

# NATURALEZA Y TELEOLOGÍA: AMBROSIO DE MILÁN E ISIDORO DE SEVILLA

*Nature and teleology: Ambrosio of Milan and Isidoro of Sevilla*

Martín González Fernández  
Universidad de Santiago de Compostela

## RESUMEN

Se compara aquí el *Hexamerón* de Ambrosio de Milán y el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla, centrande nuestro análisis en dos cuestiones: 1.<sup>a</sup>) presencia en dichas obras de las filosofías helenísticas, en especial escepticismo y epicureismo; 2.<sup>a</sup>) la concepción teleológica de la naturaleza en ambos autores.

**Palabras clave:** Ambrosio de Milán, *Hexamerón*, Isidoro de Sevilla, *De natura rerum*, naturaleza, teleología, escepticismo académico, epicureismo, Lucrecio.

## ABSTRACT

From two works, *Hexameron* of Ambrose of Milan and *De natura rerum* of Isidore of Seville, we analyze two issues: 1st) the presence in such works of the Hellenistic philosophies, especially skepticism and epicureanism; 2nd) the teleological conception of nature in both of them.

**Key-words:** Ambrosio of Milán, *Hexamerón*, Isidoro of Sevilla, *De natura rerum*, nature, teleology, academia skepticism, epicureanism, Lucretius.

En homenaje al Prof. Dr. Jorge Ayala Martínez,  
«espejo» de medievalistas, trabajador incansable, *vir generosus*.

## FÍSICA SACRA

La filosofía de la naturaleza de Isidoro de Sevilla es, en realidad, una física sacra. En otro lugar, hemos estudiado en detalle las claves de aquella en sus textos más singulares,<sup>1</sup> el *De natura rerum* y las *Etimologías*, en especial, los libros XI, *Acerca del hombre y los seres prodigiosos*, XIII, *Acerca del mundo y sus partes* (en donde resume o, mejor, esquematiza el contenido de la primera obra citada). Es una pieza más en la construcción de aquel «cosmos simbólico» del que habló, con feliz expresión, Marie-Thérèse d'Alverny y estudió, para la

---

1 González Fernández, Martín: «La naturaleza de las cosas. El cosmos simbólico en Isidoro de Sevilla». Comunicación al VI Congreso Internacional Iberoamericano de la Sociedad de Filosofía Medieval: De natura (Salamanca, 3, 4 y 5 de diciembre de 2012) (pendiente de lectura, aparecerá en *Actas*). Queremos agradecer aquí al Prof. Dr. César L. Raña Dafonte la revisión del texto, sugerencia del título e indicación de algunos pasajes de Agustín e Isidoro, que se recogen en él.

Alta Edad Media, Tullio Gregory.<sup>2</sup> No nos detendremos mucho en esta cuestión. La alegorización de la naturaleza puede advertirse ya en la definición misma de universo que nos da Isidoro: «IX, 1. El mundo es el conjunto de todas las cosas [*universitas omnis*], el cual se compone de cielo y tierra. El Apóstol Pablo dijo a este propósito: pues la figura de este mundo pasa. En el sentido místico [*mysticum sensum*], el mundo es propiamente el signo del hombre: pues lo mismo que aquél está compuesto de cuatro elementos, de igual modo éste se compone también de una mezcla de cuatro humores de cuya combinación se forma un solo ser. / 2. En seguida los antiguos han supuesto al hombre en unión íntima con la estructura del mundo [*mundus cosmos*], ya que en griego es llamado cosmos, es decir, mundo en miniatura [*micro cosmos*]. Mientras que la Escritura deja entender a veces por mundo a los pecadores, de los que dice: y el mundo no le ha conocido» (*De natura rerum*, IX, 1-2, 1-11). En las *Etimologías*, insiste de nuevo en las huellas de Dios en la «tierra»: «aquel ser divino cuyas huellas han visto en la tierra, es decir, le han visto en un espejo [*hoc est, quem videre per speculum dicitur*]» (*Etim.* VII. 1.38, pp. 630-631; PL, 82, 263A-263B.) Está, pues, muy presente en su obra esto que hemos llamado, en honor a Jacques Le Goff, la «ideología del espejo». Ideología que está basada en un doble principio. Por un lado, dicho en palabras de E. Gilson: «Para un pensador de este tiempo, conocer y explicar una cosa consiste siempre en mostrar que esa cosa no es lo que parece ser; que es el símbolo o signo de una realidad más profunda; que *anuncia* o *significa* otra cosa»<sup>3</sup> y, por otro, dicho en palabras de R. Ramón Guerrero: «La naturaleza no era más que revelación existencial del Creador en su obra. Es lo que explica la posibilidad de una intervención continua de Dios en la naturaleza; es lo que da razón del milagro, que no es perturbador de la naturaleza, sino revelador de su principio supremo, según había establecido S. Agustín... El milagro es tan natural como la naturaleza

2 D'Alverny, Marie-Thérèse: «Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle». *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 20 (1954), p. 31-81; hoy recogido en: D'Alverny, M.-T., *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*. Edited by Charles Burnett, with a Preface by Peter Dronke. Great Yarmouth, Norfolk: Variorum, 1993, misma paginación, sección VI. Ella lo aplicó al *Clavis universalis* de Honorio de Autun, demostrando a la vez que su texto es una variación, que apenas se despegaba de la letra, del *Peri physeon* de J. Escoto Eriúgena. J. Fontaine, el editor francés del libro *De natura rerum* de Isidoro, también ha hablado de «symbolisme naturaliste», «l'astronomie mystique et la symbolique chrétienne du ciel» y de «physique moralisée» (vid. J. Fontaine. *Isidoro de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, vol. I y II, Paris: Études Augustiniennes, 1983 (2.<sup>a</sup> ed., 1.<sup>a</sup> ed. 1959) y t. III, Paris: Études Augustiniennes, 1983, con notas complementarias; vid., para el caso, vol. II, 4.<sup>a</sup> Parte, cap. IV, pp. 535 e sigs., 541 y sigs., y 5.<sup>a</sup> parte, cap. III, p. 663). (Para el *De natura rerum* de Isidoro, manejamos aquí dos ediciones: la francesa, Isidoro de Seville. *Traité de la Nature*. Édité par Jacques Fontaine, Bordeaux: CNRS/ Féret et fils, 1960, por donde citamos el texto en latín; y la italiana: Isidoro. *La natura delle cose*. A cura di Francesco Trisoglio. Roma: Città Nuova Editrici, 2001.) Vid. también: T. Gregory; «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele: il secolo XII». En: *La filosofia della natura nel Medioevo* (Atti del III Congr. Internaz. di filos. medioevale.-Passo della Mendola [Trento], 1964), Milan: Vita e Pensiero, 1966, pp. 27-65. La «ideología del espejo» llega hasta Alano de Lille, quien indicará que todo el mundo creado es casi libro (*liber*) y pintura (*pictura*), y espejo (*speculum*), para nosotros, fiel signáculo (*signaculum*) de nuestra vida, de nuestra muerte, de nuestro estado y nuestra suerte (*Rythmus*, PL. 210, 579). Este es el léxico y la gramática de esta «mentalità simbolica» (T. Gregory), que se extiende, de Agustín hasta Rabano Mauro (*De universo*), J. Scoto Eriúgena, hasta el siglo XII. (Esto último ha sido cuestionado recientemente, véase: C. L. Raña Dafonte: «*Natura optima parens*. La naturaleza en el siglo XII». *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 16 [2009], p. 43-55, quien advierte ya un cambio de mentalidad sobre el tema precisamente en el siglo XII). Para las *Etimologías*, empleamos la edición: San Isidoro de Sevilla: *Etimologías*. Edición bilingüe, ed. José Oroz Reta, Manuela-A. Marcos Casquero, con introducción de Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, BAC, 1983.

3 Gilson, Étienne: *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patristicos hasta el fin del siglo XIV*. Versión española de Arsenio Palacios y Salvador Caballero. 2.<sup>a</sup> ed. Madrid: Gredos, 2007 (ed. orig. 1952), cap. V, apartado VII, «El balance del siglo XII», p. 327-333, concretamente p. 332.

misma».<sup>4</sup> Son dos elementos sobre los que, de un modo magistral, se ha ocupado Agustín de Hipona, quien, además, hace el ejercicio de presentárnoslos absolutamente ensamblados, cuando nos recuerda que la verdadera maravilla, que causa absoluto asombro, «el milagro de los milagros, es el mismo mundo» (*De Civitate Dei*. XXI. 6) (con su regularidad, belleza, bondad, orden y perfección).

### Hexamerón

El *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla, así como las secciones paralelas de las *Etimologías*, puede definirse como una *Cosmología*, que, sin embargo, toma elementos del género literario-filosófico del *Hexamerón*,<sup>5</sup> del de Ambrosio de Milán, y otros. Aquí habría, por lo tanto, una diferencia formal entre ambos, aunque no sustancial. Tal vez en la obra del autor hispano-visigodo se acentúe algo más el simbolismo, pero solo eso.

Otra diferencia, tampoco excesivamente relevante, es que Isidoro de Sevilla, con todo, no comparte el registro apologetico (escrito de combate) que advertimos en la obra de Ambrosio, que, como es sabido, empieza con una dura diatriba contra paganos:

1. En verdad, los hombres han formado una idea tan grande de sí mismos, que algunos de ellos —como Platón y sus discípulos— establecieron tres principios de todo lo que existe: Dios, el modelo ejemplar y la materia. Y afirmaron que estos principios son incorruptos, increados y sin comienzo alguno, y que Dios —no como creador de la materia, sino en cuanto artífice, según un modelo ejemplar, es decir, inspirándose en una idea—, formó el mundo a partir de la materia. Ésta, a la que llama «hýle», aseguran que ha dado origen a todas las cosas. Asimismo opinaron que el mundo es incorrupto, ni creado ni hecho./ Por su parte, otros —así pensó Aristóteles que debía afirmarse junto con sus discípulos— pusieron dos principios, materia y forma, junto con un tercero, llamado operativo y al que compete realizar todo aquello que le pareciera conveniente que viniera al mundo./ 2. Pues, ¿qué hay más inapropiado que el haber unido la eternidad de su obra con la de Dios omnipotente, o haber llamado Dios a la obra misma, hasta el punto de tributar honores divinos al cielo, a la tierra y al mar? De esa actitud se siguió el convencimiento de que las partes integrantes del mundo fueran dioses, a pesar de que entre ellos hay una discusión no pequeña sobre el mundo mismo./ 3. En efecto,

4 Ramón Guerrero, Rafael: *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid: Akal, 2002, capítulo v, «La filosofía en el siglo XII», apartado 5, «Renovada consideración de la Naturaleza», pp. 145-146. Debemos también tener en cuenta, claro está, la magnífica monografía de J. Le Goff: *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona: Gedisa, 1986 (2.<sup>a</sup> ed.), cap. 1 y su apéndice, pp. 9-24; en donde, por cierto, se habla de la metáfora e «ideología del espejo [*speculum*]».

5 Normalmente los textos precedentes estaban volcados en la exégesis del primer capítulo del Génesis bíblico y, por ello, el género estaba rotulado como *Hexamerón*, o sea, el relato de la creación en seis días, contrapuesto a los grandes relatos, verdaderas epopeyas, paganos. Se trataba de oponer a estos el relato bíblico con idéntica función y finalidad (moralizante). No todos llevan este título exacto, claro está. Este es el caso de Filón de Alejandría (judío), Clemente de Alejandría, Teófilo de Antioquia, Hipólito de Roma, el propio Orígenes (en la traducción latina de Rufino), Claudio Mario Victorino o las diferentes *cadena*s anónimas (antologías de textos patrísticos, y que conservan testimonios importantes, como el de Dídimo el Ciego), que apuestan por otro rótulo. El de Lactancio, en latín, lleva el mismo título que el griego de Filón, *De opificio Dei*. Cipriano Galo, en el siglo v, escribió, en verso, un *Heptateuco*. Pero, como decimos, casi todos ellos fueron rebautizados con el nombre del género, que tiene su origen en época más cercana a la que estudiamos en las *Homilías sobre el Hexamerón (y el origen del hombre)* del padre capadocio Basilio el Grande (siglo iv). Para paralelismos y diferencias, entre el texto de Basilio el Grande y Ambrosio de Milán (siglo v), véase la «Introducción» de Agustín López Kindler a: Ambrosio de Milán. *Los seis días de la Creación (Hexamerón)*. Madrid: Ciudad Nueva, 2011, pp. 15-22. Como indica este autor, de la de Ambrosio, esta «obra asombra aún hoy día por el gran acopio de observaciones acertadas sobre la naturaleza del mundo vegetal y animal, que culminan con la extensa descripción del cuerpo humano».

Pitágoras afirma que existe un solo mundo, otros dicen que existen innumerables, como escribe Demócrito, a quien la Antigüedad atribuyó una enorme autoridad en el campo de la física./ Por su parte, Aristóteles asegura que el mismo mundo ha existido desde siempre y por siempre existirá; por el contrario, Platón osa afirmar que ese mundo no ha existido siempre, pero existirá por siempre, mientras muchos aseguran en sus escritos que ni ha existido siempre ni existirá para siempre./ 4. En medio de este contraste de opiniones, ¿cuál de ellas puede estimarse que sea la verdadera, dado que mientras unos dicen que el mismo mundo es un dios —porque piensan que está dotado de una inteligencia divina—, otros aseguran que sólo algunas partes de él y otros que las dos cosas a la vez?/ En tal situación, es imposible entender qué aspecto tienen los dioses, cuántos son, dónde habitan, qué vida llevan o de qué se preocupan. Porque, según esta visión del mundo, haría falta un dios rotante, esférico, incandescente, movido por determinados impulsos, insensible, impulsado por una fuerza exterior, no por la suya propia. (*Hexamerón*, I sermón, primer día, 1, 1-4, pp. 29-30)

Luego, en Isidoro de Sevilla no hallamos la crítica abierta de Ambrosio de Milán a la filosofía pagana. Isidoro tan sólo describe, y avanza o anota críticas diferidas, de otros, cristianos y paganos. Lo veremos, por ejemplo, en relación a las escuelas de filosofía helenística, especialmente epicureísmo y escepticismo.

En cuarto lugar, por razones cronológicas, a los dos, y en concreto en relación al concepto de naturaleza, les separa la mediación de San Agustín. Y esto se aprecia en la concepción teleológica de la naturaleza de ambos. Hay, por lo tanto, un antes y un después de Agustín, en este campo, como en tantos otros de teología o filosofía.

En fin, que los dos ostentaran la condición de obispos, les lleva a tener otros muchos puntos de afinidad (liturgia, catequesis, etc.), que no abordaremos aquí.

Pretendemos aportar, ahora, en este estudio, solo, dos claves de lectura que viene a complementar aquel primer trabajo de aproximación al cosmos simbólico de Isidoro de Sevilla: por un lado, la presencia de escépticos y epicúreos, y, por otro, la teleología.

## ESCÉPTICOS Y EPICÚREOS

Hay una presencia soterrada del escepticismo antiguo en la obra de Isidoro de Sevilla. No del pirronismo, por cierto, que, junto al epicureísmo, el malogrado emperador Juliano el Apóstata, había prohibido enseñar en las escuelas, y que fuera tan denostado, desde siempre, por la Patrística, tanto griega como latina. Sino, más bien, del probabilismo de la Academia Media y Academia Nueva, de Arcesilao y Carnéades.

Pongamos tan sólo un par de ejemplos. Nos explica los movimientos de la luna a través de la imagen de una bola, mitad negra y mitad blanca. Aquí, sin embargo, suspende el juicio ante las dos posibles explicaciones, la de atribuir luz propia a la luna o considerar que la luz de esta es sólo un reflejo de la luz del sol. Ya San Agustín, explicando el Salmo 10 hacía alusión a este conflicto de interpretaciones: «parece dudoso que lo podamos saber [*dubium fertur posse quemquam scire*]» (XVIII. *De lumine lunae*, 1, 4) (Aunque termine decantándose por una de ellas, la más «probable»). Sobre los flujos y reflujos de los océanos, nos ofrece una explicación «naturalista», a partir de Solino, para quien el mundo es un gran organismo compuesto de los cuatro elementos, que se mueve según exhalación e inhalación, respiración y espiraciones, del soplo de los vientos, al que califica aquí a modo antropomórfico como «una suerte de narices del mundo» —y no estamos lejos del *Timeo* platónico—, pero añade a dicha explicación una consideración escéptica, con fundamento religioso: «Sólo Dios lo sabe; el mundo es su obra y sólo Él conoce el arreglo [*ratio*] del mundo» (XL, 2, 17-18). Sobre la profundidad de los océanos, más allá de lo que digan los filósofos y poetas, acierta Clemente de Alejandría, discípulo

de los apóstoles, cuando afirma que «el océano es insondable para los hombres, e inaccesibles los mundos que están más allá» (XLI, 3, 21-22). De Lucrecio toma incluso títulos («Por qué no crece o desborda el mar», Libro VI, *De rerum natura*, p. 806), sin indicarlo, aunque invoque aquí a Clemente de Alejandría y al Salomón del *Eclesiastés*, con sus resabios heracliteos y fatalistas (vitalismo y pesimismo: todo vuelve, nada nuevo bajo el sol). Nos habla así del perfecto y uniforme equilibrio de la tierra, sea a consecuencia de la densidad del aire o del agua, como dicen los Salmos, pero dicho conocimiento tampoco está reservado a los hombres: «pues ningún mortal tiene el derecho de saberlo, y nadie está autorizado a escrutar esta perfección del arte divino, pues consta que la estabilidad de la tierra sobre las aguas o las nubes está asegurada por las leyes de la Majestad Divina. En efecto, como dice Salomón, ¿quién es capaz de narrar sus obras?, ¿quién sondeará o investigará sus grandezas? Lo que ha sido ocultado a la naturaleza humana debe, entonces, ser dejado a la potencia divina» (XLV, 2, 15-20).

Está presente aquí, como se ve, una línea de argumentación de base «escéptica», no en sentido técnico e histórico, que evoca, expresamente, los libros sapienciales vetero-testamentarios.<sup>6</sup> La figura de Salomón es omnipresente. Pero también se advierte, de modo paralelo y complementario, como reforzándola, la doctrina de la verosimilitud de aquellos académicos, cuyo ideario él conoce bien, por haber frecuentado a Cicerón y Agustín (se lo atribuye expresamente a Agustín, según vimos, pero debemos pensar que dicho probabilismo llegará hasta Juan de Salisbury, en el siglo XII). Se lee: «11. Los *académicos* son así denominados por una villa de Platón—«la Academia de Atenas»— en la que impartía sus enseñanzas. Opinan que todas las cosas son inescrutables; aunque deba reconocerse que hay muchas cosas impenetrables y ocultas que Dios quiso mantener por encima de la inteligencia del hombre, hay otras muchas, en cambio, que pueden ser captadas por los sentidos y comprendidos por la razón. 12. Fundador de esta secta fue Arcesilao, un filósofo de Cirenaica. Y seguidor de ella fue Demócrito, quien llegó a decir que la verdad se encuentra escondida como en un profundo pozo carente de fondo» (*Etim.* 8, 6, 11-12, ed. citada, p. 704-705).<sup>7</sup>

Lo que nos lleva a plantear una segunda cuestión. La presencia del epicureísmo en dichos textos. Nos habla en sus escritos del atomismo epicúreo, tan castigado por Lactancio. Parece conocer el materialismo de la escuela: «1... Algunos filósofos paganos pensaron que, a partir de ellos [átomos], surgieron los árboles, las hierbas y todos los frutos; que de ellos nació el fuego, el agua y todo cuanto existe; que todo está compuesto de átomos. 2. Los átomos existen en los cuerpos, en el tiempo y en el número» (*Etim.* XIII, 2, 1-4, pp. 124-125, el epígrafe lleva el título de *De atomis*), y cita, una página más adelante, al propio Lucrecio a propósito del «cielo» (*Etim.* XIII, 4, 3, pp. 128-129). No lo silencia, como ocurriera con el escepticismo radical (pirronismo). Pero, sólo muy oblicua y puntualmente, como tomando distancias, se hace

6 Los libros sapienciales, tan helenísticos como el epicureísmo, el escepticismo (pirrónico, meso- y neo-académico, neo-pirrónico o dialéctico y metódico-empírico, manteniendo la clasificación clásica de V. Brochard), estoicismo, neoplatonismo, neo-cinismo, segunda sofística, etc., a menudo recogen elementos de las escuelas filológicas de la época, en especial el espíritu de la duda, el pesimismo antropológico y el fatalismo, ligados a (o especialmente deudor de) un difuso o vago escepticismo y a doctrinas estoicas. Está claro que, de otras escuelas, parece que no toma gran cosa: caso del epicureísmo. Muchos de estos elementos son reelaborados, luego, por San Pablo, especialmente en sus Epístolas. En esto no parece haber discrepancia y, sobre ello, existe abundante bibliografía: además de la ya mencionada en otros lugares, de J. Pedersen y Ch. Waddington hasta A. Reyes, para el caso de la influencia escéptica, pueden consultarse ahora, entre otras, dos monografías: Katherine J. Dell, *The Book of Job as Skeptical Literature*, Berlin: Gruyter, 1991, y Emile Joseph Dillon, *The Skeptics of the Old Testament*, New York: Haskell House, 1973 (ed. original, London, 1895).

7 Un curioso golpe de azar hace entroncar aquí, en esta fuente, las tesis de los escépticos con las de los epicúreos. Intentaremos, en el presente trabajo, darle sentido a esta extraña y llamativa información; un sentido, tal vez, alejado de las fuentes históricas, pero tema de reflexión para el curioso.

eco de los reparos que, contra él, habían hecho la Patrística, y algunos autores paganos helénicos. Así: «15. Los *epicúreos* se llaman así por Epicuro, un filósofo amante de la vanidad, que no de la sabiduría, a quien los filósofos mismos dieron el calificativo de «puerco» [entiéndase, Horacio, Cicerón, Lactancio], porque, como revolcándose en el fango de la carne, afirmaba que el placer corporal era el bien supremo; dijo también que el mundo no estaba organizado ni regido por ninguna potencia divina. 16. Aseguró que el origen de las cosas estaba en los átomos, cuerpos indivisibles y sólidos que, uniéndose fortuitamente unos con otros, dan origen y nacimiento a todas las cosas. Sostiene que Dios no interviene con su acción en nada; que todo está formado de materia; y que el alma no es otra cosa que materia. Por eso dijo: “Una vez muerto, dejaré de ser”» (*Etim.* VIII, 6 [«Sobre los filósofos de los gentiles»], 15-16). Resulta obvio que de ninguna manera sintoniza, ni podía hacerlo, con este ideario, contrario al finalismo que está implícito, o explícito, en su obra. Pero se abstiene de emplear el rayo de la «cólera de Dios» de Lactancio y de San Ambrosio. Así, dirá su mentor:

No esperó [Dios] que el mundo se formase por acumulación de átomos, con un procedimiento tardío y lento, como si Dios fuera una especie de discípulo de la materia, cuya contemplación le hiciera capaz de plasmar el mundo; por el contrario, pensó [Moisés] que debía presentar a Dios como creador. (Ambrosio de Milán, *Hexamerón*, Primer día, 2, 7, p. 33)

En la cosmología de Isidoro de Sevilla existe un elemento epicúreo de «método», que podemos advertir cuando analiza el fenómeno de la luz de la luna, al que ya nos hemos referido antes, pero, al tiempo, en otros muchos casos de fenómenos atmosféricos y celestes: nos referimos al uso del «método de las hipótesis múltiples»; que aparece anunciado, por vez primera, en la *Carta a Pítocles*, donde se lee:

[85] ... En primer lugar, hay que creer que la única finalidad del conocimiento de los fenómenos celestes, tanto si se tratan en relación a otros, como independientemente, es la tranquilidad y la confianza del alma, y este mismo fin es el de cualquier otra investigación.

[86] ... Este no es el caso de los fenómenos celestes, que poseen múltiples causas de generación y, según el testimonio de los sentidos, diferentes explicaciones sobre su modo de ser.../ La investigación sobre la naturaleza [87] no debe realizarse según axiomas y legislaciones vanas, sino de acuerdo con los hechos. Porque nuestra vida no tiene necesidad de locuras ni de vanas supersticiones. Sino de transcurrir con tranquilidad, y en todos los problemas se obtiene la máxima serenidad si lo resolvemos según el método de las múltiples explicaciones basado en los fenómenos, y admitiendo las que guarden verosimilitud [*píthanologóúmenon*]. Pero, cuando se acepta una explicación y se rehúsa otra que esté de acuerdo con la experiencia, entonces es evidente que hemos abandonado los límites de la ciencia de la naturaleza y hemos caído en la mitología.../ [88] ...Estos pueden producirse de muchas maneras.<sup>8</sup>

Dos apuntes, apenas, sobre esta cuestión. Da la impresión de que Isidoro no conoce directamente esta Carta, que nos llega a través de Diógenes Laercio, en el libro X de su *Vidas y opiniones de los filósofos más ilustres*, porque la circulación de esta fuente es

---

<sup>8</sup> Empleamos aquí la reciente versión castellana de las obras completas (conservadas: recordemos que Epicuro había escrito de 37 libros *Peri physeôs*) del maestro de Lucrecio: Epicuro. *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufresa, Madrid: Tecnos, 1991, párrafos [85-88], pp. 38-39. Cf. original griego, cuya transcripción latina ofrecemos entre corchetes: Diogenes Laertii. *Vitae Philosophorum*. Ed. H. S. Long. Oxford: Oxford University Press, 1964, II, pp. 534 y 539, para [87].

tardía. Existe, cierto es, una posibilidad, pero muy, muy remota.<sup>9</sup> Aunque, pudo tener conocimiento de ella de forma indirecta, y muy probablemente lo tuvo, a través o por la mediación del propio Lucrecio, que aplica esta regla cuando explica muchos de los fenómenos atmosféricos y meteorológicos en su *De rerum natura* (incluso parece emular Isidoro de él, de Lucrecio, el título de su propio escrito). Aunque resulte paradójico, Isidoro de Sevilla se hace eco/ rescata [d]el perfil más «escéptico» (siempre entre comillas) — un impreciso probabilismo, verosimilitud, *pithanón*, académicos— del epicureísmo, no siendo, para nada, ni los escépticos dogmáticos, ni los epicúreos escépticos. Hay un segundo punto a destacar. Si Isidoro aplicó esta reserva de método, como la predicó Epicuro y la ejecutó Lucrecio, lo cierto es que, el paralelismo termina ahí, no podía ir más allá, precisamente por el carácter instrumental que el fundador del Jardín le da. Se trata, en efecto, de ideologías antagónicas: una física sacra frente a una auténtica ciencia de la Naturaleza (como insistirá Lucrecio).<sup>10</sup>

Lo cual, finalmente, nos lleva a una tercera cuestión: ¿conoció Isidoro el *De rerum natura* de Lucrecio? En este punto las opiniones se dividen. Por una parte, no se puede negar el hecho, la evidencia, de que Isidoro cita en numerosas ocasiones a Lucrecio, un total de 16 alusiones y citas expresas, y algunas otras alusiones de forma encubierta. Ni siquiera pueden negarlo aquellos que le dan protagonismo a Gian Francesco Poggio Bracciolini, en la recuperación y recepción del poema en Occidente, —lo redescubrió en una abadía alemana, probablemente en la de Fulda, en 1417 y lo transmite a su círculo de humanistas más inmediato

9 La primera edición latina del texto conocida es la póstuma de Ambrosio Traversari (1386-1439), publicada en Roma en 1475 y terminada en torno a 1432 (si bien circularon versiones parciales, en latín, en los siglos X [Constantino Cefalas, monje bizantino] y XII [H. Aristippus, Sicilia]; y se habla de una todavía más temprana, del siglo VI, en la que se funda la de Cefalas (vid. Tiziano Dorandi, *Laertiana: Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio. Beiträge zur Altertumskunde Bd. 264*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009, pp. 155-158). (Agradecemos al Profesor John Christian Laursen el haber llamado nuestra atención sobre esta obra).

10 El racionalista epicúreo, pese a decir que el sabio [de su escuela] no es escéptico, en relación a estos temas, deja un margen de presencia a la duda académica. Existe como un ángulo ciego en la historia de las ideas —el marcado por el «uso» epicúreo del término *pithanón*— en el que, sin quererlo, se solapan escepticismo y epicureísmo. Mejor varias opciones que una, si con ello no se acentúan el enigma y las tinieblas de la superstición (religiosa). No debemos mezclar física con religión. Pone algún ejemplo. El rayo o relámpago puede originarse por la reunión de diversos vientos que inician una combustión debido a su rápido movimiento, por lo que una parte de ellos se desprende y cae a un nivel inferior o por la propia caída del fuego, el cual, si ha ido en aumento y se ha hinchado demasiado de viento, desgarrará la nube que le impide expansionarse debido a la continua presión de las nubes entre sí: «Pero los relámpagos pueden producirse de muchos otros modos. Sólo hay que rehuir los mitos» ([103], p. 48, [104], p. 49). Los límites de la ciencia de la naturaleza, por lo tanto, son los límites de aquello que puede conocer el hombre. Lucrecio es de la misma escuela. El «escepticismo» (no histórico, no técnico) se ajusta, por así decir, con [a] su empirismo. Todo encaja con aquella declaración de principios: «La sucesión ordenada de movimientos regulares hay que comprenderla por analogía con los acontecimientos similares que se producen en la Tierra. De ningún modo hemos de considerar como causa de ellos a la naturaleza divina, sino que, muy al contrario, a ésta debemos conservarla desligada de cualquier trabajo y disfrutando de una de una felicidad sin límites. De no hacerlo así, cualquier análisis de los fenómenos celestiales será vano, como ha sucedido ya a aquellos que, abandonando el criterio de la posibilidad [*èndech*][*χ*][*ómenos*], dieron en lo banal, ya que, creyendo que las cosas se originan por una sola causa, rehusaron todas las demás posibles y, conducidos a un razonamiento ilógico [*ádianoètov*], fueron incapaces de valorar los hechos que nos proporcionan los elementos de juicio» ([97], p. 45). Obviamente, nada más alejado de las posiciones de Isidoro, donde hay finalismo (el que imprime el Creador al mundo) y Providencia (Dios se ocupa de cada criatura, impone un orden estable en la realidad y cuida de él), así como una lectura o interpretación simbólica, alegórica, de los distintos fenómenos de la naturaleza. (La propia idea de milagro o portento, en este esquema, el del epicúreo, cae por su propio peso.) No hace falta recordar que en la física sacra del hispano-visigodo, precisamente, el mito forma parte de su pedagogía de la salvación.

(Leonardo Bruni, y otros).<sup>11</sup> Autores o intérpretes de gran relevancia en el estudio de la obra de Isidoro, auténticos enciclopedistas en el trabajo minucioso de nuestro enciclopedista del siglo VI, como el propio J. Fontaine, en un primer momento (1959), nos echaba un jarro de agua fría al respecto. Nos decía: «Su poema [de Lucrecio] no es más que una autoridad científica, a veces tan sólo decorativa, que el Sevillano cita de segunda o tercera mano sobre las cuestiones más diversas, salvo la estricta doctrina epicúrea».<sup>12</sup> De segunda o tercera mano, ni más ni menos. En su cuidadoso trabajo sobre las fuentes de la obra cosmológica de Isidoro, ya citado, J. Fontaine, en efecto, no sólo dice esto, sino que en ocasiones lleva su posición al extremo, como cuando indica —por un lado— que esta deuda, no proviene de una lectura directa del texto original, sino de la imagen e información que de él nos transmiten los textos apologéticos que combaten las herejías, por un lado, y —por otro— «que Isidoro está lejos de identificar al poeta en el momento en que cita algunos de sus versos».<sup>13</sup> El asunto resulta muy problemático, porque la segunda afirmación parece ser sólo especulativa, y, en cuanto a la primera, no se ajusta enteramente a la realidad. Tomemos como autor de referencia, por ejemplo, a Lactancio, el más encarnizado contra esa escuela en su combate contra las herejías y sectas filosóficas paganas, pues bien, en su obra paradigmática al respecto, el *De ira Dei*, resulta que el balance que arroja nuestra investigación es más bien pobre: una sola alusión y 5 versos del poema de Lucrecio en éste su texto más combativo (vid. *de ira Dei*, 10, 16). También es cierto que, en otros pasajes de su estudio, el erudito galo modera (pondera) su posición, su postura, como si la considerara algo precipitada, o si estuviera incómodo con ella. En efecto, casi deja en suspenso la hipótesis de una «transmisión enteramente indirecta», bajo la influencia de los trabajos de J. Philippe, y al tiempo, nos recuerda y hace énfasis también sobre la evidencia —el «síntoma», diríamos nosotros— del poema astronómico del rey visigodo Sisebuto, a quien está dedicada la obra de Isidoro, y que cierra la misma —*Epístola de Sisebuto, rey de los Godos, enviada a Isidoro, sobre el libro de las Ruedas* (se refiere a las ilustraciones que incluye)—, que él califica de «un centón [*pastiche*] de Lucrecio al que se le juntan [o añaden] gentilezas de Ovidio y de la tradición mitológica».<sup>14</sup> Lucrecio está presente, por lo tanto, en Isidoro y Sisebuto, y no en temas menores, como creía J. Philippe, quien destacaba de esta presencia el hecho de aportar ejemplos gramaticales aislados, sino también en relación a temas y contenidos: «en muchos pasajes del *De natura rerum*, la prosa isidoriana refleja la del *De rerum natura*, en particular en materia de meteorología, y no lo hace siempre a través de los textos en prosa de Lactancio y Servio».<sup>15</sup> Pero los estudios de

11 Dejando a un lado la crónica despectiva de S. Jerónimo, con posteridad a Isidoro, en 810, hace comentarios del poema de Lucrecio Rábano Mauro; y en la fase de esplendor del renacimiento carolingio, hace una copia del poema el monje erudito irlandés Dungal (vid. Ganz, David. «Lucretius in the Carolingian Age: The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers». En: Cl. A. Chavannes-Mazel y M. M. Smith (eds.). *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*. Leiden, 1993 (Los Altos Hill, CA: Anderson-Lovelace, 1996); y George Hadzits. *Lucretius and His Influence*. N. York: Longmans, Green & Co., 1935). Debe consultarse, ahora: *The Cambridge Companion to Lucretius*. Edited by Stuart Gillespie and Philip Ardí. Cambridge: Cambridge University Press, 2007; especialmente, Cap. 12: Reeve, Michael. «Lucretius in the Middle Ages and early Renaissance: transmission and scholarship», pp. 205-213 (aunque Isidoro de Sevilla es mencionado, en todo el texto, una sola vez, y en el Cap. 8, de M. Johnson y C. Wilson, sobre Lucrecio y la historia de la ciencia).

12 Fontaine, J. *Isidoro de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, op. cit., vol. II, 5.<sup>a</sup> Parte, Cap. III, p. 652 (la traducción es nuestra). El *De rerum natura* de Lucrecio no formaría parte, pues, para él, de «La bibliothèque profane de Séville» (*Ibid.* vol. II, 6.<sup>a</sup> Parte, Cap. 1, p. 735-762; *Ibid.*, 5.<sup>a</sup> parte, Cap. 5, p. 723; y, *Ibid.*, 5.<sup>a</sup> Parte, Cap. 1, pp. 743-744).

13 *Ibid.* Vol. II, 5.<sup>a</sup> Parte, Cap. 5, p. 723.

14 *Ibid.* II, 5.<sup>a</sup> Parte, Cap. 1, pp. 454-455.

15 *Ibid.*, vol. II, 5.<sup>a</sup> Parte, Cap. 1, pp. 743-744. Remite a: Philippe, Jean. «Lucrèce dans la théologie chrétienne du III<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle». *Revue de l'Histoire des Religions*. T. 32 (1895), pp. 284-301; T. 33 (1896), pp. 19-36 y 125-162; especialmente aquí, del último artículo, pp. 31-32.

J. Philippe eran del siglo XIX, y algo se ha avanzado desde entonces. A partir de la década de los 60 del siglo pasado, tras la aparición de los trabajos eruditos del italiano Gaspar Gasparotto, J. Fontaine tuvo que, no sólo matizar, sino incluso que rectificar en toda línea. Tras una precisa y minuciosa investigación, este investigador concluía: «Isidoro conoce a fondo a Lucrecio y se sirve de él, limitadamente, en el *De rerum natura*, y, además, de una forma decisiva en las *Etimologías*».<sup>16</sup> Tras comentar y valorar los trabajos del autor italiano, en 1983, en la 2.<sup>a</sup> edición de los 2 primeros volúmenes, y aparición de un 3.<sup>o</sup>, «Notas complementarias y suplemento bibliográfico», se vio obligado, precisamente en este último volumen, a introducir la siguiente nota y aclaración: «De hecho, la cultura lucreciana de Isidoro parece haber sido más profunda, directa y continua de lo que yo había pensado al principio. Es lo que se ha mostrado en los análisis minuciosos de G. Gasparotto...; reunidos ahora estos trabajos en una recompilación ... Se encontrará allí una verdadera genealogía de la tradición de las ciencias naturales romanas sobre estos fenómenos, entre Lucrecio e Isidoro. De dónde se deduce que el conocimiento de Lucrecio, por Isidoro, fue, a menudo, más directo de lo que yo tendía a pensar: Este conocimiento directo, es de gran importancia [consecuencia, relevancia] en relación a los componentes de la “mentalidad antigua” de Isidoro».<sup>17</sup> Teniendo en cuenta estos datos, creemos que no es inverosímil, sino por el contrario bastante probable —hay razones para alimentar la sospecha, con carácter más general— [de] que existiese y circulase, en medios curiales y cortesanos visigóticos, de Toledo o Sevilla, en el siglo VI, precisamente, alguna copia manuscrita del grandioso poema de Lucrecio, que pudieron haber consultado, a la vez y por separado, tanto nuestro enciclopedista como su rey.

Lo cierto es que, en el plano ideológico y filosófico, Isidoro no podía estar más en desacuerdo con la filosofía del azar, el cuestionamiento de todo creacionismo y finalismo, propuestos y defendidos por el discípulo Epicuro en su propio poema:

«Pero, contrariamente a lo dicho, algunos, ignorando las propiedades de la materia, dicen que no es explicable que sin el poder de los dioses la Naturaleza acomode tan perfectamente a las necesidades humanas la sucesión de las estaciones, la producción de los frutos y todas las demás cosas hacia las que el divino placer, guía de la vida, encamina a los hombres y les invita a reproducirse, halagándolos con las obras de Venus, para que el género humano no se extinga. Pero, imaginar que los dioses lo han dispuesto todo en interés de los hombres, es desviarse, parece, en todos los puntos muy lejos de la verdadera doctrina. Pues, aunque ignorara lo que son los átomos, la sola observación de los fenómenos celestes, corroborada por muchas razones, me daría ánimos para afirmar lo siguiente: el mundo no ha sido creado para nosotros por

16 Gasparotto, G. «Isidoro e Lucrezio. I. Le fonti dei capitoli *De tonitruo* e *De fulminibus* del *De natura rerum* e delle *Origines*», En: Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze Morali, Lettere ed Arti. Vol. 77, núm. 3 (1964-1965), pp. 285-330; «Isidoro e Lucrezio. II. Le fonti dei capitoli *De arcu* (XXX) del *De natura rerum* e *De arcu et nubium effectibus* (limitato all'arcobaleno) delle *Origines* (XIII, 10)». *Ibid.*, vol. 78 (1965-1968), pp. 73-132 y pp. 207-240; e «Isidoro e Lucrezio. III. Le fonti dei capitoli *De nubibus* del *De natura rerum* (XXXII) e *De aere et nube* delle *Origines* (XIII, 7)». *Ibid.*, vol. 79, núm. 3 (1966-1967), pp. 39-58; nuestra cita viene, del primero de sus trabajos, de la página 288. De Lucrecio, toma además Isidoro, según este autor, algunos elementos formales, muchos giros, locuciones y definiciones, incluso algunas ya en desuso; así como la fascinación por la visión poética de aquél (vid. Francesco Trisoglio, en «Introduzione» a la edición italiana ya mencionada, nota 70, p. 27), algo que comparte con Sisebuto.

17 *Ibid.*, vol. III (1983), p. 1105. (La traducción es nuestra.) Se refiere, en los primeros puntos suspensivos, a los 3 artículos ya indicados de este autor; en los segundos, a la compilación de estos trabajos, *Lucrezio e Isidoro: la meteorología*. Verona: Ed. Univ., 1982; y los terceros, a la reseña de estos escritos por el propio J. Fontaine, en *Latomus*, t. 26, 1967, p. 1045-1047.

obra divina; tan grandes defectos lo afean». (T. Lucrecio C. *De rerum natura*, II, vv. 167-181)<sup>18</sup>

«A este propósito, encarecidamente te prevengo que huyas del error y lo evites con cuidado: no creas que las claras luces de los ojos fueron creadas para que pudiéramos ver; ni para poder avanzar a grandes pasos se articularon los muslos y piernas, apoyados en los pies; ni que tenemos antebrazos ensamblados a los robustos brazos, y manos que nos sirven desde ambos lados, a fin de poderlos usar para las necesidades de la vida. Estas interpretaciones y otras del mismo género trastornan el orden de las causas con un razonamiento vicioso; pues nada ha nacido en nuestro cuerpo con el fin de que podamos usarlo; al revés, lo que ha nacido engendra el uso. No existió la visión antes de que nacieran los ojos, ni la palabra antes de ser creada la lengua; mas bien el origen de la lengua precedió con mucho a la palabra, y las orejas fueron creadas mucho antes de que se oyera un sonido, y, en fin, todos los miembros, a mi parecer, son anteriores al uso que de ellos se hace. No pudieron, por tanto, ser creados con vistas a su utilidad. / Al contrario, el venir a las manos, combates, batallas, el desgarrarse los miembros y ensangrentarse el cuerpo, existió mucho antes de que volaran los dardos brillantes; y la Naturaleza enseñó a evitar las heridas antes que el brazo izquierdo opusiera el escudo que el arte inventó. Claro está también que el dar reposo al cuerpo fatigado es mucho más antiguo que los muelles colchones, y el aplacar la sed es anterior a la invención del vaso. Todas estas cosas, pues, fruto de la necesidad y de la experiencia, pueden crearse inventadas con vistas a su utilidad. Pero aparte están todas las que primero nacieron y después dieron idea de su uso. En este género vemos en primera línea los sentidos y los miembros; por tanto, una vez más, mucho falta para que puedas creer que fueron creados para prestarnos servicio». (T. Lucrecio C. *De rerum natura*, IV, vv. 822-857)<sup>19</sup>

## LA VOZ DE SUS PROPIAS FUNCIONES

«4. Por tanto, esto es lo que proclama la naturaleza con la voz, por decirlo así, de sus propias funciones» (Ambrosio de Milán. *Hex.* Cuarto día 1, 4, p. 164).

La teleología que se advierte en la obra de Isidoro de Sevilla, por un lado, tiene como fuente la tradición bíblica, apologética y filosofía pagana (de forma destacada y explícita, el platonismo), y, por otro, una filosofía de la historia, igualmente explícita, de factura agustiniana y que remite también, en todo momento, a la escatología bíblica. Esto lo distingue, por ejemplo, del *Hexamerón* de Ambrosio de Milán, su libro-guía.<sup>20</sup>

De la filosofía pagana, Ambrosio bebe en platónicos y estoicos (nunca en los aristotélicos), en los poetas y naturalistas latinos (de Virgilio a Plinio) y en las Sagradas Escrituras. Nos llama la atención el trabajo de rastreo exhaustivo en esta última fuente.

Haremos aquí una selección mínima de estos pasajes: «34. ... Cada vegetal encierra en sí mismo, o la semilla, o alguna fuerza reproductiva, y esta última según su especie, de modo que lo que nace se desarrolla semejante en todo. ... Con un arte admirable se suceden las etapas de la formación de la espiga, predispuestas por la divina Providencia para protegerla, agradables a la vista y ligadas entre sí por un nexa natural./ Y, para que por el peso de nume-

18 Manejamos aquí la edición: T. Lucrecio Caro. *De la Naturaleza [De rerum natura]*. Texto revisado y traducido por Eduardo Valentí. Madrid: CSIC, 1983, 2 vols. Vol. 1, 71. Estos pasajes concuerdan con los ya recogidos de la *Carta a Pitocles* de su maestro Epicuro.

19 Edición citada, vol. 2, pp. 50-51. Aquí está cargando ya el discípulo de Epicuro, a conciencia, contra el finalismo más elaborado filosóficamente de platónicos, aristotélicos y estoicos.

20 Habría que analizar hasta qué punto no utilizó como guía, también, los últimos libros del *De Civitate Dei* de Agustín de Hipona. No hay otra secuencia histórica: Ambrosio-Agustín-Isidoro.

rosos granos no ceda a la resistencia de los tallos, ellos mismos se revisten con otra especie de vaina de modo que con fuerzas redobladas puedan sostener el fruto multiplicado y no se curven hacia el suelo, incapaces de sostener tanto peso./ Así, sobre la misma espiga, se construye un estacada de aristas que la defienden como una ciudadela, para que la espiga no sufra con los picoteos de las aves menores, sea desprovista de sus frutos o triturada por las pisadas./ 35. ¿Para qué contar cómo la bondad de Dios ha proveído a la utilidad del hombre» (*Hex.* Tercer día, 8, 34-35, ed. cit. pp. 125-127). Bondad y maravillas o espectáculo de la naturaleza, así dice un poco más adelante: «36. Mas, ¡qué belleza la de un campo en plenitud, qué perfume, qué agradable espectáculo, qué satisfacción para los campesinos! ¿Cómo podríamos explicarlo de un modo adecuado, si nos servimos de nuestra lengua? / Pero contamos con el testimonio de la Escritura... Está con Él [la belleza, *Sal* 49, 11], puesto que Él la ha formado: pues, ¿qué otro artista sería capaz de imprimir tanta belleza a las diferentes criaturas?» (*Hex.* Tercer día 8, 36, pp. 127-128). Las plantas venenosas no suponen un argumento en contra del orden perfecto, bueno y bello de la Creación, ya que la divina Providencia todo lo dispone, y aún aquello que parece feo o tóxico, con su modo de ser, aporta siempre algo al designio y conjunto de ella (nos dirá Ambrosio, en clave estoica). Forma, finalidad y belleza en la hoja de la vid o de la higuera: «59. De otra parte, ¡qué grande es la Providencia del Señor! Donde hay un fruto más delicado, allí el espesor del follaje ofrece una protección más poderosa en su defensa, como vemos en el fruto de la higuera» (*Hex.* Tercer día 13, 59, p. 149). Las limitaciones del lenguaje para explicar las maravillas y diversidad de las obras de la Creación: «64. Mas, ¿para qué afronto en mi humilde sermón la profunda y preciosa ley de la naturaleza, pues este discurso se nutre del ingenio humano, mientras que la naturaleza del universo ha sido plasmada por la Providencia divina» (*Hex.* Tercer día 15, 64). (Relato verosímil, en clave platónica, aun siendo la naturaleza el libro abierto de su Creador, y limitación de nuestro conocimiento: no somos competentes para descifrar su «misterio», ni siquiera Salomón «fue capaz de explicar adecuadamente la razón de ser de toda criatura, *Sb* 7, 20-21). Plan del Creador, la fuerza del acto generador no falla en ninguno de sus seres: «65...Todas las plantas dan su fruto y a todas se les fue asignada una utilidad... Así pues, desde el principio el Creador, con la majestad de su presciencia, para proporcionarnos los medios adecuados a esa fin, hizo surgir del seno de la tierra todo aquello cuya utilidad conociéramos sucesivamente con la experiencia, el uso y la imitación» (*Hex.* Tercer día, 16, 65). La grandeza de Dios en lo pequeño: «68. Al ver la piña, ¿quién no se maravilla de que por una orden divina esté radicada e impresa en la naturaleza una habilidad tan grande, que este fruto surja a partir de un único centro en ramas simétricas, aunque de diferentes longitudes, en las que protege sus propios frutos? De esa manera, en toda la superficie se mantiene el mismo aspecto regular y, si bien en cada una de las zonas se crean las protuberancias de los piñones, el fruto mantiene la elegancia de su forma redonda./ Por tanto en esta figura de la piña es como si la naturaleza reflejara su propia imagen porque, a partir de aquella primera orden celestial, guardan los privilegios que ha recibido y rinde sus frutos en una ordenada sucesión anual, hasta que se cumpla el fin del tiempo» (*Hex.* Tercer día 16, 68). (La granada vale de símbolo de un cosmos bañado necesariamente en la sangre del Cristo, que ha de ser, a su vez, su Salvador.) A propósito del cuerpo humano, asunto que se aborda en el Capítulo 9 del *Hexamerón* correspondiente al Sexto día de la Creación, se habla de funciones y finalidades de las partes del cuerpo humano, «la joya más hermosa de la creación, espejo del universo» (correlación entre microcosmos y macrocosmos).<sup>21</sup>

---

21 Según nos indica su traductor y editor castellano, en este punto no se guía por el padre capadocio Basilio el Grande *Homilías sobre el Hexamerón (y el origen del hombre)* (siglo IV), ya que éste en su propio relato y comentario de la Creación no habla de la creación del hombre; además, indicara A. López Kindler, la exposición de

Por lo que hace a Isidoro de Sevilla, F. Trisoglio, el editor italiano del texto (2001), ha hablado de un «finalismo ingenuo» en el mismo. Así indica: «Sus noticias son, en relación a la ciencia de su tiempo, sólidas, si bien allí se insinúa, de cuando en vez, un finalismo ingenuo, que puede, en último término, estar en consonancia con el [de su] tiempo, sin embargo, por lo común, su provincialismo es grande; él descubre un proyecto divino tanto en el plano natural como en aquel sobrenatural».<sup>22</sup> Recoge varios ejemplos en este sentido: en XVII, 5 (ed. J. Fontaine, p. 243, 44) se dice que la alternancia de las fases lunares «tienen el objeto de enseñar» que, del nacimiento proviene la muerte y de la muerte la vida; en XXIII, 2 (p. 257, 10-13) el sol está situado en la posición central, «a fin de que» pudiera iluminar a ambas partes; en XLI, 2 (p. 311, 12-13), el mar ha sido hecho «con el fin» de acoger a todos los ríos; en XXIII, 1 (p. 257, 3-4) afirmará que la luna ha sido colocada bastante cerca de la tierra «para que» pueda más fácilmente abastecerla [aprovisionarla] con su luz. Concluye este editor: «aflora un cándido finalismo que, aún cuando está favorecido por un cierto antropomorfismo de sugestión [o procedencia] bíblica, no deja de chirriar en un tratado que se presenta como científico y técnico. El enunciado del *Gn* 1, 14-15 había sido bastante más comedido [refrenado]: había vuelto la mirada mucho más hacia el cosmos que al hombre».<sup>23</sup> A J. Fontaine, su editor francés (1960), sin embargo, dicho finalismo le parece fundamental en el texto. Lo analiza en la 5.<sup>a</sup> parte, capítulo III, «La “philosophie naturelle”: macrocosme et microcosme», distinguiendo hasta cuatro formas de teleología en el tratado de Isidoro de Sevilla, el finalismo biológico, el finalismo utilitarista, el finalismo estético y el finalismo «distintivo» (o «de género», que diríamos hoy). También analiza las fuentes del mismo, el platonismo (especialmente los comentarios tardíos al *Timeo*, o sea los de Calcidio, Cicerón, tal vez el perdido del estoico Posidonio), los estoicos y fuentes patrísticas. El editor francés da por sentado que Isidoro no vio la necesidad de atacar a quienes defendían la filosofía del azar y un materialismo atomista militante, por creerlos ya suficientemente «neutralizados», especialmente por aquellos autores de la Patrística latina que combinaron la defensa del providencialismo-finalismo con una crítica radical a los epicúreos —vid. Lactancio (vid. *ira*, 10, 10-47, cinco páginas)—. Nosotros no creemos que esto fuera así, pero, en ocasiones, el silencio ayuda más, en apologética, que la crítica directa, y este debió ser el caso (aunque la reivindicación de Lucrecio por Isidoro en tal contexto resulta extremadamente curiosa, por inoportuna; pero, no hay palabra inocente, ni gesto inocente). El propio editor francés se extraña de la «omisión de ataques explícitos» contra el materialismo atomista de Epicuro.

En todo caso, está claro que aquél famoso y enigmático dicho o aforismo de Heráclito de Éfeso: «la naturaleza gusta ocultarse [*phýsis krýptesthai philéei*]», transmitido por Temistio (*Orat.*, 5), que todos ellos —a su manera— podrían suscribir, tenía un sentido muy diferente para epicúreos y defensores de la fe y credo cristianos.

Martín González Fernández  
martin.gonzalez@usc.es

Recibido: 5 de octubre de 2012

Aceptado: 12 de octubre de 2012

---

Ambrosio de Milán evoca varias fuentes, que él resume así: a) Galeno, sobre el empleo de los miembros del cuerpo humano; b) el escrito de Apuleyo sobre Platón y sus enseñanzas (por lo tanto, parece, una presencia indirecta del *Timeo*); c) autor estoico desconocido, en el que se apoya Lactancio en su tratado sobre el cuerpo humano; d) con algún préstamo tomado de Basilio y de Cicerón (*Hex.* 9, 54, p. 323, nota núm. 135). Debemos recordar, al tiempo, que el texto de Ambrosio de Milán está recorrido por lecturas y cifrados alegóricos —«en sentido místico» como dice en alguna ocasión—, de las obras del Creador. Algunas de ellas se las apropia nuestro Isidoro en la obra que estamos comentando.

<sup>22</sup> Trisoglio, F. *Ibid.* «Introduzione», p. 22 (la traducción es nuestra, los ejemplos suyos).

<sup>23</sup> *Ibid.*, para los ejemplos, nota 55, p. 22.