la naturaleza divina más que cualquiera.

En relación con esta jerarquía, el cuarto sentido destacado por Volpini es el que funciona como un principio del devenir. Se trata de un todo ordenado, ya no solo en la construcción jerárquica sino en el conjunto de sus manifestaciones. Indica en primer lugar “il complesso del creato”, que coincide con la concepción de *natura* en la patrística latina (Marchesi 1964: 501) y, por otro lado, una fuerza casi personificada con las calificaciones de la potencia generadora y materna: “Natura certo, quando lasciò l’arte / di sì fatti animali, assai fé bene” (Inf XXXI, 49-50). Dentro de este principio, todo evento natural deviene y se cumple según un desarrollo gradual de la potencia al acto o perfección: “E se 'l mondo la giù ponesse mente / al fondamento che natura pone / seguendo lui, avria bona la gente”⁶ (Par. VIII 143). Es decir, que el conjunto de las inclinaciones innatas contiene, aunque sea en potencia, la norma del propio desarrollo. Siendo la *natura*, como ya mencionamos, la primera causa en la mente de Dios, toda forma tiene de algún modo el ser de la naturaleza divina (Conv. III II 5). Hay un orden natural impuesto por Dios en su acto de creación que el humano debe respetar, ya que se trata de un orden impuesto por el bien y el amor divino. De esto se desprende además el concepto de la buena naturaleza humana: un estado natural de perfección y de búsqueda del bien. Ese estado depende de la misión del hombre de seguir la gracia divina. Volpini agrega que la buena *natura* indica un estado de realización plena de la esencia humana y de las virtudes que le son propias (1970). Por ello mismo se encuentra a la *natura* como sinónimo de la esencia de las cosas y del hombre, de aquello que lo

⁶ Fernández Speier explica en su *Comentario a Paraíso VIII*, que “Es revelador que el término *natura* (*naturaleza*) aparezca seis veces en este canto (...): el mal actual del mundo aparece así como alteración artificial de un designio de Dios cuya creación es emulada por la naturaleza que, a su vez, debería ser emulada por el trabajo humano. El mundo, en cambio, va en otro sentido: una vez más el discurso general conduce a una evaluación negativa de la realidad contemporánea” (2021: 153).

constituye como tal. Seguirlo no sólo es respetar el orden natural, sino también conseguir el fin que, al provenir de Dios, es el Bien en sí mismo (Volpini 1970).

Finalmente, Volpini destaca la *natura* como esencia o sustancia, como aquello que lo constituye, el conjunto de los propios atributos. Es en este sentido que aparece en numerosas ocasiones para referirse a la *natura* con diversos adjetivos que definen el sujeto de la esencia: humana, divina, vuestra, suya, angélica, etc. En un sentido más restringido, también es utilizada como naturaleza singular, dos veces como “carácter” y cuatro como “instinto” de los animales.

A modo de conclusión, podemos observar que la *natura* en la obra dantesca parece tener las implicancias polisémicas que tuvo, a su vez, en Ovidio, y que puede rastrearse gracias a la correspondencia y unión del término con φύσις.

Siendo considerada la *natura* como Idea en la mente de Dios, como inicio o razón, todo ser creado posee a la divinidad en algún grado. En el concepto de *natura* como causa primera que Dante retoma en distintas ocasiones, resuena la idea del *ius naturae*, esa presencia de la divinidad que el ser humano posee por haber sido creado con un *semen* divino, a pesar de que para Ovidio se trata de un desprendimiento del *anima mundi* mientras que en la cosmovisión cristiana se trata de una creación de Dios. La *natura* proviene de la divinidad y, por ello, es perfecta. Es acto y potencia, singular y universal. Son esos mismos sentidos que recuperamos del concepto de φύσις/*natura* y que Ovidio incluyó en su poesía, que siguen vigentes y llegan al poeta florentino, quien anuncia explícitamente a Ovidio como uno de sus modelos.

Dante, siguiendo sus creencias cristianas, ilumina la concepción clásica de *natura* como causa, como fuerza demiúrgica, con la figura de Dios creador y ordenador que deposita su semilla divina en el ser humano, quien debe seguirla para alcanzar el Bien. El sentido de *natura* como Idea, poder creador, y orden y esencia de lo creado puede rastrearse, como hemos visto, a lo largo de los tres libros de la *Divina Comedia*. Dante retoma este término que proviene del mundo pagano (ese mundo que habitaron quienes, no hay que olvidar, se encuentran en el Limbo y no pueden salvarse por haber seguido a los “dei falsi e bugiardi”) y, como con tantos otros elementos mitológicos o pertenecientes a las obras de sus maestros latinos, lo usa y enriquece desde la visión cristiana.

Referencias bibliográficas

- Alighieri, D. (2021) *Divina Comedia*. Edición bilingüe (3 volúmenes). Traducción, notas, comentarios e introducción a cargo de Claudia Fernández Speier, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Alighieri, D. (1994) *El convite* en *Obras completas de Dante Alighieri*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- Alighieri, D. (1994) *La monarquía* en *Obras completas de Dante Alighieri*. Madrid, Biblioteca de autores cristianos.
- Buisel, M. D. (1996) “*Deus et melior natura*. Ovidio: *Metamorphosis* I, 21”, *Actas de las 8º Jornadas de Estudios Clásicos*, Buenos Aires,, 51-70.
- Marchesi, A. (1964) “Il terzo congresso internazionale di filosofia medievale”, *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, 56(5).
- Paratore, E. (1970) “Ovidio Nasone, Publio” en *Enciclopedia Dantesca* en: https://www.treccani.it/enciclopedia/publio-ovidio-nasone_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.
- Pellicer, A. (1966) *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, París.
- Schauff, T. (1988) "La idea del *ius naturae* en Ovidio y Manilio", *Persona y derecho*.
- Varela Portas, J. (2004) “Sull’interpretazione dantesca della natura” en *Tenzone* n°4, Madrid.
- Volpini, E. (1970) “Natura” en *Enciclopedia Dantesca* en: https://www.treccani.it/enciclopedia/publio-ovidio-nasone_%28Enciclopedia-Dantesca%29/.