

STUDI MEDIEVALI

SERIE TERZA

Anno L - Fasc. I

2009



FONDAZIONE
CENTRO ITALIANO DI STUDI SULL'ALTO MEDIOEVO
SPOLETO

STUDI MEDIEVALI

Autonizzazione n. 14 del 9 settembre 1960 del Tribunale di Spoleto

Direttore: ENRICO MENESTÒ

Redazione: ERMANN0 ARSLAN, PAOLO CAMMAROSANO, OVIDIO CAPITANI,
ANTONIO CARLE, GUGLIELMO CAVALL0, GIUSEPPE CREMASCOLI, LETIZIA
ERMINI PANI, TULLIO GREGORY, PAOLO GROSSI, CLAUDIO LEONARDI, CARLO
ALBERTO MASTRELLI, MASSIMO MONTANARI, ANTONIO PADOA SCHIOPPA,
ADRIANO PERONI, GIUSEPPE SERGI

Segreteria di redazione: MASSIMILIANO BASSETTI, GIOVANNA BENNI,
ALESSIO PASCOLINI

ISBN 978-88-7988-415-0

© Copyright 2009 by « Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo »
Spoleto.

Manoscritti e libri per recensione alla Direzione-Redazione: Studi Medievali,
palazzo Ancaiani, p.zza della Libertà, 12 - 06049 Spoleto (Pg).
studimedievali@cisam.org
Abbonamenti e vendite alla Fondazione Centro italiano di studi sull'alto
medioevo, palazzo Ancaiani, p.zza della Libertà, 12 - 06049 Spoleto (Pg).
cisam@cisam.org

SOMMARIO DEL FASCICOLO

R. M. POLLARD, *The Decline of the Cursus in the Papal
Chancery and its Implications* pag. 1

RICERCHE

W. YSEBAERT, *Medieval letters and letter collections as
historical sources: methodological questions and reflections
and research perspectives (8th-14th centuries)* » 41

G. GANDUINO, *Il palatium e l'immagine della casa del
papa: l'evoluzione di un modello nel mondo franco* » 75

M. BENEDETTI, *Margherita "la bella"? La costruzione
di un'immagine tra storia e letteratura* » 105

NOTE

N. PIANO, *De la porte close du temple de Salomon à la
porte ouverte du Paradis. Histoire d'une image maniché
dans l'exégèse et la liturgie médiévales (IV^e-XIII^e siècles)* » 133

L. PIVETTA, *Il Passaggio dalle donazioni alle ventite fra
XI e XII secolo* » 159

H. DE CARLOS, *De Troja a Roma en la poesia latina
medieval* » 175

W. C. McDONALD, *Érec der wunderære, Tristan der wunderære. Concerning the Derivation of an Epithet in the Tristan of Gottfried von Strassburg* pag. 191

A. CARRÉ, *The MITTOR (1460) by Jaume Roig: Misogyny, Misogamy and Laughter* » 203

DISCUSSIONI

A. CASTAGNETTI, *Un conte Eremberto fra Baviera e Italia nella seconda metà del secolo IX: l'infondatezza di una tesi* » 231

LETTURE E CONGETTURE

P. M. PRIETO, *Isidoro de Sevilla: etimología, astrología, magia y numerología* » 299

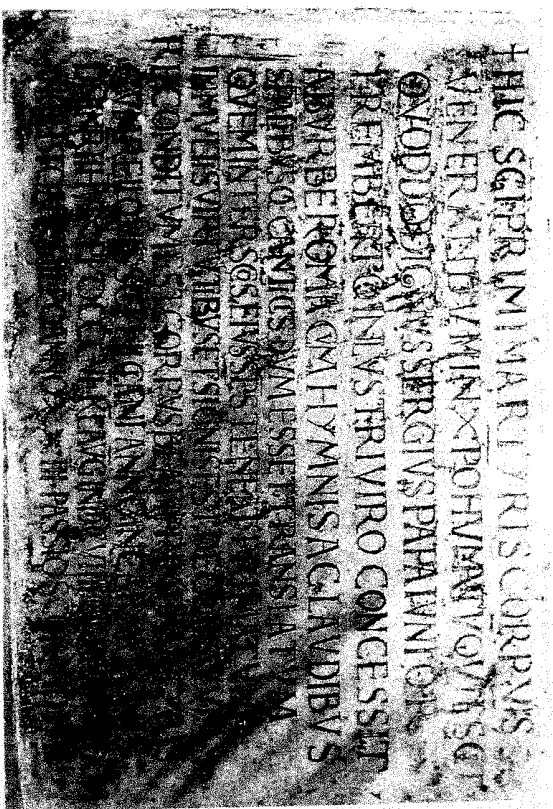
RECENSIONI » 335

V. GAZEAU - P. BAUDUIN - Y. MODÉLAN (dir.), *Identité et Ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)* (L. Russo), p. 335; F. BERTINI (cur.), *FuturAntico 4* - F. BERTINI (cur.), *FuturAntico 6* (A. Bisanti), p. 338; G. CREMASCOLI (cur.), GREGORIO MAGNO, *Regola pastorale* (M. Donnini), p. 348; G. GANDINO, *Contemplare l'ordine. Intellettuali e potenti dell'alto medioevo* (G. Isabella), p. 353; P. BONASSIE, *Les sociétés de l'an mil. Un monde entre deux âges* (B. Andreolli), p. 363; P. BONASSIE (ed.), *Fiefs & féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, Peninsule Iberique)* (B. Andreolli), p. 369; C. SCALON (cur.), *Nuovo Liruti. Dizionario biografico dei Friulani, I: Il medioevo* (P. Chiesa), p. 373; É. JEAUNEAU, "Tendenda vela". *Excursions littéraires et digressions philosophiques à travers le Moyen Âge* (A. Bartola), p. 375; M. BOURIN - P. MARTÍNEZ SOPENA (ed.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e - XIV^e siècles)* (G. P. G. Scharf), p. 407; S. IBÁÑEZ LUCH (cur.), *Sagas islandesas de los tiempos antiguos. Saga de Egil el Manco y Ásmund matador de Bersekeir. Saga de Gautrek. Saga de Ásmund matador de guerreros. Saga de Án el Arquero* (A. Bisanti), p. 416; C. M. BARRON, *London in the Later Middle Ages* (D. Durissini), p. 428; S. PIERI - C. VOLPI (cur.), *Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro. Visite pastorali dal 1257 al 1516* (P. Licciardello), p. 433; A. GILLESPIE, *Print Culture and the Medieval Author. Chaucer, Lydgate, and Their Books (1473-1557)* (G. Fiesoli), p. 437; L. MASCANZONI, *Un Maestro, un Amico. Insegnamento, storiografia e bio-bibliografia di Augusto Vasina* (P. Golinelli), p. 440.

NOTIZIE DE

A cura di: D. Golinelli, R. Squillacioti.

Si parla di: B. V. mey - B. Rolir brun, D. Barthe geli - G. P. P. la, S. Boesch G Dekker, J.-B. E F. Carver, J. A Corbellari - J. run, S. Dall'Ag Tremp - K. Sci J. Hamesse, P. chesi, S. Marrc V. Naudet, H. - A. den Holla L. Janssens - A.



La traslazione delle reliquie (846).

LETTURE E CONGETTURE

Isidoro de Sevilla: etimología, astrología,
magia y numerología

En un contexto de restauración neogotocista del reino leonés, el traslado en 1063 de los restos de san Isidoro desde Sevilla hasta León se erige en símbolo visible de una nueva etapa de la recepción del legado isidoriano en las letras hispanas y europeas. Cuando mediado el siglo XIII el obispo Lucas de Tuy se ocupe de recopilar los numerosos milagros que el renovado culto hispánico de San Isidoro le atribuye, referirá uno muy interesante concedido a san Martino, erudito isidoriano vinculado, como él mismo, al monasterio de san Isidoro de León. Según refiere el Tudense, abrumado por las dificultades de comprensión de la Sagrada Escritura, el monje Martino recibió la visita de san Isidoro, quien le dio a comer un libro, luego de lo cual adquirió el conocimiento profundo del significado del texto bíblico que en vano había antes ansiado lograr. El interés del episodio, tan rico en fuerza simbólica, reside al menos en tres aspectos.

En primer lugar, Isidoro no era responsable, por así decirlo, de la utilización de su figura y de su pensamiento que como en este caso hará la posteridad, pero sí en parte de la repercusión de su obra y de haber transmitido a sus contemporáneos y a las generaciones siguientes una imagen que lo caracterizaba como el representante *par excellence* del camino de conocimiento que pasa por la palabra, cuyo significado se había ocupado de desentrañar a través del procedimiento etimológico. En segundo lugar, este episodio ilustra, en substancia, la posibilidad, patrocinada como venimos por Isidoro, de alcanzar el conocimiento de las cosas a través de la apropiación de la palabra, de los términos en los que las mismas cosas se contienen. Por último, en el modo como el monje Martino accede a la ciencia de la Escritura *ingiriendo un libro*

actúa un fuerte elemento del pensamiento tradicional¹, imparentado con la magia contaminante, al que de alguna manera indirecta el mismo Isidoro dio cobertura recogiendo en su obra la conexión profunda entre ingestión y conocimiento que se evidencia, siguiendo su procedimiento etimológico, por la similitud de los términos *sapere/sapor*².

Tomando como ilustración y punto de partida este episodio, cuya fuerza sugeridora ilumina nuestro recorrido, en el presente estudio deseamos abordar la actitud de Isidoro sobre el problema del conocimiento aplicado a algunas regiones de lo intrínseco situadas en la frontera de lo racional.

En su obra científica, fundamentalmente en sus *Eymologiae*, suerte de híbrido entre la enciclopedia latina erudita y el manual escolar para la formación del clero peninsular, se observa la vigencia de su peculiar y reconocible talante objetivo³, el cual se ha intentado explicar como fruto de un carácter personal marcado por la sobriedad y la reserva⁴. En efecto, se ha destacado como ejemplo de esta actitud elegante y un tanto inexpressiva la objetividad conseguida con que Isidoro se refiere a su hermano Leandro en la semblanza que de él traza en su *De vitis illustribus*, sin abandonar el frío tono de erudición neutral presente en el resto de la obra⁵. Isidoro es sobrio, no sólo por su estilo didáctico, conciso y sintético⁶, sino sobre todo

por su actitud como compilador autoritario, con las ideas por lo general bien claras: por ejemplo, cuando transcribe y extracciona pasajes clásicos referidos a la historia natural, poda y recorta frecuentemente la exuberancia de las noticias fantásticas y mitológicas transmitidas por los autores antiguos, a los que por lo demás sigue con cierta docilidad, hasta el punto de haber llamado la atención de comentaristas modernos como un autor más crítico y menos crédulo que el mismo Plinio el Viejo⁷.

Ello no ha impedido que su saludable racionalismo cristiano haya resbalado, por así decirlo, en algunos puntos, como ilustra el caso de su ambigua aproximación a los saberes astrológicos y mágicos, o en los indicios de superstición que algunos autores han señalado en su forma de abordar el procedimiento etimológico⁸ y que abordamos en primer lugar, ya que constituye el rasgo central que define la contribución de Isidoro a la historia del pensamiento.

LA ETIMOLOGÍA ISIDORIANA COMO VÍA DE CONOCIMIENTO

Se ha establecido con justicia la centralidad que el método gramatical asume en la construcción de todo el pensamiento isidoriano⁹. Educado en la tradición escolar romana, basada en buena medida en la primacía del *trivium* y especialmente en la de la Gramática sobre las restantes siete artes¹⁰, Isidoro sostuvo en ella la unidad de su pensamiento¹¹, que se realiza en el ejercicio de cuatro procedimientos que le son propios: la analogía, la

1. Elemento familiar a los cristianos a través del texto bíblico: cfr. *Jer.* 1, 5; 16; *Ezech.* 3, 1-3; *Apoc.* 10, 9-10.

2. « Sapiens dicitur a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum ». Cfr. ISIDORO, *Eymologiae* X, 240.

3. « Esta erudición isidoriana tenía un carácter muy marcado de objetividad en sus noticias ». Cfr. M. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI. Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*, Barcelona, 1976, pp. 37-38.

4. « La impresión que sobre el lector proyectan las páginas isidorianas es que no quería hablar por cuenta propia ». Cfr. C. J. DOMÍNGUEZ DEL VAL, *La utilización de los padres por San Isidoro*, en *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV Centenario de su nacimiento*, León, 1961, pp. 211-221 [212]. Incluso se han realizado pintorescos intentos de explicar su carácter arbuñendole los rasgos de la esquizofrenia asociados al biotipo del leproso-náutico. Cfr. A. ADRES, *Remarques psychologiques sur Saint Isidore de Seville*, en *Isidoriana cit.*, pp. 467-474.

5. « Cuando habla de su hermano, aparte unos datos de tipo personal, lo describe casi con las mismas palabras que utiliza para hablar de él [Juan de Biclano] ». Cfr. DÍAZ Y DÍAZ, *De Isidoro al siglo XI cit.* (n. 3), p. 40.

6. Cfr. J. FONTAINE, *Théorie et pratique du style chez Isidore de Seville*, en *Vigiliae Christianae*, 14 (1960), pp. 65-101.

7. « Isidore is rather less hospitable to superstition than Pliny ». Cfr. L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, I, New York, 1933, p. 626.

8. De su "confidence in words" se ha escrito que « really amounted to a belief, strong though perhaps somewhat inarticulate, that words were transcendental entities ». Cfr. E. BAUMERT, *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*, New York, 1912, p. 33.

9. Se ha apuntado que en el pensamiento isidoriano la Gramática desempeña el papel de "ciencia totalitaria". Cfr. E. ELOROVY, *San Isidoro. Unidad orgánica de su educación reglada en sus escritos, la gramática ciencia totalitaria*, en *Miscellanea Isidoriana*, Roma, 1936, pp. 293-322 [293].

10. Cfr. ISIDORO, *Eym.* I, 5, 1: « Grammatica est scientia recte loquendi, et origo et fundamentum liberalium litterarum ».

11. A este propósito se ha destacado « l'unité des [ses] méthodes de pensée et de travail ». Cfr. FONTAINE, *Problèmes de méthode dans l'œuvre des sources isidoriennes*, en *Isidoriana cit.* (n. 3), pp. 115-131 [118].

etimología, la glosa y la diferencia ¹². A este respecto, no resultaría impropio concebir sus *Etymologiae* como una suerte de repertorio léxico o herramienta para la mejor intelección de los textos presentados a la consideración de los alumnos durante un ambicioso ciclo de estudios basado en la tradición escolar romana gramatical y dotado de una orientación eclesástica adicional.

Inserta en esta tradición gramatical romana, la principal novedad de la enciclopedia isidoriana, la razón de su originalidad, radica en la utilización sistemática, a una escala hasta entonces desconocida, del proceder etimológico como suerte de principio central que guía y ordena toda la exposición de los saberes divinos y humanos. Por eso en Isidoro nos interesa muy especialmente la etimología, porque parece ocupar la posición central en el despliegue de su pensamiento.

El texto fundamental al respecto, esto es, el capítulo 29 del libro I de las *Etymologiae*, ha sido objeto de tan detenida como frecuente consideración. Sólo la forma de traducir las primeras palabras del mismo ha dado lugar a interpretaciones complementarias. Así, Fontaine se ha referido a la identidad copulativa establecida a su juicio entre *etymologia*, término técnico procedente de la tradición gramatical helenística, y *origo*, palabra de uso corriente y connotaciones más existenciales ¹³. Para Engels, el *origo* isidoriano se refiere al motivo o causa de la designación o imposición de nombre a un objeto de la realidad ¹⁴, y la *etymologia* sería el origen de una palabra cuando su sentido puede establecerse con relación a un motivo o causa propia. Esto es, dado que algunas cosas ostentan nombres convencionales o artificiales, y otras derivados de su misma naturaleza, se entendería que el *origo* de una palabra puede estar basado o bien en el pacto, o bien en la naturaleza del objeto que designa. Pues bien, cuando el *origo* de una palabra está basado en la naturaleza de la realidad designada, recibe el nombre de *etymologia*, o lo que parece lo mismo, si la causa (*origo*) ¹⁵ de que

12. Cfr. Isidoro, *Etym.* I, 28-31.

13. Cfr. J. FONTAINE, *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, p. 284.

14. « Le motif pour lequel un nom a été imposé, le motif de l'appellation ». Cfr. J. ENGELS, *La portée de l'étymologie isidorienne*, en *Sinclair medieval*, 3 (1962), pp. 99-128 [193].

15. Engels acepta la identificación de *origo* con *causa*. Cfr. *La portée* cit. (n. 14), p. 104.

algo se llame como se llama está relacionada con su naturaleza, puede ser objeto de un escrutinio etimológico.

ETIMOLOGÍA NATURAL Y SOBRENATURAL EN EL PENSAMIENTO DE ISIDORO

Pues en efecto, Isidoro recoge en su texto la crucial distinción, de origen platónico, entre nombres convencionales, dados a las cosas por acuerdo o capricho, y nombres naturales, impuestos teniendo en cuenta la naturaleza o esencia de los *designata* ¹⁶. De la recta comprensión del alcance de esta distinción depende en gran medida cualquier juicio sobre la trascendencia del enfoque etimológico isidoriano en la organización de su pensamiento. Isidoro conecta en primer lugar el término del lenguaje con el concepto que le corresponde, afirmando que la indagación sobre el origen de una palabra arroja sin lugar a dudas luz sobre el concepto o sentido de un término en cuestión. En el texto isidoriano el concepto o sentido de un término recibe el nombre de *vis*: « Nam dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intellegis » ¹⁷. Hasta este punto no se presenta dificultad alguna. Lo verdaderamente importante del enfoque isidoriano radica en el salto que da a continuación, más allá del concepto, desde el término (*vocabulum*) hasta la misma realidad (*res*) designada: « Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est » ¹⁸, « litterae autem sunt indices rerum » ¹⁹, « nomen dicuntur quasi notamen, quod nobis vocabulo suo res notas efficiat » ²⁰. En opinión de Isidoro, hay veces en que la misma indagación etimológica de un término basta para arrojar alguna luz no ya sobre el concepto asociado, sino aun sobre la realidad que el término sirve para designar. Para ello, es condición necesaria que el término refleje o describa en algún grado la naturaleza de dicha realidad designada, esto es, que se trate de un signo escogido *secundum naturam*. Tal es el caso de la gran mayoría

16. « Non autem omnia nomina a veteribus secundum naturam imposita sunt, sed quaedam et secundum pactum ». Cfr. Isidoro, *Etym.* I, 29, 2.

17. *Ibidem*.

18. *Ibidem*.

19. *Ibid.* I, 3, 1.

20. *Ibid.* I, 7, 1.

de nombres de los que se ocupa Isidoro: nombres escogidos y asignados por hombres y pueblos, teniendo en cuenta rasgos y causas relacionados con las realidades que entendían designar.²¹ Pero dicha condición no es suficiente para alcanzar la cosa misma. Al lado de este que podríamos llamar "camino natural" de la etimología, sitúa Isidoro una suerte de "camino sobrenatural", cuyo término es la revelación de la misma realidad objeto de investigación.

Como tal revelación, no podría producirse sin la intervención divina. Refiriéndose al origen de los nombres de los animales, Isidoro se apoya en el relato del Génesis según el cual durante la obra de los seis días Dios presentó ante Adán a individuos de las distintas especies, para que el primer hombre les diera nombre.²² Sobre el acierto de Adán al asignar estos primeros nombres a los animales el texto bíblico no deja lugar para la duda: los nombres se concertaban sin fallo con la naturaleza de cada especie.²³ La sanción de la voluntad divina rubricó esa primera denominación. Pues bien, Isidoro subraya un detalle que no figura expresamente en el texto bíblico, a saber, que para asignar dichos nombres, Adán tuvo en cuenta la forma aparente y también la condición natural de los animales objeto de designación²⁴, esto es, que esa atribución de nombres se realizó *secundum naturam*. Y la lengua utilizada en aquella ocasión, tampoco Isidoro elude aclararlo, fue la lengua utilizada en aquella única antediluviana, en suma la lengua hebrea²⁵, la misma lengua hebrea que Isidoro considera puede haber sido utilizada por Dios cuando en el comienzo ordenó: "Fiat lux"²⁶. Sólo en este caso, en el caso particular de los nombres primigenios, de origen sobrenatural,

21. « Iaque sicut his [anthropofagi], ita et ceteris gentibus per saecula aut a regibus, aut a locis, aut a moribus, aut ex quibuslibet aliis causis immutata vocabula sunt, ita ut prima origo nominis eorum temporum vetustate non pateat ». *Ibid.*, IX, 2, 132.

22. *Cf.* *Gen.* 2, 19-20.

23. *Ibidem*: « omne enim quod vocavit Adam animae vivens, ipsum est nomen eius ».

24. « Omnibus animantibus Adam primum vocabula indidit, appellans unicuique nomen ex praesenti institutione iuxta conditionem naturae cui serviret: Isidoro, *Egym.* XII, 1, 1.

25. « Non autem secundum Latinam linguam atque Graecam aut quamlibet gentium barbararum nomina illa impressit Adam, sed illa lingua quae ante diluivum omnium una fuit, quae Hebraea nunc patitur ». *Ibid.*, XII, 1, 2.

26. *Ibid.*, IX, 1, 11. *Cf.* *Gen.* 1, 3.

impuestos en la lengua hebrea, y que además reflejan la naturaleza o esencia de las realidades designadas, el camino de la etimología puede rebasar el plano del significado para acceder a la cosa misma.

PRECEDENTES EN LA TRADICIÓN LATINA

Para entender la anterior afirmación convendrá encuadrar la teoría y la práctica isidorianas de la etimología en un contexto algo más amplio. En la tradición gramatical antigua conviven dos concepciones paralelas, más o menos patentes, de la etimología.²⁷ De una parte, la orientación que podríamos llamar estrictamente gramatical, esto es, técnica, que usa la indagación etimológica como un instrumento apropiado para la comprensión de los fenómenos lingüísticos de formación de palabras, regidos por los mecanismos de la flexión y la derivación. De otra, la orientación exegético-interpretativa, que escudriña a través del procedimiento etimológico la relación inmanente entre palabra y significado (a veces incluso atisbando en la misma realidad). Ambas orientaciones se encuentran recogidas en el texto isidoriano. En el prefacio al libro X de sus *Eymologiae*, Isidoro deslinda sus campos respectivos, relacionando la primera tendencia con el criterio morfológico de derivación (« per denominationum homo ab humanitate, sapiens a sapientia »), y la segunda con el significado o causa del vocablo (« tamen claret alia specialis in origine quorundam nominum causa, sicut homo ab humo »)²⁸.

El más ilustre y sólido precedente en la tradición gramatical latina es sin duda Varrón, quien dedicó los siete primeros libros de su *De lingua latina* al procedimiento etimológico, estableciendo, merced a su fenomenal erudición, una copiosa cantidad de

27. *Cf.* M. E. AMSELER, *The Theory of Latin Etymology in the Early Middle Ages: From Donatus to Isidore* (tesis doctoral), Ohio State University, 1976; E. AMSELER, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Amsterdam (Philadelphía), 1989; C. FREYSSA, *La langue de Varron: essai sur l'étymologie antique*, Múnster, 1991.

28. *Cf.* Isidorus, *Egym.* X, 1.

29. Según la reconstrucción mejor aceptada del esquema de la obra (incompleta). *Cf.* M. A. MARCOTTE CAMPUENOS, "Estimula introductoria" en Varrón, *De lingua latina*, Barcelona, 1990, pp. 340-341.

etimologías de cuya amplia aceptación ulterior es buen indicio el hecho de que hayan llegado en importante número, a través de epítomes escolares y otras fuentes secundarias, hasta el mismo Isidoro. En un pasaje célebre, Varón declara que el saber etimológico puede alcanzar cuatro grados de penetración en el conocimiento de las palabras: la etimología popular (referida a palabras compuestas y derivados inmediatos de uso corriente); la etimología histórica; la etimología filosófica (capaz de desentrañar el origen o raíz de palabras no derivadas); y un cuarto grado al que se refiere en forma un tanto enigmática, al que podríamos llamar etimología iniciática³⁰, que no espera alcanzar en su investigación³¹. De estos cuatro grados, los dos primeros pueden figurar bajo la rúbrica técnica de la "*declinatio*"; los dos últimos se adscriben a la vía exegética (natural y sobrenatural) de la "*impositio*"³².

Apyándose en la autoridad de Varón, las escuelas latinas cultivaron la etimología en la doble vertiente antes señalada. Desde su orientación retórica, Quintiliano rechazó en buena medida, teniendo por absurdos no pocos de sus resultados, el camino de la *impositio*, esto es, el que conduce a la investigación sobre el origen de las palabras no derivadas morfológicamente de otras³³. Para él la etimología, lejos de constituir una vía para el conocimiento de la realidad, constituía un mero tropo o recurso práctico para la argumentación. Sin embargo, el camino de la etimología iniciática no había sido olvidado. La creencia mágica, heredada del pensamiento primitivo, según la cual la misma realidad designada está contenida e implicada en el término que la designa³⁴ no fue abandonada. La tradición místico-allegórica fue alimentada especialmente en Oriente por las escuelas estoicas (naturaleza en último término verbal de la realidad del mundo,

30. Cf. VARRÓN, *De lingua* cit. (rn. 20), 5, 7-9. « Quartus, ubi est adyuum et initia regis » (8).

31. *Ibidem*. « quo si non perveniam ad scientiam, ad opinionem aucupabor » (8). « Quodsi summum gradum non attingo » (9).

32. *Ibid.*, 8, 5.

33. Cf. QUINTILIANO, *De institutione oratoria* I, 6, 28-38. Resulta muy irónico recordar en este lugar las pullas que Quintiliano dirige hacia etimologías a su entender tan ridiculas como *homo de humis* y *vesibum de aer verberatus* (I, 6, 34), que como sabemos llegan incluídas hasta Isidoro.

34. Cf. J. G. FRAZER, *La rama de ruda*, Madrid, 1951 (ed. or. 1922), pp. 200 ss. y p. 351, n. 1: « El nombre y el hombre son en la misma cosa para el salvaje ».

lógoi spermáthikoi) y por la exégesis bíblica de los *sacra nomina*, iniciada por Filón y las principales figuras de la escuela cristiana de Alejandría, Clemente y Orígenes, todos ellos influidos por la tradición estoica³⁵, y coronada por el *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* de Jerónimo.

Llegamos así a la figura clave del *retor* Agustín de Hipona, que culmina por así decirlo la tradición de las letras latinas, al tiempo que adquiere una enorme responsabilidad en la fijación de la ortodoxia cristiana. En la exposición de su teoría semiótica relaciona con claridad algunos conceptos fundamentales, íntimamente ligados, que volveremos a encontrar en Isidoro. Cuando alguien habla, explica Agustín, produce un conjunto articulado de sonidos (*verbum*), que en el receptor « facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba »³⁶. Conecta de esta forma la palabra, el *flatus vocis*, con la realidad designada. Es más, el mismo significado del término yace de alguna manera inserto en su materialidad, en su sonido: « vim verbi, id est significationem, quae latet in sono »³⁷. Sin embargo, se apresura a aclarar que cuando el receptor rememora la misma cosa (*designatum*) a la que la palabra se refiere, ello no se debe a que reconozca la naturaleza de la cosa como contenida en la palabra, sino a que asocia la palabra a una cosa ya conocida³⁸. Sin el conocimiento previo de la realidad designada, nada dice el signo lingüístico a ella asociado. Por ello, Agustín no sólo descarta la indagación etimológica como un procedimiento válido destinado a revelar la realidad que subyace a un término, sino que incluso la desprecia como medio de acceder al significado del mismo. Sigue en ello fiel a la crítica formulada por Quintiliano: sólo la reconstrucción de los mecanismos morfológicos de derivación legítima propiamente el procedimiento etimológico. Con todo, la razón de esta actitud no radica en un motivo de orden teórico, sino práctico. No se trata de que Agustín niegue la posibilidad de alcanzar a establecer el origen de las palabras, sino que de hecho juzga todo intento a este respecto de tan incierto e infirme resultado « *ut somnionum*

35. Cf. M. SPANNERT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París, 1957.

36. Cf. AGUSTÍN, *De magisterio*, I, 2.

37. *Ibid.*, 19, 34.

38. « Potius enim ut aliquid videretur, id est significationem, quae latet in sono, re ipsa, quae significatur, cognita videretur, quam illam tali significatione percipimus ». *Ibidem*.

interpretatio »³⁹. Con una excepción: la interpretación etimológica de los nombres divinos, labor exegética que por entonces culminaba su contemporáneo Jerónimo en su *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*. En él, declarándose heredero de las investigaciones pioneras al respecto de Filón y Orígenes, Jerónimo escudriña los orígenes de los nombres hebreos que figuran en la Sagrada Escritura, atribuyéndoles una fuerza intrínseca como vehículos hacia las realidades sobrenaturales que designan.

SACRA NOMINA HEBREOS Y PALABRAS MÁGICAS

Es dentro de este contexto que conviene entender la concepción isidoriana de la etimología. Establecida, en perfecta consonancia con la tradición gramatical latina, la posibilidad de acceder al sentido de un término puesto *secundum naturam*, esto es, a su sentido natural, se apoya asimismo en la exégesis bíblica de tradición semítica para postular la posibilidad de acceder, en el caso de ciertos nombres hebreos de origen divino, a la realidad sobrenatural que representan. La referencia isidoriana al pasaje del *Génesis* en que Adán impuso su nombre hebreo original a los animales basándose en la naturaleza de cada uno delimita el campo de actuación de la creencia isidoriana en la etimología que revela el ser de las cosas. Se trata de una creencia bien asentada en el pensamiento cristiano⁴⁰, cuya base bíblica había sido tempranamente establecida desde la exégesis llevada a cabo por Filón de Alejandría sobre pasajes del mismo *Génesis* en los que el cambio de nombre de algunos personajes acompañaba la revelación del destino sobrenatural al que estaban llamados⁴¹.

39. « De origine verbi quaeritur, cum quaeritur unde ita dicatur, res mea sententia nimis curiosa et minus necessaria [...] Quod si omnino multum iuvarer explicare originem verbi, ineptum esset agere, quod persequi profecto infinitum est. Quis enim reperire possit, quidquid dicitur fieri unde ita dicitur sit? Hanc accedit quod ut sonantiorum interpretatio ita verborum origo pro cuiusque ingenio iudicatur ». Cfr. AUGUSTIN, *De dialectica*, 6.

40. Si bien no cabe dudar que e su origen se remonta a tradiciones del pensamiento primitivo, presentes en las primeras culturas conocidas. Así, en un poema cosmológico sumerio, la creación del hombre equivale en todo a la « désignation de son nom »; cfr. M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, p. 51.

41. En *Gen. 32, 29* Jacob libra un combate espiritual a través del cual Dios le revela su verdadero nombre, Israel, « que lucha con Dios »; « Nequaquam, inquit, Iacob

Sin embargo, el verdadero alcance de la interpretación alegórica que Filón hizo a propósito del cambio de nombre al que fue sometido Abraham va aún más allá. Afirma Filón que el cambio de nombre se corresponde con un cambio moral⁴², y en el caso que nos ocupa interpreta el significado de « Abram » como referido a la dedicación de su portador al estudio del mundo físico, de la ciencia profana *par excellentie* en su tiempo, la astrología, en tanto que « Abraham » haría referencia a su conversión, por impulsión divina, al estudio de la palabra, de la Escritura, de la verdadera sabiduría⁴³. En esta interpretación filoniana actúa una dicotomía esencial entre dos paradigmas de conocimiento: de una parte, el conocimiento del mundo, cuyo instrumento simbólico es la visión, que se materializa en el estudio de la ciencia natural, en su tiempo representada por la astrología; de otra, el conocimiento de la Revelación, que se centra, a través del oído, en el estudio de la palabra divina, de la Ley⁴⁴. Como resultado del pacto con Dios, Abram el astrólogo, hasta entonces dedicado a la sabiduría profana, habría pasado a ser Abraham el sabio, el piadoso, consagrado a la sabiduría divina o revelada⁴⁵.

Aunque parece que Isidoro no conoció directamente la obra de Filón, la amplia utilización que de ésta hicieron padres de la Iglesia como los también alejandrinos Orígenes y Clemente, y más tarde autores como Ambrosio y Agustín, asegura la recepción isidoriana de parte substancial del contenido del pensamiento filoniano. Filón, sin llegar a negar la verdad contenida en el mundo sensible y particularmente en los astros, a los que reputaba creados por Dios como signos de Su presencia creadora y de eventos venideros⁴⁶, afirmó la supremacía del conocimiento verbal y escriturario contenido en la Palabra revelada. Podría decirse a este respecto que Filón e Isidoro compartieron un mismo objetivo: substituir el paradigma *visual* de conocimiento

appelabitur nomen tuum, sed Israel: quoniam si contra Deum fortis fuisit, quanto magis contra homines pugnabitus? ».

42. Cfr. FILÓN, *De mutatione nominum*, 65.

43. *Ibid.*, 60-69.

44. Cfr. H. JASSON, *Genèse und spiritantiker Christ*, II-1, Göttingen, 1954, pp. 94-97.

45. Cfr. FILÓN, *De mutatione nominum*, 71.

46. *Ib.*, *De opificio mundi*, 88.

propio de la ciencia natural griega, que se materializa en la astrología, por un nuevo paradigma de la *palabra revelada*, más adecuado a los propósitos de la ciencia sagrada, y que debe realizarse sobre los textos.

Es siguiendo este modelo de conocimiento basado en la palabra que Isidoro plantea su concepción y su práctica de la indagación etimológica, contemplando la posibilidad de aclarar mediante ella el sentido (*vis*) de los vocablos escogidos *seminum naturam* para designar realidades no sobrenaturales, en tanto que reserva el acceso por vía etimológica a la esencia misma del *designatum* para el caso particular de los *sacra nomina* hebreos.

El núcleo de los libros de temática religiosa incluidos en la enciclopedia isidoriana constituye el ámbito idóneo para este último uso iniciático de la etimología. Especial atención merece su aproximación, deudora del aporte jeronimiano, a la exposición de los nombres hebreos de Dios, pues la explicación de su origen a través del procedimiento etimológico no sólo aclara su sentido, sino que en muchos casos, esto es, en tantos como responden a ella, verdaderamente acarrea la inteligencia de Su esencia: «Vocabulorum enim expositio satis indicat quid velit intellegi. Habent enim quedam ex propriis causis nominum rationem»⁴⁷. Como un ejemplo de este proceder, podemos citar el caso del nombre *'Elyeh*, "*Qui sum*", que se corresponde con la auténtica esencia de Dios y cuya etimología expresa en consecuencia dicha esencia⁴⁸. La diferencia en el texto isidoriano entre el poder cognoscitivo reconocido a estos nombres hebreos y el que se le atribuye a otros nombres no hebreos asignados a Dios queda clara cuando el autor se queja de la "humana inopia" que impide reflejar convenientemente la naturaleza de Dios a un nombre latino como "perfectus"⁴⁹.

No sólo los nombres hebreos de Dios son el objeto de esta investigación etimológica isidoriana, cuyo término es el acceso a la esencia sobrenatural de los *designata*: también ángeles, primeros

47. Cf. ISIDORO, *Etym.* VII, 1, 1.

48. «Deus enim solus, qui aeternus est, hoc est, quia exortum non habet, essentiae nomen vere tenet». Ibid. VII, I, 10.

49. «Sed hoc vocabulum de usu nostro sumpsit humana inopia, sicut et reliqua verba, quatenus id quod ineffabile est utcumque dici possit, quantum de Deo nihil dignè humanus sermo dicit, sic et alia». Ibid. VII, 1, 32.

hombres, patriarcas y profetas portan en su nombre hebreo originario la clave sobrenatural de su naturaleza. En el caso de los arcángeles, la asignación divina de sus nombres tiene por objeto, según Isidoro, establecer una correspondencia inmanente entre dichos nombres y su función o poder de actuación sobrenatural⁵⁰. En el caso de los ángeles, es también la vinculación con su función la que explica la imposición de nombres a las distintas categorías jerárquicas a las que pertenecen⁵¹. Los primeros hombres recibieron nombres hebreos originarios adaptados a sus respectivas naturalezas ("ex propriis causis"), relacionados proféticamente en muchas ocasiones con su destino sobrenatural. A este respecto, destaca la referencia isidoriana al sentido sacramental o misterio espiritual latente ("manente spirituali sacramento") en dichos nombres⁵². Parejamente, tanto patriarcas como profetas portaron nombres vinculados a sus respectivas naturalezas, en los que resuena el sentido sobrenatural al que estaban llamados⁵³. La fuerza profética de algunos nombres hebreos queda ejemplificada en el caso de Job, en la etimología de cuyo nombre, según Isidoro, se hallaban contenidas "suas calamitates"⁵⁴.

Isidoro se detiene asimismo en el estudio de algunas palabras sagradas hebreas cuya trascendencia no está ligada al significado ni a la realidad que designan, ya que no se trata en este caso de nombres dotados de un referente extralingüístico definido, sino de interjecciones o palabras rituales como *amen*, *alleluia* y *osanna*. La fuerza sobrenatural en estas palabras no emana de la relación que mantienen con realidades por ellas designadas, ni nos es

50. «Quidam autem archangelorum privatis nominibus appellantur, ut per vocabula ipsi in opere suo quid valent designent». Ibid. VII, 5, 9.

51. «Sed ideo isti ordines angelorum privatis nominibus appellantur, quia hoc ipsius officium in proprio ordine plenius acciperent». Ibid. VII, 5, 27.

52. «Perique primorum hominum ex propriis causis originem nominum habent. Quibus ita propheticè indita sunt vocabula, ut aut finitis aut praecedentibus eorum causis conveniant. In quibus tamen manente spirituali sacramento, nunc tantum ad litteram intellectum historice persequimur». Ibid. VII, 6, 1-2.

53. «Quorundam patriarcharum etymologiae notandae sunt, ut sciamus quid in suo vocabulo resonant. Nam plerique eorum ex causis propriis nomina acceperunt». Ibid. VII, 7, 1. «Quorundam autem prophetarum etymologiae nominum adnotandae sunt. Vocabula enim eorum satis ostendunt quid in futuris factis dictisque suis praeventantur». Ibid. VII, 8, 1.

54. «Calamitates enim suas fortissimè etymologiae praedignavit». Ibid. VII, 6, 12.

revelada por medio del procedimiento etimológico. Se trata de palabras primordiales hebreas cuya naturaleza sobrenatural reside en sí mismas, en su literalidad como tales signos a la vez que lingüísticos, metafísicos, sin que haga falta someterlas a un análisis etimológico para que revelen ese su potencial espiritual. Al menos en este caso se ha consumado, en el texto isidoriano, la plena identificación de *nomen* y *numen*.

En el caso de *amen* y de *alleluia*, Isidoro descarta la posibilidad de traducir estas palabras sagradas, cuya naturaleza sobrenatural ha sido sancionada por la revelación del *Apocalipsis*, en el que el apóstol Juan admite haber escuchado profetizar esas mismas palabras en el cielo ⁵⁵. Se trata por ello de palabras primordiales, de procedencia celestial, de traducción desaconsejable, el análisis de cuya etimología es irrelevante o impropcedente. Aún más significativo, si cabe, es el caso de *osanna*, palabra cuya traducción no ya es desaconsejable o superflua, sino incluso imposible, ya que, según el pasaje isidoriano, su componente *-anna* carece propiamente de significado, constituyendo un signo verbal de un estado mental o de espíritu ⁵⁶. La fuerza sobrenatural de estos signos divinos desprovistos de un referente distinto de sí mismos con respecto del cual establecer la etimología linda ya con los confines de la magia. No es necesario reconocer en la vocal nasal *-anna* el sonido primordial, originario y creador de la tradición budista, para percibir los indicios de una atribución de poder mágico, al menos sobre la mente del que la pronuncia, en el texto isidoriano. Ciertamente que la "confidence in words" señalada por Brehaut ⁵⁷ en el pensamiento de Isidoro no tuvo por consecuencia el desarrollo de una teoría o de una práctica de su utilización con fines mágicos, por ejemplo en forma de encantamientos, como

55. « Quae duo verba amen et alleluia nec Graecis nec Latinis licet in suam linguam omnino transferre, vel alia lingua adnuntiare. Nam quamvis interpretari possint, propter sanctionem tamen auctoritatem servata est ab apostolis in his propriae linguae antiquitas. Tanto enim sacra sunt nomina, ut etiam Iohannes in Apocalypsin referat se, Spiritu revelante, vidisse et audisse vocem caelestis exercitus, tanquam vocem aquarum multarum et torquentium validorum, dicentium: "amen et alleluia", ac per hoc sic oportet in terris utraque dici, sicut in caelo resonant ». Ibid. VI, 19, 20-21.

56. « Osanna in aelertius lingua ac interpretationem in toto transire non potest. Osi enim salvifica interpretatur, *anna* interfectio est, motum animi significans sub deprecantis affectu ». Ibid. VI, 19, 22.

57. Cfr. Brehaut, *An Encyclopædia* cit. (n. 8), p. 33. Cfr. supra, nota 8.

oportunamente descartó Thormdike ⁵⁸. Sin embargo, la reflexión isidoriana sobre estas palabras sagradas por así decirlo autorreferenciales, *nomina-numina* cuyo sentido sobrenatural se encierra y agota en sí mismas, consideradas al margen del camino espiritual, metafísico o iniciático de la etimología, remite a un cierto grado de creencia en su poder místico, que no resulta demasiado difícil ni rebuscado aproximarse a contenidos similares del pensamiento mágico tradicional.

Tampoco quedaría fuera de lugar relacionar esta consideración isidoriana de la fuerza sobrenatural presente en ciertos términos originales hebreos con la superstición, ampliamente extendida cuando menos durante los primeros siglos del Cristianismo, según la cual la virtud sobrenatural de las oraciones y plegarias era mayor cuando éstas se pronunciaban en su lengua sagrada original. En el origen de esta creencia late un prejuicio de eminente sabor popular, sólidamente enraizado en la mentalidad primitiva, denunciado y resumido ejemplarmente por Clemente de Alejandría en una frase lapidaria: « Homines fatentur preces esse potentiores, quae dicuntur voce barbara » ⁵⁹. La respuesta de Orígenes a una objeción contra el Cristianismo planteada por Celso en este mismo sentido ⁶⁰ evidencia la actuación de esta creencia en la mentalidad de los primeros cristianos. No debe soslayarse el peculiar y activo trasiego de influencias de carácter supersticioso que en los primeros siglos de nuestra era se cruzaron entre las tradiciones herméticas y el pensamiento cristiano, tanto en el nivel culto como en el popular ⁶¹.

EL PROBLEMA DEL SABER ASTROLÓGICO Y MÁNTICO

La pervivencia de creencias y prácticas supersticiosas y paganas en el tejido social del reino visigodo es revelada en numerosos cánones de los concilios nacionales de la Iglesia hispana de la

58. « Isidore's faith in the power of words does not seem, however, to have led him to recommend the use of any incantations ». Cfr. THORMDIKE, *A History of Magic*, cit. (n. 7), p. 627.

59. Cfr. CLAUDIUS DE AMPLISSORIA, *Sinonada* I, 21, 143,6.

60. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum* VIII, 37.

61. Basta citar la existencia de numerosos "papyrius mágiques" en el corpus de los escritos de los primeros comunidades cristianas. Cfr. CH. WASSER, *Les plus anciens manuscrits de l'Égypte antique*, Paris, 1906, pp. 183 ss.

época. Una de las series de legislación antipagana y contra la superstición más completas del periodo la constituyen algunos cánones del II concilio de Braga (año 572), en los que se condena y corrige a los clérigos que se dedican a hacer encantamientos⁶²; a los que celebran oficios sobre la tumba del difunto⁶³; a los cristianos que, siguiendo costumbres paganas, llevan ofrendas a los sepulcros⁶⁴, celebran festividades de los genios⁶⁵, recitan plegarias precristianas durante la recolección de plantas medicinales⁶⁶ o mientras se dedican a labores textiles⁶⁷. Todas son prácticas supersticiosas, bien arraigadas como costumbres en la vida y en la mentalidad de la población cristiana, objeto todas ellas de atención y censura por parte del clero, que siente su pervivencia como un obstáculo para el triunfo de la evangelización.

El caso de la astrología merece consideración aparte. En efecto, entre las supersticiones que el mencionado concilio se encarga de reprimir figura en lugar principal la creencia, al parecer muy extendida, en la influencia de los astros sobre la vida cotidiana de los hombres⁶⁸. Al condenar esta creencia, la jerarquía de la Iglesia hispana no sólo seguía con fidelidad la postura tradicionalmente contraria a la superstición de origen pagano que ya estaba bien asentada en el seno de la Iglesia de Occidente, y que se venía observando en España al menos desde el primer

62. « Non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum ». Cfr. J. VIVES (ed.), *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, canon LIX, pp. 100-101.

63. « Non oportet clericos ignaros et presumptores super monumenta in campo ministeria portare aut distribuere sacramenta ». Ibid., canon LXVIII, p. 102.

64. « Non liceat christianis Prandia ad defunctorum sepulchra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo ». Ibid., canon LXIX, p. 102.

65. « Non liceat iniquas observationes agere kalendarum et otis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganis est ». Ibid., canon LXXIII, p. 103.

66. « Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adendere nisi tantum cum symbolo divino ». Ibid., canon LXXIV, p. 103.

67. « Non liceat mulieribus christianis aliquam vanitatem in suis blanicis observare, sed Dominum invocare ». Ibid., canon LXXXV, p. 104.

68. « Non liceat christianis tenere traditiones gentium et observare et colere elementa aut lumina aut stellam in cursu aut inani signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandos vel coniugia societanda ». Ibid., canon LXXII, p. 103.

concilio de Toledo (c. 400)⁶⁹, sino que también entroncaba con una tradición racionalista de la ciencia profana que desconfiaba de la posibilidad de derivar, del estudio de las evoluciones astrales, un conocimiento cierto acerca del porvenir humano.

Como es bien sabido, partiendo del origen mítico del conocimiento sobre los astros, atribuido por una vieja tradición a egipcios y caldeos⁷⁰, los antiguos griegos realizaron notables progresos en el desarrollo de esta ciencia del cielo, especialmente gracias a la decidida intervención de las escuelas pitagóricas. Sin embargo, parece que ya en la ciencia helena existió una clara conciencia de la diferencia fundamental que media entre el estudio, apoyado en un creciente aparato matemático, de las evoluciones y posiciones absolutas y relativas de los astros, de una parte, y de otra, el cuerpo de conocimiento tradicional, de base supersticiosa, acerca de la influencia de dichos astros sobre la vida presente y futura de los vivientes⁷¹. Ya en la Academia se crearon y difundieron los principales argumentos racionales de que dispondrá la Antigüedad contra esta superstición y las actividades fraudulentas de los astrólogos mánticos⁷². Sin embargo, los últimos desarrollos helenísticos de la ciencia astral cristalizarán en el seno de la escuela alejandrina en la conocida síntesis prolemaica, en la que se contempla y legitima este estudio de la influencia de los astros sobre los vivientes, al tiempo que se introduce una primera distinción clara entre dos términos que ya los griegos venían usando, casi de forma indistinta, para referirse al estudio del cielo: astronomía y astrología.

En efecto, en el prefacio de su *Tetrabiblos* (o *Quadrupartitum*), como se lo conoce en la tradición latina), Ptolomeo estableció una distinción, que haría fortuna, entre la astronomía, « por la que comprendemos las figuras que en cada momento adoptan los

69. « Si quis astrologiae vel matheseos extimat esse credendum, anathema sit ». Ibid., canon XV, p. 27.

70. Cfr. A. BOUQUET-LECOMTE, *L'Astrologie grecque*, París, 1899, p. 51 nota 1.

71. Cfr. P. TASSIN V. *Recherches sur l'histoire de l'Astronomie antique*, Hildesheim, 1976 (© París, 1894), pp. 1-85; J. LEBESKY, *Origins of Astrology*, London, 1971, pp. 237-239; W. HUBER, *Die Begriffe "Astrologie" und "Astronomie" in der Antike*, Stuttgart, 1989.

72. Cfr. W. CRONER, *Astralogismen. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden, 1966, pp. 90-103.

movimientos del sol, de la luna y de los astros, entre sí y con respecto a la tierra », y la astrología, « por la que observamos, gracias a los rasgos naturales de esas mismas figuras, los cambios que se van a operar en los seres »⁷³. No es necesario recordar que esta postura esencialmente científica de Ptolomeo, bien que influida de todo un substrato de pensamiento tradicional precientífico, suponía con todo un esfuerzo por racionalizar y sistematizar el conjunto de conocimientos astrales, incluyendo como posible la eventualidad de una influencia real de los astros sobre la vida de los vivientes, y se situaba por lo mismo a buena distancia de la mística supersticiosa y de las creencias populares al respecto⁷⁴. Sin embargo, lo cierto es que a partir de Ptolomeo, por efecto del estancamiento en la producción de nuevos descubrimientos y desarrollos teóricos propiamente astronómicos, la ciencia de los astros que penetra e impera en la cultura romana, entroncando de forma natural con el substrato de conocimiento tradicional autóctono, será fundamentalmente la astrología, hasta el punto de que tal será la palabra latina que se impondrá como rótulo de todos los conocimientos, científicos y supersticiosos, acerca del cielo y los astros.

En la cultura romana coexistirán dos corrientes, una adversa y otra favorable, en lo tocante a la astrología. Apoyada en un substrato tradicional de carácter supersticioso, la aceptación en todos los niveles de la sociedad romana de la prestigiosa mística astrología de origen oriental asegurará su pervivencia frente a las críticas de autores contrarios como Catón, Cicerón, Lucrecio y Plinio⁷⁵. Los temas astroológicos conocerán incluso una notable fortuna como tropo literario en las obras de poetas como Virgilio,

73. Citado por A. Pérez Jiménez, *La doctrina de las estrellas: tradición histórica de una ciencia*, en *Astronomía y astrología. De los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp. 1-42 [1].

74. Así, Ptolomeo desautorizaba las previsiones, que él estimaba "técnicamente imposibles", de los astrologos mánticos: cf. Proclomeo, *Tetrabiblos* I, 2, 13.

75. Así, este último descarta la creencia popular según la cual las estrellas incidían en el destino de los mortales (« Sidera, quae adfixa diximus mundo, non ita ut existant volgas, singulis attributa nobis et circa divinitus, minora pauperibus, obscura defectis ac oriturur nec aliquem exstingui decedda significant. Non tanta caelo societas nobiscum est ut nostro fato mortalis sit ibi quoque siderum fulgor »; cf. Plinio, *Historia naturalis* II, 28-29); al tiempo que se declara enemigo de supersticiones mánticas tales como agüeros u oráculos (« Sedere coepit sententia laeae, patiturque et crudam vulgus et rade in cam

Horacio, Catulo, Ovidio, Propertio y Marcial. Con todo, la legislación romana se empleará, bien que intermitentemente y con irregular fortuna, contra los excesos de augures y astrologos⁷⁶. Sin embargo, no será hasta la definitiva penetración del Cristianismo en los fundamentos mismos de la ideología oficial del poder romano que las leyes contra los astrologos cobrarán fuerza real. En efecto, la actitud del Cristianismo resultó adversa a la astrología y a sus consecuencias filosóficas. Basada esta religión soterialógica en el principio de la libertad y responsabilidad del hombre, no podía admitir en modo alguno que la vida o el comportamiento del individuo estuvieran condicionados por el curso de las evoluciones astrales. Destaca de este modo la postura contraria al saber astroológico de los primeros polemistas cristianos, como Minucio Félix y Tertuliano, y padres de la Iglesia oriental, como Orígenes y Gregorio de Nisa, en escritos antifatalistas en cuyos títulos aparece con relativa frecuencia el marbete "contra mathematicos"⁷⁷. Por influencia cristiana, las leyes romanas adquirirán en adelante un compromiso más exigente en su lucha contra la superstición mística y astroológica⁷⁸.

A pesar de la evidente utilidad de las observaciones y cálculos astronómicos para el cómputo del tiempo, misión a la que según el relato del Génesis había Dios destinado los astros⁷⁹, así como para la fijación de ciclos y oficios litúrgicos, como el ejemplo del cómputo pascual demuestra, los principales padres de la Iglesia latinos expresarán su desconfianza hacia la ciencia de los astros, siempre designada en sus escritos con el nombre de astrología y situada bajo sospecha por su vecindad con la superstición pagana. Así, Ambrosio de Milán descartará el estudio de los astros como una actividad provechosa para el cristiano, incluso teniendo en

curso vadit: ecce fulgurum momitus, oraculorum praesecta, haruspicum praedicta, acque etiam para dicta in auguribus, sternumenta et offensiones pedum »: *Ibid.*, II, 23-24).

76. Se atribuye a Escipión Hispano en 139 a. de C. el primer decreto romano contra los astrologos.

77. Cf. U. Rudiseger, *Die Heilige Schrift im Kampf der geistlichen Kirche gegen die Astrologie*, 1936.

78. *Códex Theod.* y *de* 16, ley 4: « Nemo haruspicum consulat, aut mathematicum nemo, haruchum, augurum et varum, praeva confessio contineat. Chaldaeus, et magus, et caeteri quos mathematici esse facti sunt in diabolica lingua vulgus appellat ».

79. Cf. *Gen* 1, 14

cuenta su utilidad para el desempeño de labores agrícolas⁸⁰, y Agustín de Hipona dejará claras sus reservas acerca de ese tipo de conocimientos, que juzga peligroso y pernicioso para los simples⁸¹ y de escaso beneficio a la hora de abordar la exégesis de la Sagrada Escritura⁸².

DISTINCIÓN ISIDORIANA ENTRE ASTRONOMÍA Y ASTROLOGÍA

En su obra enciclopédica, tomada en sus dos manifestaciones principales, esto es, la de las *Differentiae* y la de las *Etymologiae*, la autoridad de Isidoro es responsable de haber establecido y fijado con claridad, para la posteridad medieval, los límites definidos de los campos semánticos aún hoy asociados a las dos vertientes del conocimiento sobre los astros. Así al menos lo entiende Fontaine, quien le atribuye el mérito de haber distinguido en su obra los términos de astronomía y astrología con un escrípulo que en general faltaba en la tradición latina de la que en buena medida bebía⁸³.

Para Isidoro, el término básico al respecto del conocimiento de los astros es sin duda el de astronomía, que como una de las siete artes liberales, recibe ya una definición temprana y escolar, estrictamente etimológica, como disciplina que aporta o desentraña la ley de los astros, primeramente en su tratado *De differentiis*⁸⁴, y más tarde en las mismas *Etymologiae*⁸⁵. Más allá de

80. Cf. AMBRICOSO, *Epistolar*, 44, 9: « Quid igitur opus est ut explorent ortus signorum atque obitus, quorum ad exortum diris inaratae nominibus findantur nouales, uel ad occasum laeta messis recumbat? Una mihi stella abundat pro omnibus, stella splendida et matutina ».

81. Cf. AUGUSTIN, *De ordine* 2, I 5, 42: « magnum religiosus argumentum tamen inique curiosis ».

82. Ib., *De doctrina christiana* 2, 29, 46: « Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est, [...] ac prope nihil adiuuat tractationem diuinam scripturarum ».

83. « Isidore a été le premier [...] à établir entre les deux mots latins une "différence" restée fautive dans l'histoire des sciences: elle annonce la spécialisation sémantique des deux termes dans les langues modernes »: cf. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1983 (2^e ed.), p. 466.

84. Cf. ISIDORO, *Diff. II*, 39, 152: « Astronomia est lex astronomi ».

85. Cf. ISIDORO, *Etym.* I, 2, 3: « Septima astronomia, quae continet legem astronomi »; c. ibid. III, 24: « Astronomia est astro ~~astrum~~ lex ».

la mera traducción del término griego que subyace al vocablo latino, Isidoro aporta una definición más extensa y explícita, que se refiere ya al contenido de esta ciencia, identificado como el estudio de las evoluciones de los astros del cielo, con la mención particular de las figuras o constelaciones que forman, y de la errancia o movimientos de las estrellas⁸⁶. En la definición más completa, esto es, la que figura en el capítulo 24 del tercer libro de sus *Etymologiae*, se mencionan incluso estas posiciones y evoluciones de los cuerpos celestes desde un doble punto de vista: como absolutas, y respecto de la posición de la tierra. La neutralidad de estas definiciones impide considerar si la posibilidad de la ciencia astrológica se entiende incluida en ellas.

En consecuencia, Isidoro se siente llamado a fijar con claridad la distinción entre astronomía y astrología, a la que consagra el capítulo 27 del mismo libro tercero de las *Etymologiae*, y en la que insistirá en otros lugares de su obra, especialmente cuando se refiere al origen de ambas ramas⁸⁷. De la postura isidoriana parecería necesario en este punto concluir en una tajante separación entre ambas disciplinas, en un reparto de tareas que otorgaría a la astronomía el estudio científico, asistido por el número, de las evoluciones regulares de los cuerpos celestes, desplazando a la astrología, entendida como un saber que tiene por objeto el estudio de la influencia de esos cuerpos celestes sobre el destino del hombre, hacia el campo precientífico de la superstición. Sin embargo, en el texto isidoriano subsiste un poso de ambigüedad al respecto, toda vez que contempla la posibilidad de una astrología natural, que coexiste con una astrología superstitiosa.

En efecto, en el texto isidoriano se delimita el objeto de la ciencia astronómica como referido al estudio de los movimientos celestes, de las evoluciones de los astros, y de los nombres que éstos reciben⁸⁸. El dominio de la astrología superstitiosa atañe a la mánica, esto es, a la catadura de agüeros basados en las evoluciones

86. Ibid. III, Prólogo: « Astronomia est disciplina quae cursus caelestium siderum atque figuras contemplatur omnes atque habitudines stellarum »; c. ibid. III, 24: « Astronomia est astronomi lex, quae cursus siderum et figuras et habitudines stellarum circas et circa terram indagabitur ratione percipitur ».

87. Ibid. III, 25, 1.

88. « Nam astrologia uel scilicet superstitionem, ortus, obitus motusque siderum continet, uel quae ex caelis fit uero sententia »: Ibid. III, 27, 1.

astrales, al establecimiento de correspondencias entre los signos zodiacales y las distintas partes del cuerpo y del alma del hombre, y en fin a las predicciones sobre el nacimiento y carácter de los hombres apoyadas en el estado del cielo.⁸⁹ Queda entre ambas disciplinas, y entre ambas definiciones, una suerte de *terra nondum cognita*, un área de ambigüedad, atribuida a la astrología natural, cuya licitud se presupone. La definición de esta astrología natural que encontramos en el mismo capítulo es desde luego decepcionante, pues en nada parece separarse de la misma astronomía: su objeto, de acuerdo con el texto isidoriano, se mezclaría sin contradicción con el de la ciencia astronómica, pues consistiría en el estudio de las evoluciones de astros tales como el sol, la luna y las estrellas, en las distintas estaciones temporales.⁹⁰

Tal vez debamos ver en este rasgo de ambigüedad un vestigio de la tradición latina de la que la obra isidoriana depende en buena medida: un indicio de la utilización del término astrología que durante mucho tiempo dominó en el campo de las letras latinas, y que llegó hasta Isidoro a través de las obras de compiladores, escoliastas y enciclopedistas latinos, entre los cuales el prestigio de la astrología había desplazado el término astronomía. Llegando incluso a cubrir el objeto y contenido de esta última disciplina. De esta forma se explicaría cómodamente otro pasaje en el que Isidoro se ocupa de rastrear los orígenes del conocimiento sobre los astros⁹¹: en él, luego de pasar revista a las principales teorías sobre el origen y los inventores de la ciencia de los astros, añade una disquisición en la que atribuye a la natural curiosidad del espíritu humano la observación de las regularidades en los movimientos astrales, como primer paso para el descubrimiento de esta ciencia, a la que llama astrología, utilizando así nuevamente, a pesar de todos sus esfuerzos de precisión terminológica a los que ya nos hemos referido, el término dominante en la tradición latina, con un significado que en nada parece compatibilizarse con la

vertiente supersticiosa a la que en seguida se referiré, sino más bien con esa ambigua y evanescente astrología natural en la que preferimos no ver sino un rastro o una reliquia de la tradición latina en la que hunde sus raíces profundas la obra isidoriana.

ACTITUD ISIDORIANA HACIA LA ASTROLOGÍA

En el mismo libro III de las *Etimologiae*, luego de ordenar un conjunto de explicaciones relativas al cielo entresacadas de distintos manuales latinos, de sabor eminentemente astronómico en el sentido contemporáneo del término, se ocupa Isidoro, fiel a su método etimológico general, de pasar revista al origen y significación los nombres de los principales astros y constelaciones.⁹² Mucho se ha discutido sobre la comprensión isidoriana de las fuentes que maneja en este como en otros temas. Es muy posible, como se ha dicho, que en estas páginas de su enciclopedia Isidoro no hubiera cobrado plena conciencia de la diferencia entre astros y constelaciones, pues de algunos pasos del texto isidoriano se trasluce una ambigüedad que permite sospechar que de forma general su autor tomó por astros las constelaciones cuyos nombres se encarga de comentar. Dejando a un lado este problema, conviene atender al final del capítulo 71, dedicado a la glosa y comentario de los nombres de astros y/o constelaciones. Basándose en manuales latinos y en las fuentes clásicas, Isidoro ha añadido a su explicación referencias a los mitos paganos que los antiguos entendían vinculados con cada uno de los astros y constelaciones objeto de comentario. Al final de esta descripción general, la utilidad de cuyas referencias mitológicas viene sin duda refrendada por la necesidad de estudiar autores latinos en cuyos textos cabe esperar la aparición de semejante género de referencias, Isidoro se apresta a proporcionar un juicio moral de carácter general, celoso de preservar la ortodoxia de su labor enciclopédica.

Así, explica que por más que los antiguos pudieran vincularlos con mitos y leyendas de dudosa verdad, a las que designa expresivamente bajo el título de supersticiones, no dejan de ser, astros y constelaciones, sino cuerpos celestes creados por Dios y

89. « Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis anguntantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu navia res hominum et motus praedictare conantur »: *Ibid.*, III, 27, 2.

90. « [Astrologia] naturalis, dum exsequitur solis et lunae cursum, vel stellarum certas temporum stationes »: *Ibid.*, III, 27, 1.

91. *Ibid.*, III, 25.

92. *Ibid.*, III, 71.

dispuestos según una sabia medida, con el objeto aducido en el texto del *Génesis* de facilitar el cómputo del tiempo en su creación ⁹³. Sigue explicando que el cristiano debe ignorar como contrarias a su fe prácticas tales como observaciones supersticiosas de los signos zodiacales, elaboración de horóscopos personales y otras que relacionan el conocimiento de los astros con la predicción del hado ⁹⁴. Ya que las prácticas astrológicas mánticas han sido condenadas, no sólo por los doctores de la Iglesia, sino incluso por los principales sabios gentiles, entre los que cita expresamente a Platón y a Aristóteles ⁹⁵. Finalmente, la justificación que Isidoro aduce contra la superstición astrológica está relacionada con la necesidad de preservar el libre arbitrio del hombre, cuyas libertades y responsabilidad individuales no pueden en modo alguno verse comprometidas por la influencia de los astros ⁹⁶. Destaca en el texto isidoriano, una vez que ha referido este argumento en favor de la libertad individual del ser humano, bien enraizado en la doctrina oficial de la Iglesia, la referencia a la autoridad de los sabios paganos, a los que cita de nuevo para cerrar y redondear el pasaje, dando así a entender la identidad de la postura racional pagana contraria a la superstición astrológica con la que, basándose en presupuestos distintos, adoptó el Cristianismo: « Que aunque ellos (los sabios paganos) no habían sido consagrados por la sabiduría celestial, combatieron dignamente los errores de aquéllos (los astrólogos) con el testimonio de la verdad » ⁹⁷. Tal

93. « Sed quolibet modo superstitionis haec ab hominibus nuncupentur, sunt tamen sidera quae Deus in mundi principio condidit, ac certo motu distinguere tempora ordinavit »: *Ibid.*, III, 71, 37.

94. « Horum igitur signorum observationes, vel geneses, vel cetera superstiosa, quae se ad cognitionem siderum coniungunt, id est, ad novitia factorum, et fidei nostrae sine dubitatione contraria sunt, sic ignorari debent a Christianis, ut nec scripta esse videantur »: *Ibid.*, III, 71, 38.

95. « Sed nonnulli siderum putritudine et claritate perfecti in lapsus secliarum eventus rerum praescire posse conentur: quos non solum Christianae religionis doctores, sed etiam gentium Plato, Aristoteles, atque alii rerum veniarię commoti concordi sententia damnaverunt, dicentes confusionem rerum potius de tali persuasione generari »: *Ibid.*, III, 71, 39.

96. « Nam sicut genus humanum ad varios actus nascendi necessitate prementur, cur aut laudem mererantur boni aut malę legum percipiant ultionem? »: *Ibid.*, III, 71, 40.

97. « Et quamvis ipsi non fuerint a celesti sapientiae dediti, veritatis tamen testimonio errores eorum merito percipiuntur »: *Ibid.* dem.

vez en rasgos como éste pueda mejor que en otros medirse, después de todo, la verdadera originalidad de Isidoro, dispuesto a conciliar en una síntesis integradora los aportes de la tradición clásica con el contenido de la Revelación cristiana, hasta el punto de prolongar así el trazo de una frase doctrinal hasta ligarlo con la autoridad de la ciencia pagana.

Con todo, en su actitud hacia la astrología subsiste una dificultad, que conduce sin solución de continuidad hacia el dominio de la magia: y es que en otro pasaje de su enciclopedia, dedicado éste a los distintos tipos de adivinación y magia que existen, Isidoro, empujado a reconocer la verdad parcial de la mántica astrológica por el insoslayable testimonio que impone el episodio evangélico de los magos, se ve obligado a aclarar que el conocimiento de este arte sólo fue concedido al hombre hasta el nacimiento de Cristo ⁹⁸. De esta manera, salvando cierta ambigüedad, Isidoro se abstiene de negar todo ápice de verdad a la adivinación astrológica, y se contenta con la solución de compromiso, necesaria para respetar la autoridad de la Iglesia y la ortodoxia de su compilación, consistente en admitir la verdad parcial de este saber adivinatorio basado en el estudio de los astros, pero limitado sólo al periodo de la historia anterior a la Revelación evangélica.

Los estoicos habían concebido el mundo como una totalidad interdependiente o interconectada y de naturaleza inteligible, orientada teleológicamente hacia el hombre, único observador inteligente capaz de percibir su legibilidad profunda ⁹⁹. Filón concibió la omnipresencia divina como fuerza que dotaba de esa unidad a toda la realidad ¹⁰⁰, y admitió, como hemos visto, la posibilidad de discernir en los astros signos de eventos venideros ¹⁰¹. Estas ideas actuaban de alguna manera en Plotino cuando postuló la naturaleza simbólica de los astros como signos celestes que ayudan a una realidad distinta de sí mismos: ya que "todo está en

98. « Cuius artis scientia usque ad Evangelium fuit concessa, ut Christo edito merito eandem naturam alicuius de caelo interpretaretur »: *Ibid.*, VIII, 9, 26.

99. Cfr. H. BRUNSWIGER, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, 2000 (ed. or. Frankfurt, 1981), p. 41.

100. Cfr. P. CHACON, *De confusione linguarum*, 136: « La presencia de Dios, referida a las partes del universo, comprende todo con todo las ha ligado estrechamente con lazos invisibles » (traducción nuestra).

101. Cfr. BRUNSWIGER, *La legibilidad del mundo*, 38.

todo", ya que a nivel profundo opera una conexión esencial entre los distintos seres de la realidad del mundo, todos los cuales proceden en último término de un solo principio, el Uno, nada de extraño tendrá para Plotino concebir los astros como signos en los que cabe leer, entre otras cosas, el destino de los hombres.¹⁰² Un eco de esta concepción plotiniana, transmitida a través de su discípulo Porfirio y de Boecio, se deja sentir tal vez en el pensamiento isidoriano y puede ser aducida como causa de esa admisión parcial de la verdad del conocimiento astrológico, justificado por la legibilidad de los astros dentro de una visión cristiana del alegorismo universal. En efecto, cuando Agustín popularizó la dicotomía clásica entre el libro de la Naturaleza y el libro de la Revelación como fuentes de una única verdad¹⁰³, no hizo sino dar definitiva carta de naturaleza dentro del pensamiento cristiano a una noción de alegorismo universal que hunde sus raíces en la unidad inteligible del mundo como sistema interconectado de símbolos susceptible de ser leído e interpretado por el hombre. De ahí a suponer que el procedimiento astrológico proporciona una *clavis interpretandi* apropiada para acometer la lectura del libro de la Naturaleza no había, en realidad, sino un paso.

Dicho paso estaba presente, probablemente, en el pensamiento de Isidoro, cuando admitió la licitud del camino astrológico como medio de leer el mundo, pero tan sólo *antes* de la Revelación: con el advenimiento del Redentor, la *clavis interpretandi* astrológica debía ceder su lugar a otra *clavis* evangélica o escrituraria. Esta idea se relaciona evidentemente con la distinción de raíz filoniana antes apuntada entre un paradigma visual de conocimiento profano del mundo (emplazado en la ciencia astrológica) y otro paradigma verbal y escriturario referido al contenido de la Revelación. Así, la raíz de la contradicción aparente en el pensamiento de Isidoro cuando aborda la materia astrológica se debe en último término a que en su formación y en sus fuentes oscila entre ambos paradigmas, y aunque formalmente ha optado por el segundo, desarrollándolo por medio de su teoría y de su práctica de la etnología, aún no se siente libre por entero del

primer paradigma astrológico-natural, dominante en no pocos de los autores profanos que de continuo manejaba.

Esta postura suya de compromiso en relación con la astrología nos sugiere considerar la actitud isidoriana sobre la magia, poner una vez más a prueba los límites de su racionalismo cristiano en contacto esta vez con la mentalidad tradicional y con el cuerpo general de superstición mágica.

ACTITUD ISIDORIANA HACIA LA MAGIA

En todas las sociedades tradicionales, si entendemos por tales aquellas cuyas culturas todavía no han sido favorecidas por la luz de la ciencia, la creencia en la magia, esto es, en la efectividad de determinadas actividades sobrenaturales, ha adquirido rango de verdadera constante. En el vasto cuerpo precientífico de saber mágico cabe distinguir varias áreas de conocimiento y de actuación, que se podrían agrupar en dos amplias categorías: de una parte, la referida a las prácticas que tienen por objeto la actuación por vía sobrenatural sobre el entorno o el medio; de otra, la que añade a la adivinación del futuro. En el mundo romano confluyeron los principales aportes orientales al respecto con la rica tradición mágica y augural latina, en la que subsiste una veta reconocible de raíz etrusca. La considerable penetración en todos los niveles de la sociedad del mundo latino de esta creencia tan extendida en la magia hizo difícil, durante todo el Medievo, el combate del Cristianismo por erradicarla. El modelo de condena y represión que el Cristianismo empleó contra el cuerpo de saber astrológico, al que nos hemos referido en un punto anterior, tenía el mismo objeto: desterrar de la mentalidad de la sociedad cristiana los vestigios indeseables de la cultura pagana, a los que se daba, para mejor subrayar su carácter residual y despreciable, la denominación de *superstitiones*. Sin embargo, la fortuna de esta causa contra la magia fue menor. En efecto, en el caso del conocimiento astrológico, el hecho de que en general su disfrute y uso significativos fueran patrimonio casi privativo de una cierta élite cultural, esto es, su condición de saber al alcance de unos pocos, redujo el alcance de su penetración efectiva en el seno de la sociedad cristiana, al tiempo que su potencial peligrosidad para la evangelización. Sin embargo, la omnipresencia de las creencias

102. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, II, 5-7.

103. « Liber tibi sit pagina divina a, ut haec audias; liber tibi sit orbis terrarum, ut haec videris. In istis codicibus non est legitur, nisi qui litteras novaverunt: in toto mundo legit et idola »; cf. AGUSTÍN, *Enimatio in Res divinas*, XI, I, 6-7.

supersticiosas en la magia hizo inviable el designio de la Iglesia de erradicarlas. Así, como acreditan numerosos testimonios, entre los más relevantes de los cuales cabe mencionar algunas disposiciones conciliares ¹⁰⁴, ni tan siquiera la Iglesia jerárquica fue capaz de sacudirse, durante los primeros siglos de su dominio espiritual sobre Occidente, la creencia en la efectividad de la magia.

Isidoro dedica el capítulo noveno del libro VIII de sus *Etymologiae* a los magos. A los magos y adivinos, podría añadirse, teniendo en cuenta el contenido del capítulo. Su exposición es en buena medida tributaria de las fuentes latinas en las que se apoya fundamentalmente. Las escasas noticias del origen oriental y latino de este saber se basan en los conocimientos escolares latinos recogidos en manuales, colecciones de *exempla* y enciclopedias. Así, el texto isidoriano aporta noticias sobre el origen oriental de la magia, que se tiene fue inventada por Zoroastro ¹⁰⁵, y sobre otros episodios relacionados con el origen oriental ¹⁰⁶ y latino ¹⁰⁷ de este arte. Destaca en su aproximación, dependiente de la tradición escolar latina, la multiplicación de citas textuales de autores paganos, cinco en total ¹⁰⁸, al tiempo que escasean las referencias doctrinales a los Padres de la Iglesia.

Como fuere, el punto de vista de estos últimos está bien presente en la exposición isidoriana. En efecto, siguiendo la doctrina de la Iglesia sobre la magia, Isidoro atribuye la invención y el ejercicio de este arte a la inspiración diabólica. Fueron los "ángeles malos" quienes inventaron la magia y los responsables últimos de su difusión, que Isidoro estima universal ¹⁰⁹. Cuando en

el curso de su exposición de los principales nombres que se le asignan a los distintos tipos de cultivadores de prácticas mágicas y adivinatorias ¹¹⁰ se refiere a los poderes y facultades de que dichos hombres se valen en el ejercicio de sus artes respectivas, se entiende que todas esas capacidades emanan de una sola fuente, cual es la intervención demoníaca. Resulta en este punto importante recalcar que la capacidad adivinatoria de los magos procede del pacto diabólico al que se han entregado, toda vez que la posibilidad de que los demonios alcancen algún tipo de conocimiento sobre el futuro ha de quedar establecida y aceptada en otro pasaje de la obra isidoriana. En efecto, al referirse a los ángeles caídos, Isidoro les atribuye un conocimiento de las cosas futuras, y añade que tres son las causas que explican la posesión por los demonios de más conocimiento que el hombre: la mayor agudeza de su ingenio, el tesoro de su experiencia, y su participación como ángeles en la revelación divina ¹¹¹. Basta este pasaje para acreditar la opinión de Isidoro sobre el origen demoníaco del conocimiento del futuro que los hombres hacen suyo cuando se ejercitan en las artes mágicas.

Sobre este aspecto, conviene notar la diferencia fundamental que en el enfoque de Isidoro se observa en relación con el que antes expusimos a cuenta de su condena de la superstición astrológica. En efecto, para el caso de la astrología, hemos visto cómo, al lado de principios doctrinales cristianos relativos a la libertad y responsabilidad individuales del alma humana, se aducían escríptulos y reparos de orden intelectual y racional, apoyados en la autoridad de sabios paganos, para condenar como supersticiosa la creencia en la posibilidad de indagar en el futuro de los hombres por medio de la observación de los astros. Pues bien, en el caso de la magia, son tan sólo argumentos morales y doctrinales, y ninguno de orden intelectual o racional, los que se esgrimen para condenar un conjunto de prácticas sobre cuya efectividad no se expresa sospecha o duda alguna; más bien se tiende a considerar que las prácticas mágicas son realmente

104. El hecho de que en el concilio de Elvira (c. 300) se contemplaran penas canónicas para quienes provocaran la muerte de alguien valiéndose de maleficios es suficiente prueba de que la creencia en la posibilidad de ejecutar un crimen tal alcanzaba a la jerarquía eclesiástica del momento: « Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idolatria perficere seelusus non potuit, nec in finem impetierint esse illi comminationem » (WIES, *Concilios* cit., p. 3).

105. Cf. ISIDORO, *Etym.* VIII, 9, 1. Sobre Zoroastro, inventor de la magia, también ibid. IX, 2, 43, e ibid. V, 39, 7. En el último pasaje citado la invención de la magia es presentada como una efeméride fechada.

106. Ibid. VIII, 9, 32.

107. Ibid. VIII, 9, 34-35.

108. Lucano (*Etym.* VIII, 9, 2 y 10), Virgilio (VIII, 9, 6), Prudencio (VIII, 9, 8) y Varón (VIII, 9, 13).

109. « Haec haec vanitas magiarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit »; Ibid. VIII, 9, 3.

110. Ibid. VIII, 9, 13-29.

111. « Praesunt enim futura multa, unde et solent responsi aliqua dare. Inest enim illis cognitio rerum plus quam infirmitati humanae, partim subiectis sensus acumen, partim experientia horumque vitae, partim per Dei iussum angelica revelatione »; Ibid. VIII, 11, 15-16.

efectivas y poderosas, de modo que sólo el rechazo moral del pacto diabólico que llevan aparejado se aduce como causa de su condena. La magia es en suma efectiva y eficaz, pero su procedencia diabólica exige al cristiano rechazarla.¹¹²

Así, Isidoro afirma que los magos llegaron a realizar prodigios notables, algunos de los cuales pudieron resistir la comparación con los milagros concedidos por Dios a Moisés en el relato del *Exodo*.¹¹³ Quizás no conviene ver más allá de una mera curiosidad en el hecho cierto de que, dispuesto al fin a mencionar el texto bíblico, Isidoro se haya referido, al parecer, a los episodios en los que los milagros de Moisés fueron igualados por los encantamientos de los magos al servicio del faraón¹¹⁴, y no así a los episodios en los que dichos milagros superaron claramente las artes de los hechiceros.¹¹⁵ En todo caso, la capacidad de los magos para realizar prodigios queda acreditada por el mismo relato bíblico que aduce Isidoro como autoridad en este punto. Más explícita aún es la referencia isidoriana a las capacidades de los magos, a los que cree dañinos y capaces de alterar los elementos, de turbar la mente de los hombres, e incluso de matar sin otra acción que sus encantamientos.¹¹⁶ Debe aquí notarse la exacta coincidencia de esta última acusación con el contenido de la disposición conciliar de la Iglesia hispana citada más arriba.¹¹⁷ Ambas participan de un mismo estado de la mentalidad del Clero más alto e instruido, y delatan la creencia, compartida por los preladados del comienzo del siglo IV con Isidoro, en la verdad y efectividad de las capacidades sobrenaturales que la práctica de la magia supuestamente otorgaba a sus cultivadores. Tal vez es llevado de una preocupación de este tipo que Isidoro promovió la inclusión, entre las disposiciones del

IV Concilio de Toledo, celebrado en 633 bajo su presidencia, de un canon castigando con extraordinaria severidad a cualquier clérigo que requiriera de alguna forma los servicios de magos, adivinos, hechiceros y similares.¹¹⁸

En consecuencia, puede afirmarse que Isidoro, manteniéndose dentro de los límites de la ortodoxia, participó del clima intelectual general de su época, proclive como todo el Medievo a otorgar credibilidad a la magia.¹¹⁹

NUMEROLOGÍA ISIDORIANA

Por último, y con el objeto de completar nuestro estudio acerca de la actitud de Isidoro hacia áreas de conocimiento situadas sobre los límites de la razón, converdrá dedicar algunas palabras a su aproximación a la ciencia de los números, entendida como un camino para la exégesis del texto bíblico, al tiempo que constituye un cauce privilegiado de penetración del rico simbolismo, influido por supersticiones y restos de tradición pagana, que se integrará en el pensamiento medieval.

En su exposición sobre la naturaleza mística de los números, Isidoro sigue de cerca las concepciones al respecto de Agustín, en las cuales cabe descubrir un trasfondo de sabor pagano, relacionado en última instancia con las herencias herméticas y pitagóricas recogidas en la tradición latina, especialmente en el *De principiis numerorum* de Varón y en la traducción latina, debida a Apuleyo, de la *Introducción aritmética* de Nicómaco de Gerasa, obra esta última perdida pero refundida por Boecio en su *De institutione arithmetica*. Tanto Boecio como Agustín se harán eco de las teorías de origen pitagórico según las cuales el número, entendido como

112. « In quibus omnibus ars daemonum est ex quadam pestifera societate hominum et angelorum malorum exorta. Unde cuncta vitanda sunt a Christiano, et omni penitus execratione repudianda atque damnanda ». Ibid. VIII, 9, 31.

113. « Nec mirum de magorum praestigijs, quorum in tantum proficere maleficiorum artes ut etiam Moysi simillimis signis resisterent, verentes virgas in dracones, aquas in sanguinem ». Ibid. VIII, 9, 4.

114. Cfr. *Exodo* 7, 8-12; 7, 20-22; y 8, 2-3.

115. Ibid. 8, 12-15 y 9, 8-11.

116. « Magi sunt qui vulgore malefici, ob facinorum magnitudinem, nuncupantur. Hi et elementa concitant, turbant mentes hominum, ac sine ullo veneni haustu violentia tantum carminis interimit »: la *Magia*, *Etym.* VIII, 9, 9.

117. Cfr. supra, nota 104 del presente trabajo.

118. « Si episcopus quis, aut presbyter, sive diaconus, vel quilibet ex ordine clericorum, magos, aut aruspices, aut arolos, aut certe augures, vel sortilegos, vel eos qui proficentur arte aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes, conspexerit fuerit deprehensus, abs honore dignitatis suae depositus monasterii curam excipiat, ibique perpetua poenitentia delectus acclus administrum sacrilegi habeat ». *Vives, Concilios* cit., canon XXXIX, p. 203.

119. Sobre la convicción que en la mentalidad general subsistió a lo largo de toda la Edad Media sobre la validez y efectividad de las prácticas mágicas, cfr. R. Howard, *Cultura de poderes mágicos en Castilla medieval*, en *Cuadernos de Historia de España*, LXIII-LXIV (Madrid, pp. 598-614), pp. 613-614.

verdadero principio de la realidad, subyace a todas las formas visibles y conforma una suerte de estructura racional y discernible de cuanto existe ¹²⁰. En ello se mantienen fieles tanto a la autoridad de la Sagrada Escritura ¹²¹ como a la de los padres orientales, en los cuales la influencia de la ciencia pitagórica de los números resultaba aún más visible ¹²².

En particular, Agustín alerta sobre la necesidad de tomar en serio la ciencia de los números ¹²³ para la recta intelección de la Sagrada Escritura, cuyos números nadie debe tener por gratuitos ¹²⁴, ya que en verdad su aparición contiene un saber profundo ¹²⁵ que el exégeta cristiano debe emplearse en desentrañar, cuidando de purificar este conocimiento místico de los números « *sacratissimi et mysteriorum plenissimi* » ¹²⁶ de todo rastro atribuible a la tradición pagana de adivinación astral ¹²⁷. En consecuencia, se debe en buena medida a la autoridad de Agustín la consolidación de una numerología cristiana basada en la exégesis bíblica y relativamente independiente de la tradición pagana y astrológica al respecto.

Es claramente dentro de los límites de esta numerología cristiana que se encuentra la aportación isidoriana. En el capítulo cuarto del libro III de sus *Etyimologiae*, Isidoro repite la advertencia agustiniana para no descuidar la ciencia de los números, cuyo misterio estima ilustrado mejor que en ninguna otra parte en varios lugares de las Sagradas Escrituras, entre los que escoge y cita

120. « *Omnia quaecumque a primaeva natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata* »: cf. BOECIO, *De insti. arithm.*, I, 2. Cf. pasajes agustinianos sobre el mundo como fundamento del mundo sensible en *De lib. arb.*, II, 16, 42 y II, 8; y en *De musica* VI, 13-28. Sobre la contemplación de los números mutables que se observan en el mundo sensible como vestigio de los números inmutables y eternos, cf. AGUSTÍN, *Retract.* I, 11, 1.

121. « *Omnia in mensura et numero et pondere disposita* »: cf. *Sapientia* XI, 21.

122. Cf. IRINEO, *Adv. Haer.* IV, 4, donde aclara que nada hay que no tenga su número; y ORIGENES, *Periarch.* II, 9, donde explica que no sólo los seres corporales están sometidos al número, sino todos los seres creados, incluidos los espirituales.

123. « *Ratio numeri contemne nuda non est* »: cf. AGUSTÍN, *De lib. arb.*, II, 16, 42.

124. *Id.*, *De Trin.* IV, 6, 10.

125. « *Non enim frustra in sanctis libris sapientiae coniunctus est numerus* »: *Id.*, *De lib. arb.*, II, 8, 24.

126. *Id.*, *In Psal.* 4, 152.

127. *Id.*, *De doctr. divi.*, II, 28, 42.

el célebre pasaje del libro de la Sabiduría ¹²⁸. En todo ello el pasaje es claramente deudor de Agustín. A continuación, el texto de este capítulo cuarto proporciona una breve muestra, a título de ejemplo, de la dedicación isidoriana a la numerología ¹²⁹, siguiendo el método y las conclusiones alcanzados en su *Liber numerorum*, opúsculo exegético dedicado a desentrañar el sentido simbólico de los números que aparecen en la Escritura. Los contenidos y argumentos presentes en esta obra isidoriana, unificados por un punto de vista cristiano, son en ocasiones de procedencia pagana, como también lo es la vieja idea de la armonía universal o música de las esferas, de la cual subsiste asimismo un eco en la enciclopedia de Isidoro.

En efecto, amén de declaraciones más o menos retóricas sobre la importancia del número como soporte inteligible de la realidad (« *Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt* » ¹³⁰), Isidoro incluye en el capítulo 17 de este libro III de las *Etyimologiae*, consagrado al poder de la música, una reflexión *more Pythagorico* sobre la esencia armónica de lo real, que conecta entre sí el tratamiento que le dedicó a varios de los temas tocados en nuestro estudio. Así, recoge la tradición según la cual la creación del mundo es una realidad de naturaleza sonora (« *ipse mundus quadam harmonia sonorum fertur esse compositus* » ¹³¹), en la que vemos un eco de la consideración sobrenatural de la palabra a la que nos hemos referido a propósito de términos hebreos como *amen* y *osanna*. También menciona la naturaleza rítmica del pulso que rige la vida del cuerpo humano ¹³², y la influencia de la armonía universal sobre las evoluciones de los astros del cielo (« *caelum ipsud sub harmoniae modulatione revolvi* » ¹³³), idea en la que late la teoría de la música de las esferas, actualizando la consideración de ciencias hermanas que ya Platón, por influencia pitagórica, tributó a los saberes astral y armónico ¹³⁴.

128. « *Ratio numerorum continentia non est. In multis enim sanctorum scripturarum locis quantum mysterium habent eluceat. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est: Omnia in mensura et numero et pondere fecisti* »: ISIDORO, *Etyim.* III, 4, 1 (nótese de pasada que Isidoro, fiel a su costumbre, no extrae la cita bíblica de la Vulgata).

129. *Ibid.* III, 4, 2.

130. *Ibid.* III, 4, 4.

131. *Ibid.* III, 17, 1.

132. *Ibid.* III, 17, 3.

133. *Ibid.* III, 17, 3.

134. Cf. *Protrótopos*, *Itog.* VIII, 335d y *Timeo*, 47.

Finalmente, uno de los textos más representativos de la actitud isidoriana acerca de la interpretación simbólica y mística de los números se encuentra en el capítulo 26 del libro XVI de sus *Eymologiae*, precisamente uno de esos libros técnicos de la enciclopedia isidoriana, en los que la floración de materia doctrinal mejor destaca sobre el contexto de saberes fundamentalmente utilitarios. En el pasaje en cuestión, Isidoro se detiene en el significado y en el origen del modo, medida latina de capacidad equivalente a veintidós sextarios, circunstancia que impulsa al autor a proporcionar una de sus características adiciones personales al artículo enciclopédico que venía componiendo: en efecto, sigue en el texto isidoriano una interesante aproximación al significado sobrenatural del número veintidós, que se corresponde exactamente con el número de trabajos acometidos por el Creador durante la obra de los seis días; pero también con el número de generaciones que media entre Adán, el primer hombre, y Jacob, de quien desciende todo el pueblo de Israel; asimismo con el número de libros del Antiguo Testamento hasta el de Ester; e incluso con el número de signos que integran el alfabeto hebreo, « quibus constat divinae legis doctrina »¹³⁵. En este ejemplo tan expresivo se resume lo principal del enfoque isidoriano de la numerología como ciencia en cuyo ejercicio y en cuyo contenido resume algunas de sus preocupaciones exegéticas y místicas fundamentales. Integrado en la tradición cristiana de interpretación mística de los números bíblicos, relaciona esta medida, que juzga instituida por el mismo Moisés, con cuatro lances de su aparición en la Sagrada Escritura, de los cuales el último es quizás el más indirecto: el hecho de que sean veintidós las letras del alfabeto hebreo, en el que la Ley Antigua fue escrita, es una circunstancia que podría juzgarse como propiamente meta-textual, pues no se refiere a contenido alguno del relato bíblico, sino en verdad a la materialidad discursiva misma de dicho relato, y aún más allá, del mismo código en el que fue escrito, idea que nos remite al punto a la consideración sagrada que Isidoro tributaba a la lengua hebrea como única lengua original y antediluviana¹³⁶, a la que le cimos referencia en la correspondiente sección del presente estudio.

135. Cfr. ISIDORO, *Eym.* XVI, 26, 10.
136. *Ibid.* IX, 1, 1.

CONCLUSIONES

Para terminar, y aun a fuer de incurrir en reiteración, conviene reunir en este punto, por mor de utilidad, algunas conclusiones que se desprenden de nuestro trabajo.

En primer lugar, puede afirmarse que en el pensamiento de Isidoro se detecta la presencia de algún tipo de creencia en la fuerza mística de algunas denominaciones sagradas en lengua hebrea, en las que late la misma realidad sobrenatural que designan.

Sobre la actitud isidoriana acerca de la astrología cabe observar cierto grado de ambigüedad, no sólo por cuanto se refiere a la delimitación del campo de actuación de esta ciencia, sino incluso por lo que respecta a una tímida admisión de la verdad que contiene, de la cual (según dice) sólo fue lícito servirse hasta el advenimiento de la Revelación cristiana. En esta actitud un tanto contradictoria observamos un indicio de deficiente digestión de los dos paradigmas gnoseológicos que conoce, visual y verbal, a los que nos hemos referido.

Parece claro, en tercer lugar, que Isidoro no se sustrajo de la creencia, general en su época, en la efectividad de las prácticas mágicas, nunca condenadas como supersticiosas, sino tan sólo por razón del pacto diabólico que implicaban.

Por último, la breve ilustración de su numerología da idea de la inserción de Isidoro en la corriente exegética dominante del pensamiento cristiano de su época. El interés de esta materia queda en último término asegurado por la conexión que en un nivel profundo existe entre la idea astrológica de la correspondencia macro/micro-cosmos, la fuerza sagrada de la palabra creadora de Dios, y la esencia numérica de todo cuanto existe. Con todo, hasta qué punto el mismo Isidoro fue consciente de esta conexión que nuestro estudio intenta resaltar, es cuestión que por el momento no ha de pasar de mera conjetura.

PABLO MARTÍN PRIETO