

La función de la semejanza en las etimologías de san isidoro de sevilla*

Por
Gonzalo Soto Posada

PRIMERA PARTE

LA SEMEJANZA Y SUS IMPLICACIONES

“Hasta fines del Siglo XVI, la semejanza ha jugado un papel edificador en el saber de la cultura occidental. Es ella la que ha conducido en gran parte la exégesis y la interpretación de los textos; la que ha organizado el juego de los símbolos, permitido el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, guiado el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repite el cielo, los rostros se espejan en las estrellas y la hierba oculta en sus tallos los secretos que servían al hombre. La pintura imitaba el espacio. Y la representación -fiesta o saber- se daba como repetición: teatro de la vida o espejo del mundo, era aquí el título de todo lenguaje, su manera de anunciarse y de formular su derecho a hablar”. (1)

Este texto nos muestra el papel de la semejanza y sus funciones en el saber occidental hasta fines del Siglo XVI. Pero, ¿qué es eso de la semejanza? Es lo que trataremos de responder en esta primera parte de nuestro trabajo.

* Publicación de una parte de la tesis presentada para la obtención del título de doctor en Filosofía, en la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1979.

(1) Michel Foucault. *Les Mots et les Choses*. Une archéologie des Sciences Humaines (Meyne: Gallimard, 1967), p. 32. Traducción personal.

El texto citado nos indica cómo la categoría misma de semejanza la hemos tomado fundamentalmente (ello es, no únicamente) de Foucault. Pero con una diferencia: mientras Foucault la aplica y analiza el Siglo XVI, mostrando cómo es lo que permite la estructuración de su saber dejando de lado la antigüedad y medievalidad (salvo la referencia a la noción de microcosmos medieval, al sistema ternario del lenguaje hasta el Siglo XVI y la alusión a la analogía como viejo concepto familiar al pensamiento medieval), no obstante su afirmación de que es el eje del saber occidental hasta el Siglo XVI inclusive, nosotros centraremos nuestro análisis en el Siglo VII

y en *Las Etimologías* mostrando, como lo dijimos en la introducción general, si es la condición de posibilidad de su saber. Y con ello leer la Edad Media e interpretarla desde dicha categoría.

Así mismo queremos hacer otra observación: mientras Foucault distingue el saber occidental desarrollado hasta fines del Siglo XVI del saber originado y desarrollado a partir del Siglo XVII, la modernidad y subjetividad, con las categorías de semejanza y representación (Epistemes de la semejanza y de la representación), la primera para el primero, la segunda para el segundo, Angel Castellán en su artículo "Variaciones en Torno a la Cosmo-Antropología del Humanismo". *Anales de Historia Antigua y Medieval*, Vol. 14, 1969, pp. 7-100. Vol. 15, 1970, pp. 7-109. Vol. 16, 1971, pp. 189-279. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Estudios Clásicos y Medievales, distingue dichos saberes con las categorías de Cosmovisión mágico-religiosa (hasta el Siglo XVI inclusive o Humanismo, más precisamente hasta su segunda mitad) y Cosmovisión científico-matemática (a partir del Siglo XVII, la metodología del Barroco con Galileo, Descartes, Leibniz y Newton: mediados del Siglo XVI y el Siglo XVII). Si bien cambia la denominación en lo relativo a la semejanza, su comprensión y análisis apuntan al mismo contexto foucaultiano. De ahí que también hayamos tomado de Castellán elementos para la comprensión de lo que nuestra investigación denomina semejanza. Su artículo siempre lo citaremos con la sigla *AHAM*.

Con estas observaciones queremos indicar entonces cómo Foucault y Castellán nos han dado las pautas para la comprensión de la semejanza y su dilucidación. Y en ellos nos inspiraremos especialmente para esta primaria parte de nuestro trabajo.

I. LA SEMEJANZA Y SUS CUATRO FIGURAS

Si bien la semejanza (como lo anota Foucault citando a P. Gregoire, *Syntaxeon artis mirabilis*) tiene muchas concretizaciones y significaciones: Amistad (*Amicitia*), Igualdad (*Aequalitas*) ya como contrato (*contractus*) o consenso (*consensus*) o matrimonio (*matrimonium*) o sociedad (*societas*) o paz y semejantes (*pax et similia*), Continuo (*Continuum*), Paridad (*Paritas*), Proporción (*Proportio*), Semejanza (*Similitudo*), Conjunción (*Conjunctio*), Cópula (*Copula*) . . ., podemos, con el mismo Foucault, sintetizarla y significarla en cuatro figuras esenciales: Conveniencia (*Convenientia*), Emulación (*Aemulatio*), Analogía (*Analogia*) y Simpatía-Antipatía (*Sympathia - Antipathia*). De cada una de ellas nos ocuparemos.

A. La Conveniencia (*Convenientia*)

Como vecindad de lugares más que una relación exterior entre las cosas (también lo es y en gran medida) es el signo de un parentesco (lo más importante, aquello que se debe descubrir en la relación externa), más que la vecindad es el efecto visible de la proximidad. O sea, cuando hablamos de la semejanza como conveniencia entendemos dos cosas:

- Semejanza de lugar, de sitio: el "dónde" la naturaleza ha puesto a las cosas como vecinas y próximas entre sí.
- Semejanza de propiedades: desde aquí cobra sentido aquella.

Como dice Foucault:

"Son convenientes las cosas que, próximas la una de la otra, vienen a juntarse; se tocan desde el extremo, sus flancos se mezclan, la extremidad de una es el comienzo de la otra. Por esto, el movimiento se comunica, las influencias y las pasiones y también las propiedades". (2)

Por lo mismo:

"En la vasta sintaxis del mundo, los seres diferentes se acercan unos a otros; la planta se comunica con la bestia, la tierra con el mar, el hombre con todo lo que le rodea. . . El lugar y la semejanza se entrecruzan: se ven brotar musgos sobre la espalda de las conchas, plantas en los cuernos de los ciervos, hierbas en los rostros de los hombres y el extraño zoófito yuxtapone mezclándolas las propiedades que lo hacen semejante tanto a la planta como al animal". (3)

Así, el mundo deviene "la conveniencia universal de las cosas" (4), y por esta conveniencia se pueden establecer ligazones, ajustamientos, paralelismos, correspondencias, coherencias, parentescos, equivalencias, comunicaciones, conexiones, influencias, nexos, vínculos, intercam-

(2) *Ibid.*, p. 33.

(3) *Idem.*

(4) *Idem.*

bios. . . entre todas las cosas, entre las partes y estratos del cosmos, entre todos los planos de la realidad: elementos, colores, metales, puntos cardinales, olores, sabores, vísceras, partes de la casa, animales, números, notas musicales, estaciones, actividades humanas. . . , entre los extremos más lejanos, entre Dios y la Materia, entre lo animado y lo inanimado, entre el hombre con el arriba (Dios, ángeles y astros) y con el abajo (animales, plantas, minerales), entre Dios, hombre y mundo, entre los astros y los minerales, entre el arriba (cielo-mundo hiperlunar) y el abajo (tierra-mundo sublunar), entre la esfera superior y la esfera inferior. . .

Por todo ello, el mundo aparece y se descubre como trabazón orgánica, como solidaridad íntima y total entre todos sus componentes, como una comunión universal entre todos sus seres. Y en este escenario así constituido y explicado vemos entonces cómo y ejemplificando lo dicho, los cuerpos celestes influyen sobre el hombre y el conjunto de creaturas y dominios terrestres (es el campo de la astrología de que luego nos ocuparemos), el hombre correspondiéndose con el cosmos se hace su síntesis y resumen dando lugar a las célebres correspondencias macro-microcósmicas, a la noción de hombre-microcosmos y de hombre *homo-humus*, que posteriormente desarrollaremos (si el hombre exuda, el cosmos por el mar exuda, si el hombre respira el cosmos por la tierra respira, así como la tierra tiene respiraderos, el hombre también, así como la tierra expulsa sus olores fétidos, el hombre también, las aguas de los ríos son la sangre de las venas, el aire el aliento humano. . .), el arriba y el abajo se repiten (en las plantas, minerales, piedras, etc., se reconocerán las formas celestes: así, el laurel repite la esencia ígnea, la palmera la forma de los rayos. . .), las esferas celestes se corresponden con los coros angélicos, planetas, artes liberales, virtudes y edades del hombre entran en correspondencia (5), lo mismo que órganos, sentidos y facultades del hombre con los elementos y reinos de la naturaleza, sus humores y cualidades con los elementos y cualidades cósmicas, sus actividades con los doce meses del año, el desarrollo de su vida con los cuatro grados de la naturaleza: el feto inmóvil e inactivo es como el mineral, el lactante que mama es como el vegetal, el niño que gatea es como el animal, el hombre que se yergue y mueve por sí mismo es el hombre natural (6), a cada elemento corresponde un poliedro regular, el Oriente y el Occidente representan el Nacimiento y el Ocaso del vivir, la herencia es una relación de conveniencia entre padres e hijos en cuanto la figura corpórea y el modo de ser de los hijos se corresponden con el de los padres, en la agricultura deben estudiarse las correspondencias suelo-semillas-cultivos como garantía de éxito en su trabajo, la salud viene determinada por una relación vertical con los astros (relación

(5) Véase un ejemplo de ello en Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 60.

(6) Un cuadro que resume estas correspondencias puede verse en Angel Castellán. *AHAM*. 16 (1971) 234.

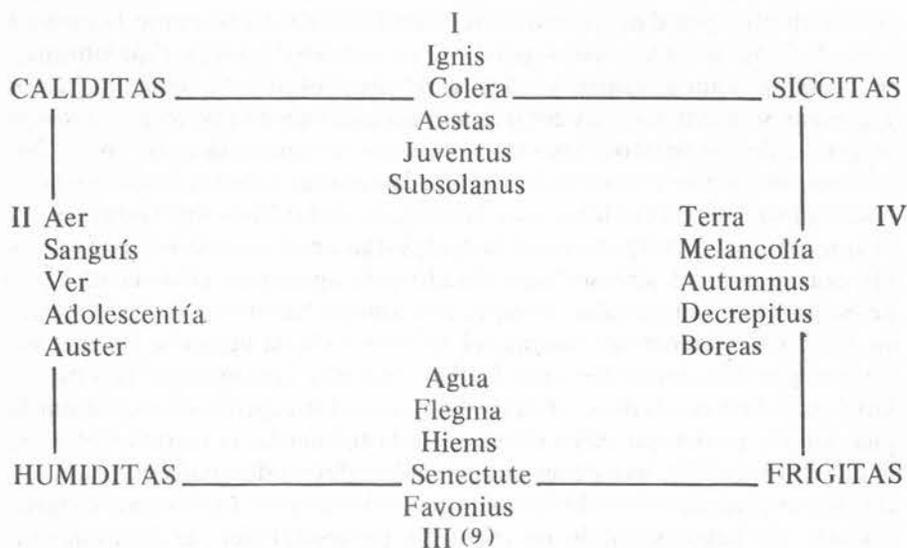
arriba-abajo) y una relación horizontal con la naturaleza circundante, con las condiciones exteriores del medio ambiente, con los alimentos y bebidas (relación adentro-afuera, interioridad del cuerpo humano y ambiente externo), en cuyo intercambio de propiedades surge el equilibrio o desequilibrio de aquella, las conveniencias clima-habitantes explican las cualidades físicas, psíquicas y morales de estos, las ciudades y las cosas se hacen en concordancia con las partes del cuerpo o de algún animal u-objeto: el castillo y el palacio superior es la cabeza, salas y ventrículos del cerebro son semejantes, los vestidos y los muros son como el cuero, las calles y corredores como los nervios, los acueductos como las venas y las arterias, las fuentes como el hígado, los hornos son el corazón y los pulmones, las letrinas la vejiga, las cocinas se corresponden con el vientre, la despensa con el hígado, las ventanas con los ojos y las orejas, los molinos como la boca trituran el alimento, las ollas como el vientre guardan los alimentos, las fortalezas son como la medula y los huesos, sillas y muslos, colchones y cerebro, tapices y membranas, soldados y manos, armas y uñas, carrozas y esqueleto, caballos, asnos y piernas se asemejan, las corazas son las escamas de los peces, las naves el pecho de los pájaros, los remos sus alas, el timón la cola, las artillerías son el trueno y el rayo, los relojes las esferas celestes, las luces de la noche el sol, los espías los ojos y las orejas, los jardines son las selvas. . . , la apoplejía se corresponde con la tempestad en cuanto la tempestad comienza cuando el aire se hace pesado y se agita y la crisis cuando los pensamientos son pesados e inquietos. Luego las nubes se amontonan, en la crisis el vientre se hincha, el trueno salta, la vejiga se rompe, los relámpagos fulminan, los ojos brillan con una luminosidad terrible, la lluvia cae, la boca babea, el rayo descende, los espíritus hacen saltar la piel, vuelve el tiempo claro después de la tormenta, la razón retorna en el enfermo. . . (7), hay peces cuyo nombre deriva de una correspondencia de propiedades con el objeto al que se asemejan: *Episcopus*, *Catena*, *Priapus*. . . , lenguas, modo de escribir y partes del cielo se comunican y relacionan: los hebreos, los cananeos, los egipcios, los moros. . . escriben de derecha a izquierda para corresponderse con el movimiento del primer cielo, el más perfecto; los griegos, los maronitas, los latinos. . . escriben de izquierda a derecha en correspondencia con el movimiento del segundo cielo, el de los siete planetas; los hindúes, chinos y japoneses. . . escriben de arriba a abajo para corresponderse con el orden de la naturaleza en cuanto los hombres tienen la cabeza alta y los pies bajos; los mexicanos escriben ya de abajo a arriba, ya en espiral, para estar en correspondencia con la marcha anual del sol sobre el Zodíaco. . . (8), el Dios Trino y Uno, sentado en su trono sobre el círculo de los cielos se

(7) Cfr. Michel Foucault. *Op. Cit.*, p. 38. Este cita el *Traité des Signatures* de Crollius.

(8) Cfr. *Ibid.*, p. 52. Foucault toma la idea del *Trésor de l'histoire des langues* de Claude Duret.

corresponde con el Papa en su silla de San Pedro, los Serafines, Querubines y Tronos rodeando al Todopoderoso, los tres órdenes o coros de la primera jerarquía angélica, son los cardenales rodeando al Papa, las tres jerarquías angélicas con sus tres órdenes o coros cada una se corresponde con los tres órdenes terrestres: obispos, presbíteros y diáconos, el sistema completo de esferas girando en torno a la tierra, sujetas al *primum mobile* es el sistema feudal con el Emperador haciendo las veces del *primum mobile*. . .

Y así sucede con todas las cosas. Podríamos multiplicar al infinito las series. Pero con lo anotado basta. Sin embargo queremos añadir el siguiente cuadro porque es una síntesis de todo lo hasta aquí explicado y en él se visualiza muy bien el qué de la semejanza como conveniencia y su función:



Como se puede deducir cualidades, elementos, humores, estaciones, edades y vientos se corresponden.

Mas, no se detiene aquí el papel de la semejanza como conveniencia. También en la exégesis bíblica cumple su cometido. Y así, a modo de ejemplo, Cristo es el "Nuevo Adán", la cruz como "Lignum vitae" es el nuevo árbol de la vida, si el hombre se prolonga en el cosmos como en su humanidad natural, Cristo lo hace en la Iglesia como su cuerpo místico, así como el hombre fue creado en el sexto día de la creación del barro de la tierra, como plenitud de lo creado y su síntesis, así al inicio de la sexta edad es enviado el arcángel Gabriel para anunciar a la

(9) Tomado de Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 39. Este lo toma de Johann Peyligk, *Philosophia naturalis compendium*, obra de 1499.

Virgen la plenitud de los tiempos, así como la vida humana se vive en comunión con el hombre primigenio, Adán, así la vida divina es una conjunción con el hombre divino primigenio, Cristo. . .

De este modo, la historia de salvación se explica estableciendo correspondencias entre sus hechos, entre Antiguo y Nuevo Testamento.

En definitiva y cerrando esta explicación, por la conveniencia el mundo se convierte en una "cadena" para sí y en sí⁽¹⁰⁾, por ella todo se corresponde y entra en relación en una especie de enlazamiento *ad infinitum* y de conexión nunca suspendida, por ella se hace posible el maridaje entre lo superior y lo inferior.

B. La Emulación (Aemulatio)

Es la conveniencia pero libre del lugar: una conveniencia sin contacto. Por ella las cosas devienen reflejos y espejo, copias e imágenes de modelos y arquetipos: el hombre es reflejo, imperfecto, de la sabiduría de Dios, las siete aberturas en su rostro son reflejo de las siete aberturas celestes, los planetas, el rostro es como el cielo, el alma se espeja en la mano y en el rostro cuyos sentidos son el espejo del alma, la semana divina es modelo de la semana humana en cuanto esta es una copia de aquella. . . En una palabra, por la emulación, las cosas son reflejos de la Divinidad, sus imágenes y semejanzas⁽¹¹⁾, la creación es un reflejo de Dios, este se hace visible en las cosas y así la naturaleza es su templo, su sacramento, está llena de lo divino. De ahí el orden cósmico, su armonía y equilibrio que manifiestan la presencia de Dios. Y al manifestarla son camino hacia El. Y que el universo es un reflejo de la Divinidad nos lo dice el hecho de que es imagen de la Trinidad: el centro corresponde al Padre, la esfera al Hijo y la relación entre ambos al Espíritu Santo. O el hecho de su trinidad una en cuanto es mundo angélico, mundo celeste y mundo sublunar, tri-uno. Así, Dios es el arquetipo-modelo de lo creado⁽¹²⁾. Pero en este juego de copias-reflejos-modelos-arquetipos, el hombre, entre lo terrestre, es la imagen de imágenes de Dios, el más semejante a Dios. De ahí su dignidad y su privilegio en la tierra, tema que luego desarrollaremos al definirlo como microcosmos. Aquí, en cuanto reflejo de la Divinidad es lo más semejante a ella pues en él se espeja el acto creativo, en cuanto imita la actividad creadora de Dios y

(10) Michel Foucault. *Op. Cit.*, p. 34.

(11) En este sentido, la categoría foucaultiana de emulación remite a las categorías medievales de "Ens Creatum-Ens Increatum" y de Participación: las cosas como creaturas que participan del ser de la Divinidad. Y por esta participación son sus imágenes, vestigios y huellas.

(12) En la astrología, serán los astros y el cielo, en los cuales, debido a su carácter divino, las cosas se espejan y encuentran sus modelos. El cielo, en este sentido, es la manifestación más directa de la Divinidad y sus formas. Y por eso, como dijimos, las siete aberturas celestes son modelo de las siete aberturas humanas en su rostro. Todas las cosas de abajo encuentran arriba algo a quien imitar y de quien depender. En el arriba se contienen las formas y propiedades de las cosas inferiores.

se convierte, como el Creador, en modelo de lo creado. Es esa su capacidad para producir artificialmente lo que Dios hace naturalmente, es esa su capacidad para moldear, para dominar, para regir, para gobernar el cosmos, con lo cual reproduce los gestos intelectivos y creativos de Dios. Y así como Dios expresa sus ideas en el cosmos, su libro abierto y visible, el hombre lo hace en libros, así como Dios contiene todas las cosas en cuanto Creador, el hombre, su imagen, las contiene también; por eso es microcosmos; así como Dios es trino y uno el hombre también: sus tres potencias del alma, inteligencia, memoria y voluntad: la memoria es como el Padre en cuanto constante presente, el intelecto como el Hijo en cuanto engendra el verbo y la voluntad como el Espíritu Santo en cuanto es amor. O si se quiere hablar lenguaje mirandolano: *Mens in capite, Sensus in corde, Natura in ventre*: Inteligencia en la cabeza, Sentido en el corazón, Naturaleza en el vientre.

El universo se hace entonces un juego de espejos-reflejos, modelos-copias. Y en este juego y por la emulación como relación:

“... las cosas pueden asemejarse de un extremo al otro del universo sin encañamiento ni proximidad: por su reduplicación como espejo, el mundo suprime la distancia que le es propia, triunfa sobre el lugar que le es dado a cada cosa”, (13)

Pero esta proximidad por espejo-reflejo, modelo-copia, no es pasiva sino activa: si bien el modelo explica la copia, la copia puede rebelarse contra su modelo, aunque esto no atente contra la armonía cósmica de las semejanzas (14).

En síntesis: “los anillos de la emulación no forman una cadena como los elementos de la conveniencia: son mas bien círculos concéntricos, reflejos y rivales” (15).

C. La Analogía (Analogia)

Es la superposición de las dos anteriores. Por eso su aplicación es inmensa y convierte al universo en un escenario surcado de analogías: de semejanzas a través del espacio en tanto que reflejos-copias (Emulación) y de ajustes, ligazones, uniones... (Conveniencia). Es, v. gr., la consabida analogía entre la planta y el animal en la cual el vegetal es un animal con la cabeza en la tierra o un animal de pié. Pero, y es lo más importante, en este espacio surcado de analogías, hay, en el mundo sublunar, un punto privilegiado: el hombre. Y es privilegiado, pues por

(13) Michel Foucault. *Op. Cit.*, pp. 34-35.

(14) De ahí la libertad y su papel en la Edad Media: si bien el hombre es creatura de Dios puede separarse y no asemejarse a su modelo. O la polémica de los pensadores cristianos contra el influjo de los astros y su carácter de modelo. En el campo de la voluntad estos no tienen ningún influjo. Es nuestra libertad lo que cuenta. Luego volveremos sobre este punto al ocuparnos de la astrología.

(15) Michel Foucault. *Op. Cit.*, p. 36.

su composición, está en proporción tanto con el cielo como con la tierra. Por eso es síntesis y resumen del cosmos y por ello se le definirá como Microcosmos o Mundo Menor. Mas, definir al hombre como microcosmos, ello es, ser privilegiado entre lo terrestre por su composición, es a la vez ver el cosmos como un universo jerárquico: cosmos poblado de analogías por las cuales cada ser posee su propia estructura y por ello ocupa una posición de dignidad en el conjunto de la totalidad cósmica, sea por encima del hombre, sea por debajo de él, ya que este como microcosmos, su estructura y dignidad mismas, será puente entre un arriba y un abajo y como puente llevará a pensar la realidad desde una instancia de graduación. Y en esta misma y por ella, como una escala de planos, todas las cosas a la vez que semejantes se diferencian. Es la analogía como una relación de semejanza en la diferencia. Este modo de pensar la realidad y explicarla desde la analogía como síntesis de conveniencia y emulación, nos lleva por tanto, a definir al hombre como microcosmos, a jerarquizar el cosmos en una pirámide y a establecer semejanzas y diferencias entre todas las cosas. Esta es la razón por la cual en esta tercera figura de la semejanza nos ocuparemos de estos tres aspectos. Comencemos con el hombre-microcosmos.

1. *El Microcosmos* (16)

Ya podemos vislumbrar, por lo que hemos dicho en páginas anteriores, a que se apunta cuando el hombre viene definido como microcosmos. No es otra cosa que entenderlo como síntesis y resumen del cosmos. Y aquí es precisamente donde las correspondencias macro-microcósmicas, ya anunciadas, cobran todo su sentido y desempeñan todo su papel. Nada mejor que acudir a ellas y por ellas esclarecer qué es esto del hombre microcosmos: si en el macrocosmos hay animales terrestres y acuáticos, así en el hombre hay pulgas, piojos y lombrices intestinales, aquel tiene fuentes, ríos y mares, este entrañas, aquel animales aéreos, este mosquitos, aquel vientos y soplos, este flatulencias y olores, aquel sol y luna, este dos ojos, aquel montes y colinas, este huesos, aquel cielo, este cabeza, aquel meteoros, este fiebre e inflamación, aquel terremotos, este forúnculos, aquel truenos, este toses y estornudos, aquel lluvia, nieve, granizo, arroyos, este catarros y resfríos, aquel se inunda, este suda, aquel piedras, este huesos, aquel cuatro elementos, este cuatro elementos, aquel tierra, agua, gleba, ríos ramificados, guijarros, raíces nudosas, musgos, pastos y ramajes, metales preciosos, árbo-

(16) Según Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 89, al término mismo "remontaría a Posidonio, y aunque conocido por los Estoicos, su difusión se debió a los Neoplatónicos. Los Padres no lo usaron y sólo se hizo presente en la espiritualidad cristiana más tarde, durante el Medioevo; pero, si el término tardó en imponerse, el concepto venía desde Pitagóricos y Platón, y fue evolucionando hasta su adopción en la filosofía europea posterior".

les, este carne, sangre, músculos, venas, glándulas, nervios, vello, cabellos, medula de los huesos, pelos, aquel océano que crece y decrece con la respiración del universo, este pulmones que se dilatan y contraen, aquel restaura sus heridas, este hace lo mismo, el cielo en el cosmos está por encima del aire, mares y tierras, la cabeza del hombre por encima de sus miembros a los que domina, estaciones, elementos y humores se corresponden: la sangre crece en la primavera y como el aire es cálida y húmeda, el verano, cálido y seco se corresponde con el fuego y la cólera roja, el otoño, seco y frío, con la tierra y la bilis negra, el invierno, frío y húmedo, con el agua y la flema, el cielo es redondo como la cabeza del hombre, en el macrocosmos tres partes: cielo o empíreo, atmósfera o aire o cielos, y tierra, en el microcosmos cabeza, corazón y partes inferiores y así como en el cielo gobierna Dios, en el hombre el alma que dirige todo el cuerpo desde la cabeza, en el cosmos mundo angélico, mundo celeste, mundo sublunar, en el hombre intelecto, razón y sentido, cerebro (símbolo de la inteligencia), corazón (símbolo de la vida y de la razón), órganos genitales (generación y corrupción, sensibilidad), en el cosmos sustancias espirituales, en el hombre alma racional, en el cosmos movimiento armonioso y equilibrio sintético en los cuerpos celestes, en el hombre armonía y equilibrio en su complexión, aquel tiene siete planetas por los cuales y sus revoluciones asegura su circuito vital, este siete planetas corporales, sus órganos (Bazo-Saturno, Hígado-Júpiter, Bilis-Marte, Corazón-Sol, Riñones-Venus, Pulmones-Mercurio, Cerebro-Luna) por los cuales se garantiza su círculo vital (17), tres los tiempos cósmicos, pasado, presente, futuro, tres los tiempos humanos, tres sus edades (juventud-madurez-vejez) y tres sus facultades psicológicas en conexión con el tiempo: la memoria que recuerda el pasado, la inteligencia que juzga el presente y la previsión que anticipa el futuro, cuya síntesis nos hace prudentes (18), así como el sol disipa las tinieblas del macrocosmos, la razón en el microcosmos disipa la tenebrosidad del error y de la confusión, en el cosmos hay dos mundos, la región supraceleste y etérea, la región sublunar y sensible, en el hombre el alma numana y el cuerpo humano, lo que la faz del cielo es al éter, es el rostro al cuerpo del hombre, como el pulso de este corre por sus venas los astros circulan por sus vías propias, los siete planetas se corresponden con sus siete aberturas en el rostro, sus ojos son estrellas en cuanto reparten su luz en la oscuridad del rostro, los siete metales escondidos en el fondo de las minas son los siete miembros principales del

(17) La correspondencia es de Paracelso. Varía según los autores. Pero en sus distintos matices lo que se debe subrayar como eje es siempre la relación macro-microcósmica. Cfr. Angel Castellán. *AHAM*. 15 (1970) 85.

(18) Como en la correspondencia planetas-partes del cuerpo, en la correspondencia tiempos o edades del mundo y del hombre, los matices varían según los autores. Cuando nos ocupemos de Isidoro veremos su matiz. Pero en todos ellos el fondo es siempre la correspondencia cosmos-hombre.

hombre, sus partes bajas se corresponden con los lugares infectos del mundo, con el infierno, sus tinieblas, sus condenados, los excrementos del mundo, su esqueleto se corresponde con el de los animales, como el Primer Móvil es el soberano cielo y parte principal del mundo, el hombre es el cielo de la tierra y su parte principal, etc. . . Podríamos, como también lo observamos en la conveniencia, extender las correspondencias indefinidamente. Sin embargo, queremos agregar otras dos como muestra de las aplicaciones prácticas de las relaciones macro-microcósmicas. La primera se refiere a la orina. Así como el hombre espeja y refleja el cosmos así la orina espeja y refleja el microcosmos, en ella está representado todo el hombre. Y por este su papel de síntesis y resumen del microcosmos, ello es, microcosmos del microcosmos, podemos conocer el estado de salud o enfermedad, de equilibrio o desequilibrio. Es como un retrato del hombre y su microcosmicidad. La segunda se refiere a la sociedad y al ser social del hombre. Si mundo y hombre pueden explicarse por sus correspondencias macro-microcósmicas, sociedad y hombre también pueden recibir este tratamiento: el mundo puede ser considerado como una gran *Polis*, armoniosa y ordenada, de la cual y correspondiéndose con ella, la *Polis* humana puede ser una síntesis y resumen y en consonancia con las leyes cósmicas, causa de ese orden y armonía cósmicas, deben ser pensadas las leyes de la sociedad, microcosmos político frente al macrocosmos pero a la vez macrocosmos político frente al hombre como ser social y político, microcosmos de la sociedad. Como podemos ver el fondo clave nos aparece en primer plano: el hombre es microcosmos en cuanto es síntesis y resumen del macrocosmos (cielo y tierra), su diminutivo, semejanza e imagen del mundo, en su estructura copia la estructura del cosmos, contiene sus elementos y fuerzas vitales, es todas las cosas y está en todas partes (19). En este sentido la definición del hombre como microcosmos viene significada

(19) Sobra advertir que la relación es ambivalente. Por algo son correspondencias mutuas. Si en el hombre podemos ver sintetizado el cosmos, en el cosmos podemos ver sintetizado el hombre. Si el hombre es un "mundo menor", el cosmos es un "hombre mayor". Si el hombre es un círculo menor, el mundo es un círculo mayor. Nada hay en el cosmos que no esté en el hombre y viceversa. De ahí el juego de la cosmologización del hombre y de la antropomorfización del cosmos (este puede derivar de un Gigante primordial, de un Macrantropos). De ahí que el cosmos se represente con miembros desde cabeza hasta piés. El caso del Zodíaco. O que se hable de un Macrantropos como hombre cósmico. O que así como el hombre es un compuesto de cuerpo y alma así el cosmos es cuerpo y alma, las célebres categorías de resonancia platónica, "Corpus Mundi" y "Anima Mundi", el cosmos como un "Gran Viviente", como un organismo vivo, como "Unidad Viviente", "Animal Divino", Viviente Mayor . . . con sus cuerpos celestes vivos y animados, dotados de cuerpo y alma, con sus cavernas llenas de hombres, demonios, dragones, bestias . . . y del mismo modo que el alma expande su calor vital por todo el cuerpo humano, así el alma del mundo lo hace por todo el cuerpo del mundo como un soplo vital permitiendo las relaciones armoniosas entre las cosas del cielo y las de la tierra. O que se piense y se describa el cosmos como un feto. O que el reino vegetal y mineral, los útiles y objetos del mundo sean sexualizados como machos o hembras, que la Tierra sea vientre y madre, la mina útero, los minerales embriones, las fuentes de los ríos vagina, las grutas y cavernas matriz, que las especies vegetales sean homologadas a órganos genitales humanos.

por expresiones tan gráficas como: "Pequeño mundo", "Epítome del mundo", "Epílogo del cosmos", "Pequeño mapa", "Hijo del entero universo", "Cosmos del cosmos", "Officina creaturarum omnium", "Omnis creatura", "in homine omnia constant". . .

Todo ello nos revela la importancia de esta categoría del microcosmos tanto como categoría del pensamiento como configuración general de la naturaleza, pues como *categoría del pensamiento*,

"ella aplica a todos los dominios de la naturaleza el juego de las semejanzas redobladas; garantiza a la investigación que cada cosa hallará en una escala mayor su espejo y su certidumbre macrocósmica; ella afirma a su vez que el orden visible de las esferas más altas vendrá a reflejarse en la profundidad más oscura de la tierra. . ." (20).

Y como *configuración general* de la naturaleza,

"ella pone límites reales, y por así decirlo, tangibles, en el camino de las similitudes que se unen. Ella indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en la otra extremidad, hay una creatura privilegiada que reproduce, en sus dimensiones restringidas, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y en fin, que es en los límites efectivos de esta analogía constitutiva donde se da el juego de las semejanzas" (21).

Ahora bien, si es síntesis y resumen del cosmos lo es en cuanto participa de lo celeste (Dios, ángeles, astros) y de lo terrestre (minerales, vegetales, animales), en cuanto está en contacto con el arriba y con el abajo. Esta simbiosis hace entonces que el microcosmos devenga intermedio, nudo, centro, nexo, vínculo entre las naturalezas superiores y las inferiores, "cópula del mundo", medianía entre Dios y mundo, entre lo sensible y lo inteligible. De ahí su composición: reúne en sí todos los elementos cósmicos, desde los minerales, pasando por los vegetales y animales hasta los cuerpos celestes, ángeles y Divinidad. Por eso es vida material (los cuatro elementos), vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual, o si se quiere expresar de otro modo, tiene ser en común con las piedras, vida con las plantas, sensación con los animales, inteligencia con los seres superiores (en la astrología serán los astros, en la perspectiva cristiana, ángeles y Divinidad), o con otra categoría: es cuerpo en correspondencia con el mundo material y sensible, es alma en correspondencia con el mundo astral y es espíritu para corresponderse con la Divinidad (22), o con las categorías tradicionales, es cuerpo (sensación) y es alma (razón). Como cuerpo es terrestre y sintetiza el mundo de abajo, como alma es celeste y sintetiza el mundo de arriba. Es *homo-humus* en cuanto comunión con la tierra y sus modos de vida mineral, vegetal y animal, en cuanto es compuesto de los cuatro ele-

(20) Michel Foucault. *Op. Cit.*, p. 46.

(21) *Idem.*

(22) Son categorías de Paracelso. Cfr. Angel Castellán, *AHAM*. 15 (1970) 82.

mentos, "hombre exterior", "hombre de la formación" con categorías bíblicas. Pero a la vez *homo-caelum*, "hombre interior", "hombre de la insuflación" en cuanto comunica con las naturalezas puramente espirituales. En esta óptica entonces el hombre-microcosmos es copia del mundo y de la Divinidad. Y por ello debemos tener presente que en esta definición microcósmica del hombre como síntesis y reflejo del cosmos, siendo el cosmos, como lo anotamos en la emulación, imagen de la Divinidad, el hombre, como síntesis de esta imagen, resulta, por ende, imagen de la Divinidad. Y como este carácter de síntesis del cosmos hace del hombre (es lo que expondremos a continuación) un ser privilegiado en el contexto cósmico, entonces, por lo mismo, su imagen de la Divinidad también resulta privilegiada. En este sentido, en esta concepción del hombre como microcosmos lo que se plantea, en última instancia, es la relación Mundo-Hombre-Divinidad, en la cual la Divinidad es el modelo y mundo y hombre copias. Y el hombre como microcosmos copia el mundo y lo sintetiza pero al sintetizarlo ocupa en él un puesto central. Por eso es su cocreador y dominador. Y así, en su microcosmicidad, se relaciona con mundo y Dios: como microcosmos sintetiza el cosmos. Como este es creatura de Dios, y el hombre resume el cosmos, entonces es a la vez síntesis y resumen de la Divinidad, "pequeño Dios terrestre", "como Dios en la tierra". O sea, a la vez que copia del mundo como microcosmos, es su modelo y arquetipo como imagen de la Divinidad y por eso lo puede conocer, dominar, transformar, organizar, perfeccionar, penetrar, configurarlo a su imagen, llevarlo a la Divinidad. . . (23). Hémos aquí ante la dignidad del hombre y su privilegio en el concierto de las cosas como ser de excepción. "Apenas inferior a un Dios le hiciste", hablando con el Salmo VIII, sería la expresión adecuada para vislumbrar esta dignidad del microcosmos: intermedio entre las naturalezas puramente espirituales que están sobre él y las materiales sometidas a su dominio, "en el horizonte entre la eternidad y el tiempo", privilegio que incluso no tienen los ángeles, naturalezas puramente espirituales y en este sentido superiores al hombre pero a la vez, en cierta medida, inferiores en cuanto no medianías, en cuanto no celestes y terrestres a la vez, en cuanto no microcosmos, en cuanto no dominan y transforman el cosmos, en cuanto no encadenamientos entre arriba y abajo. Por algo el hombre, a diferencia de los demás animales y vegetales, tiene su figura erecta (los vegetales son erectos pero su cabeza son sus raíces, hincada en la tierra, no orientados hacia el cielo: "animales invertidos"), su rostro levantado y orientado hacia el cielo, está en pie, su posición es vertical y con ello los supera in-

(23) Una síntesis de este doble carácter del hombre como microcosmos pero a la vez como *microtheos* (según la expresión de Castellán), de síntesis pero a la vez modelo del cosmos en tanto que su dominador y transformador, de esta su dignidad, puede verse en el planteo de Godefroy de Saint-Víctor, esquematizado en Angel Castellán. *AHAM*, 15 (1970) 48.

finitamente y puede, por lo mismo, corresponderse con el arriba y dominar lo de abajo. Es pues, un signo de su potencialidad intelectual, de su superioridad sobre los animales como animal superior, como encuentro de lo celeste y de lo terrestre, cabeza del abajo, piés del arriba. Por algo es racional, conoce que conoce, puede descubrir el qué de las cosas, incluso de las celestes y de la Divinidad, a pesar de sus limitaciones. Por algo es libre y por su libertad puede optar hacia el arriba o hacia el abajo o conjugar ambos en una síntesis admirable. Por algo es lo más semejante a Dios entre lo terrestre en cuanto como un "pequeño Dios" conoce, organiza y domina el cosmos. Por algo es el coronamiento y resumen de la obra creadora, la "obra del último día", signo de su dignidad y dominio cósmicos. Son sus posibilidades creadoras, su nunca acabada potencialidad de saber, ordenar y transformar, su responsabilidad cósmica como cocreador, como dueño, rey, señor, centro del universo. Por algo es trino y uno en cuanto memoria, inteligencia y voluntad, tema ya tratado (24). A todo este contexto apuntan expresiones como "Planta celeste", "Arbol invertido", "Audacísima naturaleza", "Animal divino", "Suprema creatura", "Gran milagro", "Señor de las cosas inferiores y familiar de las superiores", "Cumplimiento de lo existente". . . Todas ellas nos hablan y sintetizan esta dignidad del hombre en el concierto de lo existente.

Pues bien: después de lo expuesto sobre el hombre-microcosmos aparece claro el por qué de la importancia de esta categoría en la explicación del cosmos. Por ello rematamos este numeral distinguiendo con R. Allerse (25) las diversas acepciones del microcosmos, a modo de resumen de todo lo dicho y con ellas su función totalizante y totalizadora:

- Microcosmismo elementalístico (el hombre como síntesis de los elementos cósmicos).
- Microcosmismo estructural (el hombre se piensa sobre el modelo del mundo o este sobre el modelo del hombre).
- Microcosmismo holístico (toda la organización del mundo se hace a imagen del hombre o viceversa).
- Microcosmismo simbólico (las diversas asimilaciones, el cuadro de correspondencias macro-microcósmicas).
- Microcosmismo psicológico (la asimilación se hace por el conocimiento: lo semejante se conoce por lo semejante: sentidos y cosas se asemejan: el ojo ve lo visible, el oído oye lo audible, el olfato huele los olores, el gusto gusta los distintos sabores. . . , porque el hombre

(24) En todas estas ideas podemos percibir el antropocentrismo del teocentrismo medieval y dentro de ellas la Encarnación, esa divinización del hombre o esa hominización de la Divinidad, plenitiza la dignidad del hombre. Subrayamos este punto porque en las conclusiones finales de nuestro trabajo servirá para mostrar la no ruptura entre Medioevo y Renacimiento.

(25) Cf. Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 89.

está compuesto como las cosas de cuatro elementos puede conocerlas, porque el hombre es cuerpo y alma, sensación e inteligencia, puede conocer lo sensible y lo inteligible, así como el sol, fuente de luz, hace visible los objetos, así el ojo, sol del hombre, como fuente de luz, hace posible la visibilidad cognoscitiva de las cosas, así como el cosmos es unidad en la diversidad, así el conocimiento. . . Conocer es ese "attingere per similitudinem", ese "alcanzar las cosas por semejanza". Sujeto y objeto. entran-en relación por su semejanza).

— Microcosmismo metafísico (el hombre se convierte en universo por pura imagen).

2. La Jerarquía cósmica.

Si la analogía nos llevó a la definición del hombre como microcosmos, este y su dignidad, resaltada en el punto anterior, nos conduce a la jerarquía cósmica: su ser intermediario entre el cielo y la tierra nos indica que por encima y por debajo de él hay naturalezas, ya espirituales, ya materiales. Y con ello tenemos el universo como una graduación, como una escala organizada jerárquicamente. Es el consabido orden jerárquico de: Inanimados-Vegetales-Animales-Hombre-Astros-Angeles-Dios. Mas, si el cosmos es cosmos, ello es, orden y armonía por esta graduación jerárquica, en los otros planos de la realidad y en correspondencia con dicho orden cósmico, tenemos también una graduación. Así: en los elementos habrá una jerarquía en su peso y en su lugar en cuanto los más pesados están abajo, agua y tierra, los más livianos arriba, aire y fuego. Por algo de la tierra nace el agua, del agua el aire y del aire el fuego. Su misma generación indica su jerarquía. Y no sólo en su densidad sino en su virtud en cuanto la vida consiste principalmente en lo cálido (fuego) y en lo húmedo (aire). Y en su cúspide, como su señor, el fuego, debido a sus acciones. El mundo angélico es una jerarquía, los célebres nueve órdenes o coros angélicos. En los animales podemos ascender de los que se mueven bajo las aguas a los que se arrastran sobre la tierra, a los que transitan en ella y remontarnos a los que habitan en el aire. En las piedras podemos descender desde las piedras preciosas hasta las vulgares. El aire tiene sus grados pues una cosa es el aire luminoso que llega hasta el círculo de la luna, otra el aire oscuro que llena la zona de los cielos inferiores, el aire de las nubes, lluvia, granizo, nieve, rayo, trueno y relámpagos. El cosmos está adecuada y jerárquicamente distribuido: El Cielo o Empíreo, mundo angélico o inteligible, sede de la Divinidad y de los coros angélicos, de la luz. El mundo celeste, sede de las esferas celestes, mundo intermedio. El mundo sublunar, pura movilidad, corrupción y generación. De la misma manera que lo superior rige lo inferior, el cuerpo debe ser gobernado por el alma, los sentidos por la razón en un equilibrio armonioso. Es la jerarquía de nuestras facultades en las que podemos subir desde la nutritiva, pa-

sando por la apetitiva, sensitiva y locomotiva hasta la dianoética, la cual opera y preside las demás, así como la razón gobierna la imaginación y los instintos. En las lenguas habrá una lengua madre, v. gr., el hebreo, lengua primigenia porque ha servido para contar la vieja alianza de Dios con su pueblo, en ella habló Dios a quienes lo escucharon. Las bibliotecas y sus textos deben organizarse jerárquicamente. En los sentidos la vista será reina, superior. Por algo vemos primero el relámpago y oímos después el trueno. La sociedad es una jerarquía de estratos. Es el caso del feudalismo como régimen del señorío y del vasallaje, como una pirámide cuya cúspide es el rey. Las disciplinas del saber tendrán su disciplina más noble. El caso de la teología en el Medioevo. Los fines de las cosas y de nuestros actos están regidos por una dimensión jerárquica. . . Y así sucesivamente. Todo es, en última instancia, jerárquico (26).

3. Semejanza en la Diferencia

Jerarquizar no es sólo ordenar gradualmente la realidad sino, y lo podemos deducir de lo dicho precedentemente, establecer entre las cosas semejanzas y diferencias. Por estas una cosa se distingue de la otra, se diferencia de lo que le es semejante. Jerarquizar es, por consiguiente, asemejar diferenciando o diferenciar asemejando. Es el juego de la semejanza en la diferencia o de la diferencia en la semejanza. Las cosas, el hombre y Dios son pero no de la misma manera, lo creado se asemeja a su creador pero la semejanza a la vez lo diferencia. Dios contiene en sí todas las cosas pero como principio, el hombre como término medio. Por eso en Dios las cosas tienen una perfección más elevada que en sí mismas, no en el hombre. En este sólo las cosas inferiores a él, no las superiores. Lo semejante se conoce por lo semejante pero a la vez por lo diferente: porque el ojo ve no oye podríamos decir escuetamente. El hombre es animal pero racional. Es racional pero no al modo de los ángeles o de los astros. Los vegetales viven como los animales pero a diferencia de estos, por sus raíces hundidas en el suelo, no se mueven ni siquiera de lugar. La mano del hombre supera lo que otros animales, en sus sentidos, tienen de superior al hombre. Ella puede ser todas las cosas. Como la razón. Es su capacidad inventiva y creadora. El hombre conoce que conoce conociendo las cosas, el animal no. Y a diferencia de estos tiene lengua y escritura. En la posición de la cabeza podemos distinguir los seres vivos. Lo mismo que de la semilla. Mientras el hombre es "planta celeste", como dijimos, el vegetal es "hombre invertido" en cuanto su principio vital está en la parte inferior, su cabeza con su

(26) Podemos advertir en estas ideas la presencia de *El Tiempo* platónico y su traducción cristiana en Dionisio Areopagita.

boca y encéfalo son sus raíces. La semilla, en cambio, se ubica en la parte superior. Lo que la cabeza es en los animales son las raíces en los vegetales. Esquematisando esta posición de cabeza-semilla tendríamos:

	Cabeza		Semilla
Hombre:	Animal: Cabeza-Semilla	Vegetal:	
	Semilla		Cabeza
Verticalidad	Horizontalidad		Bajo tierra (27).

Los minerales (esas plantas cubiertas de tierra, según la expresión de Cardan) (28), en cambio, son acéfalos. Es decir, el arriba y el abajo no son lo mismo en cada ser. . .

Podríamos seguir multiplicando los ejemplos. Pero en todos la analogía asemejando y diferenciando da la pauta para su diferenciación. Es más: este asemejar diferenciando también se da en la explicación del objeto de una ciencia en relación con otras, en la explicación de hechos y acontecimientos históricos, en la definición de una cosa frente a otras (pensemos en aquello de género próximo y diferencia específica), en su división y clasificación. . . Todo deviene semejante y diferente. Y el mundo en su totalidad entitativa es unidad en la diversidad.

D. Simpatía y Antipatía (Sympathia-Antipathia)

Por la simpatía, como principio de movimiento y transformación (sin caminos, sin distancias, sin encadenamientos), las cosas y los elementos se desplazan en el cosmos y en sus cualidades. ¿En qué sentido? Es por ella por lo que los cuerpos pesados son atraídos por la tierra y los ligeros por el éter, por ella el tornasol gira con los rayos del sol y el selenótropo con la luna, por ella aire y fuego van hacia arriba, tierra y agua hacia abajo, por ella un elemento puede transformarse en otro. . . Así, por ella, las cosas se asimilan, se identifican. Pero, si por ella las cosas se identifican (lo cual, como anota el mismo Foucault, si no es controlado reduciría el mundo a una masa homogénea) (29), por su émula, la antipatía, principio de dispersión, las mismas cosas se mantienen en su individualidad. Es la conclusión de Foucault:

“La identidad de las cosas, el hecho de que puedan parecerse unas a otras y acercarse entre ellas, pero sin perderse y conservando su singularidad, es el balanceamiento constante de la simpatía y de la antipatía el que lo hace. Ello explica el que las cosas crezcan, se desarrollen, se mezclen, desaparezcan, mueran pero indefinidamente se encuentren. . .” (30).

(27) Cfr. Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 99.

(28) Citado por Mircea Eliade. *Herreros y Alquimistas*. Traducción del francés por E.T. (Madrid: Taurus, 1959), p. 44.

(29) *Op. Cit.*, p. 39.

(30) *Ibid.* pp. 39-40.

De ahí, por ejemplo, el juego de simpatía y antipatías, la mutación, intercambio, conversión y oposición entre los cuatro elementos y las cuatro cualidades: cálido, seco, húmedo y frío. Se aproximan pero a la vez se distancian. Por simpatía son interdependientes: el agua sale de la tierra, el aire del agua, el éter (fuego) del aire, e inversamente, el éter se espesa en el aire, el aire se condensa en el agua y el agua se solidifica en la tierra. Por antipatía se oponen y entran en conflicto: el agua tiende a apagar el fuego, este a evaporar el agua. . . Esta doble relación explica el por qué cada elemento es cualitativamente doble y con ello tienen algo de común y algo de no común o nada de común, lo cual les permite mutarse, intercambiarse, oponerse: la tierra es seca y fría; el agua, fría y húmeda; el aire, húmedo y cálido; el fuego, seco y cálido. De este modo, el fuego tiene el calor en común con el aire que es cálido y húmedo. Pero no la sequedad. El aire tiene lo húmedo en común con el agua que es húmeda y fría, pero no el frío. El agua tiene lo frío en común con la tierra, que es seca y fría, pero no la sequedad. La tierra tiene en común la sequedad con el fuego pero no el frío. . . Por esta comunidad y no comunidad, concordia y discordia, afinidad y no afinidad, entran en relación y se transforman entre sí. En cambio, el fuego nada tiene en común con el agua. Por eso, uno apaga, otro evapora (31). Es su mezcla proporcionada, equilibrada, armónica, balanceada. Esta transformación de los elementos los convierte pues, en fuerzas que actúan entre sí, que se combinan y se transforman el uno en el otro dando nacimiento a todas las cosas pero conservando cada uno su individualidad. En este horizonte se puede hablar de que están en todo y de que hay cualidades activas, calor y frío, y cualidades pasivas, seco y húmedo.

Es el mismo contexto de la Alquimia. Esta trabaja con una materia *viva* y el alquimista se entrega a la "pasión", "matrimonio" y "muerte" de las sustancias en función de su transmutación y perfeccionamiento en Piedra Filosofal y Elixir de la Vida: la simpatía y la antipatía pensada como "mysterium conjunctionis" entre los metales, por el cual lo mineral y lo humano, correspondiéndose, se hacen perfectos.

En síntesis: por la simpatía y la antipatía las cosas se aman y se odian, se atraen y se repelen, tienen sus amigos y sus enemigos, se hacen bien y mal, se integran y se descomponen, los elementos están dotados de caracteres psíquicos y orgánicos, los minerales y los vegetales muestran afinidades o no con los hombres. . .

Pues bien: expuestas estas cuatro figuras de la semejanza podemos observar cómo las relaciones macro-microcósmicas y sus correspondencias mutuas son el núcleo y la columna vertebral de todo lo dicho. Por ellas el todo y las partes del cosmos, Mundo-Hombre-Dios, se integran

(31) Lo común y no común entre los elementos y sus cualidades puede visualizarse en la figura de la Tétrade de los elementos y cualidades: Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 38.

en una síntesis admirable y maravillosa y pueden ser explicados a nivel del conocimiento y del saber (32). Por ellas, el universo deviene "Cosmos", no caos, es decir, unidad, equilibrio, armonía, orden, ritmo, concierto, disposición admirable, simetría. . . (piénsese en los movimientos regulares y sinfónicos tanto del arriba como del abajo: los movimientos de las esferas celestes, el ritmo de las cuatro estaciones, etc. . .), y en esta su belleza Dios se ve, se presenta, se certifica su existencia. Y en este orden cósmico todo es proporción, compensación, medida. Así, por ejemplo, la salud no es solo una relación vertical con el arriba y horizontal con el afuera sino de proporción entre los humores, elementos y cualidades del cuerpo humano hasta tal punto que la prevalencia de un elemento sobre otro produce enfermedad y su equilibrio en la proporción salud. El equilibrio entre ellos, su justa relación y combinación en fuerza y cantidad, sin excesos ni defectos, en justo balanceamiento y temperación, es la salud. Lo contrario es la enfermedad. Como en el cosmos la justa combinación de sus elementos produce su "salud", es decir, orden, lo mismo en el cuerpo humano. Este razonamiento vale también para la vejez. Esta no es sino una consecuencia de la deficiencia del elemento calor. Y la muerte no es más que la carencia de calor y humedad. . . Todo es armonía en la proporción.

Terminamos este numeral I de nuestra indagación con tres textos, uno de Proclo, otro de la célebre *Tabula Smaragdiana* y otro de Castellán. Y no sin razón pues son una síntesis muy adecuada de esta categoría que hemos llamado semejanza en sus cuatro figuras:

" . . . porque la semejanza es tan poderosa que puede vincular a los seres unos con otros. . ." (33).

"Lo que está abajo es como lo que está arriba y lo que está arriba es como lo que está abajo para cumplir los milagros de una sola cosa" (34).

"A partir de esta sintética y final postulación de la identidad perfecta entre lo que está arriba y lo que está abajo, vemos concretarse las imágenes esenciales de la cosmo-antropología mágico-religiosa que serán canónicas en los siglos posteriores. En primer término un cosmos cerrado y singular, cuyas partes, jerárquicamente trabadas, suponen un descenso desde la Divinidad hasta la materia. Etapas intermedias, la zona de los astros, con movimiento perfecto (circular), movida por inteligencias no sujetas a los procesos de generación y corrupción. Allí, en el centro de la Tierra, recibiendo todos los efluvios elementales y astrales, el hombre, resumen de todo lo creado, "mundo pequeño", imagen y síntesis del Universo. En él, sus tres estructuras, en cierto modo concéntricas, somática, psíquica y espiritual, recogen los tres círculos del mundo que le rodea y le excede que serán luego, en la integra-

(32) Es lo que se significa en la famosa imagen del OUROBOROS, de la serpiente que se muerde la cola, imagen circular, símbolo de la totalidad cumplida, armonía del todo.

(33) Citado por Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 27.

(34) *Idem*.

ción doctrinaria producida por el cristianismo, el círculo de los elementos, el de los astros y el de los coros angélicos en la serie jerárquica de Dionisio Areopagita" (35).

II. LA SEMEJANZA Y LOS CORRELATOS DE SUS CUATRO FIGURAS

A. Las cosas como signos

Las figuras reseñadas son los caminos de la semejanza. ¿Pero cómo reconocerla en ellos? Por la signatura o marca que cada cosa va a poseer. En este sentido dirá Foucault: "El saber por semejanza se funda sobre el relevo de estas signaturas y su desciframiento. . ." (36).

Por eso, el mundo deviene un jeroglífico que hay que descifrar: las cosas mismas son palabras. Si el hombre es un mundo menor el mundo es entonces un "hombre que habla" (37), un "gran libro abierto" (38), con grafismos que hay que descifrar, con estigmas sobre las cosas: si la voz del hombre es signo de su pensamiento, las signaturas de las cosas son signos que nos descubren sus virtudes escondidas (39), son marcas que nos señalan algo secreto. Es la semejanza entre las cosas la que hace que el mundo sea un signo. Y sólo por estas marcas, por estos signos señalados en la superficie de las cosas, encontramos las semejanzas escondidas. Es decir: "No hay semejanza sin signatura. El mundo de lo similar no es sino un mundo marcado" (40). En concreto: sé que una planta cura determinadas enfermedades, entra en correspondencia o no correspondencia, por sus cualidades, con las cualidades de esas enfermedades, sólo por una marca que nos lo da a conocer. Esta marca nos descubre su virtud interna. En los pliegues de la mano o en las arrugas de la frente se puede leer, en su longitud o continuidad, el destino de los hombres. Las cosas son símbolos de realidades morales: la luna es signo de la Iglesia que refleja la luz divina, el viento del espíritu, el zafiro de la contemplación divina. . . , o de otro tipo de realidades: el sol es símbolo visible del intelecto y del objeto angélico, como espejo sin imagen, la luna, símbolo visible del intelecto y del objeto humanos, como espejo mixto. Los animales son signos de vicios o virtudes, los célebres Bestiarios: el antílope significa el hombre sabio, el león y el zorro la avaricia, el cordero y la paloma la misericordia, la serpiente la meretriz, el mono el demonio, el cisne la simulación, el ganso la vida social, el perro el predica-

(35) Angel Castellán. *Ibid.*, p. 28.

(36) *Op. Cit.*, p. 41.

(37) *Ibid.*, p. 42.

(38) *Idem.*

(39) Son ideas de Foucault. *Op. Cit.*, p. 42: p. 57.

(40) *Ibid.*, p. 41.

dor (41), el áspid el rico. . ., o de algún tema de la doctrina cristiana: el fénix es signo de Cristo Resucitado, la hormiga-león, nacida del león y de la hormiga, tiene dos naturalezas, signo del hombre que quiere seguir a la vez a Dios y al demonio. . . Las piedras, en especial las piedras preciosas, tienen virtudes medicinales o propiedades mágicas y astrológicas. Son los Lapidarios. El agua es símbolo de virtualidad en cuanto crea, cura y regenera. El fuego es fecundador, transmutador, regenerador, glorificador, purificador. Las plantas poseen virtudes ocultas y medicinales. Los metales y los instrumentos hechos con ellos tienen poderes mágico-religiosos. Las letras son símbolos: las veintidós letras del hebreo se corresponde cada una con determinada región del cosmos y del hombre, las tres letras madres Aleph, Mem, Schim son signos del aire, agua y fuego respectivamente. . . Los números tienen su simbolismo: el once, "transgresor" del diez, representante de los mandamientos, es imagen del pecado, el tres simboliza la Trinidad, la transcendencia, lo eterno y espiritual, el cuatro el mundo material, la inmanencia, lo temporal, la materia, el diez es número perfecto como adición de la tétrade primigenia: 1, 2, 3 y 4, el siete y el doce son cifras sagradas a nivel cosmológico y cristiano por las correspondencias que establecen (42). . . Lo mismo sucede con los colores: el blanco remite a la gracia, el rojo a la justicia, el verde a la esperanza. . . Las esfinges son las dificultades del saber, el huso significa el destino, el monstruo serpiente tricéfalo con cabeza de perro, lobo y león significa los tres tiempos y las tres edades del hombre. Las figuras geométricas son simbólicas: el círculo y la esfera son signos de perfección, de totalidad cumplida. Por algo el movimiento de los astros, naturalezas incorruptibles según la astrología, es circular, es decir, movimiento perfecto. Por algo en el círculo todo equidista del centro, en él principio y fin coinciden. . . En la exégesis bíblica el simbolismo cumple su papel: el firmamento, por el que Dios separó las aguas inferiores de las superiores, es signo de la ley moral revelada, que separa el bien del mal, la división en aguas y tierras es la separación del alma (tierra) de las malas inclinaciones (agua), la tierra informe y vacía, con sus tinieblas, es signo del hombre antes de recibir la gracia, la hierba que nace es imagen de las buenas obras, el sol y la luna, luminarias del mundo, son Cristo y la Iglesia, luz del mundo, Cristo y María, la luz es la ciencia, las tinieblas la obscuridad. . . Las cosas creadas son signos de la Divinidad como vimos en la emulación.

(41) Si Isidoro hubiera conocido los Dominicanos, cuyo signo es el perro como predicadores, seguramente nos hubiera etimologizado de este modo: Dominicano, así llamados como si se dijera *Domini canes*, perros del Señor.

(42) No nos detenemos en explicaciones sobre el por qué de este simbolismo de los números. Es de todos conocido. Cuando abordemos la Tétrade tendremos una clara explicación de por qué el cuatro es la cifra del mundo material.

O sea: todo tiene su signo exterior, su marca visible. "El rostro del mundo está cubierto de blasones, de caracteres, de cifras, de palabras oscuras. . ." (43). Todas las cosas se hacen rúbricas, signos, señales, indicios, marcas, secretos, contenidos. No son lo que aparentan ser sino un signo de algo más profundo, que es lo que se debe descubrir, no son esto o aquello simplemente sino signos, receptáculos de un algo más, de un algo que va más allá de lo que aparece en cada cosa y trasciende este aparecer en su ser. Dios creó el mundo y nada en él ha quedado sin signos exteriores, el mundo es como un libro escrito por Dios y así, para conocer, el hombre debe registrar, leer, escribir, descifrar esta signaturas, esta red de signos que atraviesa la totalidad cósmica, juego de signos y semejanzas, a través de los cuales podemos descubrir los secretos, la naturaleza, las virtudes de las cosas mismas. Este lenguaje de las cosas como signos las hace significativas y descubrir este significado de las cosas como signos es la tarea del saber. Por eso el saber por semejanza está muy ligado a la magia, al gusto por lo maravilloso, a las disciplinas esotéricas, a los oráculos y misterios, a la adivinación: ese predecir el porvenir por distintos medios, ya en el vuelo de los pájaros, ya en las entrañas de los animales, ya en las hojas de los árboles, ya en la inspiración. . . , ese desvelar lo oculto, interpretar los signos, ir de la marca muda a la cosa, hacer hablar a la naturaleza, suponer siempre signos anteriores, hacer habitar el conocimiento en un receptáculo de signos descubiertos, afirmados, secretamente transmitidos, revelar un lenguaje previo reparado por Dios en el mundo, como caracteriza Foucault la Adivinación como saber del Siglo XVI (44). Estos conocimientos permiten el desciframiento del mundo pues descubren las semejanzas secretas bajo los signos. Son algo inherente al conocer por semejanza (45).

(43) Michel Foucault. *Op. Cit.*, p. 42.

(44) Uno de los lugares comunes de los pensadores cristianos del Medioevo es la relación del Cristianismo con estos saberes, en especial con la adivinación, la magia y la astrología. De esta última hablaremos luego. En lo relativo a la adivinación y la magia, si bien son rechazadas por el Cristianismo debido a sus categorías de Creación y Providencia, debemos observar que el rechazo mismo indica, por una parte, la presencia de estos saberes en el Medioevo y por otra parte, el rechazo se hace desde la semejanza en su figura de emulación: las cosas como creaturas de Dios, que por su Providencia todo lo gobierna y conserva. Así mismo, los autores cristianos en el ámbito de lo material aceptan la existencia de fuerzas mágicas en la naturaleza y la predicción del futuro, v.gr., el estado del tiempo, desde las cosas celestes. Veremos cómo afronta el problema Isidoro.

(45) Este carácter simbólico de las cosas se traducirá en una práctica y ejercicio del saber muy frecuente desde la Antigüedad hasta el Renacimiento pasando por el Medioevo: es el saber iniciático, secreto, propio de unos cuantos, que conservado por estos iniciados guardaba su esencia lejos de toda contaminación y alternación esencial, casi como su patrimonio y su riqueza exclusiva, verdaderas sectas del conocimiento y su vigilancia, cuya labor, no sólo es secreta y vigilativa sino expresiva en cuanto los enigmas y la ficción poética eran sus canales de comunicación, los velos desveladores de lo oculto como sabiduría. De ahí, por ejemplo, el motivo simbólico de la Esfinge, aún en el Renacimiento. O el esoterismo en el saber. O las alegorías en las representaciones artísticas. O el hermetismo y sus insondables misterios. O las figuras simbólicas de los hieroglíficos o de los monstruos o de los híbridos.

Ahora bien: ¿por qué el signo es signo? ¿Por qué si las cosas son signos significan algo? El signo significa en la medida en que se asemeja a lo que significa, a lo que indica, es decir, por semejanza (46): deviene otra semejanza. O sea: el camino para descubrir la semejanza es la signatura o signo de las cosas pero este signo-camino a su vez es una semejanza: sin semejanza no hubiera ni conoceríamos la semejanza:

“Toda semejanza recibe una signatura, pero esta signatura no es sino la forma mediadora de la misma semejanza” (47).

En otras palabras:

“El mundo está cubierto de signos que hay que descifrar, y estos signos, que revelan semejanzas y afinidades, no son sino formas de la semejanza” (48).

B. El lenguaje como signo (49)

En un mundo poblado de signos es lógico que el lenguaje sea signo, una red de marcas que son contenido, secreto, indicación, señas descifrables de lo que él quiere decir. Si las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje, las palabras no son sino cosas que hay que descifrar. Y por eso están en el mundo, forman parte de él, son cosas naturales, deben ser estudiadas como cosas de la naturaleza. Y como cosas naturales, sus elementos tienen entre sí semejanzas y podemos descubrir sus propiedades, aquello que en su intimidad las constituye como palabras. Intimidad que no es otra cosa que su correspondencia con las propiedades de las cosas que designan, que si bien dejó de ser transparente y cierta después de Babel, esta su semejanza con la cosa a la cual señalan y a la cual se corresponden, sigue presente en cualquier lengua hablada, siempre una relación de semejanza cosa-palabra y un reflejo-eco de esa semejanza primigenia y originaria entre palabra-cosa que fue el hebreo (la lengua común a Dios, a Adán y a los animales de la primera tierra, lengua madre como vimos al hablar de la jerarquía cósmica, en cuanto sirvió para contar la vieja alianza de Dios y en cuanto por ella habló a quienes lo escucharon. Y porque lleva consigo las marcas de los nombres originarios, de las cuales las demás lenguas son un eco. El caso del latín que, no por casualidad, ha llegado a ser la lengua oficial de la Iglesia, el Cuerpo de Cristo, y que por ella se ha extendido al mundo entero), que fue ese dar nombre a las cosas, acto por excelencia de Adán, nominación primigenia donde palabra y cosa en sus propiedades eran una unidad en su relación de semejanza. Es la ra-

(46) Cfr. Michel Foucault, *Op. Cit.*, p. 44.

(47) *Idem.*

(48) *Ibid.*, p. 47.

(49) Cfr. *Ibid.*, pp. 49-59.

zón de ser auténtica, primigenia y originaria del lenguaje. Es esta relación de semejanza lo que hay que descubrir entonces en todo lenguaje que por algo siempre habla de cosas. Y al hablar así nos da su verdad. De este modo, esta correspondencia en la semejanza palabra-cosa nos da la significación del lenguaje. Este siempre habla de aquello de lo que es imagen. Y deviene, por lo mismo, signo de las cosas en cuanto es su reduplicación y doblamiento. Por eso dice relación a la totalidad cósmica, a sus signos y semejanzas (50).

En otros términos: si el mundo nos habla por sus marcas visibles y silenciosas, las palabras escritas depositadas en él por la Divinidad, el lenguaje no es sino la traducción, la lectura de esas marcas y palabras escritas. Fue lo que hizo Adán y es lo que encontramos en la Palabra Primera, en la Escritura. Es de nuevo el entrecruzamiento lenguaje-cosas. Y así como en la Naturaleza lo escrito precede a lo hablado en cuanto sus marcas escritas son las que hablan y el mundo habla por ellas, así en el lenguaje, traducción de aquellas marcas escritas, lo escrito precede a lo hablado, este es la traducción de aquel. Por eso el lenguaje se convierte en la escritura material de las cosas, no hay distinción entre lo que se ve y lo que se lee, entre lo que se observa y lo que se refiere, entre lo observado y lo hablado, entre lo visible y lo enunciable. Los textos antiguos, la Palabra de Dios son signo de las cosas, su escritura primigenia, nos relacionamos con ellos como si fuesen cosas ya que son signos. Por ello podemos comentarlos y basarnos en ellos para hablar y explicar la realidad. Y como textos escritos traducen el lenguaje escrito de la Naturaleza, esas marcas que la hacen hablar. De ahí su primacía y su carácter de tesoro y autoridad. Y de ahí el privilegio de la escritura, de estos textos, fuente de todo conocimiento: como la Naturaleza son un tejido de marcas y palabras, de relatos y caracteres, de discursos y formas. En ellos se recoge todo lo visto y entendido, todo lo narrado por la Naturaleza y los hombres. Acudir a la observación es también acudir a los textos escritos como cosas para leer. Ser observador es ser también compilador y comentarador. Observar, compilar, comentar es siempre poner en relación palabras y cosas, hacer hablar a todo. Y por-lo mismo surge el comentario y la citación y la interpretación: a la Escritura, a los Antiguos, a los relatos de via-

(50) Este carácter de signo de las cosas y relación a la totalidad cósmica explica, según Foucault, el por qué de los proyectos enciclopédicos de fines del Siglo XVI y principios del Siglo XVII: reconstituír por el encadenamiento de las palabras y su disposición en el espacio el orden mismo del mundo. En conexión con esta idea podemos anotar lo siguiente: ¿qué son *Las Etimologías* de San Isidoro? Una explicación del orden cósmico total a través del lenguaje y su significación como una correspondencia Palabra-Cosa-Significado-Origen, ello es, signo de las cosas. Es lo que desarrollaremos en nuestra segunda parte pero que desde ahora y en coligamiento con lo de Foucault queremos subrayar.

jes, a las fábulas. . . Estos textos de la Escritura, de los Antiguos, de los relatos, de las fábulas. . . son el lenguaje del lenguaje de la Naturaleza, la escritura de la escritura de la Naturaleza. Aquellos comentarios, citas, interpretaciones, el lenguaje y la escritura de los lenguajes y escrituras de dichos textos. Es el juego Texto-Naturaleza-Interpretación (51). La experiencia del lenguaje es experiencia de cosas, está a su mismo nivel. Lo que las relaciones macro-microcósmicas son en el orden de la Naturaleza, en cuanto explicación cabal del orden cósmico, lo es la relación Texto-Interpretación, en cuanto esta, con el tiempo, será la explicación luminosa y acabada del texto mismo.

Esta relación Naturaleza-Texto-Interpretación hace, en fin, que el lenguaje devenga sistema ternario y organizado en tres niveles: dominio formal de las marcas (significante), contenido señalado por ellas (significado), similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas. Expresado de otra manera: el lenguaje como escritura material de las cosas: las marcas esparcidas por el mundo y que lo hacen hablar, el comentario como un retomar los signos dados en un nuevo propósito, el texto cuyo comentario supone su primacía escondida por debajo de las marcas visibles para todos.

Ahora bien: así como al hablar de las cosas como signos veíamos cómo, por este carácter de las cosas, el saber estaba muy ligado a la Adivinación, así, este carácter signo del lenguaje como relación ternaria Naturaleza-Texto-Interpretación, nos conduce a la Erudición, otra de las formas esenciales del saber del Siglo XVI según Foucault (52): si el lenguaje vale como signo de las cosas, no existe diferencia alguna entre las marcas visibles depositadas por Dios en la superficie de la tierra y las palabras que la Escritura o los Sabios de la Antigüedad han depositado en sus libros, tesoro inmenso que la tradición ha salvado. ¿Por qué? Porque cosas y textos son signos, porque del mismo modo que la Naturaleza es un vasto espacio para interpretar, así la Antigüedad. Debemos hacer hablar sus signos. Como los signos naturales se asemejan a lo que indican, el discurso de la herencia antigua es imagen de lo anunciado, de las cosas que sus palabras designan. Naturaleza y Textos son una y la misma cosa, un único y mismo texto. Ambos son signos. Por ello la Erudición hace hablar el lenguaje de los Antiguos, va del grafismo inmóvil a la palabra clara:

(51) Esta relación ternaria que Foucault ve en el lenguaje del Siglo XVI: Naturaleza-Texto-Comentario, no será otra cosa que la correspondencia Cosa-Origen-Palabra isidoriana, de la cual surge el significado y el ser del lenguaje como signo natural de las cosas. Será uno de los puntos en que más insistiremos al ocuparnos de *Las Etimologías*.

(52) *Cfr. Op. Cit.*, pp. 48-49; p. 62.

“La relación con los textos es de la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí y allá son signos que se levantan” (53).

C. Explicación por comparación

En un universo surcado de semejanzas una de las maneras de explicar la realidad es obviamente el establecimiento de comparaciones entre cosas, el cual las hace entrar en semejanza y, como semejantes y en sintonía con las semejanzas cósmicas, adquieren su sentido y su desvelamiento: asemejar como comparar es un modo de dar cuenta de las cosas, de descubrir su mismidad, de describirlas en sus cualidades. Mas, visualicemos con ejemplos lo que queremos decir cuando hablamos del asemejar como comparar, del explicar las cosas estableciendo comparaciones entre ellas, ejemplos muy propios del saber occidental hasta el Siglo XVI: así como la vida del cuerpo depende de la cabeza, así la vida de la sociedad depende de una cabeza. Es el por qué de la autoridad. Así como los seres reales y las formas naturales son imágenes del entendimiento divino, así los seres de razón y las formas artificiales son imágenes del entendimiento humano y su capacidad. Con ello el hombre imita a su Creador, su modelo y comparados en sus actividades descubrimos su ser esencial. Así como el corazón está en el centro del cuerpo, el sol en medio de los planetas, el rey es el centro de la ciudad. Y su imagen es colocada precisamente en el centro de aquella. Y como el sol debe favorecer a sus súbditos. La razón puede compararse con el sol del macrocosmos en cuanto sol del microcosmos. Y las funciones de ambos pueden, por la comparación, esclarecerse: iluminar y dar visibilidad. La sociedad debe regirse según el ejemplo del orden cósmico. El sol ilumina y da calor a la tierra entera, el corazón en su irradiación sanguínea calienta todo el cuerpo. El alimento cumple respecto al cuerpo la misma función que el *humus* respecto a la tierra: calentar y nutrir. Así como la tierra, los frutos, los elementos alimentan el árbol, la matriz de la mujer alimenta su cuerpo y da sus frutos. Como Dios gobierna

(53) *Ibid.*, p. 48.

Hacemos aquí una observación importante: como al hablar de la Adivinación nos remitimos al Medioevo, ahora con la Erudición hacemos lo mismo. Necesariamente tenemos que relacionarla con el “Magister dixit” medieval, esa serie de Sentencias que los medievales toman ya de la Sagrada Escritura, ya de los Padres de la Iglesia, ya de los Concilios, ya de los Autores Antiguos . . . Es cierto que la Erudición del Siglo XVI hace un uso humanista de estos mismos textos y el Medioevo teocéntrico. Pero no debemos olvidar los visos antropocéntricos del teocentrismo medieval, ya anunciados en la nota 24 y que posibilitarán ese antropocentrismo teocéntrico del Renacimiento, idea que explanaremos en nuestras conclusiones finales, visos que debemos también extender al “Magister dixit”. Todavía más: la actitud de los medievales frente a los textos antiguos es como la de los renacentistas: se va a ellos como si fuesen cosas. Observar es también compilar y citar y comentar y discutir. Es el por qué de la “lectio” y de la “disputatio”, relación Naturaleza-Texto-Interpretación. Y en Isidoro veremos cómo la Escritura y los textos de los Antiguos son palabras primigenias y originarias, posibilidad de sus explicaciones etimológicas, de la correspondencia Palabra-Cosa-Significado-Origen.

el mundo, el alma debe gobernar el cuerpo, etc. . . Los ejemplos abundan. Pero en todos ellos podemos captar cómo la comparación explica las cosas y por qué explicar comparando es un correlato de las cuatro figuras de la semejanza. Advertimos inmediatamente su conexión con ellas.

Pues bien: aunando lo dicho en todo este numeral II y relacionándolo con lo que dijimos en nuestro numeral I, es decir, conectando la explicación de los correlatos de la semejanza con sus cuatro figuras, los dos temas hasta ahora explicados, podemos sacar, como englobándolo todo, las siguientes conclusiones que, si bien Foucault aplica al Siglo XVI, nosotros las hacemos extensivas a la Edad Media, concretamente a *Las Etimologías* de San Isidoro, tal como mostraremos en la segunda parte de nuestro trabajo:

— La semejanza como forma de conocimiento: “no se conoce sino siguiendo los caminos de la semejanza” (54). Explicar la realidad es buscar semejanzas entre las cosas.

— Superposición de Semiología y Hermenéutica en la forma de la similitud:

“Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten hacer hablar a los signos y descubrir su sentido; llamamos semiología al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten distinguir dónde están los signos, definir lo que los constituye como signos, conocer sus ligazones y las leyes de su encadenamiento: el Siglo XVI ha superpuesto semiología y hermenéutica en la forma de la semejanza. Buscar el sentido, es poner en claro lo que se asemeja. Buscar la ley de los signos, es descubrir las cosas que son semejantes. La gramática de los seres, es su exégesis. Y el lenguaje que ellos hablan no cuenta otra cosa que la sintaxis que los une. La naturaleza de las cosas, su coexistencia, el encadenamiento que los une y por el que se comunican, es su semejanza. . .” (55).

— El mundo, por lo mismo, es un espacio de signos que hay que descifrar desde la semejanza. Por ello:

“Conocer es entonces interpretar: ir de la seña visible a aquello que se dice a través de ella, y que permanecería, sin ella, como palabra muda, adormecida en las cosas” (56).

El lenguaje vale como signo de las cosas. Por eso la palabra (por ejemplo, de la Antigüedad o de la Escritura) es un signo de las cosas, una imagen de lo que anuncia (57), su espejo y su reflejo. De ahí que el lenguaje:

(54) *Ibid.*, p. 44.

(55) *Idem.*

(56) *Ibid.*, p. 47.

(57) *Ibid.*, p. 49.

“... esté en el mundo y forme parte de él a la vez porque las cosas mismas esconden y manifiestan su enigma, y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas a descifrar. . .” (58).

Deviene así “una cosa de la Naturaleza” (59) y como cosa natural, tiene, como cualquier cosa, sus semejanzas:

“Se ve que la experiencia del lenguaje pertenece al mismo campo arqueológico que el conocimiento de las cosas de la naturaleza. Conocer las cosas, era descubrir el sistema de las semejanzas que las hacían próximas y solidarias unas de otras; pero no se podía descubrir las similitudes sino en la medida en que un conjunto de signos, en su superficie, formaba el texto de una indicación perentoria. Ahora bien, estos signos no eran en sí sino un juego de semejanzas y reenviaban a la tarea infinita, necesariamente inacabada de conocer lo semejante. Del mismo modo, el lenguaje, pero en forma inversa, se da por tarea reconstruir un discurso absolutamente primero, pero no puede hacerlo sino acercándose, ensayándose de decir a su vez cosas semejantes a él y haciendo nacer al infinito fidelidades vecinas y similares en la interpretación. . .” (60).

El lenguaje, en definitiva, es “la escritura material de las cosas” (61) y por eso, palabras y cosas son una y la misma cosa en cuanto el lenguaje es una cosa escrita en el mundo. No se trataba como en la edad clásica (Siglo XVII) u hoy de preguntar: “cómo un signo puede estar unido a lo que significa” (62): el análisis de la representación en la subjetividad o el análisis del sentido y de la significación hoy (el lenguaje como un caso particular de la representación: edad clásica, o de la significación: hoy, para nosotros, donde el discurso dice lo que es pero no será más que lo que dice: palabras y cosas se separan así como la pertenencia del lenguaje y del mundo), sino de “reconocer que un signo designaba bien lo que él significaba” (63). Por todo ello, el lenguaje en el Siglo XVI no es un sistema arbitrario (64). Si en el lenguaje hay elementos artificiales o institucionales, su poder les viene conferido por su fidelidad a los signos naturales. Estos son su fundamento. Es el modo como

(58) *Ibid.*, pp. 49-50.

(59) *Ibid.*, p. 50.

(60) *Ibid.*, p. 56.

(61) *Ibid.*, pp. 58-59.

(62) *Ibid.*, p. 58.

(63) *Idem.*

(64) *Ibid.*, p. 49.

se resuelve la vieja querrela de *El Cratilo* en torno a si los signos pueden ser dados por la naturaleza o constituídos por el hombre (65).

III. LAS ESPECIFICACIONES DE LA SEMEJANZA (66).

A. La Tétrade (67)

Si hacemos un recorrido detallado a través del cosmos veremos inmediatamente algo: el cuatro nos parece como el número estadísticamente predominante, como la cifra natural por excelencia, como la clave para explicar la realidad cósmica en cuanto está en el origen de todo. En otras palabras: el cosmos se desarrolla como un "Ordo Quadratus" en cuanto su estructura funcional y arquitectural es tetráctica, en cuan-

(65) Respecto a estas consideraciones de Foucault sobre el lenguaje anotamos lo siguiente: coincidimos con él en el papel edificador de la semejanza hasta el Siglo XVI. Por ello hacemos extensivas sus conclusiones en su análisis del Siglo XVI a la Edad Media, en concreto a San Isidoro que es, como lo hemos dicho, el objetivo de nuestro trabajo: la semejanza, condición de posibilidad de *Las Etimologías* (temas medievales de los que no se ocupa Foucault, también lo dijimos, a pesar de ese carácter edificador de la semejanza hasta el Siglo XVI) y que motivará una de nuestras conclusiones finales sobre la no ruptura Medioevo-Renacimiento. Coincidimos en que en la Edad Media, específicamente en San Isidoro, lenguaje y cosas se corresponden y el lenguaje vale como signo de las cosas. Como en el Siglo XVI. Incluso en San Isidoro es signo natural de las cosas, no arbitrario. Este no tiene la fuerza de aquel y no permite el conocimiento de la cosa pues su etimología se desconoce. El lenguaje no es en su esencia un sistema arbitrario sino natural, como en el Siglo XVI. Pero esta conclusión no es válida para todos los autores medievales y estos no resuelven el problema de *El Cratilo* viendo en los signos artificiales ecos de los naturales. Así como tampoco su problema es reconocer cómo un signo designa lo que significa. Las discusiones sobre los universales y la esencia del lenguaje que dichas discusiones comportan, si algo ponen en cuestión es precisamente cómo un signo puede estar ligado a lo que significa, cómo cosas y palabras se corresponden. La esencia del lenguaje es esta correspondencia cosas-palabras, signo de las cosas, pero ¿por qué? Es el fondo en el que la discusión de los universales coloca el problema.

Con todo ello queremos observar: creemos como Foucault que la semejanza es la condición de posibilidad del saber occidental hasta el Siglo XVI (como diría Foucault: si lo interrogamos en su nivel arqueológico, en aquello que lo ha hecho posible). Por eso nos proponemos descubrirla en el Siglo VII y concluir en la no oposición Medioevo-Renacimiento, Siglo XVI según Foucault, Siglo VII según nuestro trabajo. Creemos como Foucault que por la semejanza el lenguaje es signo de las cosas como correspondencia y semejanza palabra-cosas, lenguaje-mundo. Lo veremos en San Isidoro. Pero no coincidimos en que el lenguaje sea signo natural de las cosas hasta el Siglo XVI y en que sólo se trate de reconocer cómo un signo designa lo que significa. Es lo que se desprende de los análisis de Foucault. Si la semejanza funda el saber hasta el Siglo XVI y si en este siglo el lenguaje es signo natural y el problema era el reconocimiento del signo en lo significado, por ende en los períodos anteriores. Puede ser así el Siglo XVI. Pero en la Edad Media los universales plantean precisamente cómo se corresponden palabras-cosas y cómo el lenguaje es signo, por naturaleza o por convención o por qué.

(66) Sólo nos ocuparemos de tres: Tétrade, Astrología y Teratomorfismo, por considerarlas fundamentales como concreciones del saber por semejanza y por la íntima relación que podemos establecer con los desarrollos isidorianos sobre las mismas. Mas, debemos tener presente que hay otras especificaciones. Es el caso de la Alquimia, del Hermetismo, de la Cábala, de la Gnosis, de la Teurgia . . . Todas ellas están posibilitadas por la semejanza como modo de explicar la realidad.

(67) Cfr. Angel Castellán. *AHAM*. 14 (1969) 29-51.

to es un universo sistemáticamente encuadrado. El cuatro deviene así el símbolo del orden material y terrestre, símbolo cósmico universal: el mundo se expresa en la Tétrade en cuanto el cuatro es el número de la tierra. Es la omnipresencia de la Tétrade, su extensión significativa: cuatro son las figuras simples (centro, círculo, cruz, cuadrado), tetráctico es el ciclo terrestre: el ritmo de las cuatro estaciones, cuatro son los puntos cardinales, cuatro los vientos (Auster, viento del Sur, Favonio, viento del Oeste, Boreas, viento del Norte, Subsolanus, viento del Este), cuatro los elementos, cuatro los colores principales de las regiones del cielo (azul, verde, rojo y amarillo), cuatro las tinturas alquímicas (negra, blanca, violeta y amarilla), cuatro las etapas del proceso alquímico como "opus magnum" (*melansis* o negro, *leukosis* o blanco, *zanthosis* o amarillo, *iosis* o rojo), cuatro las fases de la luna, cuatro las letras del nombre de Adán, cuatro las estrellas fundamentales: Anatolé, Dusis, Arctos, Mezénobris, cuyas iniciales forman el nombre de Adam y cuyos nombres corresponden a los nombres de los cuatro puntos cardinales en griego, cuatro los números tipos o arquetipos: el uno (punto), el dos (línea), el tres (triángulo), el cuatro (pirámide), cuaternario el crecimiento de lo terrestre (semilla, longitud, anchura y espesor), cuatro las cualidades (seco-húmedo-cálido-frío), cuatro los sólidos regulares (tetraedro, cubo, octaedro, icosaedro), cuatro los ríos del Paraíso (Fisón, Tigris, Eufrates, Geón), cuatro los metales fundamentales (oro, plata, bronce, estaño), cuatro las ciencias conectadas con la Tétrade (Aritmética, Geometría, Música y Astronomía), cuatro los ángeles que fundan los cuatro ángulos del mundo, cuatro las especies de vivientes (especie celeste de los dioses, especie alada que circula en los aires, especie acuática, especie terrestre que camina). . . Por esta presencia omnipresente y significativa podemos entonces perfectamente establecer semejanzas y correspondencias entre todas las cosas y las relaciones macro-micro-cósmicas, hombre-mundo, quedan adecuadamente encuadradas y definidas: el cielo cumple su movimiento circular en cuatro estaciones de tres meses cada una del mismo modo que en el hombre hay cuatro miembros divididos en tres partes y, siguiendo con las correspondencias, el nombre tiene cuatro elementos, cuatro las edades de su tiempo (infancia-adolescencia-juventud-madurez), cuatro sus virtudes cardinales, tetráctica su estructura cognoscitiva en cuanto es Intelecto, Ciencia, Opinión y Sensación, tetráctica su estructura corpórea en cuanto es cerebro, corazón, obliquo y vergüenzas, cuatro sus modos de vida (*Saturnia Vita*, *Jovialis Vita*, *Veneraea Vita*, *Dionisiaca Vita*), cuatro sus humores (la sangre como el aire es cálida y húmeda, la cólera como el fuego es cálida y seca, la flema como el agua es fría y húmeda, la negra bilis como la tierra es seca y fría) y por estas correspondencias humores-elementos-cualidades cuatro son los temperamentos: Sanguíneo, Colérico, Flemático, Bilioso, a cada elemento corresponde un órgano en que se produce y ello en forma tetráctica: fuego y cólera en la vesícula,

aire y sangre en el hígado y venas, agua y pituitaria en el ventrículo, tierra y excrementos en los intestinos. . . : si el mundo es tetráctico, su regente y transformador también. Lo mismo vale para los demás estratos de la realidad: cuando se construye un templo, un altar, una ciudad. . . debe corresponderse, en su estructura y disposición, con el orden tetráctico del cosmos, los jefes y reyes vienen llamados “Señor de los cuatro mares”, “Señor de las cuatro partes del mundo”, “Señor de los cuatro soles”, cuatro las edades históricas: de plomo, de hierro, de plata y de oro, a cada elemento corresponden determinados seres: hay seres en los que prima el elemento terroso. Son las plantas y árboles, por lo cual su cabeza está radicada en la tierra. En otros el elemento líquido. Son los peces. La abundancia del elemento aéreo y cálido nos remite a los volátiles. El predominio de lo terreno y cálido produce los animales terrestres. Cada especie de animales frecuenta no más que un elemento: los animales acuáticos, el agua, los terrestres la tierra, los volátiles el aire, el hombre los cuatro. Cada elemento puede ser habitado por seres antropozoomorfos: las salamandras el fuego, las ondinas el agua, los silfos el aire, los gnomos la tierra. . . El cristianismo es el “Nuevo Ordo Quadratus” en el que la Cruz y los Cuatro Evangelistas son la “Divina Quadernitas”, los nuevos cuatro elementos y pilares del mundo, la presencia visible de la Revelación del Verbo. De ahí la simbología del Tetramorfo en sus diversos aspectos:

— Cuatro los atributos del poder como símbolos cósmicos que irradian hacia las cuatro regiones del espacio, signos de unificación: el cetro ornado con el águila, la corona, la vestimenta, el globo.

La visión de San Juan en el *Apocalipsis* dependiente de Ezequiel utiliza la simbología de los Cuatro Vivientes: León-Toro-Aguila-Hombre; viene interpretada como una referencia a los Cuatro Evangelistas: Marcos-León, Lucas-Toro, Mateo-Hombre, Juan-Aguila.

— Cada letra de Yahvé se corresponde con cada uno de los Cuatro Vivientes del Tetramorfo: Y (Hombre), H (León), W (Toro), H (Aguila): lo celeste, lo cristiano y lo cósmico quedan correspondidos.

Todo esto nos explica por qué la Tétrade como concreción del saber por semejanza en cuanto explica la realidad estableciendo semejanzas entre todas las cosas, puede aplicarse a diversos campos del conocimiento: en filosofía natural es el orden de los cuatro elementos, en teología la relación Cristo y Evangelistas, en medicina balancea los humores y diferencia las edades del hombre, en metereología nos porta a la rosa de los vientos, en astrología organiza los doce signos del Zodíaco en relación con las cuatro estaciones, etc. . . El orden cósmico viene entonces estatuido tetrácticamente y por este tetractismo todo entra en relación.

B. La Astrología (68)

En un cosmos cuyas partes son interdependientes, que se corresponden entre sí, que se comunican sus propiedades, cielo y tierra, mundo celeste y terrestre, necesariamente van a colocarse en relación de acciones y reacciones, de flujos y reflujos. Es el terreno de la Astrología. Escueta y simplemente hablando no es otra cosa que el inquirir en torno a las relaciones cielo-tierra, arriba-abajo. Y en esta indagación una de las preocupaciones más constantes es el influjo de los cuerpos celestes sobre la tierra y sus seres, inanimados y animados, incluyendo el hombre: se pone todo el dominio de lo terrestre bajo el influjo de los cuerpos celestes, planetas sobre todo. Es el carácter simbólico y sagrado del siete y las correspondencias que por el siete pueden establecerse entre todas las cosas. Es la acción del cielo sobre los estratos, grados y seres de la tierra, tanto en lo físico como en lo psicológico y cultural. Minerales, metales, elementos, disposición de los lugares de habitación, seres vivos, individuos y comunidades, situaciones históricas y sociales. . . , todo depende del arriba. Las formas y propiedades de lo terrestre se

(68) Ya en varias oportunidades hemos planteado la relación Cristianismo-Astrología como un lugar común en los pensadores cristianos medievales. Ahora que nos ocupamos de la Astrología vale la pena ampliarla un poco: los autores cristianos medievales ponen mucho cuidado en reducir el influjo directo de los astros al ámbito de los límites materiales y en el caso del hombre al cuerpo, excluyendo la voluntad, sus pensamientos, voliciones y elecciones. Aquí lo que cuenta es su libre albedrío. Pero esto nos está indicando varias cosas. En primer lugar la presencia de la Astrología en el Medioevo como una de las formas de dar cuenta de las cosas. En segundo lugar si se rechaza el influjo directo sobre el plano espiritual, en concreto sobre la voluntad humana, cosa que viene calificada como superstición, idolatría, fraude . . . , es desde la semejanza misma: sería poner al hombre bajo el gobierno de algo transcendente que no es la Divinidad y su Providencia; esa Segunda Creación que gobierna y conserva todas las cosas como "entes creados" y reflejos suyos: lo celeste y lo terrestre entran en relación de "Ens Increatum - Ens Creatum". En tercer lugar, en el campo material, los astros y su influjo, la correspondencia cielo-tierra, viene puesta de relieve por los autores cristianos en cuanto Dios gobierna los cuerpos inferiores mediante los cuerpos celestes. Y así estos señalan las mudanzas de los tiempos, conservan la salud por el cambio de estaciones, producen las cosas necesarias para la vida (por ejemplo, la germinación del grano) lo cual no ocurriría si no hubiese mudanzas en las estaciones, facilitan los negocios y los trabajos por cuanto de ellos dependen las señales de los tiempos lluviosos o serenos, válidas para las distintas tareas humanas, la disposición del cuerpo está sujeta a los movimientos celestes y sus irradiaciones, la luz, el calor, la vida, la lluvia, la sequía, el movimiento alternado del día y de la noche los recibimos de ellos, muestran el futuro aunque no lo provocan, por ellos podemos predecir los eclipses, las conjunciones de los planetas, los cometas, los solsticios y equinoccios . . . En cuarto lugar, si bien no hay un influjo directo de ellos en nuestras operaciones intelectuales y volitivas, sí lo hay ocasional o indirecto. Es el caso de los sentidos y su colaboración en el conocimiento, sentidos, que guardan relación con nuestra complejidad corporal, dependiente del arriba. O en las elecciones, por ejemplo, decidimos calentarnos al fuego porque por influjo de los cuerpos celestes el aire se enfría o cosas por el estilo . . .

Una admirable síntesis de esta relación Cristianismo-Astrología y de lo dicho lo podemos encontrar en: S. Thomas, *Summa Theologica*. I, q. 70. *Contra Gentiles*. L. III, c. 82-93.

Y en Isidoro, como veremos, clásica será su distinción entre Astronomía y Astrología y dentro de esta entre Astrología natural y Astrología supersticiosa, todo ello apuntando a la relación astros-tierra-hombre-divinidad.

hallan en lo celeste. Lo que ocurre en la tierra está en el cielo. El futuro se puede deducir del movimiento de los cuerpos celestes así como el orden universal y sus fenómenos naturales. Todo viene de ellos. El cielo es así el modelo del mundo inferior, todo lo inferior es movido por lo superior, cielo y tierra se esposan y en este esposamiento toda la realidad terrestre está regida por las estrellas y planetas, desde las piedras y metales, hierbas, frutos y animales, polvos, olores, sabores, colores y perfumes hasta las palabras, sonos, cantos, imaginaciones, debates racionales, discusiones. . . Y este influjo está posibilitado pues su movimiento constante, simple, igual, regular y uniforme, perfecto y circular, sin contrarios, periódico en sus revoluciones, sujeto a trayectorias inmutables, sólo puede explicarse porque son inteligencias divinas, dioses. Y si no son dioses son movidos por seres superiores al hombre, el caso de los ángeles en el cristianismo (la jerarquía celeste, desde la Trinidad hasta los ángeles, se corresponde con los grados del cielo, desde el Em-píreo hasta la luna). O creaturas vivientes con un alma interior que las comunica con las realidades espirituales de la tierra como el alma humana y un aspecto sensible que las contacta con las realidades sensibles. O seres incorruptibles (es el por qué de la "quinta esencia" como elemento de los astros). O en todo caso ministros de la Divinidad. Esta su superioridad, manifestada en su movimiento, es pues lo que posibilita su influjo y su regencia sobre la tierra.

¿Y las relaciones macro-microcósmicas cómo funcionan en estas correspondencias e influjos astrológicos? No es otra cosa que la Melotesia Zodiacal y planetaria: los miembros del mundo, las partes del cielo se corresponden con tal o cual órgano, con tal o cual zona del cuerpo humano: signos zodiacales y planetas gobiernan tales o cuales partes, tales o cuales órganos del cuerpo humano. Cada parte del cuerpo del hombre se corresponde con una parte celeste. El hombre copia en la estructura de su cuerpo la disposición de los cuerpos celestes. Estos influyen sobre sus correspondientes órganos, controlan su funcionamiento normal o patológico, su estado de salud o enfermedad, las posibilidades y medios de curación. Si en el momento de la concepción los astros y su rumbo no son propicios, el órgano correspondiente se afecta patológicamente. Es la benevolencia o malevolencia de los astros, su afortunada o no afortunada influencia. Por eso la salud, como dijimos, es una confluencia de lo astral, natural y humano, del arriba con el abajo, de lo interno con lo externo y el médico debe ser a la vez astrólogo.

Pero no paran allí las correspondencias macro-microcósmicas. Cada planeta regirá determinada edad humana, determinada facultad. Y a través de los horóscopos, voz y lenguaje de los cuerpos celestes, podemos determinar la complejión de cada individuo, prever el curso de su vida desde su nacimiento hasta su muerte, su vida y destino, su genio y temperamento, su suerte (felicidad o desgracia) y conducta: el "solario", influído por el Sol, es un ser armonioso, de carácter noble y ge-

neroso, fervoroso idealista, creador, artista. El señalado por el Carnero es ardiente y apasionado. Los "mercurianos" se dedican a los estudios y a la música y su inclinación es la vida comercial, etc. . . Hacer horóscopos es leer el cielo y sus secretos en función del hombre y su hominidad. Por lo mismo, la influencia de los planetas está marcada en la frente, lo que está en los astros se encuentra en el hombre, aquellos van a estar en este como algo que lo constituye en su ser y en su conducta. Y por ello pictóricamente (uno de los grandes motivos de las representaciones pictóricas hasta el Renacimiento) el hombre puede representarse inscribiendo su cuerpo en los círculos celestes, rodeado de los planetas y los signos zodiacales, con características individuales y personales.

Estas consideraciones hacen inevitablemente que el astrólogo sea a la vez mago: conocedor de estas correspondencias secretas de la naturaleza es capaz de oráculos y encantamientos, puede profetizar el futuro (capacidad visionaria), puede dominar la naturaleza, asirla en sus fuerzas, poner de manifiesto en hombres, animales, plantas, minerales, astros, su condición de portadores de fuerzas misteriosas y poderes mágicos. En este contexto, una traducción exterior de estos fundamentos de la Astrología es la Aruspicina: ese examen del hígado animal con fines augurales. No es más que una comunión de vida entre el animal sacrificado y las divinidades celestes de tal manera que las partes del hígado se corresponden con las regiones del cielo y las divinidades que las habitan. Devienen "templum", habitáculo de los influjos celestes. Y por consiguiente, como en la Astrología, lo inferior y lo superior quedan comunicados y relacionados, lo celeste queda atraído en beneficio de lo terrestre.

En última instancia: por esta ligazón cielo-tierra y observando los astros, podemos predecir fenómenos puramente naturales, como los meteorológicos, o curar o averiguar los destinos de hombres y pueblos. A ello apuntan las teorías y reglas de la Astrología. Y esta, como se puede deducir, no es sino la puesta en juego de las correspondencias macro-microcósmicas (69).

C. El teratomorfismo

Como correspondencias y cruces llenan el universo, sus distintos seres se comunican sus propiedades. Y en este intercambiarse de propiedades surge una serie de representaciones fito-zoo-antropomórficas donde los atributos de lo animado están en lo inanimado, los de lo inanimado

(69) Para todo lo dicho sobre la Astrología nos hemos basado fundamentalmente en Angel Castellán. *AHAM*, en especial el capítulo III: "La astrología y la estructura del microcosmos", primera parte de su estudio, parte A, *Las Fuentes*, 14 (1969) 51-72.

en lo animado, los de las plantas en los animales y viceversa, los de los animales en los hombres y viceversa, donde lo natural y lo monstruoso, lo real y lo fantástico se desposan. Nace la fauna teratomorfa, los híbridos, los animales fantásticos, la escenografía fabulosa, las familias de monstruos, la flora fantástica, los minerales con figuras animales o humanas, los volátiles, los reptiles, los hombres mitológicos. . . y ello en todas las combinaciones posibles, artificiales y naturales. Es lo que llamamos el Teratomorfismo. Pero lo importante no es que dichos seres existan o no. Lo que hay que ver en ellos es su simbolismo, su carácter alegórico (el mundo es signo dijimos anteriormente) y la profunda convicción de la unidad entre todos todos los estratos del cosmos, de cómo, por semejanza, todos ellos están trabados y asociados. Es esto entonces lo que hay que ver, por ejemplo, en las alegorizaciones antropozoomorfas de la "mujer-pecado", "mujer-vicio", "mujer-mundo" o de los animales fantásticos y esóticos de las catedrales góticas o en toda la fauna fantástica del Medioevo o en la elaboración de cristales, instrumentos musicales, lámparas, copas. . . con sus formas zoomorfas y antropozoomorfas. . . Todos los seres, en conjunto, combinan sus cualidades y se mezclan casi que en una nueva creación. Es el poder de la semejanza.

Mas, no se detiene allí el teratomorfismo. Paralelo a él y en íntima conexión aparece la Fisiognómica: ese arte de descubrir en la fisonomía y rasgos el carácter de cada uno, poniendo en relación de semejanza, conversión e identificación, cada parte del cuerpo humano con un animal (antropozoomorfismo) con lo cual se pueden desvelar las cualidades y caracteres de cada persona, pues, como lo dijimos, los animales son signos de vicios o virtudes. De este modo, los cuatro temperamentos no sólo se identifican en los cuatro elementos sino en cuatro animales: el colérico es como el fuego y el león, el flemático como el agua y el cordero, el sanguíneo como el aire y el mono, el melancólico como la tierra y el cerdo. En otros términos: la figura de cada animal es signo de sus propiedades y pasiones. Es posible identificar en el hombre estas figuras y en consecuencia, quien las posea tendrá los mismos caracteres del animal identificado. Son las equivalencias antropozoomorfas que, ligadas con los Bestiarios, hacen de los animales signos de cualidades o defectos, de vicios o virtudes, de tal o cual modo de ser. Teratomorfismo y Fisiognómica son así un despliegue de la semejanza y sus juegos de posibilidades (70).

(70) Cfr. Angel Castellán. *AHAM*. 15 (1970) 91-97.

IV. IMAGEN FÍSICA DEL COSMOS OPERADA POR LA SEMEJANZA

Si hemos leído atentamente lo hasta aquí expuesto inmediatamente hemos descubierto y palpado cómo la semejanza opera y posibilita una imagen física del cosmos dentro de la cual y a la vez posibilitada por ella, aquella adquiere toda su funcionalidad y toda su capacidad explicativa. Es el geocentrismo. No vamos aquí a explicar y desarrollar los diversos matices que esta concepción geocéntrica sufrió desde la Antigüedad pasando por el Medioevo y el Renacimiento hasta el advenimiento del heliocentrismo, que rompe con ella, sino aquellos que podemos llamar fundamentales en cuanto en ellos y por ellos la semejanza se posibilita y a la vez ella los posibilita y aquellos que, podemos decir, constituyen el geocentrismo cristiano, importantes por su conexión con San Isidoro (71). En una pincelada: el geocentrismo ve la tierra en el centro (mundo sublunar) y a su alrededor una serie de esferas concéntricas: las de los elementos organizadas según su peso, las de los planetas, las fijas, el primer móvil, el Empíreo (sede de los nueve coros angélicos y de la Divinidad) y bajo la tierra el mundo infernal. Pero en esta pincelada debemos observar lo siguiente: hay un mundo terrestre y un mundo celeste, un mundo hiperlunar y un mundo sublunar, un arriba y un abajo. Y el arriba, sede de los astros, del movimiento circular, regular y uniforme (ya vimos que es perfección), por este su perenne y perfecto movimiento, es inmutable e inalterable, incorruptible. El abajo, sede del movimiento rectilíneo (por el que cada cuerpo ocupa su lugar natural: hacia arriba si son ligeros, hacia abajo si son pesados, que aumenta y disminuye), por este, está sometido a los procesos de generación y corrupción, sede de lo efímero y terrestre. Es pues un cosmos en que mundo hiperlunar y sublunar, por su estructura, posibilitan el papel de la semejanza en cuanto entre ambos se pueden establecer conveniencias (influjo del arriba en el abajo), emulaciones (juego del modelo-copia), analogías (el microcosmos sintetiza el arriba y el abajo, arriba y abajo están en relación jerárquica, son semejantes en la diferencia: el arriba es *como* el abajo, el abajo es *como* el arriba: identidad perfecta en la diversidad), simpatías y antipatías (atracciones y rechazos). Y a través de todo ello deviene jerarquía, sea que se ascienda del abajo hacia el arriba, sea que se descienda del arriba hacia el abajo. Jerarquía que se

(71) Un resumen de la imagen física del cosmos y del geocentrismo desenvuelta por el Cristianismo, en especial, las concepciones del monje egipcio Cosmas Indicopleustes, Siglo VI (Teoría sagrada del universo en base a las Escrituras), de Clemente de Alejandría, del Pseudo Areopagita, de Pedro Lombardo, de Santo Tomás de Aquino y de Dante, el gran plasmador del geocentrismo cristiano medieval, puede verse en: Andrew D. White. *La lucha entre el dogmatismo y la ciencia en el seno de la Cristiandad*. Traducción del inglés por R. Rivero Caso (México: Siglo XXI, 1972), pp. 122-165.

limita con el cielo y por lo mismo llega a ser un cosmos cerrado y limitado, sin espacios abiertos ni mundos infinitos, unitario en cuanto es uno solo, continuo. Y en el que, finalmente, el movimiento solo puede ser explicado por un motor inmóvil como su supremo resorte, la fuerza motriz de la máquina cósmica. De lo contrario sería caos.

De este modo, la semejanza encuentra en esta imagen y estructura cósmicas su función explicativa. Pero a la vez posibilita dicha imagen pues es una imagen que se elabora buscando semejanzas entre todas las cosas, explicando la realidad buscando lo que se asemeja, siguiendo los caminos de la semejanza y sus implicaciones, explicadas en esta nuestra primera parte del trabajo.

SEGUNDA PARTE

LAS ETIMOLOGIAS Y LA SEMEJANZA

I. ESTRUCTURA GENERAL DE LAS ETIMOLOGIAS

Isidoro nace hacia el 560 en Sevilla, de familia hispanorromana. Muere allí mismo el 4 de Abril del 636. Económica, políticamente, socialmente es el período del Imperio visigótico en España y la unificación política y religiosa de esta. Es la obra del Tercer Concilio de Toledo: 4 de Mayo del 589. Culturalmente es la simbiosis de romanidad y cristiandad, de lo sacro y lo profano, de autores paganos y autores cristianos, a través de la cual se transmite la "humanitas" clásica al Occidente cristiano. Simbiosis que, como toda simbiosis, es tensionante, con flores y espinas según los versos colocados por el mismo Isidoro en los estantes de su propia biblioteca. Es la labor de San Leandro, su hermano, obispo de Sevilla, a través de la escuela y monasterios por él fundados allí y a quien sucede y continúa Isidoro, en el año 599, haciendo de Sevilla un foco cultural de primer orden. Fruto de ello son sus *Etimologías* u *Orígenes*, en las que labora más de veinte años. El rey Sisebuto, su alumno y San Braulio, obispo de Zaragoza, a través de sus ruegos, tienen que ver mucho en su realización y publicación. De hecho, en el 620 dedicó una primera redacción al rey Sisebuto, redacción que corrige, amplía y completa bajo las peticiones de San Braulio, a quien se las entrega así en el Cuarto Concilio de Toledo (633). No las ha terminado y le recomienda a Braulio su terminación y últimas correcciones, a modo de pulida. Este las corrige y enmienda pero las deja tal como Isidoro se las entregó, es decir, sin terminar. Pero es quien las organiza dividiéndolas en los veinte libros, tal como hoy las leemos.

En estos veinte libros, el saber de su tiempo aparece condensado, sintetizado, ordenado, compilado. Puede ser que los ladrillos sean de fábrica ajena pero el edificio es isidoriano. Y por su pluma nos aparecen allí las artes liberales, la medicina, el derecho, la historia, las cosas sagradas, las religiones y sectas, la teología, la filosofía, la patrística, la poesía, la etnología, la geografía, la agricultura, la historia natural, cosmología, lenguas, razas, monstruos, animales, minerales, piedras, plantas, edificios, campos, jardines, caminos, construcciones, bibliotecas, vestidos, costumbres, instrumentos de paz y guerra, ciencia militar, máquinas, utensilios de toda clase, el hombre, las Sagradas Escrituras, los juegos y sus útiles, las naves, las provisiones. . . En una palabra, toda la escala de los seres, Dios, ángeles, hombre, animales, mundo inanimado, todas las ramas del saber, en una concepción ecuménica de este. En un primer momento da la impresión de ser un mosaico. Pero cuando se descubre su método, la etimología, todo aparece ligado y conectado. Ese ir al origen de las palabras, al significado original de la palabra, al significado de cada palabra en su origen, desde donde en la palabra conocemos las cosas, desde donde ir a las palabras es ir a las cosas, desde donde conocer las cosas es nominarlas, desde donde la palabra es el conocimiento en sí de las cosas, es entonces lo que hace que, tras un aparentemente mosaico, nos encontremos con una unidad en la diversidad. Es, por lo tanto, una enciclopedia lingüística, pangramatical, si se quiere emplear la caracterización de Jacques Fontaine, en la que Antigüedad y Cristiandad van de la mano, en que Sagrada Escritura, Padres de la Iglesia, autores antiguos (filósofos, poetas, arquitectos, juristas, científicos. . .), aproximadamente ciento sesenta nombres, se colocan uno al lado del otro.

No sin fundamento, por lo anterior y como dijimos en la introducción, es la síntesis de su pensamiento y donde este aparece en su más genuina expresión. Y no sin fundamento también fue una de las obras más leídas y copiadas en el Medioevo, texto de estudio casi que obligatorio. Nos lo manifiesta la profusión de su tradición manuscrita de la que nos han quedado casi un millar de ejemplares manuscritos.

II. LA SEMEJANZA COMO CONDICION DE POSIBILIDAD DE LAS ETIMOLOGIAS

El título mismo de este numeral nos indica ya su objetivo: mostrar de entrada, en nuestra segunda parte de investigación, cómo la semejanza posibilita y fundamenta el saber de *Las Etimologías*. En otros términos: mostrar su presencia en estas y desde esta presencia las explicaciones que surgen y traspasan la obra misma y su contenido. En este sentido, cada encabezamiento en mayúsculas de este numeral II responde a una de estas presencias explicativas, es decir, a una de estas condiciones de posibilidad.

EL LENGUAJE, CORRESPONDENCIA PALABRA-ORIGEN-SIGNIFICADO-COSA.

Es de observar que toda la explicación etimológica que hace Isidoro se basa en la semejanza en su figura de conveniencia: el significado de la palabra que se quiere explicar etimológicamente cobra sentido por su parentesco, por su comunión de propiedades con su origen. Esta comunión con su origen, esta ligazón de parentesco y familiaridad entre la palabra misma y su origen es, para Isidoro, lo que posibilita su significado. Es pues, una relación de conveniencia entre la palabra y su origen el que hace que aquella tenga este o aquel significado. Su parentesco, su ligazón, su correspondencia, su paralelismo con el origen y lo que este significa en su interioridad semántica es, en definitiva, la base en que Isidoro trabaja etimológicamente sus *Etimologías*. De ahí la importancia que da al estudio de la Etimología, de la cual se ocupa en el capítulo XXIX del libro I. Entiende por ella, "el origen de los vocablos" (N. 1), en cuanto ella "nos da a conocer los nombres de las cosas" (N. 1). Por eso, "por ella se conoce muchas veces la fuerza de la palabra" (N. 1). Y esto hace que:

"Su conocimiento y uso muchas veces es necesario, porque, si sabes de dónde procede un nombre, conoces mucho antes toda la fuerza del vocablo. Pues es mucho más fácil el conocimiento del objeto, conocida la etimología de su nombre" (N. 2).

Así, relacionando origen-nombre-cosa, poniéndolos en correspondencia, ya sea por la causa: *Reges* (reyes), *a regendo et recte agendo*, de regir y obrar correctamente, por el origen: *homo* (hombre), de *humo* (tierra), ya sea *ex contrariis: lutum* (barro), de *a lavando* (lavar), pues el lodo no está limpio (1), ya derivándolos del nombre: *prudens* (prudente) de *prudencia* (prudencia), ya por el sonido: *garrulus* (pájaro que gorjea), de *garrulitate* (gorjeo o murmullo), o por su origen griego: *silva* (selva), *domus* (casa), o por los nombres de los lugares, ciudades y ríos, o por la lengua de otras naciones. . . , podemos entender por qué tal palabra significa esto o aquello (N. 3-5).

La única dificultad aquí es que no siempre esta correspondencia es natural sino arbitraria; de ahí que "no siempre se encuentre la etimología de todos los nombres, porque muchos recibieron el suyo no de la cualidad que tienen, sino. . . del arbitrio de la voluntad humana" (N. 3).

En otras palabras:

"no todas las cosas tienen impuesto su nombre por los antiguos según la naturaleza, sino que a veces se ponen arbitrariamente, como cuando ponemos a nuestros siervos y posesiones un nombre según nos place" (N. 2).

(1) Isidoro llama también a esta posibilidad etimológica *por antífrasis*: L. XIX, C. X, N. 18; L. XVI, C. I, N. 4.

Este texto es importantísimo. En él Isidoro categóricamente nos dice cómo el lenguaje, en su esencia, es un signo natural de las cosas: en la correspondencia de la palabra con su origen, desde la cual, nombre y cosa son una unidad de cualidades, tenemos el sentido mismo del lenguaje, su fuerza y significación. De ahí la posibilidad de la etimología y su funcionamiento. En cambio, cuando no se da esta correspondencia palabra-origen, formación natural del lenguaje, sino que la correspondencia es por el arbitrio del hombre y no por la relación de semejanza palabra-cosa-cualidades, es decir, no por la formación natural del lenguaje, sino artificial, la palabra misma no tiene explicación etimológica y por lo mismo su significado es arbitrario, y aunque signifique algo, no tiene la fuerza de las palabras etimológicamente naturales.

En otras palabras: en el lenguaje mismo hay dos tipos de formación: formación natural: correspondencia Palabra-Significación-Origen-Objeto designado, que traduce en esta correspondencia la unidad de cualidades Nombre-Cosa (2). Y donde, por la misma correspondencia, la etimología es posible y nos da a conocer el nombre de las cosas: conocida su etimología conocemos el objeto porque el nombre corresponde, responde, por la correspondencia, a la naturaleza del objeto. Formación artificial: No hay tal correspondencia y por lo mismo la etimología no es posible pues en el nombre no se refleja la naturaleza del objeto y sus cualidades sino la voluntad humana, su arbitrio.

Ahora bien: en ambas formaciones el lenguaje siempre es signo de las cosas, es decir, una relación de correspondencia-parentesco palabra-cosa. Por eso, los nombres, como señales o marcas, nos dan a conocer las cosas, hasta tal punto que sin ellos perderíamos el conocimiento de ellas (L. I, C. VII, N. 1). Por eso, las letras son índice de las cosas, signos de las palabras, y con tal fuerza que, por ellas, nos hablan, sin voz, los dichos de los ausentes (L. I, C. III, N. 1) (3). Por ellas y su uso recordamos entonces las cosas y evitamos, ligando cosa-letra, que su conocimiento desaparezca (L. I, C. III, N. 2). Por eso la oración completa está en la voz, en la letra y en el sentido (ese tejido de palabras o contexto de palabras con sentido y significado), como nos dice el santo en: L. I, C. V, N. 3. Por eso, el nombre y el verbo (las dos partes principales de la oración, a las que se pueden reducir las otras: pronombre, adver-

(2) Por ejemplo, en los nombres del rayo, posibilitados por su origen, *a feriendo*, hay una semejanza de cualidades entre el nombre y la cosa. Y se le llama *fulgur*, porque toca. *Fulgor*, porque incendia y quema. *Fulmen*, porque hiende. Por eso se le representa con tres flechas (L. XIII, C. IX, N. 1-2). El arco iris se llama así por su semejanza con un arco curvado (L. XIII, C. X, N. 1). La escarcha, el frío de la mañana, quema como el fuego. De ahí su nombre, *Pruina*, de *pyr*, fuego. Y como quemar pertenece tanto al fuego como al frío, esto posibilita que con una misma palabra, *pyr*, se signifiquen cosas distintas, fuego y frío: por tener un mismo efecto, ser semejantes en su fuerza. Por algo ambos deshacen las rocas (L. XIII, C. X, N. 8).

(3) Más adelante insistiremos en esto de los "dichos de los ausentes" pues precisamente una de las correspondencias con el origen son los dichos de los antiguos, esa palabra primigenia y prístina humana como primigenia absolutamente será la Palabra de Dios.

bio, participio, conjunción, preposición e interjección) significan personas y actos (L. I, C. VI, N. 1). Por eso, en síntesis, el lenguaje es signo de las cosas a través de la idea (L. I, C. IX, N. 1; L. II, C. XXVII, N. 2-3), por las palabras se anuncian nuestros pensamientos (L. VIII, C. XI, N. 47).

Mas, en Isidoro, a pesar de que se reconozcan ambas formaciones y ambas sean signo de las cosas, su esquema mismo de *Las Etimologías*, su trabajo etimológico, considera sólo el primer tipo de formación: formación natural del lenguaje. Y así, el lenguaje originario, fundamental, de mayor fuerza es el natural, no el artificial, aquel que, por la correspondencia Nombre-Significación-Origen-Objeto designado, es signo natural de las cosas, no "ad placitum". Y por eso a cada palabra o nombre analizado Isidoro le halla su fundamento en su relación de correspondencia natural con su origen. En el artificial no ocurre esto y por lo mismo, por ser "ad placitum" y no posibilitado por la correspondencia con su origen sino con el arbitrio humano, no es signo natural de las cosas. En este sentido y hablando con Isidoro, el nombre mismo de su obra: *Etimologías*, es una relación de correspondencia entre el nombre, su significación, su origen y el objeto designado, en cuanto todo su trabajo consiste en explicar el significado de cada palabra desde su origen.

Pues bien: este modo de trabajar, esta correspondencia Palabra-Significación-Origen-Cosa recorre todas *Las Etimologías* y por ella viene explicada la multitud de nombres con sus correspondientes significados en ellas contenidos: nombres de los números (el cuatro recibe esta denominación en cuanto se toma de su figura, figura cuadrada: L. III, C. III, N. 2), de las estrellas, de los signos zodiacales, de las enfermedades, de los instrumentos quirúrgicos, de los perfumes y ungüentos, de los crímenes, de las partes del día y de la noche, de los meses del año (Febrero, de Februo o Plutón, a quien se honraba en este mes: L. V, C. XXXIII, N. 4), de las cuatro estaciones (Verano, *aestas*, *ab aestu*, calor, casi como *usta*, ello es árido y seco pues así es el calor: L. V, C. XXXV, N. 4), de los Escritores y títulos de los Libros Santos, de la Pascua (etimológicamente es tránsito. Por ello es el paso del hombre viejo al hombre nuevo: L. VI, C. XVII, N. 11-14) y las demás festividades (como el Domingo, etimológicamente, día del Señor, *Dominicus dies*, porque en él resucitó el Señor. Esto hace que ya el día de descanso no sea el Sábado, como entre los judíos, sino el Domingo, pues el descanso del Sábado, mera sombra del futuro, deja de existir por la Resurrección: L. VI, C. XVIII, N. 18-21), de los oficios litúrgicos (palabras como *Alleluia*, alabanza de Dios y *Amen*, verdaderamente o fielmente, por la autoridad sacra de su origen, la Palabra de Dios, no se traducen a otras lenguas: L. VI, C. XIX, N. 19-21), de Dios, de los ángeles y su jerarquía en nueve órdenes ("... cuyos oficios iremos interpretando en relación con sus nombres": L. VII, C. V, N. 4. Cada nombre, por su origen, significa el oficio de cada orden, sea ángel, arcángel, trono, domina-

ción, virtud, principados, potestades, querubines o serafines), de los arcángeles y sus nombres propios (Rafael es Curación o Medicina de Dios. Por algo fue enviado a Tobías para curar su ceguera: L. VII, C. V, N. 13-14), de los nombres cuyo nombre se origina en un presagio o en una causa precedente y hallan en este origen su significado (como Abel, llanto y vacío, en cuanto iba a ser muerto y quitado de la tierra muy pronto: L. VII, C. VI, N. 8), de los patriarcas, de los profetas (en cuyos nombres y etimologías hallamos el futuro anunciado en sus dichos y hechos: L. VII, C. VIII, N. 3. Es el caso de Isafás, Salvador del Señor, nombre muy adecuado pues predice al Salvador del mundo y sus prodigios con más amplitud que los otros: L. VII, C. VIII, N. 7), de los apóstoles o enviados (Judas Iscariote toma este nombre o del pueblo en que nació o de la tribu Isacar que, no sin razón, significa mercadería: L. VII, C. IX, N. 20) y demás nombres del Evangelio, de los mártires o testigos, de los distintos grados de clérigos (como sacerdote, el que da lo sagrado, ya que consagra y santifica: L. VII, C. XII, N. 17), de las distintas denominaciones de la Iglesia, de las herejías (cuyos nombres podemos explicar ya por sus autores, ya por las causas que las motivaron: L. VIII, C. V, N. 1), de la filosofía, su división y sus escuelas, de las sibilas, de los diversos dioses de los gentiles (es el caso de Saturno, así llamado como padre de los dioses y de toda la posteridad, sea porque viene de *asatu*, plantación, pues a él pertenece la siembra de todas las cosas, o por su longevidad, *quod saturetur annis*, ya que está muy cargado de años: L. VIII, C. XI, N. 30) (4), de los pueblos o naciones (Hispanos: llamados propiamente iberos por el río Ebro, *Ibero*, luego hispanos, de Híspalo: L. IX, C. II, N. 109) (5), de los poetas, de los reinos y milicias (en la explicación del nombre de César, que comenzó con Julio, nos da la conocida interpretación de César como nacido por cesárea: L. IX,

(4) No para en esta correspondencia Palabra-Significación-Origen-Cosa la explicación de Isidoro en torno a los dioses de los gentiles sino que, por su origen mismo, causa de sus nombres, los ve como maldades y ficciones: este explicar sus nombres por su origen es una mera fábula, un uso fabuloso del lenguaje, y como fabuloso, ficción y no más. He aquí sus palabras: "Los gentiles intentan explicar los nombres de sus dioses por vanas fábulas llevándolas a razones físicas, haciéndolas entrar en la composición de los elementos; pero todo esto es ficción de poetas para engrandecer a sus dioses, no obstante que sabemos por la historia que fueron hombres perdidos y faltos de honor, y donde esto falta no se pueden fingir grandezas" (L. VIII, C. XI, N. 29). Por ello, "estas cosas no son figuras, sino verdaderas maldades, de donde es torpe tener como dioses a seres tales, a los cuales no deben asemejarse los hombres" (*Ibid.*, N. 36). De ahí la crítica al uso del nombre *fatum* (hado). Etimológicamente es "todo lo que hablan los dioses, lo que habla Júpiter, pues *fatum* viene de *fando*, hablar" (*Ibid.*, N. 90). Pero: "si este nombre de hado no se soliera entender aplicado a otra cosa, de las cuales quisiéramos apartar al hombre, con razón podríamos llamar hado al habla de los dioses" (*Ibid.*). Esa "otra cosa", ese otro "uso" del nombre, es su uso mágico, es ese atribuir el futuro a cosas distintas de la Divinidad, la cual "conoce incommutiblemente todas las cosas que han de ser y que El mismo ha de hacer en el futuro" *Ibid.*, N. 91.

(5) Es tal la correspondencia Nombre-Significación-Origen-Objeto designado en los pueblos que, hablando de los Germanos, Isidoro concluye la descripción con estas palabras: "... cuya gran fiera pone horror en el ánimo y se transluce en sus mismos nombres" (L. IX, C. II, N. 97).

C. III, N. 12), de los ciudadanos (los patricios reciben este nombre pues son los padres de la república y la cuidan como un hijo: L. IX, C. IV, N. 10), de las afinidades y grados (el padre es llamado así porque consumada la cópula, *patratiōne peracta*, procrea un hijo: L. IX, C. V, N. 3), del parentesco, del matrimonio, sus causas y cualidades, de la anatomía y partes del cuerpo humano, de las seis edades del hombre (el infante, hombre de la primera edad, se llama así porque aún no sabe hablar, *fari nescit*. Por algo le faltan los dientes y la expresión del lenguaje: L. XI, C. II, N. 9), de los monstruos (6), de los animales (como los *Hinnuli* o cervatillos, así llamados *ab innuere*, mostrar su voluntad por señas, hacer una señal con la cabeza, ya que se esconden a la menor indicación de la madre: L. XII, C. I, N. 21) (7), de los vientos (cuyos nombres vienen dados según sus causas: L. XIII, C. XI, N. 4), de los mares (como Icaro, así llamado por Icaro, cuya historia todos conocemos y que cayó en este mar al que le dió su nombre: L. XIII, C. XVI, N. 8), de los ríos (el Tíber recibe este nombre de Tiberino, rey de los Albanos. Habiendo caído en él y salvándose, en recuerdo de ello, recibió dicho nombre. Antes se le llamaba Albula por el color blanco de sus aguas cubiertas de nieves: L. XIII, C. XXI, N. 27), de las partes de la Tierra (es el tema del libro XIV. Así, *Hellas*, la verdadera Grecia, con Atenas, maestra de las artes liberales y nodriza de filósofos, recibe su nombre del rey Helene, hijo de Deucalión y Pirra. Por eso los primeros griegos se llamaron nelenos: L. XIV, C. IV, N. 10) (8), de las ciudades (Sevilla, *Hispalis*, la patria del mismo Isidoro, *Isidorus Hispalensis, a palis*, de palos o estacas, sobre los que se edificó por ser su terreno pantanoso y la-

(6) Es el tema de los capítulos III y IV del libro XI. Por su origen, cada ser fantástico se explica. A este tema le dedicaremos un estudio especial. Pero ahora vale la pena hacer una observación: para Isidoro y su concepción del lenguaje como correspondencia Palabra-Significación-Origen-Cosa y su tesis de que primero son las palabras y luego los objetos, no temporal sino ontológicamente, como sentido y posibilidad y causa de su conocimiento (idea que luego explicaremos), no es problema lingüístico el que estos seres existan o no. Se puede hablar de ellos prescindiendo de su existencia o no. Porque por la palabra originaria a nivel humano, los antiguos (tema que también desarrollaremos más adelante), origen de estos seres, su nombre ya significa algo y se corresponde con un origen y un objeto, que sí realmente es real, poco importa, pues la palabra antigua es lo que es la realidad originaria, no su existencia misma. De ahí la etimología como origen de los vocablos y conocimiento del objeto. Y por eso entendemos y hablamos de monstruos, existían realmente o no en la realidad.

(7) ¿Es también el lenguaje animal un signo natural? Si bien el santo no explica este punto en *Las Etimologías*, de su concepción del lenguaje y de esta explicación de cervatillo podemos deducir que sí: en el lenguaje animal a determinada seña determinada significación y ello es una relación natural de correspondencia animal-seña-significado.

(8) Que Atenas es la cuna de las artes, letras y filosofía, su nombre mismo de Atenas, ello es, Minerva, diosa de las artes, nos lo indica. De ahí que estuviera consagrada a esta Diosa. Y por esta consagración, Anfiction, tercer rey después de Cérope, le cambió su antiguo nombre de Cecropia. (L. XV, C. I, N. 44). En relación a Minerva como diosa de las artes y su sentido, tenemos la explicación en el L. XIX, C. XX: se dice que es diosa de las artes para indicar que la sabiduría que lo hace y rige todo se encuentra en la cabeza del hombre. Es lo que se quiere significar con su nacimiento de la cabeza de Júpiter. Vemos entonces cómo la fábula debe tomarse como *signo de* (reordemos lo que dijimos en la Primera Parte cuando hablamos de las cosas como signos), tal como explicaremos después. Como ficción poética es la expresión de Isidoro.

custre: L. XV, C. I, N. 71), de los edificios públicos (como la Curia, así llamada porque el senado ejerce allí la *cura* o cuidado de los ciudadanos: L. XV, C. II, N. 28), de las mansiones, de los edificios sagrados, de los repositorios, de los operarios, de las entradas, de las partes de los edificios (los *capitolia* o capiteles reciben este nombre porque son *capita*, cabeza de las columnas: L. XV, C. VIII, N. 15), de las defensas, de los campamentos, de los sepulcros, de los edificios rústicos, de los campos, sus límites y medidas, de los caminos, de las piedras y metales (el *Ophites*, especie de mármol, es semejante a las manchas de las serpientes. De ahí su nombre: L. XVI, C. V, N. 3), de la agricultura (*olus*, hortaliza, viene *ab alendo*, alimentar, porque los primeros hombres *alerentur*, se alimentaban con hierbas, antes de comer frutos y carnes: L. XVII, C. X, N. 2) (9), de la guerra y los juegos (*pugna*, batalla, *a pugnīs*, porque al principio era costumbre pelear en la guerra con los puños o porque primeramente todas las batallas comenzaban con los puños: L. XVIII, C. I, N. 10. Los *pedites* reciben este nombre, en oposición a los *equites*, porque *pede currere*, corren con sus pies: L. XVIII, C. XL, N. 1), de las naves, edificios y vestidos (*puppis*, popa, es la parte posterior de la nave, como si se dijera *quasi post. Prora*, proa, es la parte anterior, ello es, *priora*: L. XIX, C. II, N. 1. *Fundamentum*, cimiento de los edificios, así llamado por ser el *fundus* o fondo del edificio: L. XIX, C. X, N. 2. *Talaris tunica*, túnica talar, así dicha porque cae sobre los pies y desciende *ad talos*, hasta los talones: L. XIX, C. XXII, N. 7), de las provisiones (*elixum*, es lo cocido sólo con agua pues a esta se le llama *lixa* ya que es suelta. De ahí que la soltura de la sexualidad se llame *luxus*, lujuria y los miembros sueltos, fuera de su sitio, dislocados, *membra luxa*: L. XX, C. II, N. 22), de los instrumentos (*horologium*, reloj, así llamado porque allí *horas legamus, colligamus*, leemos, deducimos las horas: L. XX, C. XIII, N. 5). . . Y así sucesivamente. Es la correspondencia Palabra-Origen-Significación-Cosa lo que posibilita el sentido del lenguaje. Y la mejor prueba de ello, amén de lo dicho, es justamente el libro X, especie de diccionario etimológico, en forma alfabética, en el cual los nombres analizados, desde el origen ("origo quorundam nominum", el origen de algunos nombres, es la apertura del libro, en lo cual ven muchos también, por correspondencia, la razón del nombre mismo de la obra isidoriana: *Etymologiae sive Origines*), casi seiscientos, cobran significación (10).

Pero de todo este mosaico retengamos y expliquemos cuatro correspondencias: la relativa a los nombres de Dios, de los poetas, de la filo-

(9) Observemos cómo la correspondencia lingüística con el origen permite también, según Isidoro, mostrar la evolución alimenticia de los hombres.

(10) De todos ellos queremos destacar la explicación de *piger*, perezoso: "como si se dijese *pedibus aeger*, enfermo de los pies. Es tarde para andar, y por el uso de este nombre pasó del cuerpo al ánimo": L. X, P., N. 212. Vemos cómo el origen de una palabra no sólo es lingüístico-etimológico sino que también puede ser el uso, correspondiéndose con el cual cobra sentido.

sofía y de la lengua. Comencemos con los nombres de Dios. Toda su explicación está traspasada de la correspondencia Palabra-Significación-Origen-Objeto designado. Podemos verlo en las siguientes ejemplificaciones:

— *Eie*: El que es. Sólo porque Dios es eterno y no tiene principio, es el que es; es el nombre de su propia esencia (L. VII, C. I, N. 10).

— *Saddai*: Omnipotente, porque todo lo puede (L. VII, C. I, N. 17).

— Cristo: Está ungido. De ahí que el nombre de Cristo venga de crisma, que es unción. Por eso es Rey, pues entre los judíos sólo a los sacerdotes y reyes se ungía (L. VII, C. II, N. 2).

— Jesús: Salvador. Es lo que significa la palabra hebrea *Jesus*, ya que vino a traer la salvación a todas las gentes. Por algo el Evangelista Mateo (1, 21) dice: *Vocabis nomen eius Salvator, quia ipse salvum faciet populum suum* (LLamarás su nombre Salvador, porque salvará a su pueblo) (L. VII, C. II, N. 7-8). Por algo, “esta palabra (Salvador) no existía antes en la lengua latina hasta la venida de Jesucristo” (*Ibid.*, N. 9).

— Emmanuel: Dios con nosotros. Se encarnó para salvarnos. Es precisamente el significado de la palabra hebrea *Emmanuel* (L. VII, C. II, N. 10).

— El Hijo de Dios es *consustancial* al Padre, en griego *homousion* (una sustancia, una esencia), por la unidad de sustancia. Es lo de Juan (10, 30): *El Padre y yo somos una misma cosa* (L. VII, C. II, N. 14).

— Cristo es *Alfa y Omega*, principio y fin, porque es el primero y el último: nada hay antes de El y El juzgará a todos los hombres. Es lo de S. Juan en el *Apocalipsis* (22, 13) (L. VII, C. II, N. 28).

— Cristo es Oriente como fuente de luz e iluminador de las cosas que es y porque por El nacemos a la vida eterna (L. VII, C. II, N. 27).

— El Espíritu Santo se llama Paráclito en cuanto es consuelo y consolación (L. VII, C. III, N. 10).

Y así sucesivamente. Todos los nombres de Dios cobran sentido por la correspondencia Nombre-Significación-Origen-Objeto designado. Visualmente es esto: Cristo es Piedra en cuanto firmeza de los creyentes (L. VII, C. II, N. 38). Así como la piedra es firmeza y es lo que da solidez como base, así la Iglesia, en Cristo, encuentra su firmeza y solidez (11).

Ahora bien: el análisis de todos estos nombres divinos permitirá, por la misma correspondencia Palabra-Origen-Significación-Cosa, que determinadas cosas devenguen signos de Cristo. Es el caso del Cordero, de la Oveja, del Carnero, del Cabrito, del Becerro, del León, de la Serpiente, del Gusano, del Aguila. No sólo son nombres de Dios en su

(11) Recordemos que uno de los correlatos de la semejanza es precisamente la explicación por comparación.

Segunda Persona por la correspondencia ya anotada sino que por esta correspondencia son signos de Cristo con toda una simbología animal que se traduce en un quehacer estético muy propio de la representación artística medieval. Es lo que Isidoro plantea cuando nos dice:

“Se llama. . . Cordero, por la inocencia. Oveja, por la paciencia. Carnero, por el principado que tiene. Cabrito, por la semejanza de la carne de pecado. Bocerro, porque se inmoló por nosotros. León, por el reino y la fortaleza. Serpiente, por su muerte y sabiduría. Gusano, porque resucitó. Aguila, porque después de la resurrección se remontó a las alturas del cielo. . .” (L. VII, C. II, N. 42-44).

Mas, alguno preguntará: ¿pero aquí dónde está el origen, la etimología misma del nombre (en otros nombres: Cristo, Emmanuel, Jesús. . . se ve muy claro), su derivación etimológica, cosa que siempre hace Isidoro y que hemos ejemplificado ya varias veces? Y la respuesta es: el origen no es sólo el origen etimológico (muy presente en todas *Las Etimologías*) sino que el origen es también una palabra primigenia, original, mayúscula: Dios y su Escritura: La Biblia. Los nombres de esta y sus palabras, por su fundamento, Dios, son los nombres primigenios de las cosas, y así, su origen primigenio. Por eso, en Isidoro, no sólo cuenta el origen lingüístico (Etimología) sino el origen bíblico (La Biblia como Palabra Primera, no temporal sino ontológica), desde la cual (por ello se cita, es autoridad y la hemos visto ya citada), las palabras y las cosas tienen su significación y su simbolismo. Es el por qué, v. gr., de los nombres de Cristo en las Escrituras y el por qué en aquellos, como los de los animales, posibilitados por la Biblia, no aparece explicación *ab origine etymologico*. Tras este hay otro y fundamental: Dios como Palabra Primera y Raíz, del cual Cristo, “su Boca” y “su Verbo” (L. VII, C. II, N. 19-20) es Palabra. Es el origen Bíblico. Son las citaciones de la Escritura, “según el lenguaje de las Escrituras” como nos dice Isidoro en el L. XI, C. II, N. 20. Por eso, por la Escritura, Isidoro explica cosas como la diversidad de lenguas: la torre de Babel (L. IX, C. I). O la extinción y aparición de ríos. Su causa la ve en el Diluvio (L. XIII, C. XXI, N. 35). O el origen cierto de determinadas ciudades (Enoch, Babilonia, Jerusalén. . . Todo el capítulo I del libro XV está dedicado al origen de las ciudades más famosas), y cierto pues ni de Roma, grande y conocida, su origen es claro (L. XV, C. I, N. 2). O el origen del vestido: por vergüenza, para cubrir las partes íntimas, después de la prevaricación (L. XIX, C. XXII, N. 5). O el por qué de la paloma como signo del Espíritu Santo. En ella y su inocencia y simplicidad (*sed sencillos como palomas*, Mt. 10, 16) se significa su naturaleza (L. VII, C. III, N. 22).

Esta misma correspondencia le permite a Isidoro distinguir en la Santísima Trinidad nombres propios y nombres apelativos. Los primeros, por dicha correspondencia, son nombres esenciales: se refieren a la esencia y “se dicen propios porque significan la sustancia” (L. VII, C. IV, N. 5). Es el caso de Dios, Señor, Omnipotente, Inmutable, In-

mortal. Los segundos, por la correspondencia misma, son relativos, “porque por ellos cada una de las divinas Personas se refiere a otra” (*Ibid.*, N. 6). Es el caso de Padre, Hijo, Espíritu Santo, Ingénito, Génito y Procedente. Y eso permite lingüísticamente explicar la Unidad en la Trinidad. Por esencia, a la cual corresponden los nombres propios, la Trinidad es una pues en su sustancia es una. Por relación, nombres apelativos, la Trinidad es trina pues con dichos nombres “se significa aquello en lo cual una persona se refiere a otra, y no se significa la esencia, en la cual son uno” (*Ibid.*, N. 8). Y así, “los nombres relativos indican la trinidad de personas y no la esencia, que no se triplica, pues triplicada esta, se establecería pluralidad de dioses” (*Idem.*). Por eso, “. . . hablando del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, por tener la misma e idéntica divinidad, no se puede usar en plural el nombre de Dios. . .” (*Ibid.*, N. 10).

Respecto a la poesía o a los poetas, tema del capítulo VII del libro VIII, es la correspondencia con su origen lo que nos explica qué son los poetas o vates, los líricos, los trágicos, los cómicos y los satíricos. Es la explicación de trágicos:

“Así dichos porque al principio se regalaba un cabrito como premio a los que cantaban, que se denomina en griego *tragos*. De aquí que Horacio, en su *Arte Poética* (220), dice: *Carmine qui tragico vilem certavit ob hircum*. (Que con versos trágicos concurrió al certamen por un vil cabrito)” (N. 5).

Recalquemos una cosa: en esta explicación de trágico se ve cómo el origen no sólo es lingüístico (etimológico) sino, lo que podríamos llamar, con palabra renacentista, *Eruditio*, o con palabra medieval, *Sententia* (“el magister dixit”), tema ya explicado en nuestra primera parte. Es la citación de Horacio. Así como hay una palabra primera para toda palabra, humana y divina, la Biblia, como Palabra de Dios, así, para lo humano, hay una palabra primera y fundante: la palabra de los Antiguos, los clásicos. Por eso se les cita y se confirma en ellos, como autoridad-origen, lo que se quiere explicar. De ahí las citaciones isidorianas de ellos, muy frecuentes en sus *Etimologías*. Por algo, citando a Salustio, dirá Isidoro: “auctor certissimus” (autor de mucha autoridad) (L. XIII, C. XXI, N. 10). O hablando de las islas: “de estas hemos de notar las más conocidas y de mayor extensión, que ya examinaron con cuidadoso estudio los antiguos” (L. XIV, C. VI, N. 1). O el origen no dudoso sino cierto de determinadas ciudades (Nysa, Persépolis, Gaza, Susa, Antioquía. . .), lo confirma por la historia pagana (L. XV, C. I, N. 2).

Y porque poeta viene de *poiotes*, esa forma de hablar en torno a los dioses en forma augusta y brillante (L. VIII, C. VII, N. 2), entendemos por qué:

“El oficio del poeta es presentar aquellas cosas que se verificaron realmente, transformándolas con figuras indirectas y al mismo tiempo con belleza. Por esto Lucano no se incluye en el número de los poetas, porque hizo historia y no poema” (L. VIII, C. VII, N. 10).

Esta misma correspondencia Palabra-Significación-Origen-Objeto designado le permite a Isidoro explicar no sólo la palabra filosofía sino su tripartita división así como las distintas escuelas filosóficas. Es el tema del capítulo VI del libro VIII: De los Filósofos Gentiles. En relación a la palabra misma: Filósofo: amante de la sabiduría (N. 1), no sabio o maestro en sabiduría, es decir, sófista (N. 2). Tal es su etimología y por ella el que se dedica a la Filosofía es alguien que ama la Sabiduría, que la busca, que descuelle en cosas que tienen que ver con la Sabiduría (N. 3). De ahí la respuesta de Pitágoras a la pregunta de cuál era su profesión y que por algo fue el primero que se llamó filósofo (N. 2) (12). Y de ahí que el filósofo sea “el que tiene la ciencia de las cosas divinas y humanas y observa las reglas del bien vivir” (N. 1) (13). Y si “tiene la ciencia” es porque algo le falta, porque no tiene algo, es decir, porque su sabiduría es deficitaria, no es la sabiduría, sólo la ama y por ello la tiene.

En cuanto a la división de la filosofía, tres son sus partes. Y cada parte se explica por su correspondencia etimológica: Física: se ocupa de la naturaleza, “pues en griego *fysis* significa naturaleza” (N. 4). Ética: se ocupa de las costumbres, “pues la palabra griega *éte* significa costumbre” (N. 5). Lógica: aplica la razón a la naturaleza y a las costumbres, “pues *logos* es palabra griega que significa razón” (N. 6) (14).

Respecto a las escuelas filosóficas, la correspondencia etimológica con su origen (nombres de sus autores, lugar de sus reuniones) nos explica tanto sus nombres como sus contenidos (N. 6). Y decimos contenido pues el autor o el lugar de sus reuniones no sólo es el origen de sus nombres sino aquello que posibilita identificar su doctrina por lo que el autor y sus discípulos pensaron o por lo que en el lugar de su enseñanza se desarrolló. Así:

(12) En el L. XIV, C. VI, N. 31, hablando de la isla de Samos, nos dice: “de allí fueron la sibila Samia y Pitágoras el Samio, del cual procede el nombre de filosofía”.

(13) La misma definición y explicación etimológica se halla en el L. II, C. XXIV, N. 1 y 3. En este mismo capítulo agrega que consta de dos cosas, ciencia y opinión, entendiendo por ciencia el conocimiento de una cosa por su razón cierta. Y por opinión, cuando el conocimiento de la cosa es incierto por no haber una razón firme (N. 2).

(14) Esta misma división y explicación etimológica se halla en el L. II, C. XXIV, N. 3-8. Pero allí vale la pena destacar dos cosas: en primer lugar, los iniciadores de cada parte, según Isidoro: para la física o filosofía natural, esa búsqueda de las causas de las cosas, Tales de Mileto. Para la ética o filosofía moral, esa indagación del orden en la vida, con sus cuatro virtudes (prudencia, justicia, fortaleza y templanza), Sócrates. Y para la filosofía racional o lógica, ese penetrar en la verdad de las cosas y de las costumbres desde la fuerza del *logos* como discurso y razón, con sus armas dialécticas y retóricas, Platón. En segundo lugar, y es quizás lo más importante, estos tres géneros de filosofía se hallan también en las Sagradas Escrituras, la Palabra Primera, el origen primigenio de las cosas, como hemos anotado. Es decir, se da una correspondencia tripartita entre filosofía y Escritura. Ambas coinciden en este modo triple de ver la realidad. Así, para la naturaleza y sus causas, tenemos el *Génesis* o el *Eclesiastés*. Para las costumbres, amén de todos los libros, los *Proverbios*. Para la lógica, que es la teología entre los cristianos, el *Cantar de los Cantares* y los *Evangelios*.

NOMBRE

Platónicos: por Platón (N. 7)

Epicuros: por Epicuro (N. 15)

Pitagóricos: por Pitágoras (N. 6)

LUGAR

Estoicos:

por su punto de reunión, el pórtico de Atenas (*Poikilen stoan*), pues en griego pórtico se dice *stoa* (N. 8).

Académicos:

por una villa de Platón, "Academia de Atenas", en donde Platón enseñaba, así como su fundador, Arcesilao de Cirenica (N. 11 y 12).

Peripatéticos:

por el lugar de sus reuniones (N. 6) pero ante todo, por el pasear, pues su autor, Aristóteles, filosofaba paseando (N. 13).

CONTENIDO

Dios creador de las almas, los ángeles de los cuerpos, reencarnación (N. 7), Dios árbitro y juez del mundo con providencia sobre él (N. 20), inmutable y eterno (N. 19), el mundo es incorpóreo (N. 20).

Los placeres del cuerpo son el sumo bien (N. 15). Por algo a Epicuro se le llama "el cerdo" (*Idem.*), no hay providencia divina sobre el mundo (N. 15), un Dios ocioso y sin ejercicio (N. 20), los átomos como origen de todas las cosas, todo es materia, incluso el alma, por lo mismo, no es inmortal (N. 16).

Dios es como el alma pues está en todas partes, es resplandeciente (N. 19), mundo formado de números (N. 20).

CONTENIDO

La virtud como causa de felicidad, igualdad de todos los pecados, racionalidad del hombre (N. 9), no inmortalidad del alma, negación de la continencia, existencia de una gloria eterna (N. 10), mundo corpóreo (N. 20).

Límites en el conocimiento de la verdad pues hay cosas que nos son inciertas y otras que, por la razón y los sentidos, nos son ciertas (N. 11). De ahí la opinión de Demócrito, uno de los seguidores de esta escuela, de que "la verdad estaba escondida como en lo último de un pozo que no tuviera fondo" (N. 12).

No toda el alma es inmortal, sólo una parte de ella (N. 13).

Otras escuelas se explican también por su origen. Son las siguientes: Cínicos: "Llamados así por su inmundicia y falta de pudor. . . De los perros (*a canibus*), cuya vida imitaban, se les dió este nombre" (N. 14). Y tanto imitaban la vida de los perros que, como estos, públicamente, en las calles y plazas, algo lícito y honesto, como lo es el matrimonio, cohabitaban con sus mujeres (*Idem.*). Gimnosofistas:

"eran aquellos que filosofaban desnudos en las obscuras soledades de la India, ocultando solamente sus partes pubendas. Recibieron su nombre del Gimnasio, lugar donde se adiestraban los jóvenes con el ejercicio físico, desnudos como ellos; estos se abstienen de procrear" (N. 17).

Teólogos: ". . . dichos así porque en sus escritos trataban de Dios . . ." (N. 18). Es el caso de Dionisio Estoico: Dios es este mundo visible, compuesto de cuatro elementos (*Idem.*). O de Tales de Mileto para el cual Dios es la mente (*Idem.*). O de Cicerón: Dios como inteligencia libre (N. 19) o de los pitagóricos, platónicos, epicúreos. . . , cuya opinión sobre Dios ya expusimos antes.

La última y cuarta correspondencia que queremos detallar es la relativa a la lengua. Oigamos el texto:

"*Lingua* (lengua); según Varrón, este nombre ha sido impuesto a *ligando*, de ligar, porque liga la comida. Según otros, porque liga y forma la palabra con sonidos articulados; pues así como el plectro en las cuerdas, así la lengua en los dientes forma el sonido" (L. XI, C. I, N. 51).

Destaquemos aquí dos cosas: en la explicación de este nombre no sólo está presente la correspondencia con un origen sino que por comparación y semejanza de hechos se explica la función de la lengua: lo que es el plectro en las cuerdas es la lengua en los dientes, y ya sabemos que este modo de explicación es uno de los correlatos de la semejanza. Así mismo, es tan natural para la lengua formar la palabra con sonidos articulados, expulsarla, como para el ojo ver, el oído oír, la nariz oler, el tacto tocar (15). Por eso, para Isidoro (lo hemos dicho), el lenguaje es signo natural de las cosas, su formación en el origen es natural, y cuando es artificial, cuando no hay correspondencia palabra-origen como posibilidad etimológica de explicación, el lenguaje tiene menos fuerza que cuando la correspondencia es natural y etimológica. Y, como dijimos en partes anteriores, el lenguaje originario y radical es el natural, el de la correspondencia Palabra-Cosa-Origen-Significación,

(15) De la misma manera sostendrá Isidoro que la sociabilidad del hombre es natural. La misma experiencia natural los llevó a construir *Oppida*, ello es, *open darent*, lugar donde todos ponen su trabajo al servicio de todos, tanto para defenderse de las fieras, el calor y el frío, como de los enemigos mismos. Es decir, la exigencia natural de seguridad es algo natural y de ahí la naturalidad de la sociabilidad humana. Es el origen de las ciudades. Así como es natural hablar y que el lenguaje sea un signo natural de las cosas, así es natural reunirse y defenderse comunitariamente de todo lo que puede hacer daño (L. XV, C. II, N. 5-6). Y aquí lo que en el fondo está no es otra cosa que la semejanza: así como por naturaleza lo semejante es pariente de lo semejante, así en la sociabilidad humana y correspondiéndose con la naturaleza, los hombres, por su parentesco de semejanza entre sí, son sociables, están unidos por familiaridad, ello es naturalmente.

desde ella misma y no desde el arbitrio del hombre. Por esta correspondencia es natural que el hombre hable. Y que la lengua articule la palabra naturalmente. Si es artificialmente son palabras articuladas pero sin la fuerza etimológica de las naturales. Y no como signo natural de las cosas, verdadero espacio del lenguaje. De ahí las etimologías de fauces, *a fundendis vocibus*, porque por ellas formamos las palabras (L. XI, C. I, N. 56) y de *gurgulio*, garganta, *a gutture*, cuyo conducto llega a la boca y nariz y por él se transmite la voz a la lengua para que forme la palabra. Por eso decimos *garrere*, charlar (*Ibid.*, N. 58).

Ahora bien: ejemplificada y detallada esta concepción del lenguaje como correspondencia, presente en los veinte libros de *Las Etimologías*, a través de ella vienen explicados muchos hechos del lenguaje. En concreto:

— La existencia de determinadas palabras, por ejemplo, Salvador. Esta palabra no existía antes en la lengua latina. Es la venida de Jesús, el Salvador y la correspondencia con ella lo que posibilita su existencia. Y el latín como capacidad creadora así lo hizo (L. VII, C. II, N. 9).

— Discutir el origen etimológico de las palabras: es el caso de superstición. No viene de “*superstantium rerum*” (de las cosas celestiales y divinas que están sobre nosotros), como quiere Lucrecio, sino de “*superflua aut superinstituta*” (observancia de cosas superfluas y no mandadas) o de “*multis annis superstites*” (los ancianos). Por ello es observación de cosas superfluas y no mandadas, como hacen los viejos en el culto, que por su edad, se equivocan y no van a lo recto, antiguo y tradicional (L. VIII, C. III, N. 6). O de ídolo. Viene de *eidōs* y no de *ex dolo*. Atribuirlo a *ex dolo*, engaño, es no conocer la lengua griega y no ir a su justa interpretación etimológica: simulacro con forma o fórmula humana. Pues *eidōs* significa forma y un ídolo es, por lo mismo, “simulacro que ha sido hecho y consagrado con efigie humana” (L. VIII, C. XI, N. 13-14). O de Anticristo: no es el que viene *antes* de Cristo sino *contra* Cristo: “pues anticristo es palabra griega que significa contrario a Cristo, ya que en griego *anti* no significa antes, sino contra” (L. VIII; C. XI, N. 20). O de lucerna, *a lychno* (lámpara), no *a luce* (luz). La prueba está en el verso de Persio (*Sat.*, 5, 181): *Dispositae pinguem nebulam vomuere lucernae* (Las lucernas preparadas produjeron una espesa niebla). Si viniera de *luce* la sílaba *lu* sería larga y no habría verso (L. XX, C. X, N. 2) (16).

— Modos de hablar: “a lo que se hace se le da el nombre de aquello con que se hace”. Es el caso de *Os* (boca), con la cual se significan las palabras y de *mano*, las letras. Por lo cual lengua son las palabras que

(16) Otras discusiones etimológicas pueden verse en: L. XII, C. II, N. 30 (simio), L. XV, C. IV, N. 13 (ara), L. XVI, C. III, N. 11 y L. XIX, C. X, N. 21 (arena), L. XVI, C. XXI, N. 5 (*robigo* y *aerugo*, orín), L. XIX, C. XXXIV, N. 2 (*caligarios*, zapato), L. XX, C. IX, N. 10 (*sporta*, espuerta, cesto), L. IX, C. VI, N. 5-6 (hermanos y gemelos).

con ella se pronuncian. Esto es una manera de hablar, un género de locución (L. IX, C. I, N. 2).

— La diversidad de lenguas: ¿cómo explicar la diversidad de lenguas? Por la correspondencia con el origen radical y primario, la Palabra Primera, Dios en la Sagrada Escritura. Lo que esta revela es originario en sentido prístino y por ella correspondiéndonos con ella, explicamos hechos como el origen y la diversidad de lenguas en el mundo. Tal es el sentido de la edificación de la torre de Babel (L. IX, C. I, N. 1) (17). Y por esta correspondencia con la Palabra misma, tres son las lenguas sagradas: la hebrea, la griega y la latina. Por algo Pilatos escribió en estas tres lenguas la causa de la crucifixión de Cristo (L. IX, C. I, N. 3).

— La posibilidad de quitar el nombre a un objeto cuando este no cumple lo que en su origen se significa. Es el análisis de Isidoro en torno a rey:

“La palabra rey viene de regir (*reges a regendo*); pues como sacerdote viene de santificar, así rey viene de regir, y no rige el que no corrige. Los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando; de aquí aquel proverbio entre los antiguos: *Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris* (Serás rey si obras rectamente; si no obras así no lo serás)” (L. IX, C. III, N. 4).

Por algo son llamados por los griegos *basileis*, es decir, bases sobre las que se asientan los pueblos (*Ibid.*, N. 18). O en torno a juez. Por su origen etimológico, *ius dicens populo* (exponer el derecho al pueblo), *iure disceptet* (decidir en derecho), no es juez si en él no hay justicia (L. IX, C. IV, N. 14; L. XVIII, C. XV, N. 6). O en torno a monje. Etimológicamente es singular, solo, solitario. “Si, pues, significa solitario, ¿qué hace entre la multitud el que debe estar solo?” (L. VII, C. XIII, N. 1). O en torno a cristiano. Viene de unción o de Cristo. Pero si con sus obras no demuestra este su origen entonces no lo es (L. VII, C. XIV, N. 1 y 3). O en torno a ortodoxo, varón de recta gloria, que cree rectamente y vive como cree. El que vive de otro modo a como cree no puede ser llamado así (L. VII, C. XIV, N. 5). O en torno a oratorio, consa-

(17) Esta misma explicación de la diversidad de las lenguas a través de una Palabra Primera la encontramos en S. Leandro, hermano de Isidoro, en sus palabras en el Tercer Concilio de Toledo, 4 de Mayo del 589. Pero con una finalidad político-histórica: la unidad de todo el mundo, prefigurada ya en la conversión de Recaredo, rey goda y la unidad de España bajo su mando. Y en esencia esta unidad será el resultado del Cristianismo: “. . . El orgullo dividió las razas con la diversidad de las lenguas; es menester que venga el amor a unir las. Procedentes de un mismo hombre, unidas por el mismo origen, el mismo orden natural pide que las naciones vivan unidas por la fe y la caridad. Uno es el poseedor del universo, y las cosas poseídas deben también congregarse en la unidad . . . ¿Cómo dudar que todo el mundo habrá de convertirse a Cristo? La caridad juntará lo que separó la discordia de Babel. No habrá parte alguna del orbe donde no llegue la luz de Cristo. Sólo un corazón, una sola alma! De un solo hombre procedió el linaje humano para que pensase lo mismo y amase y siguiera la unidad” (Cfr. Fray Justo Pérez de Urbel, *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo* (Barcelona: Labor, 1940), pp. 47-48).

grado a la oración. Por este su origen es lo que allí debe hacerse, no otra cosa (L. XV, C. IV, N. 4).

— La posibilidad de distinguir por su nombre cosas similares: como iglesia y sinagoga. Etimológicamente sinagoga significa congregación. Iglesia, convocación, llamamiento. Congregar es propio no sólo de los hombres sino de los animales. Convocar, sólo de hombres, que poseen inteligencia. Es la razón por la cual los apóstoles nunca llamaron a la iglesia sinagoga y con ello, además de distinguirla de la de los judíos, las distinguen en su origen etimológico (L. VIII, C. I, N. 8).

— La ortografía de las palabras: debemos escribir *assiduus*, no *adsiduus*, con S, no con D, pues etimológicamente viene de *assibus*, moneda romana: aquel que con sus *asses* contribuía a las expensas del erario y frecuentaba los negocios públicos (L. X, A., N. 17). *Gnatus*, hijo, con G pues etimológicamente significa que se engendra: *facit generatus* (L. I, C. XXVII, N. 9). *Laetus*, alegre, con AE pues su origen etimológico es *laetitia*, alegría, *a latitudine*, anchura, lo contrario de *tristitia*, tristeza, angustia, estrecha (L. I, C. XXVII, N. 14). *Malo*, querer, con una sola L porque *es magis volo*. *Malle*, querer, con LL porque *es magis velle* (L. I, C. XXVII, N. 16). *Sat*, con T porque tiene que ver con *satis*, suficiente (L. I, C. XXVII, N. 24). *Tamtus*, tanto y *Quamtus*, cuanto, con M en la mitad pues vienen de *tam* y *quam* (L. I, C. XXVII, N. 25) (18).

— Explicaciones gramaticales: si nos fijamos en la palabra *Mortuus*, esta palabra, al venir de *morior*, debió hacer su participio en *tus*, con una sola U, no con dos. Pero teniendo dos es nombre, no participio. Y así, en su origen, no se sabe a qué parte de la oración pertenece. Lo cual es toda una maravilla del lenguaje pues de este modo, por la conveniencia Palabra-Significación-Origen-Cosa, *mortuus* cobra pleno sentido ya que: “convenientemente está hecho todo esto, pues de la misma manera que no se puede evitar con obras la muerte, de la misma manera tampoco se puede expresar con palabras” (L. XI, C. II, N. 33). Así mismo, por esta correspondencia, hay nombres que no admiten comparativos. Por ejemplo; *perfectus* (perfecto). Etimológicamente, “es aquel a quien no se le puede agregar nada”. Por eso, “este nombre, entre los gramáticos, no admite comparativo, pues si dices aquel es más perfecto, entonces este no sería perfecto” (L. X, P., N. 202). De la misma manera, por ella, hay nombres fijos y móviles. Fijos (en su nombre se indica ya su función natural) son los que no pueden pasar a otro género. Móviles,

(18) Esta correspondencia Palabra-Cosa-Significación-Origen por la cual el lenguaje es signo natural de las cosas, ello es, una correspondencia palabra-cosa, también posibilita, amén de las explicaciones ortográficas desde la etimología, como las anotadas, otras, en las que la correspondencia Palabra-Cosa es el fundamento: *Os*, cuando se corresponde con rostro y hueso es sin H. Con H cuando es persona (*hos*, de *hic*, *haec*, *hoc*). *Onus*, con O, cuando significa carga, *onere*. Con H aspirada, honor. *Ora*, con H, cuando remite a la parte del día. Con O si es extremo (L. I, C. XXVII, N. 17-18). *Equus*, con E, cuando es caballo, con AE diptongo si es justo (L. I, C. XXVII, N. 5). *Fedus*, con E, si es deforme. Con OE diptongo si es pacto (L. I, C. XXVII, N. 8).

los propios que pueden tener dos géneros (Antonio-Antonia) o adjetivos de tres géneros (bueno, buena, lo bueno) o el nombre de *Vacca*, como si dijéramos *boacca* (femenino de buey), de *leaena* (femenino de león), de *dracaena* (femenino de dragón): su nombre se corresponde con su función (L. XII, C. I, N. 31) (19). Y no sólo fijos y móviles sino paragogos o derivados y prototipos o principales, de los cuales, como en su origen, surgen aquellos. Es el caso de *palmes* (parte tierna de la vid, sarmiento), derivado de *palma*, nombre prototipo o principal (L. XVII, C. V, N. 9).

— El uso abusivo y el uso propio de los nombres: es el caso de *mare*, mar. Mar es toda conjunción general de las aguas. Abusivamente llamamos mares a toda conjunción de aguas, ya dulces, ya saladas, y el fundamento para ello es la Palabra Primera (Gen. 1, 10): *Et congregationes aquarum vocavit maria* (Y llamó mares a las reuniones de las aguas). Propiamente llamamos mares a aquellos cuyas aguas son amargas. El fundamento para ello es el origen etimológico, *amarae sint* (L. XIII, C. XIV, N. 1). O de *moenia* (muros). Abusivamente designa los edificios públicos de la ciudad. Y el fundamento para ello es el origen primigenio humano, en este caso Virgilio y *La Eneida* 2, 234: *Dividimus muros, et moenia pandimus urbis* (Dividimos los muros y ponemos de manifiesto los edificios de la ciudad). Propiamente son los muros de la ciudad, porque *muniunt, a munitione*, como si en vez de *muri* se dijera *muniri*: defienden la ciudad como sus *munimenta et tutamenta*: origen etimológico (L. XV, C. II, N. 17-18). O de *agger* (aquella acumulación de cosas con las cuales se pueden llenar fosas u hoyos). Propiamente es la tierra amontonada, acumulada, acarreada: *terra aggesta*, que se pone más cerca del vallado hecho. Abusivamente son todos los muros y defensas (L. XV, C. IX, N. 3). O de la palabra *ferrum* (hierro). Propiamente el hierro se llama *ferrum* porque es como *farra*, es decir, como semillas de frutos que la tierra sazona. Abusivamente se dice *Chalybs*, por el río Chalybs, donde se temple un hierro de óptima resistencia (L. XVI, C. XXI, N. 1). O de *modica*: propiamente es moderada, *a modo*, moderación. Abusivamente se dice de las cosas pequeñas (L. XVI, C. XXVI, N. 10). O *spica* (espiga): abusivamente llamamos así a los frutos maduros. Propiamente son las aristas de la caña de trigo que como *spiculi* salen en su parte superior, como agujijones (L. XVII, C. III, N. 15). O *fructus* (fruto): propiamente son los frutos de los campos y de los árboles, *a frumine*, la parte superior de la garganta por la cual comemos. Por eso se llaman también *fruges*. Abusivamente, cuando lo decimos de los animales y sus frutos (L. XVII, C. VI, N. 23). O de *trisceles* o *tripedes*, vaso de tres pies. Propiamente son estos. Abusivamente llamamos así a los que tienen cuatro pies (L. XX, C. IV, N. 14).

— El por qué una misma realidad puede recibir diversos nombres:

(19) Para esta explicación véase la nota de pie de página en la edición de la BAC, p. 289.

es lo que ocurre con la tierra que, por correspondencia con su origen, se denomina de diversas maneras. Se llama *terra*, por su parte superior, en que se pisa, *qua teritur*. *Humus*, por la parte inferior, bajo el mar, ello es, *humida* (húmeda). *Tellus*, porque *tollimus* (cogemos) sus frutos. *Ops*, porque con sus frutos nos ayuda, *opem fert*. *Arva*, de arar y cultivar. *Arida*, porque la sequedad es su propiedad natural (L. XIV, C. I, N. 1-2). O con el monte Caúcaso. Recibió diversos nombres según la variedad de las lenguas y gentes que lo circundaron. Pero todos ellos, por su origen y correspondencia con la cosa designada, significan sus cualidades y su naturaleza. Así, en lengua oriental se llama *Caúcaso*, por la blancura de sus nieves, ya que *caucasum* es blanco. Entre los Escitas, *Croacasin*. Pero es el mismo significado pues *casim* entre ellos es candor (L. XIV, C. VIII, N. 2) (20).

— El por qué un mismo nombre significa muchas cosas. En la correspondencia con su origen se ve la razón de ello. Es lo que acaece con *Forus*. Puede significar varias cosas: el lugar donde los magistrados suelen juzgar, el lugar donde se realizan los litigios. Y ello *a fando*, hablar. O *a Foroneo*, rey, primero que dictó leyes a los griegos (L. XV, C. II, N. 27; L. XVIII, C. XV, N. 1). El lugar donde se pisa la uva. ¿Por qué? Porque allí se lleva (*quod ibi feratur uva*) o porque allí se aplasta con los pies (*pedibus feritur*). Por eso se le llama también calcatorio (*locus ubi uva calcatur*), lagar (L. XV, C. VI, N. 8). Espacios planos en las naves. O porque así lo dice Virgilio, palabra primera, *Eneida* 6, 412: *Laxatque foros* (Y deja libre la cubierta) (L. XV, C. VI, N. 8; L. XIX, C. II, N. 2). O porque el *forus* también es llamado *Prorostra*, ya que en las guerras púnicas, capturadas las naves de los cartagineses, se les quitaron las *rostra* (proas), fijándolas en el foro romano como testimonio insigne de la victoria (L. XV, C. II, N. 27; L. XVIII, C. XV, N. 1). O porque son aquellos espacios cóncavos de las naves donde se lleva la carga (*a ferendo onere*) o aquel entablado extendido de la nave por donde se camina (*incessus ferant*) o que sobresale (*foris emineant*) (L. XIX, C. II, N. 2). El lugar de la ciudad para ejercer el mercado. No se da su origen etimológico (L. XV, C. VI, N. 8).

O con *sicel*: etimológicamente, por su origen hebreo hebreo, significa una onza. Lo testimonian las Sagradas Escrituras. Pero entre los gentiles, latinos y griegos (lo testimonian sus escritos) significa la cuarta parte de una onza. De ahí que en latín se le llame *siclus*, por corrupción (L. XVI, C. XXV, N. 18). O con *Pulli* (pollos): son todos los nacidos de ave, o los nacidos de cuadrúpedos, o el hombre pequeño, pequeño pollo, o los nacidos recientemente, *pulli*, así llamados porque *polluti sunt*,

(20) El corolario de esta tesis es, por consiguiente, que un mismo concepto puede ser expresado por varias palabras. De ahí la Glosa, ese aclarar el significado de una palabra por otra palabra: *conticescere: tacere* (callar), *terminus es finis* (fin, borde, límite), *populatas es vastatas*, ciudad devastada es ciudad destruída (L. I, C. XXX; L. II, C. XXIX, N. 6).

Y la *Synonymia*, expresar una misma cosa con palabras diversas (L. II, C. XXI, N. 6).

nacen manchados. Es lo que posibilita que la vestidura negra se llame *pulla* (L. XII, C. VII, N. 5). Es decir, una misma palabra puede designar distintas cosas y las puede designar por la semejanza entre todas ellas, significadas en la palabra y en su origen.

— Explicar, por su doble origen, el nombre y el significado de determinadas palabras, como *torrens*, torrente, el agua que corre con ímpetu. Se llama así, *torrens*, porque crece con las lluvias. Así lo llamaron los griegos, tomando su nombre del invierno y del tiempo lluvioso en que crecen. O porque se seca en estío (*siccitate = torrescit = arescit*). Es el nombre latino, tomado del estío y del tiempo estival en que se secan. Y ambas significaciones, por su origen, se corresponden con lo que es el torrente como cosa (L. XIII, C. XXI, N. 2).

— Explicar la anterioridad temporal de un nombre respecto a otro. Es el caso de Europa y Africa, de los cuales Africa es anterior, por aquello de su correspondencia primera con su origen:

“Europa era hija de Agenor, rey de Libia; la raptó Júpiter, que de Africa la llevó a Creta, y de su nombre llamó así a Europa, la tercera parte del mundo. Agenor era hijo de Libia, de la cual Libia, esto es, Africa, recibió su nombre; por donde se ve que Libia recibió nombre antes que Europa” (L. XIV, C. IV, N. 1).

— El no empleo de determinados nombres: a pesar de que por su origen tengan significado y designen un objeto, el hecho de que este origen, como palabra, no se haya consolidado por la escritura (y si el lenguaje, por la correspondencia que hemos analizado, es signo de las cosas, como su signo es la escritura material de ellas), imposibilita su uso. Así ocurre con *Tuscia*. Con este nombre, etimológicamente, designamos a Etruria o Tirrenia, parte de Italia, no sin razón pues por la frecuencia de ritos e inciensos, *apo tú zysai*, allí comenzó la aruspicina. Pero no debemos llamarla así, no debemos usar este nombre, porque nunca lo hemos visto escrito (L. XIV, C. IV, N. 22).

— La corrupción que el uso hace de la correspondencia Palabra-Origen-Significación-Cosa. Es el análisis de *Fores* y *Valvae*. Ambas son puertas. *Fores*, así llamadas porque son exteriores (*foras*). *Valvae*, porque son interiores (*intus revolvuntur*) y constan de dos hojas. Sin embargo, el uso generalmente corrompió estos vocablos, es decir, los confundió (L. XV, C. VII, N. 4).

— Explicar cómo, a pesar de que las cualidades de la cosa designada cambien, por la correspondencia del nombre con su origen, este nombre no cambia. Como la palabra centuria, campos así llamados por constar de cien yugadas. Se duplicaron en el número, doscientos yugadas, sin poder cambiar su nombre (L. XV, C. XV, N. 7). O mármol, palabra griega, así llamado por su verdor. Y aunque después se hallaron mármoles de otro color, sin embargo, siguieron llamándose con su nombre primitivo (L. XVI, C. V, N. 1). O *aerarium* (erario), nombre primigenio de la moneda pues estas estaban hechas de cobre (*aes*). A pesar de que

luego se hicieron de plata y oro, conservaron el nombre de erario por el metal del cual tomaron su nombre (L. XVI, C. XVIII, N. 5) ⁽²¹⁾. U *osas*, especie de calzado. Así llamados porque primero fueron hechos de hueso. Y aunque ya se hagan de otra materia, conservaron su nombre primitivo (L. XIX, C. XXXIV, N. 9). O *isocem*, nombre de un pez con el que se hacía la comida llamada *isicia*. Y si bien luego esta se preparó con otros peces, conservó, sin embargo, el primitivo nombre del pez (L. XX, C. II, N. 30). O *garum*, líquido salado de peces, nombre originado en el pez del que se hacía, en griego *gáron*. Y aunque luego se hizo de infinidad de peces, “retiene el nombre de aquel pez del que primero se hacía” (L. XX, C. III, N. 19). O *scudicia* (azada), así llamada porque abre la tierra hasta la raíz del árbol, *circa codicem*. Y aunque ya se use para otros trabajos retiene su nombre *ex codice* (L. XX, C. XIV, N. 7).

— La existencia de etimologías comunes para nombres diversos: *faretra* (aljabá, la caja de las flechas) y *feretrum* (la caja de los muertos). ¿En qué reside su etimología común? En que ambas llevan la muerte, la primera en las flechas (*ferendo iacula*), la segunda en el muerto (*funus defertur*) (L. XVIII, C. IX, N. 1).

— Explicar por qué hay hechos no naturales en la cosa designada con determinado nombre. Es el caso de la sal de Agrigento, en Sicilia, que salta en el agua y se deshace en el fuego, lo cual es contra la naturaleza de la sal expresada en su nombre, sal, pues se llama así porque “in igne exiliat” (salta puesta en el fuego). Y como por naturaleza se produce en el agua, ya salada, ya dulce, *a salo*, y se seca con el sol, *a sole*, y fuego y agua son siempre enemigos, por ello salta en el fuego. Y que salte en el agua es antinatural. Su nombre y su naturaleza expresada en él así lo indican (L. XVI, C. II, N. 3-4).

— La lengua hebrea madre de todas las lenguas. Una comparación etimológica en torno a la palabra *nugas* (frívolo) le permite a Isidoro reducir y explicar esto: la palabra *nugas* es nombre hebreo. El texto que lo corrobora (la Biblia como Palabra Primera) es *Sofonías* (3, 4): *Núgas, qui a lege recesserunt* (Los hombres frívolos que se habían apartado de la ley). En latín se dice de igual modo, *nugas*, y tiene la misma significación. He aquí el texto: “*Nugas* es nombre hebreo; así dice Sofonías (3, 4): *Nugas, qui a lege recesserunt* (Los hombres frívolos que se habían apartado de la ley). Para que conozcamos que la len-

(21) Esta evolución en el empleo de los metales hace que Isidoro siguiendo a Lucrecio (5, 1275) concluya: *lacet aes, aurum in summum cessit honorem: / sic volvenda aetas commutat tempora rerum, et / quod fuit in pretio fit nullo denique honore*. (Está despreciado el cobre, el oro subió al mayor honor; así la edad al pasar cambia los tiempos de las cosas, y lo que estuvo en gran estimación perdió después todo su valor). Se refiere a cómo el cobre en un primer momento valía pues con él se araba la tierra, se hacían los implementos bélicos, en tanto que el oro y la plata se rechazaban como inútiles. Lo cual, al pasar los tiempos, ha cambiado. De ahí la cita lucreciana (L. XVI, C. XX, N. 1).

gua hebrea es la madre de todas las lenguas" (L. X, N., N. 191). Por eso, antes de Babel fue una la lengua de todas las naciones, el hebreo (L. IX, C. I, N. 1). Y de ella, como madre, las otras son eco y reflejo. Ella es lo originario y radical. Y que lo es nos lo indica el hecho de que los Patriarcas y Profetas la usaron en sus conversaciones y en las letras santas (L. IX, C. I, N. 1), que Adán puso nombres a todos los animales, sus nombres primigenios y prístinos, no según la lengua latina o griega o de cualquier otro pueblo bárbaro, sino en hebreo (L. XII, C. I, N. 2), que las letras de todas las lenguas en ella y por correspondencia con su sonido tienen su origen: de su primera letra *aleph* y por una pronunciación semejante resultó la primera letra griega *alpha* y la primera letra latina *A*. La función del que llevó las letras de un lugar a otro no fue otra pues, que establecer las letras de su lengua por el sonido semejante de la otra, siempre en base al hebreo (L. I, C. III, N. 4).

Mas, no paran allí las posibilidades explicativas del lenguaje como correspondencia. También en el campo ético tiene sus implicaciones. Hay cosas que, por su origen, tanto etimológico como histórico, son éticamente cuestionables. En sí mismas no son malas pero, por su origen, pueden manchar y ser ocasión de un mal comportamiento. Es el caso de los espectáculos o *ludi*, ya gimnásticos, circenses, gladiatorios y escénicos. Sea que su origen lo veamos a *Lydis*, *ludi a Lydis*, por aquello de que los lidios conducidos por Tirreno, vinieron de Asia, se aposentaron en Etruria y allí, en nombre de la religión, establecieron dichos espectáculos, cuyos actores fueron llevados después a Roma. Sea que venga a *lusus*, diversión, ya que los jóvenes en los días festivos (dedicados a los templos y a la religión) solían divertir al pueblo con ellos. Sea que tengan que ver con *Baco* o *Liber*. De ahí su nombre de *liberalia*, en todo ello el origen del vocablo es la idolatría: ritos supersticiosos en los tres casos. Esta mancha en el origen es lo que se debe mirar para no tomar como bueno lo que desde su principio es malo (L. XVIII, C. XVI). En este sentido los juegos circenses son un culto al demonio pues algo que antes era simple, de uso común, no culpable, como la destreza ecuestre, traslado a los juegos del circo y consagrado a los dioses gentiles (Cástor y Pólux, Marte, Júpiter, Neptuno) se hace culto demoníaco (L. XVIII, C. XXVII, N. 1). De ahí que circo venga de Circe, hija del Sol, en honor del cual ella estableció estos certámenes. Mas, fue maga, hechicera, sacerdotisa de los demonios y en el circo se conoce este origen por las obras, artes mágicas y culto a la idolatría (L. XVIII, C. XXVIII). Como la presencia de los huevos, uno de sus ornamentos, aquellos pilares ovales en honor de Cástor y Pólux (pues estos nacieron de Júpiter y un huevo de cisne), mera superstición para justificar sus vanidades (L. XVIII, C. XXIX). O la presencia del obelisco, otro de sus ornamentos, consagrados al Sol: así como este en su curso pasa por en medio del mundo, aquel se colocaba en medio del circo y remataba en forma de llamas, recordando al Sol, su calor y fue-

go. Y su nacimiento y ocaso se simbolizaba en la meta, otro de sus ornamentos (L. XVIII, C. XXI; C. XXX). O los colores propios propios de los aurigas: *prasinus* (verde prado) y *venetus* (verde mar), el primero consagrado a la tierra, el segundo al cielo y al mar, cosas idólatras (L. XVIII, C. XXXIII, N. 2). O la dedicación de los carros a Júpiter, obra de Erictonio, hijo de Vulcano y de Minerva, el mismo demonio: "tal autor tuvieron las cuadrigas!" (L. XVIII, C. XXIV, N. 2). O de las cuadrigas al Sol, las bigas a la Luna, las trigas a los infiernos, las seyugas a Júpiter, los desultores a las estrellas Héspero y Lucifer (L. XVIII, C. XXVI). O los colores de los caballos consagrados a los elementos (L. XVIII, C. XLI), etc. . .

Esta correspondencia con el origen, ya histórico, ya etimológico, lleva entonces a Isidoro a rechazar y condenar dichos juegos, obras del demonio y sus secuaces (L. XVIII, C. XLI, N. 3; C. LI), inmundicias, locuras, crueldades, barbaridades y lujurias (L. XVIII, C. LIX).

Todo lo hasta aquí explicado conduce inevitablemente a una conclusión y así lo hace Isidoro: primero son las palabras, luego las cosas. ¿En qué sentido? Si los objetos designados, es decir, las cosas, tienen sentido por la palabra que los designa y su significación, la cual tiene esta significación por su origen, correspondiéndose con el cual, cada palabra se puede explicar y cobra fuerza, lo cual indica que un objeto se conoce en sus cualidades por la significación de la palabra que lo nombra, entonces necesariamente primero (no en sentido temporal sino de posibilidad, etimológico, diría Isidoro) conocemos las palabras que las cosas pues estas se conocen por su nombre posibilitado por un origen. Es la razón por la cual y como confirmación de ello, las lenguas no nacieron de las gentes sino las gentes o naciones por las lenguas: el objeto tiene sentido desde la palabra, no viceversa. Y por lo mismo, un pueblo o nación se define en sus cualidades por su lengua y esta es su condición de nacimiento, su posibilidad de origen ⁽²²⁾. Y así correspondiendo pueblo-origen, en este caso, lengua; podemos explicar lo que una nación es. Por eso dirá Isidoro: ". . . hemos de hablar, primero, de las lenguas, después, de las gentes, porque estas nacieron de las lenguas y no las lenguas de las gentes" (L. IX, C. I, N. 14). De ahí que el origen de cada pueblo o nación (tanto los setenta y dos de la Biblia como los contemporáneos de Isidoro) ⁽²³⁾ se explique en su nombre. Es el contenido del C. II del L. IX, DE LOS NOMBRES DE LOS

(22) Idea que de nuevo aparece en el L. XIX, C. XXIII donde se nos dice que cada pueblo se distingue de los demás por su lengua. Y se agrega además, que no sólo por su lengua sino por sus vestidos y por ciertas señales en sus cuerpos. Y con ello conocemos su origen y cualidades. De ahí la diferencia entre persas, alanos, moros, godos, bretones, germanos, armenios, judíos, etc. . .

(23) En relación a los 72 pueblos de la Biblia no es extraño, y por correspondencia, que el *Mahil*, uno de los vestidos sacerdotales de la Antigua Ley, tuviera en su borde inferior 72 campanitas (L. XIX, C. XXI, N. 4).

PUEBLOS O NACIONES. Sólo que muchas veces, por el nombre, no se ha podido encontrar el origen de estos pueblos, pues son nombres que, en el transcurso de los tiempos, han cambiado tanto, que por ello no se puede encontrar correspondencia entre el nombre y el pueblo. Con palabras de Isidoro:

“... pero otros nombres en el decurso de los tiempos se han mudado tanto, que ni aún los hombres más doctos que investigan las historias antiguas pudieron encontrar por los vocablos el origen de estos pueblos. Pues no se encuentra relación entre el nombre de Mizraim, hijo de Cam, y el nombre de Egipto, que procede de él; lo mismo que no se ve relación entre el nombre de etíope y el nombre de Cus, del cual proceden los naturales de Etiopía” (L. IX, C. II, N. 38-39).

Pero, a pesar de esta imposibilidad, es por el nombre como conocemos las cosas: primero son las palabras, luego las cosas. Es el correlato de la correspondencia Palabra-Origen-Significación-Objeto designado. Por los vocablos conocemos el origen de los objetos designados. Por eso, la formación del lenguaje, ante todo, debe ser natural: correspondencia natural de semejanza entre Palabra-Origen-Significación-Objeto. De ahí la posibilidad de la etimología y su fuerza explicativa del lenguaje. Cuando esta correspondencia no es natural sino arbitraria, formación arbitraria de los nombres, el conocimiento del objeto se dificulta. Y la palabra misma pierde fuerza, ideas que hemos repetido varias veces y no nos cansaremos de repetir por considerarlas fundamentales. Así, en Isidoro, el lenguaje, a pesar de que a veces es (cuando la formación de la palabra no es por naturaleza sino por arbitrio) convencional, en su esencia (y de ahí la etimología) es algo natural, de ningún modo, “vox significativa ad placitum”.

Y que primero son las palabras, luego las cosas, no temporalmente sino como condición de posibilidad y fundamento del conocimiento de estas, lo explicita Isidoro (y de nuevo aparece Dios como Palabra Primera) en el Adán que DA NOMBRE a todos los animales, nombre que es una correspondencia con la naturaleza de estos: en el nombre está lo que la cosa es: “Adán fue el primero que dió nombre a todos los animales, llamando a cada uno por su nombre en conformidad con su naturaleza” (L. XII, C. I, N. 1). Por algo, y es la conclusión lógica: “los pueblos también dieron nombre a cada uno de los animales según su propia lengua” (*Ibid.*, N. 2). Dar nombre a las cosas es, por lo tanto, conocerlas en su naturaleza. Y con ello el nombre de cada cosa es lo que posibilita su conocimiento en su intimidad natural pues el nombre se corresponde con la naturaleza de la cosa como relación de semejanza: en conformidad con ella se denomina por su nombre. Este nos la revela, es su conocimiento pleno. Idea que de nuevo aparece en el análisis de los peces. El nombre de estos fue puesto por los hombres para revelar su naturaleza. De ahí que fuesen tomados o de su semejanza con los animales terrestres o de la especie propia o del color o de la

figura o del sexo o de sus costumbres o de su semejanza con otras cosas o del modo como se pescan o de su lugar de origen. Así, por semejanza con animales terrestres, en su figura, hay peces llamados rana, león, becerro, mirlo, pavo, tordo, caballo marino, hipopótamo (semejante al caballo en su dorso, crines y relincho), liebre, anguila (semejante a *anguis*, serpiente), erizo. . . Por semejanza de costumbres con las de los animales terrestres aparecen nombres como perro (como los perros muerden), lobo (como ellos son muy voraces y ávidos), sollos (como los cerdos buscan la comida cavando en la tierra). . . Por el color tenemos nombres como *umbra*, por su color oscuro, dorados (color de oro), pintados, de varios colores, *caeruleo*, verde y negro como el mar, cocodrilo, por su color *croceo*, es decir, amarillento, *melanurus*, por su color negro, *glauco* (blanco). . . Por la especie propia surgen nombres como el de *escarus*, de *escam*, único pez que rumia la comida, cuervos, *a cordis voce*, por la voz del corazón que los denuncia y así son cogidos, *pagrum*, por su voracidad, *mugilis*; por su agilidad (*multum agilis*), *echenais* o rémora porque entorpece la navegación, *polypus* (pulpo), por sus muchos tentáculos. . . Por su figura, peces como el *orbis* (redondo), *solea* (suela de zapatos), *gladius* (pez espada), pez sierra, *sparus* (en forma de flecha arrojadiza, como el esparo, arma primitiva), *thymallus* (por su parecido a la flor *thymun*, tomillo, en su olor), *ungues* (como uña humana). . . Por el sexo, como *musculus*, es decir, *masculus*, el macho de la hembra. . . Por el modo como se pescan como *hamio* (sólo se pesca con *hamo*, anzuelo). . . Por el lugar de origen como sardas o sardinas, de *Sarra*, antiguo nombre de Tiro, donde abundaban, *pelorides*, de Peloro, promontorio de la Sicilia. . . (24).

Como vemos, en cada nombre se revela su naturaleza. Pero observemos otra cosa muy importante. Dijimos que los nombres de los peces fueron tomados, en primer lugar, de su semejanza con los animales terrestres. Es decir, primero fueron conocidos los animales terrestres y puestos sus nombres y luego fueron conocidos los peces y puestos sus nombres. De este modo, cuando decimos que primero es la palabra y luego la cosa, lo decimos (y es lo que ahora queremos recalcar) en sentido ontológico, de fundamento, de condición de posibilidad del conocimiento de las cosas: por la palabra conocemos las cosas. En ello radica la anterioridad del lenguaje sobre la realidad. Pero a nivel de proceso del conocimiento, primero son las cosas, luego las palabras. Es una primacía temporal y procesal pero no fundamental en cuanto el conocimiento, como proceso, no revela lo que es la cosa sino en el lenguaje, expresión de la cosa conocida en su lo que es. Sin palabra no conoceríamos las cosas. Estas son el punto de partida del conocimiento de la realidad pero no el fundamento y razón de ser de su conocimiento. Este

(24) Para todo lo dicho sobre los peces, véase L. XII, C. VI.

fundamento y razón de ser es la palabra. Por eso le damos nombres a las cosas, punto de arranque. Y se los damos correspondiéndonos con su naturaleza. Por eso en la palabra está reflejada la cosa en su naturaleza. Y lo que es reflejado se posibilita por aquello que lo refleja, la palabra en este caso.

O sea: una cosa es la primacía temporal y en el proceso de conocimiento, como punto de arranque. Y otra como posibilidad de conocimiento, no del proceso de conocimiento, sino del conocimiento en sí de la cosa. La primera es la realidad. La segunda es la palabra. De ahí la anterioridad ontológica de esta frente a aquella. Con palabras de Isidoro:

“Los hombres pusieron nombres a los ganados, a las bestias y a las aves, antes que a los peces, porque los vieron y conocieron antes; después, poco a poco, conocidos los géneros de peces, les dieron nombres, tomados de la semejanza de los animales terrestres, de la especie propia, de sus costumbres, del color, de la figura o del sexo” (L. XII, C. VI, N. 4).

Se ve claro cómo en el proceso del conocimiento el punto de partida son las cosas pero en el conocimiento mismo de las cosas los nombres nos revelan su naturaleza. Por esto damos nombre a las cosas.

Tesis que de nuevo explicita Isidoro en el nombre de muchas aves (25). El punto de partida para su denominación fue el sonido de su voz. Por esta supo el hombre cómo llamarlas. Pero el llamarlas, el darles nombre es lo que nos revela su naturaleza y el camino para saber qué son. La palabra es la cosa. Cognoscitivamente porque la cosa y su mismidad nos sirven de comienzo. Ontológicamente, es decir, fundamentalmente, porque sólo en la palabra conocemos la cosa, punto de partida de la palabra misma, pero no el conocimiento mismo de la cosa, que se efectúa en el darle nombre: por las palabras, no con anterioridad cronológica ni cognoscitiva, sino fundamental y de principio, conocemos la realidad. Esta es la base del conocimiento de las cosas pero no el conocimiento misma de ellas. Se parte de la realidad pero bautizándola es como se conoce. Por eso la palabra viene de la cosa y vuelve a la cosa. De ahí que sea su signo natural y exprese su naturaleza. De esta manera nos apofantiza y desvela el ser de las cosas. Oigamos a Isidoro:

“Muchos nombres de aves están tomados del sonido de su voz, como la grulla, el cuervo, el cisne, el pavo, el milano, el antillo, el cuclillo, el grajo, etc., pues el sonido de sus voces enseñó al hombre cómo había de llamarlas” (L. XII, C. VII, N. 9).

Por algo, al hablar de los límites de los campos: cardo, decumano, arca, triffinio, cuadriffinio, concluye el santo de este modo: “los demás límites son más pequeños y distan entre sí con intervalos desiguales y

(25) Cfr. L. XII, C. VII.

designados por los nombres" (L. XV, C. XIV, N. 5) ⁽²⁶⁾. O para designar algunas margaritas, gemas nacidas en las conchas del mar cuando son tocadas por el rocío del cielo, diga Isidoro: "de estas margaritas algunas reciben el nombre de unión, nombre muy apto para designarlas, porque solamente se encuentra una perla en cada concha, no dos ni más" (L. XVI, C. X, N. 1).

Para cerrar esta primera presencia de la semejanza como posibilidad de explicar el lenguaje y por la relación con la semejanza misma, acotamos esto último: en esta correspondencia que es el lenguaje hay nombres que reciben su denominación por una relación de semejanza con determinada cosa, a la cual se parecen y de la que surge su nombre. Los ejemplos abundan en *Las Etimologías*. De todos ellos entresacamos tres: los dientes caninos reciben este nombre ya que, a semejanza de los perros, *ad similitudinem caninorum*, que con ellos quiebran los huesos, ellos parten lo que los incisivos no pueden (L. XI, C. I, N. 52). El río Tigris toma su nombre de tigre, el de la carrera veloz. No sin razón pues es el más veloz de todos los ríos (L. XII, C. II, N. 7; L. XIII, C. XXI, N. 9). El *malleolus*, el nuevo sarmiento de la vid se llama así por su semejanza con el martillo, *malleus, ob similitudinem rei* (L. XVII, C. V, N. 5).

LA FABULA

El capítulo XL del libro I consagrado a la fábula nos permite vislumbrar perfectamente el papel de la semejanza en muchas de sus figuras, de su correlatos y especificaciones. En concreto:

— Las cosas como signos o rúbricas: cada cosa, sea animal, ciudad, árbol, monte, piedra, río. . . , por la fábula, deviene signo o rúbrica de algo. Es este hacer de las cosas un signo lo que yace en la fábula como creación y a partir de esta rúbrica-signo cada cosa, en especial los animales, se convierten en modelos o arquetipos, ya de la naturaleza de las cosas, ya de las costumbres de los hombres: sus vicios o sus virtudes. De ahí el simbolismo de cada animal y la fisiognómica de que hablamos en nuestra primera parte: correspondencias hombre-animal desde la rúbrica.

— Correspondencias entre las cosas: edades del hombre-animales como signo de determinadas cualidades. Es la bestia triforme de Lucrecio donde a cada animal corresponde una edad de la vida humana cuyas cualidades se simbolizan en el animal mismo: adolescencia: león. Como el león es una edad feroz y terrible. Edad mediana: cabra. Es el tiempo más lúcido de la vida, como la cabra, animal de vista acusada y aguda. Senectud: dragón. Con su caída y enervamiento se corresponde con el dragón, animal que se arrastra (L. I, C. XL, N. 4).

Monstruos: el hipocentauro: ¿por qué ello? Porque entre todas

(26) Traducción y subrayado personales.

las cosas hay comunicación de propiedades y esto permite esas representaciones fito-zoo-antropomorfas que adquieren desde esa comunicación determinados simbolismos. De ahí la fauna teratomorfa, los híbridos y sus representaciones. Esta correspondencia entre todos los estratos del cosmos (por la cual este deviene unidad) es lo que subyace pues en dichas representaciones y así estas adquieren un sentido (27). Como el hipocentauro, mezcla de hombre y caballo, animal muy veloz, que expresa la velocidad de la vida (*Ibid.*, N. 5). Y esto de que hay que ver en dichas representaciones, no realidades (cosas reales es la expresión isidoriana en el N. 1) sino signos (conversaciones fingidas, N. 1) es precisamente la función de la *Anasceve*: descubrir en la representación o fábula lo que se quiere representar, lo no dicho en lo dicho (L. II, C. XII).

LA MEDICINA

Es el tema del libro IV. En él, la concepción isidoriana de la medicina está jalonada por la semejanza en sus diversos aspectos. Especifiquémoslo:

— La definición misma de salud: “integridad del cuerpo y templanza de la naturaleza, proveniente de lo cálido y lo húmedo, que es la sangre” (C. V, N. 1), nos pone de entrada en el campo de la semejanza: es la armonía y proporción entre estas dos cualidades lo que garantiza la salud. Y la proporción, como sabemos, es una de las maneras propias de funcionar la semejanza.

— La composición tetráctica del hombre: es la doctrina de los cuatro humores: sangre, hiel, melancolía y flema (C. V, N. 3). La misma expresión “composición tetráctica” nos remite a la téttrade y sus implicaciones, tema explicado en nuestra primera parte. Recordando y resumiendo, el hombre, ese “ordo quadratus” en tanto que es cuatro humores, abre las puertas a la teoría y práctica de la medicina que, de este modo, se instala en la perspectiva del saber tetráctico, especificación de la semejanza.

— La armonía y proporción de estos cuatro humores es la condición de posibilidad de la salud o de la enfermedad: “ellos rigen la salud y de ellos proviene la enfermedad, pues cuando alguno de estos elementos aumenta más de lo natural produce la enfermedad” (C. V, N. 3). Es de nuevo la semejanza como armonía y proporción.

— Correspondencias macro-microcósmicas: cuatro elementos = cuatro humores: sangre = aire, hiel = fuego, melancolía = tierra, flema = agua. Oigamos el texto:

(27) En este mismo contexto de correspondencia entre todos los estratos del cosmos cobra sentido la Prosopopeya, que no es más que atribuirle personalidad y lenguaje a las cosas inanimadas (L. II, C. XIII; C. XXI, N. 45).

“De la misma manera que son cuatro elementos, así también son cuatro los humores, y cada humor imita a su elemento, y así la sangre imita al aire, la hiel al fuego, la melancolía a la tierra y la flema al agua. Cuatro son, pues, los humores que, a semejanza de los cuatro elementos, conservan en salud nuestro cuerpo” (C. V, N. 3) (28).

En otras palabras: así como el orden y la armonía cósmicas están dados por la proporción y por la relación entre los cuatro elementos y las cuatro cualidades, que por simpatía se combinan y mezclan pero siempre conservando una proporción, el orden y la armonía en la salud, en correspondencia con el cosmos, proviene de la adecuada y conveniente proporción de los cuatro humores. Esta correspondencia doble, entre los humores y con el mundo, explica y posibilita la salud y su curación. Se trata de devolver la proporción perdida: en la mezcla de los humores y en las relaciones con el cosmos. Por algo, la medicina de Hipócrates trabaja con la conveniencia entre remedio, edad, región, síntomas y causas de la enfermedad (C. IV, N. 2). Si esto no se da, si el plan de curación no es el propio y conveniente, no viene la salud (C. V, N. 2).

— Los cuatro temperamentos: “. . . los hombres en los que domina la sangre son dulces y blandos” (C. V, N. 6). La correspondencia humores-elementos se asocia con la correspondencia temperamentos-cualidades. Así como hay cuatro elementos, cuatro cualidades, cuatro humores, hay cuatro temperamentos, cuyos nombres son de todos conocidos. El texto nos habla del sanguíneo (29).

— Presencia del influjo de los astros en la explicación de determinadas enfermedades. Es el caso de la epilepsia, a cuyos enfermos se les llama lunáticos, “porque con el curso de la luna les vienen los males demoníacos” (C. VII, N. 6) (30).

— Presencia de la semejanza en la diferencia: el método mismo de curación es una relación de semejanza o de diferencia entre el medicamento y sus propiedades y la enfermedad y sus síntomas. De semejanza: para una herida redonda una ligadura redonda, para una alargada una alargada, para una enfermedad amarga un remedio amargo. De diferencia: el frío se cura por el calor, lo seco por lo húmedo, los antídotos son lo contrario de lo dado (31). Todo ello se traduce en los siguientes axiomas, métodos mismos de curación:

(28) En la perspectiva isidoriana, la tierra también tiene su humor natural: *uligo*, que nunca la abandona. Es el por qué de los *uliginosus ager*, terrenos siempre húmedos, a pesar de que algunas veces se secan (L. XV, C. XIII, N. 14). O el por qué de la *cinis* como cultivo de los campos: aquel incendio por el cual el campo exuda su humor inútil (L. XVII, C. II, N. 2).

(29) En este mismo contexto, si bien no apuntando a los temperamentos sino a otras cualidades humanas como la belleza, nos explica Isidoro cómo la causa de esta es el calor de la sangre (L. I, C. XXVII, N. 9; L. XIX, C. VII, N. 3).

(30) Traducción personal.

(31) En el L. XII, C. IV, N. 42 sostendrá Isidoro que el veneno de las serpientes, frío por naturaleza (por algo no atacan de noche sino de día, por algo sólo mata cuando se mezcla con el calor de la sangre) se combate por el fuego, en este caso, nuestro calor vital.

CONTRARIA CONTRARIIS CURANTUR. SIMILIA SIMILIBUS CURANTUR (C. IX, N. 5-7). Son la regla de oro de la curación y del uso de los medicamentos (32).

— Las cosas como rúbricas o signos de cualidades: porque las hierbas y plantas tienen determinadas virtudes pueden curar. Virtudes que asemejándose o diferenciándose con las propiedades de las enfermedades permiten la curación. De ahí la Dinamidia: libros donde se describen las virtudes de las plantas (C. X, N. 3) (33).

— Presencia de la astrología y del influjo de los astros:

“Finalmente, el médico también debe saber astronomía, por la cual se conoce la razón de los astros y mutación de los tiempos; pues, como dicen algunos médicos, nuestros cuerpos reciben el influjo de estas variaciones” (C. XIII, N. 4).

En conclusión: la Medicina, esa “segunda filosofía” (C. XIII, N. 5), esa disciplina que abarca todas las artes liberales (C. XIII, N. 1-4), vemos cómo está posibilitada por la semejanza y sus distintas implicaciones tanto en su definición como en sus usos.

LA MAGIA

El capítulo que Isidoro dedica a la Magia, L. VIII, C. IX, DE LOS MAGOS, es de suma importancia para la semejanza. Si bien en él hay un rechazo rotundo a la magia (como se hará a la astrología en su uso supersticioso), sin embargo, el rechazo mismo nos pone de manifiesto cómo el saber en que Isidoro está injertado en pleno Siglo VII, en este

(32) Esta idea vuelve a aparecer en el L. XX, C. II, N. 37, al hablar de la relación entre los alimentos y la salud: los cuerpos de los niños y de los jóvenes así como los de los hombres y mujeres de edad perfecta, tienen mucho calor interior y, por tanto, es dañoso en estas edades tomar comidas que aumenten el calor, y, al contrario, muy saludable, comidas que tengan frío. En cambio, para los ancianos, cuya naturaleza es fría y su humor es flemático en abundancia, lo mejor es la comida que engendre calor y los vinos viejos. Así mismo (cita Isidoro a S. Jerónimo), y no sólo por salud física sino espiritual (conservar la virginidad), “las jóvenes deben huir del vino como de un veneno, no sea que por el calor de su juventud beban y perezcan” (L. XX, C. III, N. 2).

El mismo principio, *mutatis mutandis*, vale en la guerra: las cosas duras más fácilmente ceden ante las blandas. Es lo del ariete, aquel trozo de madera y de hierro, duro y fuerte, usado para derribar muros. Su remedio son sacos de paja puestos en el mismo lugar donde golpea el ariete ya que el golpe de este se suaviza con lo blando o muelle de los sacos (L. XVIII, C. XI, N. 1-2).

Y ya que antes hablamos de alimentos y salud es bueno observar, cómo también una relación de convenciencia entre salud corpórea y alimentos posibilita el que estos se puedan tomar o no. Es el caso del agua como bebida. Debe ser reciente, ello es, cogida de la fuente, río o pozo antes de beberla. No antigua, la cual huele mal, se corrompe y por lo mismo, no es adecuada (L. XX, C. III, N. 1).

(33) Lo mismo sucede con los animales y sus virtudes curativas: la hinchazón producida por la mordedura de la serpiente *hydros* se llama *boa*, “porque se remedia con boñiga de buey” (L. XII, C. IV, N. 22). Y con las piedras. En ellas podemos encontrar poderes curativos. Es el caso de la piedra de Menfis, útil en las operaciones de quemar o cortar el cuerpo, pues lo entumece (L. XVI, C. 4, N. 14).

caso, el saber mágico y su presencia difusiva como explicación de la realidad en dicho siglo, es un saber en que la semejanza está jugando su papel. Y desde ella la magia se estructura. Por lo mismo, en el rechazo de Isidoro a la magia, hay que ver un rechazo a un uso de la semejanza y no a la semejanza misma, pues el rechazo mismo se hace desde la semejanza. Veámoslo: en este capítulo analiza Isidoro múltiples cosas: Zoroastro, primer mago, su inventor (34), Demócrito, uno de sus ampliadores, los asirios y sus artes mágicas, los prodigios de los magos, la nigromancia, la adivinación y sus cuatro géneros (geomancia, hidromancia, aeromancia y piromancia), los distintos tipos de magos (adivinos, encantadores, ariolos, arúspices, augures, pitonisas, astrólogos, genetífacos o matemáticos o magos, horóscopos, sortílegos, salisatores), los inventores de algunos de estos tipos (Tages y la aruspicina, los frigios y los augurios, Mercurio y los prestigios), y todo está hecho en la óptica, como cristiano que es Isidoro, de lo "demoníaco" de estas cosas: su vanidad (N. 3), su inspiración en los ángeles malos (N. 3), su condición de "artes maléficas". Por algo a los "magos" el vulgo los llama "maléficos" (N. 9), su condición de mentira y astucia (N. 4) (35), su carácter perverso. Es el caso de los ariolos, así llamados por sus peces nefarias y sacrificios perversos (N. 16). Por todo ello concluye Isidoro:

"En todas estas cosas se pone de manifiesto el arte demoníaco salido de la pestífera sociedad de hombres y ángeles malos. Por eso ha de ser evitado todo esto por el cristiano y repudiado y condenado" (N. 31).

Meras supersticiones, es decir, cosas superfluas y no mandadas, según la etimología de superstición, "superflua aut superinstituta observatio" (36). Pero que efectivamente se dan, confirmadas no por fábulas sino por la historia:

"Pues algunos confirman con la historia, y no con fábulas, que los compañeros de Diomedes fueron convertidos en aves, y algunos hablan de hombres convertidos en brujas, pues para muchos latrocinios se muda a veces la figura del ladrón, y ya sea con cantos mágicos o por veneficios de hierbas se convierten en fieras" (37).

Sin embargo, a pesar de esta condenación y rechazo, la descripción

(34) Rey de los Bactrianos, de la región Bactriana, en Persia, país donde se originó este arte (L. XIV, C. III, N. 12; L. IX, C. II, N. 43; L. V, C. XXXIX, N. 7). Observaciones en torno a Zoroastro y su influjo en la historia de Occidente, sobre todo en los Siglos XV y XVI, pueden verse en: Angel Castellán. *AHAM*, 15 (1970) 7-21.

(35) Hablando de la ciudad de Menfis nos dirá: "dedicada desde el principio a las artes mágicas, todavía conserva hoy vestigios de sus errores" (L. XV, C. I, N. 31). Traducción personal.

(36) L. VIII, C. III, N. 6.

(37) L. XI, C. IV, N. 2.

y explicación de todas estas cosas se hace desde la semejanza. En concreto:

- La aruspicina y sus cultivadores los arúspices. Oigamos el texto: “Arúspices, que quiere decir inspectores de las horas, pues ellos observan las horas para hacer los negocios y qué es lo que se debe hacer en cada uno de los tiempos. Inspeccionan también las entrañas de los animales, para por ellas deducir el futuro” (N. 17) (38).

Dos cosas podemos observar aquí propias de la semejanza: la primera es la dependencia de los hombres frente a los fenómenos celestes. Por estos sabemos cómo será, v.gr., el estado del tiempo y si este es bueno o malo para efecto de nuestros planes. Es lo que Isidoro llama “observar las horas” (lo que la esfera celeste y su movimiento nos deparen o como dijimos antes, el estado del tiempo) con el fin de “hacer negocios”. Así se establece una relación de correspondencia, de comunicación de influjos, de dependencia, entre el cielo y el hombre, en la cual, para la vida del hombre, tanto en sus obras como en sus negocios, el cielo deviene una condición de posibilidad, un signo, positivo o negativo, para aquellas tareas humanas: por el cielo sabemos si las podemos emprender o no. Es la condición de éxito o fracaso. La segunda es la relativa a las entrañas de los animales. ¿Qué posibilita esta práctica? ¿Por qué por ella, por la inspección de las entrañas, se puede deducir el futuro? Porque, y es el papel de la semejanza, entre animal y poderes divinos celestes se establece una comunión de propiedades, a través de la cual, el animal se hace “templum” de dichos poderes, y por lo mismo, su signo. Y como signo, descifrable en su relación con el arriba celeste. Es lo que debe hacer el arúspice: interpretar: buscar relaciones de semejanza entre animal y cielo y por ellas predecir el futuro.

- La astrología y los astrólogos: “que auguraban el porvenir por los astros” (N. 22). Lo que dijimos en la primera parte del trabajo sobre la astrología tiene cabida aquí: desde los astros y por comunicación de propiedades e influjos, cielo y tierra entran en relación de semejanza. Y por ella la adivinación es posible (39).

- Los genetífacos, vulgarmente llamados matemáticos, latinamente constelaciones, originalmente magos, como los llama el Evangelio:

(38) En el L. XIV, C. IV, N. 22, nos dice que la aruspicina o ciencia de los agoreros, se originó en Etruria, parte de Italia, no sin razón llamada Tuscia: del griego *apo tú zysai*, ello es, por sus sacrificios frecuentes y el uso del incienso.

(39) En el L. XIV, C. VIII, N. 17, al hablar del monte Calpe, situado en los extremos del Océano, que separa Europa y Africa y fin del Atlas, nos dice Isidoro que este Atlas, hermano de Prometeo y rey de Africa, fue el primero que se dedicó a la astrología. Por eso se dice que con sus hombros sostiene el cielo. Y por su erudición y conocimiento de esta disciplina y ciencia del cielo, con su nombre se bautizó un monte de Africa, no sin razón, pues por su altura parece sostenerlos astros y la máquina del cielo. En esta explicación del Padre de la astrología, su representación pictórica y el monte africano de su nombre aparece de nuevo cómo cielo y tierra, por los astros, están unidos por comunicación de influencias. Ampliaremos esto en el numeral dedicado a la astrología.

“Genetláfacos, llamados así porque auguraban la vida por el día del natalicio. Describen el nacimiento de los hombres según los doce signos del cielo, e intentaban predecir por el curso de las estrellas las costumbres, hechos y sucesos de los nacidos, esto es, que según el signo bajo el cual naciera le adscribían un efecto determinado de su vida. . . A este género de superstición llaman los latinos constelaciones, porque atiende a la situación de las estrellas en el momento de nacer” (N. 23-24).

De ahí los horóscopos, “dichos así porque especulan las horas de la natividad de los hombres con hados divinos” (N. 27).

Creemos que los textos ya nos manifiestan la presencia de la semejanza: la comunicación de propiedades entre cielo y tierra posibilita, conocido el nacimiento y la posición de los astros, saber la vida de los hombres, su futuro. De ahí la *Adivinatio* como uno de los saberes fundamentales de la semejanza. Y no sólo se adivina por los signos zodiacales el futuro humano sino por el vuelo y graznidos de las aves. Es lo que Isidoro llama:

– Los augures o auspices: “los que por el vuelo de las aves y sus graznidos auguran las cosas que han de ocurrir a los hombres” (N. 18). O por el contacto con muertos (nigromancia) o por el uso de determinados elementos: agua (hidromancia), aire (aeromancia), fuego (piromancia) y tierra (geomancia) (N. 11-13). O por el movimiento de algún miembro, salisatores (N. 29).

Sólo porque la semejanza hace de las cosas signos que hay que descifrar, es posible que por las cosas como signos, por la adivinación, desocultemos lo oculto y podamos predecir el futuro.

Y por la semejanza misma las cosas poseen propiedades ocultas, propiedades ocultas que pueden simbolizarse en determinadas cosas. Es el otro género de los salisatores: “a estos pertenecen también los que emplean medicamentos de cosas execrables que condena el arte médico, ya consista en hechizos, en caracteres o en cosas que se han de llevar pendientes o atadas” (N. 30).

Por todo esto se ve cómo la descripción y explicación de lo que se condena está hecha desde la semejanza. Mas, no sólo ello sino que la condición misma de la condena y el rechazo de este uso de la semejanza se hace desde otro uso de la semejanza, el verdadero, según Isidoro: “la ciencia de este arte fue concedida a los hombres hasta el tiempo del Evangelio, para que, una vez nacido Cristo, nadie interpretara la natividad por los astros” (N. 26). Por este arte entiende Isidoro lo relativo a los genetláfacos o magos o matemáticos o constelaciones, de que ya hablamos. Es decir, por la Revelación, cuyo máximo hecho, plenitud de los tiempos, es la Natividad de Cristo como Encarnación, las cosas devienen signos, pero signos, no de relaciones astros-hombres, nacimiento-signos zodiacales-futuro, aves-futuro. . ., sino de la Divinidad: las cosas como su copias o espejos, huellas y vestigios. El futuro, por lo mismo,

cobra sentido por la Providencia (40) y la libertad humana, desde las cuales la historia es historia de salvación como drama humano de salvación o condenación, donde los astros, excepto para lo material, no cuentan. Decimos para lo material, ello es, el cuerpo humano, pues ya vimos cómo Isidoro, en la medicina, y por la semejanza, ve que su influjo es necesario y hay que conocerlo. Por algo la medicina cura los cuerpos y como los cuerpos reciben el influjo de los astros, se necesita su conocimiento (41).

EL DEMONIO

Es el tema de los números 15-18 del C. XI, L. VIII; dedicado a los dioses de los gentiles. En ellos está presente la semejanza y de varias maneras:

— Jerarquía cósmica: los demonios están por encima de los hombres y su humana flaqueza. De ahí su mayor conocimiento de las cosas, su mayor agudeza de entendimiento, su mayor experiencia, su naturaleza angélica antes de la caída, su naturaleza de cuerpos aéreos (dentro de los cuatro elementos también hay jerarquía y por sus cualidades: por su peso se jerarquizan y son más nobles: tierra, agua, aire y fuego), mientras el hombre como *humus* (lo veremos) participa de la tierra, su conocimiento de cosas futuras. . . Por eso, etimológicamente, “demonio, del griego *daemonas*, significa perito, sabedor de cosas” (N. 15).

— Cristianización de la imagen física del universo: para la semejanza, los cuerpos celestes pueden influir en los hombres, por su naturaleza divina. Es su movimiento circular, perfecto, armonioso y ordenado. Cristianamente, esto se debe a la presencia de motores, los ángeles, lo cual permite establecer relaciones de semejanza. Es lo que dice Isidoro: “antes de la caída, los demonios, regían los cuerpos celestes” (N. 17). Caídos, fueron destinados a los espacios aéreos más tenebrosos, su cárcel. En este sentido, su príncipe, el diablo, etimológicamente significa, “el que cae para abajo” (N. 18).

(40) Es tal la presencia de la Providencia en el cosmos que “nada dejó el Padre de todas las cosas sin remedio”, como dice Isidoro en el L. XII, C. IV, N. 7. Habla de cómo a determinados animales nocivos, como el basilisco, reina de las serpientes y del veneno, le destruye la comadreja y así hay equilibrio y proporción en el cosmos. Y que de la Providencia es el futuro y no de los auspicios dados por aves, nos lo vuelve a repetir en el L. XII, C. VII, N. 44: “pero creer esto es un gran delito, como si Dios hiciera participante a las cornejas de sus designios”. Habla de las cornejas, que por sus voces, según los augures, manifiestan las preocupaciones humanas, señalan las asechanzas de los enemigos, predicen las cosas futuras y la lluvia. En definitiva: sea cual sea el augurio: por gesto, movimiento, vuelo o voz de las aves, “. . . no se debe creer en estos augurios” (L. XII, C. VII, 78).

(41) Tanto influyen los astros en el cuerpo que nada es más útil que el sol y la sal. Lo vemos en los cuerpos recios de los marineros (L. XVI, C. II, N. 6). O en la vida material de los hombres que el sembrar debe hacerse con cielo sereno, no con lluvia. Lo de Virgilio (*Georg.*, I, 299): *Nudus ara, sere nudus* (Ara desnudo y siembra desnudo). Desnudo porque debido a las condiciones del cielo no se necesitan vestidos (L. XVII, C. II, N. 6). O en su alimento, que la vid tiene pámpanas, hojas, para defenderse del frío y del calor, de tal modo dispuestas que permiten el sol necesario para la madurez del fruto y a la vez la sombra necesaria (L. XVII, C. V, N. 10). Ampliaremos estos temas cuando nos ocupemos de la astrología en Isidoro.

PAN O SILVANO

La explicación del dios Silvano (L. VIII, C. XI) está hecha desde la semejanza y manifiesta cómo, en su explicación y en su representación artística, está contenido todo el modo de explicar la realidad posibilitado por la semejanza:

— Fue ideado a semejanza de la naturaleza. Por eso se le llama *Pan*, es decir, *todo*, pues “está formado de todos los elementos de la naturaleza” (N. 81).

— Tiene cuernos para asemejarse con los rayos del sol y de la luna (N. 82).

— Tiene pintas, por semejanza a las estrellas del cielo (N. 82).

— Su rostro es resplandeciente a semejanza del aire (N. 82).

— Su fístula es septiforme en correspondencia con la armonía celeste y su septiformidad: siete sonidos y siete diferencias de voces (N. 82).

— Es velludo, “porque la tierra está como vestida y agitada por los vientos” (N. 83).

— Su parte inferior es fea y desfigurada para asemejarse con los árboles, fieras y animales (N. 83).

— Sus pies son caprinos y así se corresponde con la solidez de la tierra (N. 83).

¿Qué se esconde aquí? Que para explicar la realidad lo debemos hacer estableciendo semejanzas entre todas sus cosas. Por ellas la realidad tiene sentido y es lo que el dios Pan, como símbolo, traduce y explicita.

Otras representaciones siguen el mismo esquema. Chiron es representado mitad hombre, mitad caballo. Con ello se simboliza la correspondencia entre su invento (cura de animales) y su oficio (cirujano) (L. IV, C. IX, N. 12). Jano es representada con cuatro caras para corresponderse con las cuatro partes del mundo, con los cuatro elementos y los cuatro tiempos (L. VIII, C. XI, N. 37). En este mismo contexto, los simulacros o imágenes de los dioses son una relación de semejanza entre la persona representada y la imagen o efigie que la representa. Su misma etimología nos pone de presente esta relación de semejanza: *a similitudine*, semejanza con el rostro de aquellos en cuya honra y honor se hacen (l. VIII, C. XI, N. 4-6).

LO SEMEJANTE SE CONOCE POR LO SEMEJANTE.

Como sabemos, por la semejanza, conocer es buscar semejanzas entre las cosas. Esta manera de explicar la realidad revierte también en el conocimiento. Este es una actividad también de semejanza en cuanto lo semejante se conoce por lo semejante. Es, en Isidoro, la explicación de los sentidos: su naturaleza se corresponde con la naturaleza de las co-

sas que conocen: Ojos = Cosas visibles; oídos = Cosas audibles; tacto = Lo blando y lo duro; gusto = Sabor; nariz = Olor. Hé aquí el texto:

“Cada uno de los sentidos tiene su propia naturaleza, pues lo que es visible se capta con los ojos; lo audible, por los oídos; lo blando y duro se percibe por el tacto; el sabor, por el gusto, y el olor, por la nariz” (L. XI, C. I, N. 24).

LOS ANIMALES COMO SIGNOS.

Explicar la realidad desde la semejanza es, como hemos visto, establecer semejanzas entre todas las cosas. Con ello las cosas mismas devienen signo de un algo, algo que es lo que hay que descubrir. En otros términos, en las cosas hay algo oculto, secreto, que hay que desvelar. Este algo oculto, secreto puede ser o sus valores medicinales o sus propiedades mágicas o astrológicas o su simbolismo, ya de determinadas cualidades, ya de valores morales. Lo hemos visto y explicado en la fábula y sus monstruos, en la medicina. Ahora lo podemos ver en los animales como signos, sea de cualidades humanas, sea de cualidades morales: vicios o virtudes, sea como rúbricas que poseen determinadas marcas que indican sus propiedades ocultas, sea como “templum” de la divinidad y de lo sacro⁽⁴²⁾. Es el tema del libro XII: DE LOS ANIMALES. De ahí que este libro sea, empleando categorías muy medievales, una especie de BESTIARIO: moralización a través de temas zoológicos, uso de la historia de los animales como símbolos de virtudes, vicios, cualidades humanas. En cada animal se ven determinadas cualidades por las que el animal se convierte en un símbolo y correspondiéndose con ellos el hombre se le asemeja, ya en el vicio, ya en la virtud. Los animales devienen signos con los cuales el hombre puede entrar en parentesco y así se podrá ejemplificar con cada animal determinado modo de vida humana. En síntesis: los animales vienen, amén de su aspecto zoológico, interpretados en clave simbólica: moral, rúbrica, “templum”

Concretamente: como símbolos de cualidades, vicios, virtudes: el chivo es signo de lascivia. Siempre está dispuesto a la unión sexual, y por su sensualidad, sus ojos miran atravesadamente. De ahí el calor en su sangre, de tal naturaleza, que es capaz de disolver el diamante, cosa que no logran ni el fuego ni el hierro (C. I, N. 14). El buey es signo de generosidad. De ahí sus mugidos cuando muere alguno y su afecto, pues siempre, en yugo, busca al que lo acompaña (C. I, N. 30). El caballo es signo de vivacidad: se alegra en los campos, husmea la guerra, en la batalla se excita con el sonido de la trompeta, obedece la voz del amo, lo conoce de tal modo que no admite otro y llora cuando muere, manifestando así su dolor, si vencedor se alegra, si vencido se duele, conocedor del enemigo hasta el punto de morderlo (C. I, N. 43). O signo

(42) Cuando hablemos de las cosas como signos en *Las Etimologías* volveremos a encontrar estas ideas.

del futuro. Por algo los guerreros presagian en su tristeza o alegría el futuro de la batalla (C. I, N. 44). Los dientes o garras de los animales son signo de crueldad (C. II, N. 1). El león simboliza la misericordia. Por algo perdona a los caídos, deja marchar a los cautivos, sólo ataca al hombre cuando tiene hambre (C. II, N. 6). Los gamos pequeñitos son signo de timidez y cobardía. Por algo, y citando a Marcial, nos compara Isidoro con ellos: somos débiles gamos pequeñitos de presa fácil (C. I, N. 22). El lobo es signo de audacia y astucia. De ahí que cuando alguien en la conversación deja de hablar se le dice: *Lupus in fabula* (C. II, N. 24). El perro es mirado como señal de sagacidad. Por algo tiene sus sentidos más desarrollados que los otros animales (C. II, N. 25). Así como de amistad, hasta el punto que dan la vida por sus amos, como entre los hombres (C. II, N. 26). Las zorras, de fraudulencia y trampa: *vulpes*, ello es, *volupes*, de piés volubles (C. II, N. 29). La hormiga, de laboriosidad. Provee el futuro, selecciona su alimento, lo conserva (C. III, N. 9). La paloma, de sencillez y mansedumbre, lo cual es posible por su carencia de hiel (C. VII, N. 1 y 61). La perdiz, de astucia y fraudulencia, hasta el punto de que roba y empolla los huevos de otras aves (C. VII, N. 1 y 63). El águila, de agudeza. De ahí su vista (C. VII, N. 10). La cigüeña, de sociedad y amor. Tal es su cuidado para sus hijos (C. VII, N. 16-17). La paloma torcaz, de castidad. Por eso se le llama *avis casta* (C. VII, N. 62). La abeja, de laboriosidad, cuyo mejor ejemplo es su panal y su vida en él (C. VIII, N. 1). El zángano, de pereza: se come lo que no trabaja (C. VIII, N. 3).

Como rúbricas: la orina del linco endurecida se convierte en piedra preciosa. De allí que ellos mismos la cubran para que los hombres no la encuentren ni la usen (C. II, N. 20). El alimento preferido del ciervo es la hierba díctamo pues comiéndola repelen las flechas (C. I, N. 18). El poder de las patas del lobo es tal que todo lo que toca es cosa muerta (C. II, N. 23). El leontófono tiene la propiedad de que quemado y rociadas con sus cenizas las carnes, matan a los leones si las comen (C. II, N. 34). El *ichneumon*, por su olor, nos hace conocer lo venenoso o saludable de la comida (C. II, N. 37). El pez milano, por su vuelo aéreo, augura próxima tempestad (C. VI, N. 36). El delfín, con sus juegos y saltos sobre las aguas, anuncia tempestad (C. VI, N. 11). La carne del barbo cohibe la lascivia, embota la vista y hace aborrecer el vino si ha sido ahogado en él (*Ibid.*, N. 25). De ahí su carne blanda. Lo mismo del vino sucede con la anguila (*Ibid.*, N. 41). El olor del torpedo afecta los miembros humanos (*Ibid.*, N. 45). Los cisnes, con sus cantos dulces son signo de buen presagio (C. VII, N. 19). Las garzas, por sus vuelos altos, significan tempestad (C. VII, N. 21). El alción, con su parto, calma el mar y silencia sus vientos durante siete días (C. VII, N. 25) (43).

(43) Observemos la presencia del siete, no por casualidad sino que, por la semejanza, como hemos visto y volveremos a ver, el siete es signo de correspondencias naturales y cristianas. No es entonces inocente este regalo *septiforme* de la naturaleza al alción y sus polluelos.

El pelícano, con su sangre y llorando tres días resucita a sus hijos a quienes ha matado (C. VII, N. 26) (44). El antillo, en sus cantos, predice el futuro: si canta habrá tristeza, si calla prosperidad (C. VII, N. 38). El buho es ave de mal agüero, su presencia es signo de soledad (C. VII, N. 39). La corneja, en sus voces, manifiesta las preocupaciones humanas, señala las asechanzas de los enemigos, predice el futuro y las lluvias (C. VII, N. 44). El *picus* es un animal divino hasta el punto que Pico, hijo de Saturno, lo usaba para predecir (C. VII, N. 47). El *mergis*, con sus graznidos, predice la tempestad mar adentro. Por algo se radica, cuando ello ocurre, en la orilla (C. VII, N. 54). La abubilla, con su sangre, a quien la bebe y duerme, le hace ver demonios que lo ahogan (C. VII, N. 66). . . En definitiva: que las aves son rúbricas, como poseedoras de marcas, que revelan por ellas algo oculto, nos lo pone de presente la práctica de los augures (45). ¿En qué sentido? En que para ellos, las aves poseen ciertas señales (en su gesto, en su movimiento, en su vuelo, en su voz), por las que podemos predecir algo. De ahí que las aves puedan clasificarse en: *aves oscines* (como el cuervo, la corneja. . .), las que por su voz o canto auguran. *Aves alites*, las que por su vuelo predicen lo porvenir. Si adverso, tenemos las *inebrae* (inhiben, prohíben). Si próspero, *praepetes* (por algo vuelan delante de las demás). *Aves comunes*, síntesis de las dos especies anteriores: auguran por su vuelo y por su voz. Es el remate del C. VII de este libro XII, N. 75-78. Sobra advertir que este uso de la semejanza es rechazado, como vimos en la magia, por Isidoro, pues la verdadera semejanza para el futuro es la Divinidad, de la cual las cosas son signos (46).

Como "templum": las serpientes son genios del lugar. Es la frase de Persio (*Sat.* 1, 113): *Pingué duos angues: pueri, sacer est locus* (Si encuentra dos serpientes pintadas, es sagrado aquel lugar) (C. IV, N. 1). *El aries* (carnero), *ab aris*, de altar, colocado sobre las arcas deviene sacrificio (C. I, N. 11).

III. LAS ETIMOLOGIAS, LA SEMEJANZA Y SUS CUATRO FIGURAS

A. La Conveniencia (Convenientia).

Es quizás la figura que más empapa *Las Etimologías* y que, por lo mismo, mayores explicaciones desenvuelve. Veámoslo y expliquémos-

(44) Observemos de nuevo la sugestiva presencia del tres que, para la semejanza, es signo trinitario. Presencia que en las *memnoides*, aves de Egipto, aparece otra vez: al tercer día de estar volando sobre la tumba de Memnon, de donde reciben su nombre, entablan combate (L. XII, C. VII, N. 30).

(45) Cfr. lo que dijimos sobre ellos en el párrafo dedicado a la magia.

(46) " . . . no se debe creer en estos augurios" (L. XII, C. VII, N. 78).

lo: si el lenguaje es una correspondencia Palabra-Cosa-Origen-Significación, la correspondencia del nombre de algo y su significación con su función es lo que permite explicar la ciencia del hablar correctamente, rectamente, la gramática, primera de las artes liberales, como pericia en el hablar, de la que se ocupa Isidoro en el libro I. Las letras se dividen en vocales y consonantes por su función significada en el nombre. Son vocales porque por sí mismas forman la voz y la sílaba sin necesidad de consonante. Son consonantes porque por sí solas no suenan, necesitan de las vocales. Esta su función es lo que significa su nombre (C. IV, N. 3). Las consonantes son semivocales o mudas según que su función sea participar de las vocales (F, M, L. . .) o no sonar si no se les agrega alguna vocal (B, G, D. . .). Es lo que sus nombres significan (C. IV, N. 4). Hay semivocales llamadas líquidas porque su función es liquidarse para la medida del verso colocadas detrás de otras consonantes (C. IV, N. 9). La H como aspiración o nota de aspiración recibe este nombre porque su función es elevar la voz (C. IV, N. 11). La letra K, llamada inútil o superflua, excepción de *Kalendas*, puede ser expresada por la C. Nos lo indica su nombre (C. IV, N. 12). Las ocho partes de la oración (nombre, verbo, pronombre, adverbio, participio, conjunción, preposición, interjección) reciben estos nombres en correspondencia con su función significada en su nombre. El pronombre se llama así, por ejemplo, porque hace las veces del nombre (C. VI). Los pies métricos hacen andar los versos como nosotros andamos con los pies. Su nombre se corresponde con su función (C. XVII, N. 1). El acento, tema de los capítulos XVIII y XIX, etimológicamente, para el canto, *ad cantum*, tiene como función, por lo mismo, aumentar o disminuir el sonido. Es su división en agudo, grave y circunflejo y sus distintas figuras. Estos signos acentuales cobran significación porque su nombre y su figura indican su función. El mismo análisis vale para las posituras o signos de puntuación. Su función, la significación de esta función (nombre) y su figura, correspondiéndose, los hace signos significativos (C. XX). O para las siglas de las sentencias, aquellas notas o signos que ponían los escritores antiguos en sus historias o versos para distinguir sus escrituras. En ellas lo que se traduce es la relación de correspondencia entre su función, su denominación (el nombre mismo de cada sigla) y su señal externa o figura. Desde esta correspondencia hablan y significan (C. XXI). Como para las siglas vulgares (las de los amanuenses en los discursos y juicios) (C. XXII), jurídicas (las de los libros de derecho que abrevian la escritura) (C. XXIII), militares (indicaban el nombre de los soldados muertos o sobrevivientes u otras cosas bélicas) (C. XXIV), de las cartas (emplear signos o notas para que otros no adivinasen el contenido o escritura al revés) (C. XXV). En todas ellas lo que entra en juego y las hace posibles es la correspondencia entre su función, su nombre, su significación y su figura. La ortografía de muchas palabras se debe a la correspondencia de su función y su nombre como parte de

la oración. Debemos escribir *haud* cuando es adverbio de negación y *haut* cuando es conjunción disyuntiva (C. XXVII, N. 2). *Cum* cuando es preposición. *Quum* cuando es adverbio (*Ibid.*, N. 4). *Id* cuando es pronombre. *It* cuando es verbo (*itur*) (*Ibid.*, N. 12). *Quae* cuando es pronombre. *Que* cuando es conjunción (*Ibid.*, N. 21).

De otra parte, al lado de esta correspondencia Palabra-Significación-Función, hay otras cuestiones gramaticales que pueden explicarse por correspondencia: es una relación de correspondencia entre las letras y sus figuras la que explica las figuras de la O y la I. Tienen estas figuras para corresponderse con su pronunciación y sonido. El sonido de la O es lleno. Así su figura es plena. El de la I es tenue, su figura es como una ligera vírgula (C. IV, N. 17). Por correspondencia como parentesco (*cognatio* es la expresión isidoriana) unas letras pueden sustituir a otras: la B y la P en *Burrum* y *Pyrrhum*. La C y la Q: *Huiusce* y *Cuiusque*. La G y la C: decimos *Centum*, *trescentos* y luego *quadringentos* (C. XXVII, N. 4). La R y la S: *Honos* y *Honor*, *Labos* y *Labor*, *Arbos* y *Arbor* (*Ibid.*, N. 23). Los tropos (como la metáfora, la metonimia, la catacrexis, sinécdoque, hipérbaton. . .) no son sino un trabajo de correspondencia como modos de hablar en cuanto se hacen llevando palabras desde su propia significación a otra no propia por medio de una relación de semejanza (C. XXXVII, N. 1).

Pasando a la Retórica, la segunda de las artes liberales, hermana de la Gramática, esa ciencia del bien decir en los asuntos civiles para persuadir lo bueno y lo justo por la abundancia y esplendor de la elocuencia, esa ciencia del varón bueno perito en el arte de hablar, tema del libro II, en ella la conveniencia cumple su cometido: ¿qué es la Etopeya como figura retórica? No es más que hacer corresponder oración y persona que habla. Que el discurso de esta y el papel que finge hacer (pirata, mujer, filósofo, rústico. . .) se correspondan en su hablar. Y no sólo en su hablar sino en su referencia a su estado de ánimo, ante quién, de qué, dónde, cuándo. . . (C. XIV). En la Elocución la expresión se debe corresponder con la cosa o asunto, con el lugar, con el tiempo, con la persona (C. XVI, N. 1). Esta correspondencia origina los tres géneros de Elocución: las cosas pequeñas, de poca importancia se deben decir ligeramente, levemente. Es la Elocución humilde. Las cosas grandes y de trascendencia, con gravedad y con grandeza. Es el modo de decir grandilocuente. Las cosas medianas y ordinarias, con moderación. Es el modo de hablar medio (C. XXVII, N. 1). La pericia del decir está en la naturaleza, la doctrina y el uso correspondiéndose respectivamente con el ingenio, la ciencia y con la asiduidad (C. III, N. 2). La correspondencia del nombre y su significación con la función de lo designado da razón de las cuatro partes de la oración en el arte retórico: exordio, así llamado porque provoca el ánimo del oyente, narración, que expone las cosas, argumentación en cuanto prueba la proposición y conclusión como fin de toda la oración (C. VII). Una correspondencia del nombre,

su significación y su asunto nos indica por qué el género deliberativo, uno de los tres géneros de causas, se ocupa como asunto, de deliberar (*deliberatur*) sobre las cosas útiles para la vida y su realización o no (C. IV, N. 1 y 3).

Continuando con la Dialéctica, la tercera de las artes liberales, esa disciplina ordenada a conocer las causas de las cosas, esa parte de la filosofía llamada lógica que define, investiga y diferencia (L. II, C. XXII, N. 1), en su problemática la conveniencia da cuenta de muchas de sus respuestas. Podemos definir la filosofía como meditación de la muerte despreciando las ambiciones mundanas. Pero esta definición más conviene a los cristianos pues estos, por su vida, realizan dicha definición, asemejándose así a la vida del cielo. Es, por lo tanto, una correspondencia cielo-vida cristiana-filosofía, lo que diferencia la concepción cristiana de la filosofía de otra concepción (L. II, C. XXIV, N. 9). Una de las divisiones de la filosofía nos remite a la llamada filosofía inspectiva, así dicha porque, superados los límites de lo visible, contempla las cosas divinas y celestiales. Mas, esto es posible sólo porque el hombre, como mente, puede entrar en correspondencia con esas cosas que van más allá de toda mirada corpórea (L. II, C. XXIV, N. 11). La condición de posibilidad de los silogismos, tema del C. XXVIII del mismo libro II, no es otra que la correspondencia entre la extensión (el número de individuos) y la comprensión (notas) de los términos de cada silogismo. Ejemplifiquemos con un modo: aquel que deduce de dos proposiciones universales afirmativas una universal positiva, en directo: todo lo justo es honesto, todo lo honesto es bueno, luego todo lo justo es bueno (N. 3). Es el juego de conveniencias extensión-comprensión lo que allí está de fondo. Las definiciones y sus clases y los argumentos según los tópicos o lugares de donde se toman se debe a la correspondencia Nombre-Significación-Función-Cosa designada. Es el caso de la definición sustancial. Por la especie y las diferencias nos remite a lo que cada cosa es. Es la función significada en su nombre (L. II, C. XXIX, N. 2). O del argumento *a causis*, así llamado porque trata un asunto por lo que sucede habitualmente (L. II, C. XXX, N. 12).

La Matemática, esa ciencia de la cantidad abstracta con sus cuatro especies: Aritmética, Música, Geometría y Astronomía, tema del libro III, también hace uso de la correspondencia en sus explicaciones. Ejemplificamos con algunas: ¿a qué se debe la forma de la cítara como instrumento musical? A una correspondencia de semejanza con el pecho humano pues así como la voz sale del pecho así de ella sale el canto. Y esta semejanza nos la indica su nombre. *Kithara* en lengua dórica significa pecho (C. XXII, N. 2). ¿Por qué el salterio de los hebreos tiene diez cuerdas? Para corresponderse con el número de los preceptos del decálogo (C. XXII, N. 7). La luna, cuando es creciente, tiene sus cuernos mirando hacia el Oriente. No sin razón pues así coincide con la salida del sol. Cuando es menguante hacia el Occidente, muerte del sol y

del día. Y con razón pues como menguante va a su ocaso y pierde su luz (C. LVI, N. 2).

En la Medicina podemos hablar de días críticos o de crisis en las enfermedades por su correspondencia de propiedades con los días críticos o de crisis en un juicio. Son días de espera condenatoria o salvatoria, en uno y otro caso, de vida y muerte (L. IV, C. IX, N. 13).

Si analizamos detenidamente la noción de ley: “todo aquello que, fundado en la razón, sea conforme a la religión, conveniente a la disciplina y provechoso para la salvación” (L. V, C. III, N. 4), veremos que esta noción no es sino una correspondencia de propiedades entre la ley misma y el contenido de la religión, de la disciplina y de la salvación. Es la relación de conformidad entre lo que la ley señala y la religión, la disciplina y salvación lo que le da sentido y posibilidad a aquella. Esta relación de conformidad hace entonces que sólo haya ley cuando sea “honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza y a las costumbres patrias, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara, no sea que induzca a error por su obscuridad, y dada, no para el bien privado, sino para utilidad común de los ciudadanos” (L. V, C. XXI).

Es decir: si la ley no se corresponde con las exigencias de la religión, disciplina, salvación, bien común. . ., no será ley. Esa comunión de propiedades entre la ley y su contenido y aquello a lo que va dirigido es lo que la posibilita y al posibilitarla puede algo: permitir, prohibir o castigar (L. V, C. XIX) y tiene determinados fines: refrenar la audacia humana por medio del castigo, defender la inocencia en medio de los malos, contener la acción de estos por el temor al suplicio (L. V, C. XX).

Y no detiene aquí el discurso Isidoro. La relación de conveniencia es la que posibilita que determinadas vestiduras devengan signo de determinadas dignidades. Porque en la vestidura se simbolizan determinadas propiedades y porque estas son propias de determinada dignidad, esta correspondencia signo-dignidad nombrada, hace que en la vestidura misma se vea un signo de la dignidad de quien la porta: “. . . así como hoy la vestidura de púrpura es signo de la regia dignidad. . .” (L. VII, C. II, N. 2) (47).

(47) De ahí la explicación de *Trabea*, toga roja y púrpura, que usaban los reyes de Roma, como distintivo de su dignidad real, ya que llevaba a los hombres a la mayor gloria y a que sus nombres se recordaran con honor después (L. XIX, C. XXIV, N. 8). Lo mismo sucede con los anillos: en correspondencia con la dignidad y la jerarquía en la estructura social, v.gr., en la sociedad romana, y para simbolizar dicha dignidad y posición se llevaban ya de oro, ya de plata, ya de hierro. Los de oro, signos de hombres libres, los argenteos de libertos, los férreos de esclavos. O a los hombres más principales se les daba un anillo con piedras, no así a los demás (L. XIX, C. XXXII, N. 3). Jerarquía que incluso se daba en los vinos. Así, para los reyes y potentados el vino debido y dado era el *Honorarium*. Los esclavos tomaban el *Crucium*, vino no suave (L. XX, C. III, N. 8-9). O en los asientos pues uno era el asiento de los reyes, *trono o solio*, otro el de los hombres honorables, *scansilia*, otro el de los doctores, *cathedrae*, y otro el de los demás, *subsellia* (L. XX, C. XI, N. 8-9). O en los carros, v.gr., el *pilentum o petorritum*, sólo usados por las honradas matronas (L. XX, C. XII, N. 4).

Es una correspondencia de cualidades hombre-clima la que explica las características de determinados pueblos. Como los Albanos, de cabellos blancos, por las constantes nieves de su región, la parte Escita asiática, Albania. Es lo que significa su nombre (L. IX, C. II, N. 65; L. XIV, C. III, N. 34). O los Mauritianos, de color negro y oscuro por el calor estival de su región (L. IX, C. II, N. 122; L. XIV, C. V, N. 10). Los Galos son llamados así por su blancura (*galá* en griego significa leche), ya que las montañas y su temperatura media excluyen los ardores del sol y hacen que los cuerpos no se colorean (L. XIV, C. IV, N. 25; C. V, N. 10). Los Etopes, por la influencia del sol (su región siempre está en verano por estar al mediodía), tienen el color moreno (L. XIV, C. V, N. 14) (48).

Correspondencia que también puede extenderse a cielos-rostros humanos-ingenio-clima: así como los cielos en su figura son diversos, así los rostros humanos, tanto en colores como en el desarrollo de los cuerpos y en el ingenio diverso. Todo ello se debe a la naturaleza del clima. La comunicación de influencias entre clima-habitantes explica la diversa condición de estos, como diversa es la condición de los cielos. Transcribamos el texto pues es muy significativo de lo que estamos diciendo:

“Según la diversidad de los cielos, así es también la diversidad de los rostros humanos, en colores, en desarrollo de los cuerpos y en diversidad de ingenio. De aquí que los romanos sean graves; los griegos, leves; los africanos, astutos, y los galos, fieros por su naturaleza y más agudos de ingenio, todo lo cual se debe a la naturaleza del clima” (L. IX, C. II, N. 105).

Del mismo modo, los germanos, endurecidos por los excesivos fríos, formaron sus costumbres según estos rigores (L. IX, C. II, N. 97).

Los grados de consanguinidad son seis (padre-hijo-hija, abuelo-nietonieta, bisabuelo-bisnieto-bisnieta, tatarabuelo-tataranieta-tataranieta, atavo-adnepos-adneptis, tritavo-trinepos-trineptis) (L. IX, C. VI, N. 23) para corresponderse con las edades de la creación del mundo. Como este se termina en seis edades hasta aparecer el hombre, así el parentesco se termina en seis grados (L. IX, C. VI, N. 29) (49).

(48) Tanta es la importancia de la relación clima-hombre y su influencia que los cabellos están puestos para defendernos de los rigores del frío y de los ardores del sol (L. XI, C. I, N. 28). Los párpados y su línea de pelo son una tutela de los ojos para rechazar cualquier partícula extraña o mitigar la violencia del aire (L. XI, C. I, N. 39-40). La piel recibe este nombre pues *pellat*, rechaza las injurias externas que vienen al cuerpo, como lluvias, vientos, ardores del sol (L. XI, C. I, N. 78). Los poros se llaman *spiramenta* (respiraderos) porque reciben el espíritu vivificador de las afueras (L. XI, C. I, N. 80). De las cinco zonas circulares de la esfera celeste, unas son habitables y otras no. Ello se debe al exceso de frío o de calor, a su clima (L. XIII, C. VI, N. 1; L. III, C. XLIV, N. 1). Se puede entonces habitar un sitio por su parentesco y comunicación de propiedades entre el habitante y lo habitado. Finalmente, el Paraíso es Jardín de las Delicias también por su clima: no frío, no calor, siempre constante templanza del aire (L. XIV, C. III, N. 2).

(49) Es de anotar también, y no por casualidad, que seis son las personas de todo juicio: juez, acusador, reo y tres testigos (L. XVIII, C. XV, N. 6) como seis palmos es la medida justa de la toga (L. XIX, C. XXIV, N. 4).

Podemos preguntarnos por qué se llora más fácilmente de rodillas que de pié. Y la respuesta es una correspondencia de propiedades con la formación del hombre en el seno materno. En efecto: la formación del hombre en el seno materno sucede de tal modo que las rodillas se dirigen hacia arriba, hacia los ojos, signo de lágrimas y misericordia. Y por semejanza con este hecho, el estar de rodillas facilita el lloro (L. XI, C. I, N. 109). O preguntarnos qué es la herencia. No es sino una correspondencia de propiedades y cualidades, como semejanza, entre padres e hijos. Con palabras de Isidoro:

“Dicen que nacen parecidos al padre o a la madre según la fortaleza del semen paterno o materno; o se parecen a los dos, si son de igual potencia. A veces se parecen a los abuelos o bisabuelos, porque así como en la tierra hay muchas semillas ocultas, también en nosotros las hay que han de dar las figuras de los padres. De la semilla del padre nacen las hembras, y de la de la madre los varones, porque todo parto consta de dos semillas, y la mayor que prevalece es la que da el sexo” (L. XI, C. I, N. 145).

O preguntarnos a qué debe su singularidad y unicidad el ave *Phoenix*, fénix. A una triple correspondencia de cualidades, la cual posibilita que viva de nuevo de sus cenizas: *ramitas de agua aromáticas*, cuyas propiedades y virtudes asimila, formando con ellas una pila y quemándose con ellas. *Rayos del sol*, causa del fuego. *El fuego mismo*, causado y fomentado por el movimiento de sus alas, fuego que, entre los elementos, lleva la primacía por su inviolabilidad: nada puede nacer de él: del fuego, como de la virgen (las vestales son vírgenes consagradas al fuego) no nace ningún cuerpo, no nace nada (L. VIII, C. XI, N. 67-68). Por eso, el fénix, asimilando las propiedades de estas tres cosas, resucita sus cenizas, es decir, no es un nuevo cuerpo sino el mismo resucitado (L. XII, C. VII, N. 22). Por algo será en el Medioevo signo de Cristo Resucitado. Por algo nace en Arabia, la región etimológicamente sagrada, que los griegos llaman *Eudáimon* y los latinos Feliz, *Beata* (L. XIV, C. III, N. 15). Por algo a la palma, árbol signo de la victoria, prócer, de hermosos ramos, de hojas perennes, los griegos la llaman fénix, del nombre de aquella ave larga y duradera (L. XVII, C. VII, N. 1).

O preguntarnos por qué los juguetes de los niños suelen hacerse con ébano, madera negra. Para que acostumbrándose a su color, no teman las cosas negras; correspondiéndose con sus cualidades, lo cual crea un hábito psicológico, surge un efecto semejante: no asustarse ante lo negro (L. XVII, C. VII, N. 36). O a qué se deben determinadas cualidades en el hombre. El juego de correspondencias humores-cualidades es aquí la clave para responder. En efecto: la debilidad se debe a la bilis, humor que debilita el cuerpo (L. X, D., N. 71). La hermosura a la sangre y su calor (L. X, F., N. 99; L. XIX, C. VII, N. 3). El miedo y la timidez a la sangre la cual al helarse los engendra (L. X, I., N. 129). Por eso el corazón está cerca del pulmón para que cuando se encienda en ira sea atemperado por el humor del mismo pulmón (L. XI, C. I, N. 118). La

maldad a la hiel negra. En esta línea se llaman melancólicos (de *melan*, hiel negra) a los hombres que rehuyen la conversación y son sospechosos para sus amigos (L. X., M., N. 176). En la hiel, aquel folículo que destila un humor que se llama bilis (L. XI, C. I, N. 128) está el placer y la concupiscencia (L. XI, C. I., N. 125). En el calor y la sangre vive la lascivia. Es lo que significa la unión de Vulcano y Venus (L. VIII, C. XI, N. 76-79). Por la sangre y su calor en aumento o disminución se explica la prudencia o no prudencia de las personas. A mayor calor mayor prudencia, a menor calor menor prudencia. En este sentido, infantes y ancianos convienen en su no prudencia. Su sangre es fría: en los infantes no arde, en los ancianos se va enfriando y por ello los primeros ignoran lo que hacen y los segundos deliran por su demasiada edad, ello es, ambos son imprudentes (L. XI, C. II, N. 27). El bilioso siempre está triste por el humor negro llamado bilis (L. X, B., N. 30). Es la correspondencia humores-temperamentos, ya anotada en la Medicina,⁽⁵⁰⁾

Una práctica muy común en tiempos de Isidoro y aún hoy es la de mejorar la variedad de las especies animales por distintos medios, como la mezcla de animales diversos. Pero hay otro medio, el cual no es sino una relación de correspondencia entre cosas, con miras al parto y a sus resultados. En efecto: ¿cómo mejorar la especie animal de los caballos? Poniendo ante sus hembras caballos de buena estampa, para que así críen y den a luz otros semejantes. ¿Cómo mejorar la especie animal de las palomas? Pintando en las paredes de los palomares bellísimos ejemplares para que con su impresión, las palomas madres produzcan palomas semejantes. Lo cual revierte en la misma concepción humana: durante el embarazo (tanto en su origen como durante su proceso) no deben verse animales feos u horribles, pues por su impresión (y para Isidoro, como veremos, entre los sentidos, la vista tiene jerarquía pues es lo más noble y excelente) pueden nacer niños deformes. Todas estas prácticas y costumbres humanas no son sino una correspondencia de propiedades entre lo que se pone como digno de observar o de ver y aquello que semejante a esto se quiere generar. Asimilando por la visión las características de lo puesto delante, estas se incorporan y se corresponden con lo producido, su semejante en lo semejante. Es lo que desarrolla Isidoro en el L. XII, C. I, N. 59-60. Esta misma relación de semejanza vale para la caza del rinoceronte. Sólo por lo puesto delante y correspondiéndose de ello deponen su fiera. De ahí la práctica, en su caza, de ponerle delante una joven con su seno descubierto, con lo cual y como signo de dulzura, el animal descansa su cabeza en la joven y deja de lado su crueldad (L. XII, C. II, N. 12-13).

Una correspondencia con el origen de los metales nos explica el por

(50) Esta correspondencia humores-cualidades también vale para los animales. Es el caso de la paloma. Carece de hiel y por eso es inocente, sencilla, amorosa (L. VII, C. III, N. 22).

qué de su uso y del trabajo que el hombre hace de ellos: Origen y uso de los metales entran en correspondencia y por ella el arte de los metales adquiere su sentido y razón de razón: ¿cómo se conocieron las formas de los metales? Del siguiente modo: al arder las selvas y caldearse la tierra, se calentaron sus venas, fundiéndose sus metales. Y como ríos corrieron hacia las depresiones de la tierra y tomaron la figura de estos lugares. Cuando los hombres, admirados por el brillo de ellos y encontrándolos como masas, vieron que señalaban los vestigios de la tierra, pensaron que volviéndolos a fundir podían reducirlos a cualquier forma. Así, trabajar los metales, darles forma es corresponderse con la naturaleza que, como fábrica natural, les dió e imprimió sus vestigios, formas y figuras. Esto mismo hace el que los acuña o trabaja: les imprime formas y figuras como hizo primigeniamente la tierra. Su fábrica no es sino la reproducción de la fábrica terrestre y su trabajo metálico no es sino la reproducción de lo que la fábrica del mundo hizo en ese “quocumque casu”, impensadamente, de darle sus figuras a los metales fundidos. En suma: así como la tierra por su calor funde y da forma a sus metales, así el que los trabaja, por el calor de su fábrica, los funde y les da forma: *signatum* (hecho moneda), *factum* (hecho vasos u otros objetos), *infectum* (está en masa para darle forma) (L. XVI, C. XVIII, N. 13-14) (51).

Hay usos de cosas que se explican por una correspondencia: la *pentaphyllon* o *quinquefolium* es usada por los gentiles en las ceremonias purificativas de sus templos debido a su limpieza. Esta su propiedad entra en correspondencia con la purificación ceremonial y así deviene signo de ella (L. XVII, C. IX, N. 38). Lo mismo el *hyssopum* y sus ramas. Como planta purifica los pulmones. Y debido a ello, a este poder de limpiar, en el Antiguo Testamento y por correspondencia con dicho poder, a quienes querían purificarse se les rociaba con la sangre de un cordero empleando ramas de un hisopo (L. XVII, C. IX, N. 39). O el uso de las vestiduras llamadas *russata*, rojas, antes de entrar en la guerra: indicio y advertencia de ello y del derramamiento de sangre (L. XIX, C. XXII, N. 10).

Es una correspondencia con las horas del día o con los meses del año lo que explica el por qué la onza, la libra y el centenario son los pesos perfectos. En efecto: la onza (*uncia*) tiene ocho dracmas, o sea, veinticuatro escrúpulos y con ello deviene peso legítimo porque su número de escrúpulos se mide por las horas del día y de la noche. Y así, por esta correspondencia, puede abrazar, vencer en su unidad la totali-

(51) Es el mismo principio de la alquimia y su funcionamiento. El alquimista en su laboratorio, al buscar la piedra filosofal como posibilidad de transformar los metales viles en oro se corresponde e imita la naturaleza que, en su laboratorio natural, transforma lo vil en oro. Aquel acelera este proceso, convierte el tiempo natural en tiempo humano, ayuda a parir más rápido la naturaleza, la perfecciona, complementa y salva.

dad de los pesos menores. Es lo que significa su etimología: *uncia*, de *vinciat*, vencer (L. XVI, C. XXV, N. 19). La libra tiene doce onzas, “y se tiene así un género de peso perfecto, porque tiene tantas onzas como meses tiene el año” (*Ibid.*, N. 20). El centenario es el peso de cien libras y así se corresponde con el número ciento y su perfección (*Ibid.*, N. 23). Dentro de las medidas, el metro es la medida perfecta, porque es la medida del número perfecto, del diez. Por eso, al metro pertenece toda medida. Y por eso etimológicamente significa medida, del griego *métron*. Es la medida misma y específica, la medida por excelencia (*Ibid.*, C. XXVI, N. 9). El *modius* como medida es perfección, pues sus veintidós sextarios se corresponden con las veintidós obras que hizo Dios al principio de la Creación en sus seis días: siete en el primer día: materia informe, ángeles, luz, cielos superiores, tierra, agua y aire. Una en el segundo: el firmamento. En el tercero, cuatro: mares, semillas, siembras y retoños. En el cuarto, tres: sol, luna y estrellas. Tres en el quinto: peces, reptiles de las aguas y volátiles. Cuatro en el sexto: bestias, ganados, reptiles de la tierra y el hombre. Y no sólo por ello el *modius* es perfecto como medida sino porque veintidós generaciones hay desde Adán hasta Jacob, de quien desciende todo el pueblo de Israel, como veintidós son los libros del Antiguo Testamento hasta Ester, como veintidós son las letras con que se escribió toda la doctrina de la ley (*Ibid.*, N. 10). El fundamento del *artaba*, medida egipcia, de setenta y dos sextarios es su correspondencia con las setenta y dos naciones o lenguas que llenaron el orbe (*Ibid.*, N. 16).

En la misma naturaleza hay cosas cuyas propiedades, correspondiéndose con fenómenos cósmicos, encuentran su explicación y por ende su lugar en el cosmos y su armonía. Es el caso del *populus* (álamo) blanco, cuyas hojas son por un lado blancas y por el otro verdes. Pero esto no es por casualidad pues con esta bicoloración hace notar un fenómeno cósmico con el cual se relaciona y pone en paralelismo: el día y la noche, la salida del sol y su ocaso, medida de los tiempos (L. XVII, C. VII, N. 45).

Una serie de correspondencias nos explican el significado de los juegos circenses y sus distintas prácticas y funcionamientos, correspondencias que hacen que dichos juegos y prácticas adquieran un carácter simbólico y alegórico y que explicitan su sentido religioso dentro de los romanos (cosa que Isidoro rechaza como un uso idolátrico de la semejanza, tal como anotamos cuando hablamos del lenguaje como correspondencia Palabra-Cosa-Significación-Origen y sus implicaciones éticas). Así: el circo no tenía techo para corresponderse con el Sol, cuyo espacio es abierto, y a quien estaba dedicado. Los huecos, pilares ornamentales del circo, tenían forma oval para corresponderse con el nacimiento de Pólux y Cástor, gestados de la unión de Júpiter y un huevo de cisne. En el circo, otro de sus ornamentos era la meta. Con ello se significaba el extremo o final del mundo o la salida y ocaso del sol. Lo mismo vale

para el obelisco, otro ornamento. Se colocaba en medio del circo para corresponderse con el Sol que en su curso pasa por en medio del mundo. Asimismo, se ponía en la mitad del espacio que hay entre una y otra meta para significar el nivel superior y la altura de los cielos ya que el Sol sube en medio de ambos espacios en el decurso de las horas. Su remate era un ornato dorado en forma de llamas puesto que el Sol tiene en sí calor y fuego. El cuarto ornamento circense, las cárceles, donde se encerraban los caballos, se corresponde con las de la ciudad. Estas retienen los hombres, aquellas los caballos para que no salgan antes de la señal. Las cuadrigas estaban dedicadas al Sol pues el año se desenvuelve en cuatro tiempos, las cuatro estaciones. De ahí sus cuatro caballos. Las bigas a la Luna para corresponderse con el curso de esta. En su recorrido gemelo contiene con el Sol o se ve de día y de noche. De ahí que uno de sus caballos fuera uncido de negro y el otro de blanco. Las trigas a los dioses del infierno porque estos arrebatan a los hombres en sus tres edades: infancia, juventud y senectud. Las seyugas, el carro máximo, se consagraba a Júpiter pues este, entre los dioses, era el primero y el máximo. Las cuadrigas corren en sus ruedas ya para corresponderse con el mundo que corre con la celeridad de sus círculos, ya con el sol que gira en ámbito circular. En esta carrera atraviesan los siete espacios: correspondencia con el curso de las siete estrellas por las cuales se rige el mundo o con el curso de los siete días presentes, terminados los cuales viene el fin de la vida. Y así como el final de aquellos siete-espacios es la *creta*, aquella línea blanca formada de greda que señalaba la meta o final de la carrera, así el final de los siete espacios vitales es el juicio. Los jinetes corren individualmente puesto que cada uno de nosotros recorre y transita su camino separadamente y vamos unos tras otros por la vía de la mortalidad hasta la meta de la muerte. Los *pedites* reciben este nombre, en oposición a los *equites* o jinetes, puesto que corren a pié. Con ello se significaba nuestra carrera a la muerte: vamos a ella como corriendo a pié. De ahí que en el circo se debía correr de la parte superior a la inferior, ello es, del oriente al occidente (era su orientación física) porque los mortales nacemos y morimos, vamos del oriente vital al occidente mortal. Y no sólo se hacía en esta dirección sino en forma desnuda: cuando morimos no nos llevamos nada. Y en línea recta porque entre la vida y la muerte es corta la distancia. Los colores de los caballos y sus yugos se corresponden con los cuatro elementos y con las cuatro estaciones: los rojos o castaños con el fuego. De ahí su dedicación al Sol. Corrían en verano, época en la que todo arde por el calor. Los blancos al aire. Corrían en invierno, época glacial que con sus nieves todo lo vuelve blanco. Los verdes a la tierra y corrían en primavera, estación en la cual todo está verde y renace. Los azules o verde mar al mar, ello es al agua. De ahí el color de las túnicas de los aurigas y sus nombres, *russata*, *albata*, *prasiona* y *veneta*. O con dioses y cosas de la naturaleza, simbolizados en su color: los caballos rojos se dedicaban a

Marte porque este goza con la sangre y su color, los blancos a los céfiros y vientos serenos, los verdes a las flores y a la tierra, los azules a las aguas o al aire, que son de color azul, los bayos al sol y al fuego, los purpúreos al arco iris ya que este tiene muchos colores.

Correspondencias que también hallamos en los juegos aleatorios en los cuales y para semejar a las cosas se dan también correlaciones de correspondencia: se juega con tres dados para representar los tres tiempos: pasado, presente y futuro, que no están quietos sino que corren. El tablero tiene seis caminos diferentes para corresponderse con las seis edades del hombre y tres hileras por los tres tiempos. Los números mismos son signos de buena o mala suerte: el *senio*, buena suerte; el *canem*, mala suerte. Y así como en el movimiento de los cálculos, además de sus movimientos ordenados y vagos, llamados ordinarios y vagos, hay un tercer movimiento, *inciti*, cuando absolutamente no pueden moverse, así, en la vida, a los hombres pobres y necesitados, sin esperanza de mejorar, se les llama *inciti*.

Todas estas reflexiones están posibilitadas por el L. XVIII, C. XVI-LXIX, en donde se ocupa Isidoro de los juegos o espectáculos.

Una correspondencia de propiedades nos explica por qué la hierba y el árbol son cosas semejantes: en la hierba está el árbol. Por la hierba, nacida cuando se esparcen las semillas, aparece el árbol. Esta correspondencia, por la cual el árbol es ya la hierba, hace que tengan un mismo origen, *ab arvis* (campos, tierras), ya que sus raíces están fuertemente adheridas a la tierra (L. XVII, C. VI, N. 1). Y es tal la importancia de las raíces que su profundidad es igual a la altura del árbol (*Ibid.*, N. 14).

La concepción de la pintura, uno de los adornos de las edificaciones, está traspasada por la semejanza como correspondencia: es una imagen que se corresponde con las cualidades del objeto pintado, las cuales vienen representadas en aquella y por ende, como imagen que representa la figura de alguna cosa, al ser vista, lleva la mente a recordarla. En este sentido, entre imagen y cosa hay una correspondencia de cualidades. Cuando no la hay, v. gr., cuando lo pintado es de color distinto al real, no tiene verdad ni se le puede dar fe. O cuando se excede en colores, por no corresponderse con la realidad, son imágenes mentirosas. O aumenta los cuerpos y así no son imágenes verdaderas pues no tienen la relación de semejanza con lo representado, por ejemplo, pintar la quimera con tres cabezas o a Escila como hombre alto ceñido con cabezas de perro. Por lo tanto, como relación de semejanza en la correspondencia, la pintura es imagen de la verdad y ha de sacar sus colores de la verdad de lo real y representado para que sea imagen real, no mentirosa, máximo cuando no es la cosa, la verdad, sino su imagen o representación, su ficción. Tanto debe corresponderse la pintura con la cosa que las togas representadas en las pinturas antiguas, por corresponderse con la vestidura misma, hace que dichas pinturas se denominen "estatuas togadas" (L. XIX, C. XVI, N. 1; C. XXIV, N. 3).

Una correspondencia con las propiedades de *virga*, los vástagos o varas que proceden de las ramas de los árboles, propiedades expresadas en su nombre, *virga*, así llamada porque es indicio de paz ya que *vim regat*, frena la fuerza, nos explica el por qué los magos las utilizan para aplacar pacíficamente a las serpientes entre sí y sostenerlas enroscadas en la misma vara, así como los filósofos, reyes, maestros, nuncios y legados. En sus varitas, como las *virga* de los árboles, hay un signo de paz y de refreno a la fuerza (L. XVII, C. VI, N. 18).

La correspondencia entre las cosas establece proporción entre ellas. Es el caso de las comidas. Obviamente su cualidad es alimentar y respecto a los hombres alimentarlos. Esto permite que entre el alimentar y ser alimentados, entre el alimento y el hombre, haya una relación de correspondencia en la comida misma pues uno y otro como capacidad de entran en paralelismo: ser comido y comer. Pero en base a una proporción para que la correspondencia no devenga asimétrica ni desordenada: no abusar de los alimentos, ya que la gula mata alma y cuerpo. Como le sucedió a Apicio, el inventor de lo culinario, que murió por el abuso de manjares (L. XX, C. I, N. 1). De allí que los jóvenes tomen el alimento para incrementar y los viejos para perseverar. Sin ellos, el cuerpo no podría subsistir (*Ibid.*, N. 2). Y de allí que se deba evitar la crápula, esa voracidad inmoderada, *cruda epula*, banquete fuerte que, por lo inmoderada, hace el corazón pesado y el estómago indigesto. Lo cual indica que sólo se debe comer lo que baste al sustento y lo que la naturaleza necesite. En ello consiste la salud (*Ibid.*, N. 9) y en saber que la leche y la sangre, por las cuales nos nutrimos y vivimos, son para esto y no para abusar (*Ibid.*, N. 34).

Las horas de la oración en común son tres, tercia, sexta y nona, para establecer una correspondencia con hechos de la Escritura: el Espíritu Santo descendió sobre los discípulos en la hora tercia, en la hora sexta subió S. Pedro a orar y recibió comunicación de la visión del vaso y sus animales, en la hora de nona S. Pedro y S. Juan fueron a orar al templo cuando sanó el paralítico (L. VI, C. XIX, N. 61-62). Y con las divinas Personas (*Ibid.*, N. 63).

Cerramos este tema de la correspondencia ocupándonos de la lectura bíblica interpretativa isidoriana, mostrando cómo la correspondencia y su juego está allí actuando y posibilitando su exégesis bíblica. El Jubileo (*remissionis annus*), fiesta hebrea y el Pentecostés, fiesta cristiana, se corresponden. No sólo por la presencia numérica del cincuenta (en el Jubileo, pasados cuarenta y nueve años sonaba la trompeta y las antiguas posesiones volvían a sus dueños. Pentecostés vino cincuenta días después de la Resurrección del Señor) sino porque son fiestas de perdón, reconciliación y gracia (L. V, C. XXXVII, N. 3-4). ¿Por qué el Espíritu Santo vino en Pentecostés? Para corresponderse con un hecho del Antiguo Testamento: así como la ley fue dada a los cincuenta días de la muerte del cordero, así el Espíritu Santo vino cincuenta días después

de la muerte de Cristo, el Cordero (L. VII, C. III, N. 21). ¿Por qué son seis las edades del mundo (primera: Adán-Noé, segunda: Noé-Abrahán, tercera: Abrahán-David, cuarta: David-trasmigración de Judá a Babilonia, quinta: hasta la venida del Salvador en carne, sexta: la presente hasta el fin)? Así como la obra de la Creación es la obra de los seis días, así la historia humana, *las edades del mundo*, es una sucesión de seis edades. En esta correspondencia Creación-Historia a través del seis la historia deviene entonces un vestigio-reflejo de la Divinidad. Es la realización temporal del plan divino. Todos los hechos están revestidos de carácter salvífico y manifiestan la presencia de Dios en la historia. Esta, en definitiva, es pues, historia de salvación. El modo de ejemplificar este carácter es la división en seis edades históricas para corresponderse con la obra de la Creación, la obra de los seis días. De allí que en la división de cada edad lo sagrado y lo profano van de la mano. Todo es vestigio de Dios (L. V, C. XXXVIII, N. 5; C. XXXIX). Veinticuatro son los volúmenes del Antiguo Testamento como veinticuatro son los ancianos que están delante del trono de Dios (L. VI, C. I, N. 8). Si son veintidós se corresponden con el número de letras hebreas (L. VI, C. I, N. 3; C. III, N. 2). Antiguo y Nuevo Testamento se corresponden en cuanto los hechos del Antiguo Testamento son una figura del Nuevo: en el *Libro de Josué* que nos narra, después del paso del Jordán, la sumisión de los reinos enemigos, la división de la tierra entre el pueblo de Israel, se nos prefigura por sus ciudades, aldeas, montes y límites, el reino espiritual de la Jerusalén Celeste (L. VI, C. II, N. 8). *El Cantar de los Cantares*, canto epitalámico, celebra místicamente la unión de Cristo con la Iglesia (L. VI, C. II, N. 20). Isaías es un evangelista más que un profeta (L. VI, C. II, N. 22). Con razón su nombre, etimológicamente, significa Salvador del Señor ya que predice al Salvador y sus misterios más ampliamente que los demás (L. VII, C. VIII, N. 7). Ester es la Iglesia librando de la esclavitud y de la muerte al pueblo escogido (L. VI, C. II, N. 29). El comienzo de cada Evangelio se corresponde en su sentido con lo que Jesucristo, en su Encarnación, significó, significa, significará (L. VI, C. II, N. 34-39): en la apertura del Evangelio de S. Juan, *Verbum (incipiens a Verbo)*, se significa que nuestro Salvador, que nació y padeció por nosotros, que vino del cielo y regresó a él después de muerto, era antes de todos los tiempos el Verbo de Dios (*Ibid.*, N. 39). En correspondencia con las tres sílabas de su nombre, Salomón escribió tres libros (L. VI, C. II, N. 18). Los profetas mayores y menores reciben este nombre en concordancia con el tamaño de sus volúmenes (L. VI, C. II, N. 26). El bautismo es en nombre de tres personas ya que así como toda verdad está en tres testigos, así este sacramento se confirma con el número de las tres divinas Personas (L. VI, C. XIX, N. 46). Se administra con el agua para que se correspondan la función natural del agua con la función espiritual del bautismo: limpiar. Del mismo modo que el agua tiene la virtud de limpiar, el bautismo, em-

pleando este elemento, simboliza que limpia y purifica (L. VI, C. XIX, N. 47-49). La resurrección del Señor es al tercer día en correspondencia con los tres tiempos de la historia: antes de la ley, bajo la ley, bajo la gracia (L. VI, C. XVII, N. 16). Los cánones de los Evangelios se hicieron estableciendo semejanzas y paralelismos entre lo que narran (L. VI, C. XV, N. 1 y 6). La parábola como género escriturístico no es sino una traslación de semejanza como correspondencia de las cosas que se dicen a las cosas de que se trata (L. VI, C. VIII, N. 13). La correspondencia con el estilo permite atribuir un libro a determinado autor: el *Libro del Eclesiastés* podemos atribuirlo a Salomón, como lo hacen los latinos, por la semejanza de estilo (L. VI, C. II, N. 31), la *Epístola a los Hebreos* no es de S. Pablo, como sospechan algunos latinos, sino de S. Bernabé o S. Clemente, por su estilo (*Ibid.*, N. 45). Cada uno de los Serafines tiene seis alas para corresponderse con la obra de los seis días, de tal modo que, por su oficio, ocultar el rostro y los pies de Dios, de la Creación del mundo no conocemos sino las obras de los seis días, no el pasado, lo anterior a la Creación, ni el futuro, lo posterior a la Creación del mundo (L. VII, C. V, N. 32-33). Y claman tres veces Santo para corresponderse con la Trinidad y revelarnos su misterio (*Ibid.*, N. 33). Finalmente, por el siete podemos establecer correspondencias y paralelismos y simbolismos: siete son las Iglesias como siete las columnas de la Sabiduría, como septiforme el Espíritu Santo. Con ello la Iglesia es una y diversa (L. VIII, C. I, N. 3).

B. La Emulación (Aemulatio).

Desde la emulación las cosas entran en un juego de copias-modelos y de reflejos-espejos. Esta manera de aproximarnos a las cosas y explicarlas lo vemos aparecer en *Las Etimologías* fundamentalmente en dos aspectos. El primero nos remite a la relación Dios-Cosas. Las cosas son vestigios o huellas de la Divinidad en cuanto a Dios, en este mundo, sólo lo conocemos como en un espejo, es decir, a través de las creaturas como sus imágenes. Esta posibilidad de conocer a Dios y de verlo en un espejo establece, por ende, la relación Cosas-Dios en una instancia de copias-modelo, reflejos-espejos: desde las cosas conocemos el modelo pero desde el modelo explicamos la copia. Estas copias espejan y reflejan el modelo permitiendo su conocimiento y a la vez exigen, como reflejos y espejos, una causa de su ser como arquetipo. Es Dios. Es el juego Divinidad-Creatura, Ente increado-Ente creado, espejo-espejado, cosas-huellas de Dios (L. VII, C. I, N. 38). Y dentro de este conjunto de huellas remitentes a la Divinidad, el hombre es huella de huellas, vestigio de vestigios, imagen de imágenes en cuanto, como la Trinidad, es uno y trino puesto que es memoria, inteligencia y voluntad: tres en uno, uno en tres. Cada facultad permanece en sí y todas en cada una de las tres, como en Dios las tres divinas Personas, trinidad y unidad (L. VII, C. IV, N. 1).

El segundo aspecto nos remite al alma. Es el tema del rostro como espejo del alma, en donde se refleja cada uno, "ya que por el rostro es por lo que se conoce cada uno" (L. VII, C. I, N. 37). Empíricamente, los ojos son el espejo del alma. Por el espejo, como imagen visible, podemos conocer aquello de lo que es imagen: por el rostro remontarnos al alma. Esta afirmación plantea entonces la relación alma-cuerpo en una relación de causa-efecto pues lo que es reflejo es efecto de aquello de lo que es reflejo, lo que es espejo es manifestación visible de aquello de lo que es espejo: por el alma, lo no espejo sino espejado, cobra sentido el espejo, es decir, el cuerpo. En otras palabras, el alma es la vida del cuerpo, como afirmará Isidoro en el L. XI, C. I, N. 10. Y como dentro del cuerpo la parte más importante es la cabeza que como *caput*, ello es, como *initium capiant*, es el origen de todos los sentidos y nervios del cuerpo y la causa de la vida del ser (por algo en ella están todos los sentidos), entonces, en el cuerpo, reflejo, espejo del alma, la cabeza, por lo anterior, deviene la más genuina representación del alma, su persona visible (L. XI, C. I, N. 25). Es decir, dentro del espejo, cuerpo, donde se refleja lo espejado, alma, existe un espejo primario: es la cabeza, genuino espejo del alma. En ella, esta se espeja y se ve. Por algo, en la *facies*, rostro, "aparece lo que es el hombre y por él se viene al conocimiento de las personas" (L. XI, C. I, N. 33). Por algo, a la *facies* se le denomina también *vultus*, "porque por él se conoce *voluntas* o el deseo, y según varían estos, así también varía la expresión del rostro" (L. XI, C. I, N. 34). Así, por la *facies* conocemos el aspecto natural de cada persona y por el *vultus* sus movimientos interiores (*Idem.*). En la *frons* o frente están reflejados los movimientos del ánimo (aquella parte del alma de las facultades interiores, del querer: L. XI, C. I, N. 11), sea de tristeza, sea de alegría (L. XI, C. I, N. 35). En los ojos aparecen el indicio de la mente y los movimientos del alma, ya de perturbación, ya de hilaridad. Son, por lo mismo, los sentidos más vecinos al alma (L. XI, C. I, N. 36). Por algo son la señal más clara de muerte: perdida la vista, ya no hay esperanza alguna de vida (L. XI, C. I, N. 37). Y todos, rostro, ojos, frente, están en la cabeza.

Este mismo planteamiento sucede con los animales: su interioridad se espeja en sus miembros. Estos son espejo de sus cualidades. Es el análisis de Isidoro en torno al caballo, cuyo mérito (una de las cualidades a tener presente para ver la bondad de un caballo, amén de la belleza, forma y color), aquella audacia de ánimo, aquella inquietud y velocidad, signo de fortaleza, aquella obediencia al patrón, se conoce en sus orejas y en la inquietud de sus miembros (L. XII, C. I, N. 47). Y en torno al león cuyo ánimo lo podemos ver en la frente y en la cola, su virtud en el pecho y su firmeza en la cabeza (L. XII, C. II, N. 4).

C. La Analogía (Analogía)

Como sabemos, esta figura no sólo es una síntesis de Conveniencia

y Emulación (ya tratadas antes) sino que conlleva las categorías de microcosmos, jerarquía cósmica y semejanza en la diferencia. Comencemos por el microcosmos.

1. *El Microcosmos.*

El libro XI, DEL HOMBRE Y DE LOS MONSTRUOS, es lo que podríamos llamar la antropología de Isidoro y su concepción microcósmica del hombre. La misma etimología de hombre, *homo*, *ex humo*, barro (52), nos da a entender cómo sólo es hombre el cuerpo que de la tierra ha sido hecho. Llamar hombre al compuesto de alma y cuerpo es un abuso. Se le llama hombre sólo por la sociedad de ambos, pero propiamente *homo* se dice *ab humo*, de la tierra, del barro, es decir, del cuerpo. Así lo comprueba el texto del Génesis (2, 7): *Et creavit Deus hominem de humo terrae* (Y creó Dios al hombre del barro de la tierra) (C. I, N. 4-5) (53).

Por esto, el hombre, es decir, el cuerpo, puede ser síntesis y resumen del cosmos, en cuanto su carne (y toda carne es siempre cuerpo aunque no todo cuerpo es carne: es el caso de los cuerpos vivos que no son carne, plantas y árboles, o de los cuerpos que no viven: aquellos que han muerto después de haber vivido o han nacido sin vida: cuerpos que no son carne. La carne, en cambio, es cuerpo en cuanto es lo que vive cuando vive el cuerpo: C. I, N. 17), consta de los cuatro elementos: la tierra en la carne, el aire en el hálito, el humor en la sangre y el fuego en el calor vital. Y de este modo como *quadratus* es un mundo abreviado (C. I, N. 16). De allí que sus venas sean como ríos extendidos por todo el cuerpo, que riegan, como en el cosmos todas sus partes (C. I, N. 121). Y como vías de la sangre propician que se conserve la vida (C. I, N. 123) pues sin sangre no hay vida (54).

Esta composición tetráctica del hombre en cuanto, por sus cuatro elementos, es síntesis y resumen del cosmos, también compuesto de cuatro elementos, de los cuales se componen todas las cosas, hasta tal

(52) En la explicación etimológica de *mustum*, el vino recién sacado del lagar, leemos: "se cree que se llama así porque tiene *limus* y tierra; pues *mus* es tierra, y de aquí viene *humus*" (L. XX, C. III, N. 4). Y de *humus* viene hombre.

(53) La misma idea con otra explicación etimológica aparece en el L. XIX, C. XV: al primer hombre se le llama *protoplastus*, porque fue el primero hecho de barro. Y darle al barro una forma cualquiera se llama *plastis* (plasta). De ahí *protoplastus*. Esta misma explicación etimológica de *homo* (hombre), *ab humo* (barro), la hallamos en Pico de la Mirándola, en varias de sus obras, v.gr., en su *Heptaplus*, VII, 1 (Cfr. Angel Castellán. *AHAM*. 16 (1971) 226).

(54) En este contexto nos dirá Isidoro que la mordedura del *hemorrhóis*, especie de áspid, es mortal: se vacían las venas, se va la sangre y con ella la vida (L. XII, C. IV, N. 15).

punto que en los cuatro elementos del hombre están sintetizadas todas las cosas pues estas tienen existencia por el fuego, aire, agua y tierra, se relaciona y corresponde con otra estructura tetráctica del hombre, en la cual está toda su integridad: bazo, hiel, corazón e hígado. Y está toda su integridad pues: “. . . con el bazo reímos, con la hiel nos llenamos de ira, con el corazón sabemos y con el hígado amamos. Y constando el ser de estos cuatro elementos, se puede decir que está íntegro” (C. I, N. 127).

Todo lo que es el hombre está pues en esta cuatripartición de órganos, elementos y acciones, y por el cuatro, como el cosmos, es *ordo quadratus*, o sea, su síntesis y resumen.

De otra parte, así como el hombre, en cuanto *ordo quadratus* es microcosmos, síntesis y resumen del cosmos, en el hombre, la orina, es su microcosmos, su síntesis y resumen: ella “muestra la salud o enfermedad futura” (C. I, N. 138). De ahí la importancia de su conocimiento pues todas las enfermedades y toda la salud se reconocen y discernen en ella y por ello deviene representación del microcosmos humano.

Volviendo a la relación cuerpo-alma hemos dicho que propiamente el hombre es el cuerpo, abusivamente el compuesto. Sólo que la vida del cuerpo es el alma. Esto le permite a Isidoro distinguir un doble hombre: uno interior, el alma. Otro exterior, el cuerpo (C. I, N. 6). Si este es mortal (disuelta la unión, por su composición tetráctica ya anotada, vuelve a su origen la tierra: “*corpus* (cuerpo): se dice así porque *corruptum perit* (corrompido perece). Es disgregable y es mortal, y, por tanto, alguna vez se ha de disgregar”: C. I, N. 14), aquel, como vida del cuerpo, es inmortal. Por lo tanto, el alma no puede ser aire (C. I, N. 7) sino naturaleza incorpórea. Es vida, espíritu vital: “se llama alma porque por ella vive el cuerpo, y se llama espíritu, o por su naturaleza espiritual o porque inspira en el cuerpo” (C. I, N. 10).

Esta primacía del alma sobre el cuerpo, esta inmortalidad en la incorporeidad, es lo que significa la palabra griega *ánzropon*: el hombre es aquel ser que, levantándose sobre la tierra, mirando al cielo, contempla su artífice. De ahí la posición de su cuerpo: no inclinado a la tierra y sometido al vientre como los demás animales sino erecto y vuelto al cielo y a las estrellas. Aparece entonces aquí la conocida imagen del hombre como “planta celeste” y del lugar privilegiado del hombre, por su composición, en el cosmos, frente a los animales: se asemeja a ellos por ser cuerpo pero se diferencia por ser alma. Cosa que Isidoro ratifica con los versos de Ovidio en su *Metamorfosis*, 1, 84: *Pronaque cum spectant animalia cetera terram, / os homini sublime dedit caelumque videre / iussit, et erectos ad sidera tollere vultus* (Y mientras los demás animales inclinados miran a la tierra, dió al hombre un rostro sublime y mandó mirar al cielo y volver su rostro a las estrellas) (C. I, N. 5).

De esta erectitud y posición privilegiada resulta la composición del alma: es espíritu, ánimo y mente. Sólo que cada nombre corresponde a

determinada acción del alma: espíritu: por su naturaleza espiritual e inspiración del cuerpo, por ser vida del cuerpo (C. I, N. 10). Animo: facultades interiores del alma (C. I, N. 11). Mente: la parte descollante del alma, su cabeza u ojo, *emineat* (es su origen etimológico) en el alma (C. I, N. 12). Mientras el ánimo quiere, la mente sabe (C. I, N. 11). Y por la mente, lo máximo del alma, el hombre es imagen de Dios (C. I, N. 12): Dios, mente de mentes, máximo de máximos, modelo, el hombre, por su máximo de máximos, su mente, su copia e imagen. Y si por el alma es tripartito, entonces puede corresponderse con la Trinidad divina, una y trina. De ahí que esta composición del alma en espíritu, mente y ánimo se relacione con aquella de memoria, entendimiento y voluntad que explicamos en la Emulación y que ya hemos encontrado en *Las Etimologías* (55). Con palabras del mismo Isidoro y relacionando ambas composiciones así como distinguiendo la función de cada parte pero a la vez su unidad en el alma, tenemos:

“Pues la memoria es mente, de aquí que a los desmemoriados se les llame *amentes* (sin mente); es alma cuando da vida al cuerpo; es ánimo cuando quiere; es mente cuando sabe; es memoria cuando recuerda; cuando juzga lo recto, es razón; cuando alienta, es espíritu, y cuando siente, es sentido” (C. I, N. 13).

Y que el alma es vida del cuerpo, los sentidos y su explicación nos lo confirman: “sentidos, así dichos porque por ellos el alma mueve sutilísimamente al cuerpo con el vigor del sentir” (C. I, N. 19). O las *viscera vitalia*, las partes vitales, las que rodean el corazón, llamadas así como si se dijera *viscora*: allí está la vida, el alma (C. I, N. 116). O los *praecordia*, aquellos lugares cercanos al corazón donde percibimos la sensación de la vida. Los llamamos así porque son el principio del corazón y del pensamiento (C. I, N. 119). O el corazón que es solicitud y causa de la ciencia (C. I, N. 118 y 143). Y de vida (C. I, N. 143). De ahí el pulso (C. I, N. 118 y 120). Por algo en él reside el *pneuma*, esto es, el espíritu o hálito (C. I, N. 124). Pero, ¿por qué todos estos órganos pueden cumplir estas funciones? Porque el alma los anima y les da vida como principio de vida que es (C. I, N. 11).

Por todo esto dirá Isidoro, en *El Libro de las Sentencias*, L. I, C. XII, N. 1-2, algo que es una síntesis de lo explicado:

“La vida del cuerpo es el alma, y la vida del alma es Dios. Y así como el cuerpo está muerto sin el alma, así el alma sin Dios está muerta. El alma del hombre no es el hombre, sino solamente es hombre el cuerpo, que fue hecho de la tierra. Habitando el alma en el cuerpo, de esa participación con la carne recibe el nombre de hombre, como el Apóstol llama al hombre interior alma, no carne, pues fue creada a imagen de Dios. Mal, pues, creen algunos que el alma del hombre es corpórea, porque puesto que es hecha a imagen de Dios, ya que no es inmutable, sea por lo menos incorpórea, como Dios” (56).

(55) L. VII, C. IV, N. 1.

(56) Migne, PL 83, 562 b.

O sea, como cuerpo es microcosmos. Como alma es microtheos. Por lo primero, siendo síntesis y resumen del cosmos, puede gobernar aquello que sintetiza. Por lo segundo, como imagen de Dios, participa en el proceso creador del cosmos como su cocreador. En esta óptica y relacionándolo con lo que dijimos sobre el lenguaje, aquello del Adán dándole nombre a las cosas, aquello de que primero son las palabras, luego las cosas, aquello de que la palabra es el conocimiento de las cosas, aparece claro por qué darle nombre a las cosas no es sólo conocerlas sino poder dominarlas y regirlas, saber su qué y su para qué. Es la simbiosis isidoriana de antropocentrismo y teocentrismo montada sobre el hombre como cuerpo y alma, microcosmos y microtheos, dignidad y privilegio del hombre en el concierto de lo creado, síntesis del arriba y del abajo.

Pero volvamos a las correspondencias macro-microcósmicas. Esta vez ya no por su estructura tetráctica sino por la condición del desarrollo de su vida: esta se distribuye en seis edades, espacios, en los cuales se desarrolla y desenvuelve hasta morir. Es el tema del C. II del ya citado libro XI. Hélas aquí: Infancia: Nacimiento-siete años. Aún no sabe hablar. Niñez: hasta los catorce años. Edad pura, no apta para la generación. Adolescencia: hasta los veintiocho años. Edad adulta para engendrar. Juventud: hasta los cincuenta años. Edad de edades, apta para ayudar y crecer haciendo algo con los otros, cuya perfección son los treinta años. Madurez: hasta los setenta años. Es la edad de la gravedad, de la transición de la juventud a la senectud: el anciano aún fresco, menos que anciano. Vejez: hasta la muerte, cuya última parte, el *senium*, se llama así pues es el término de la sexta edad. Es la edad de la blancura del cabello (por eso se le llama *canities*), no es la *florida iuventus* sino la *lactea canities*, con sus bienes: libra de señores insolentes, refrena el placer, quebrante el ímpetu de la concupiscencia, aumenta la sabiduría, da madurez en los consejos, y sus males: debilidad, poco amor, menos agilidad en la mente.

Mas, ¿por qué seis edades? Si el hombre, por su mente, como anotamos antes, es imagen de Dios y si Dios, el Creador, hizo su obra en seis días: la "Obra de los seis días", entonces su imagen, el hombre, en su vida, debe corresponderse con esos seis días de la Creación. Son sus seis edades. Si, como tetráctico, es síntesis y resumen del cosmos, esta microcosmicidad se manifiesta en la Biblia, la Palabra Primera: es la obra del último día, del sexto. Como obra del último es la síntesis de las obras de los otros cinco días. Por eso es microcosmos. Por eso, en su vida, en su duración vital, consta de seis edades. Con ellas sintetiza y resume el proceso creador y las obras de la creación entera. Por lo mismo, en sus seis edades, sintetiza el cosmos y lo abrevia.

Y son edades cuyos períodos se escalonan desde el siete: nacimiento-siete años; siete-catorce años; catorce-veintiocho años, etc. . . Y como hemos visto y veremos el siete no es el simple número, es un signo

de correspondencias, de perfección, de universalidad: siete los círculos, siete los planetas del cielo, siete las transfusiones de los elementos: del fuego viene el aire, del aire el agua, del agua la tierra, de la tierra el agua, del agua el aire, del aire el fuego, siete los días de la Creación con el descanso del Señor. . . Así, por períodos escalonados desde el siete en sus diversas edades la semejanza explica y fundamenta esta longevidad de la “obra del último día”, este significado (uno de tantos), como dice Isidoro, de edad como “siete años, como en los hombres” (L. V, C. XXXVIII, N. 3).

Y si las edades del mundo son seis, como hemos visto, ¿por qué son seis las edades del hombre? De nuevo la correspondencia hombre-mundo cumple su papel y posibilita la relación macrocosmos-microcosmos.

Todas estas correspondencias macro-microcósmicas hacen, por lo tanto, de ambos un todo de armonía y perfección en cuanto:

“de la misma manera que la razón de la armonía se origina en el mundo por la volubilidad de los círculos, así ocurre en el microcosmos, en el que esta armonía es tan necesaria que no se puede imaginar un hombre que carezca de ella” (L. III, C. XXIII, N. 2).

Relación de armonía que también debe traducirse en las cosas pequeñas. Estas, como microorganismos, deben realizar el orden de lo grande, en ellas debe aparecer el orden macrocósmico. Es lo que debe ocurrir en las cosas domésticas y familiares. A esto nos ayuda la llamada filosofía actual dispensiva, “por la cual se dispone sabiamente el orden de las cosas domésticas” (L. II, C. XXIV, N. 16): si el hombre es microcosmos, la familia, macrocosmos frente al hombre microcosmos, es microcosmos frente al macrocosmos y como este debe ser orden y armonía.

Para concluir, debemos recordar que la relación es bivalente: si el hombre es un “mundo menor” el mundo es un “hombre mayor”. Es la antropomorfización del cosmos. En esta óptica debemos, por lo mismo, entender las expresiones isidorianas de cabeza, rostro, faz. . . del mundo (L. III, C. XXX; C. XLI), su afirmación, siguiendo a Varrón, de que los elementos son animados (L. XIII, C. I, N. 2) pues siempre están en movimiento (*Ibid.*, N. 1), su explicación de determinadas enfermedades, como la peste o pestilencia o *inguina* o *lues*, transmitidas por potestades aéreas a través del aire (L. IV, C. VI, N. 17-19), su explicación etimológica de *mane*, mañana, a *Manibus*, los manes o dioses que moran entre la luna y la tierra (L. V, C. XXX, N. 14) (57) y su re-

(57) Indiscutiblemente en estas ideas resuena la concepción platónica de *El Timeo* del cosmos como animal viviente, concepción muy presente en el pensamiento medieval, sobre todo del Siglo V al Siglo XII y sus comienzos. ¿Conoció Isidoro *El Timeo*? Si bien en *Las Etimologías* no aparece citado ni una vez, las ideas que han motivado esta nota, de corte inspirado en *El Timeo*, nos permiten decir que sí. Al fin y al cabo, en el Siglo IV *El Timeo* fue traducido por Calcidio y en el Siglo V comentado por Marciano Capella. Además de los comentarios de Macrobio, finales del Siglo IV.

ferencia a los ríos como las venas del cosmos (L. XIII, C. XX, N. 1 y 4).

2. La Jerarquía cósmica.

Así como el orden y la armonía cósmicas se deben a su jerarquía: cosas inanimadas-vegetales-animales-hombre-creaturas espirituales-Dios, el orden y la armonía en otros ámbitos y por correspondencia con el cosmos, se da por jerarquía: es la primacía de la Teología sobre las demás disciplinas (L. III, C. LXXI, N. 41). Es la primacía del Cristianismo sobre todo lo demás, Por algo, en la interpretación que hace Isidoro de la Vulgata de S. Jerónimo, concluye: "y es el más veraz, teniendo en cuenta que era un intérprete cristiano" (L. VI, C. IV, N. 5). Es la primacía de las cosas del cielo sobre las de la tierra (L. VI, C. XIX, N. 64). Es la jerarquía angélica con sus nueve órdenes y oficios, oficios significados en sus nombres (L. VII, C. V): ángel o anuncio (N. 5), arcángel o príncipe de los nuncios (N. 6), virtudes o milagros y prodigios en el mundo (N. 17), potestades, que dominan los poderes contrarios (N. 18), principados, que presiden la multitud de los ángeles (N. 19), dominaciones, que dominan los ejércitos angélicos por encima de virtudes y principados (N. 20), tronos o asientos (N. 21), querubines o plenitud de ciencias (N. 22) ⁽⁵⁸⁾, serafín o ardiente (N. 24). Es el orden jerárquico de los clérigos: ostiario, salmista, lector, exorcista, acólito, subdiácono, diácono, presbítero y obispo (L. VII, C. XII, N. 3). En su culmen, los obispos, únicos que pueden signar la frente con el crisma y dar el Espíritu Santo (*Ibid.*, N. 21). Es el orden tetráctico de los obispos: patriarca, arzobispo, metropolitano y obispo (*Ibid.*, N. 4). Es la jerarquía de los elementos: en su cima el fuego. Es tal la primacía del fuego que, sin él no se lleva a cabo ninguna cosa: vidrio, plata, plomo, minio, colores, medicinas, son obra suya. Con él se extrae el cobre de la piedra, se doma el hierro, se purifica el oro, quema la piedra, forma el cemento y liga las paredes, blanquea las piedras negras, obscurece la madera blanca, los carbones de ascua fúlgida los vuelve negros, los leños duros los vuelve frágiles, lo corruptible incorruptible, separa lo unido, une lo separado, ablanda lo duro, endurece lo blando, quema y cura, ataca la pestilencia debida a la obscuridad del sol. . . (L. XIX, C. VI). Es la razón por la cual algunos filósofos dicen que el fuego lo engendra todo, "lo cual es verdad ya que sin calor no nace nada" (L. XX, C. X, N. 1) ⁽⁵⁹⁾. Y a pesar de que en otras partes nos dice Isidoro que de él nada se puede engendrar, como elemento inviolable que es, como cuando nos explica su etimología, así dicho porque de él *nihil gigni*, nada se puede engendrar (L. XIX, C. VI, N. 5), o cuando nos habla de la tierra en su nombre de Vesta, como fuego, el fuego de sus entrañas, virgen, que nada engendra, como las Ves-

(58) Fortaleza de los ángeles nos dirá en el L. XIV, C. III, N. 4.

(59) Traducción personal.

tales, vírgenes, a ella dedicadas (L. VIII, C. XI, N. 67-68), elemento inviolable, que consume todo lo que arrebató, sigue, por lo mismo, siendo primario. Es la jerarquía en determinado tipo de animales. Como los caballos, estructurados jerárquicamente en tres clases, a cada una de las cuales, por su misma posición, corresponden oficios más nobles: de casta, aptos para la guerra y la carga. Vulgares y gregarios, aptos para tirar de carros y no para montarlos. Y los bigéneres o híbridos, como el mulo, nacidos de la mezcla de géneros diversos (L. XII, C. I, N. 56). Es la primacía y excelencia de la vista entre los sentidos en cuanto es más vivaz, excelente y veloz que los demás. Por algo está más cerca del cerebro de donde salen los otros sentidos, por algo llamamos ver a cosas que pertenecen a otros sentidos, como cuando decimos "mira como suena", "mira como sabe" (L. XI, C. I, N. 21). Esta excelencia y primacía de la vista explica el por qué se percibe antes el relámpago que el trueno, a pesar de que primero es el trueno que el relámpago. Son las palabras de Isidoro:

"Al trueno acompaña el relámpago, pero este se ve más pronto porque es claro y aquel llega a los oídos más tardíamente. La luz que aparece antes que el trueno se llama relámpago, y, como ya hemos dicho, se ve antes, porque la luz es clara y el trueno llega más tarde a los oídos" (L. XIII, C. VIII, N. 2).

Es la jerarquía en la organización jurídica del territorio: primacía de la ciudad (*civitas*) frente a las colonias, municipios, aldeas, castillos y pagos. De ahí su dignidad jurídica: sólo en ella pueden tratarse las causas liberales y más famosas y las que proceden directamente del príncipe (L. XV, C. II, N. 8-12). Es la jerarquía en la medida de las cosas, entendiendo por medida todo lo que se determina por peso, capacidad, longitud, altura, anchura y ánimo. Así, según las cosas y su medida, tenemos esta división jerárquica: el orbe se divide en partes; las partes en provincias; las provincias en regiones; las regiones en lugares; los lugares en territorios; los territorios en campos; los campos en centurias; las centurias en yugadas; las yugadas en climas; los climas en actos, pértigas, pasos, grados, codos, piés, palmos, onzas y dedos. Y ante este orden jerárquico maravilloso sólo cabe exclamar, como el mismo Isidoro: "tanta era la habilidad de aquellos hombres" (L. XV, C. XV, N. 1). Es el orden jerárquico de las piedras, que van desde las piedras vulgares (como el *silex* o pedernal, el cálculo, el *cos* o piedra de amolar, la piedra pómez, el yeso, la cal viva, la arena, etc. . . : L. XVI, C. III), primer nivel, pasando por las piedras insignes (el *magnes* o piedra magnética, el *gagates* o azabache, *asbestos*, *pyrites*, hematita, amianto, etc. . . : L. XVI, C. IV, casi cuarenta especies), segundo nivel, hasta las piedras preciosas o gemas, no sin razón llamadas así porque son caras o porque se distinguen de las viles o porque son raras, ya que todo lo raro es grande y precioso, como las palabras del Señor a Israel, preciosas en tanto que raras para este pueblo, tercer nivel (L. XVI, C. VI), dentro de las cuales ocupa el primer lugar, el principado, la margarita, luego la perla

unión y luego la esmeralda, la reina de las gemas verdes (L. XVI, C. VII, N. 1). Y dentro de las gemas blancas, cuya reina es la margarita, reina de reinas de todas las gemas, según dijimos, la segunda en importancia y belleza, es la *Paederos*, cuya hermosura es prototipo de la belleza (L. XVI, C. X, N. 2). Así como en las gemas ígneas, la principal de todas es el carbunco (L. XVI, C. XIV, N. 1). Es la jerarquía en las operaciones bélicas que nos permite distinguirlas unas de otras: *bellum* es todo el conjunto, como la guerra púnica. *Pugnae* son partes de la guerra, v. gr., las batallas de Cannas y Trevi. *Proelia* son choques en la *pugna* o batalla. Por eso, *bellum*, guerra, es total, *pugna* o batalla es cosa de un día y *proelia* o choques son partes de la batalla (L. XVIII, C. I, N. 8). Una cosa son las cosas dotadas de razón, otras las que no la poseen. De allí que, por la razón, tenga el hombre el poder de inventar cosas, por lo cual está por encima de inanimados y animados vegetales y brutos. Es su *logos*, su definición como animal racional, de que hablaremos en el párrafo dedicado a la semejanza en la diferencia. Por algo dirá Isidoro: "... sin la inteligencia no se puede hacer nada" (L. VIII, C. XI, N. 71). Por algo Minerva, diosa del arte y de la razón, nació de la cabeza de Júpiter, "ya que el poder del sabio que inventa las cosas está en su cabeza" (*Ibid.*, N. 72). Y, en fin, en el culmen de la jerarquía cósmica, como su piedra angular y razón de ser, está Dios, no sin razón llamado *Adonai*, ello es, Señor, ya que domina a toda creatura y todo lo creado le sirve (L. VII, C. I, N. 14), *Sabaoth*, ello es, de los ejércitos o virtudes pues todas las potestades del mundo superior, ángeles, arcángeles, principados, potestades, todos los órdenes de la milicia celestial (si se habla de mundo superior es porque hay uno inferior), están bajo El y sometidas a su dominio (*Ibid.*, N. 7-8), *Saddai*, ello es, Omnipotente, en tanto de El es todo cuanto existe (*Ibid.*, N. 17-18). En una palabra, es la Naturaleza pues por El fueron creadas y existen todas las cosas (L. XI, C. I, N. 1), Naturaleza que, al crear, asigna a cada cosa sus usos y hace que nada en la vida se haga antinaturalmente, contra la naturaleza (L. II, C. XXIV, N. 12), es decir, que cada cosa ocupe su lugar en la armonía cósmica.

3. Semejanza en la Diferencia (*)

Inevitablemente, jerarquizar, según lo hemos visto, es establecer semejanzas y diferencias entre lo que se jerarquiza. Es lo que podemos desprender de lo dicho en la jerarquía cósmica. Semejanzas y diferencias que, en nuestro contexto, apuntan a todos los estratos y planos, reales y conceptuales, de la totalidad cósmica. Explicar la realidad, por

(*) Para J. Fontaine es la *diferencia* la categoría fundamental de las *Etimologías*, no la semejanza. Sin embargo, debemos recordar que la semejanza sin la diferencia no se entiende. De ahí la analogía como una semejanza en la diferencia.

consiguiente, es asemejar diferenciando o diferenciar asemejando. Vayamos pues a *Las Etimologías* y veamos cómo procede Isidoro: las consideraciones en torno a la *Isagoge* de Porfirio (L. II, C. XXV), fundamentalmente lo relativo a la definición substancial y sus cinco partes: género, especie, diferencia, propio y accidente, están traspasadas por la semejanza como diferencia entre todas las cosas: a la vez que se asemejan se diferencian. Esta semejanza en la diferencia es lo que permite definir cada cosa, es lo que fundamenta estas reflexiones en torno a las primeras razones de cada cosa expresadas en su definición. Por la definición captamos el “quid” de la cosa como un conjunto de semejanzas en la diferencia. Desde aquí cobra sentido el por qué el hombre, en su definición, aparece como: animal, racional, mortal, risible, capaz de bien y de mal. . . En todo ello hay algo común con todas las cosas pero a la vez algo diferente con todas ellas: animal: común a todos los seres que tienen vida: género. Hombre: especialidad que le separa de los demás animales: especie. Racional y mortal: en esto difiere de todas las cosas: por ser racional se distingue de los irracionales mudos, que no tienen razón. Como mortal, de los ángeles que no mueren: es la diferencia. Risible: esta cualidad, fuera del hombre, no la tiene ningún animal: propio. Capaz de bien y de mal, color en el cuerpo, doctrina en su espíritu. . . : sufren variación en el tiempo, es algo común y a la vez diferente: accidente. O si se dice: el hombre es un animal racional, mortal, terreno, bípedo y capaz de reír. Es el juego de la semejanza y de la diferencia el que lo permite: animal: es su naturaleza, su género. Como esto es muy amplio se agrega la especie: terreno, con lo que quedan excluidos los animales que son del aire y del agua. Mas, para diferenciarlo de los demás animales que tienen muchos pies, se pone bípedo. Y racional para diferenciarlo de aquellos que no tienen razón (60). Y mortal porque no es ángel. Es la conclusión a que llega Isidoro: “. . . en toda definición substancial en tanto debemos usar las especies y las diferencias en cuanto separadas todas aquellas cosas que pueden ser comunes, se llegue a lo que se tiene como propio” (L. II, C. XXV, N. 8).

Ideas que vuelven a aparecer en el C. XXIX del mismo libro II al ocuparse de las definiciones. Definir aquí es también un asemejar desde la diferencia o un diferenciar desde la semejanza. Por algo se nos dirá que: “la definición. . . es, pues, una oración breve, que determina la naturaleza de la cosa, separándola de lo que es común a otra” (N. 1). Y de nuevo el ejemplo del hombre como: animal racional, mortal, capaz de risa y de disciplina, sirve, como lo analizamos antes, para ver este

(60) En el L. III, C. IV, N. 4, nos dirá Isidoro: “por el número, pues, nos instruimos para no ser engañados: quita el número a las cosas y todas ellas perecen; quita al tiempo el cómputo y todo queda envuelto en la ciega ignorancia; ni puede ser diferenciado el hombre de los demás animales, que desconocen la noción de cálculo”.

juego de la semejanza y de la diferencia: “porque esta definición, que viene por la especie y las diferencias, llega a lo que es propio, y determina pléñsimamente qué cosa sea el hombre” (N. 2). O sea, por lo común y lo no común llegamos a lo que el hombre es.

Este juego de la semejanza y de la diferencia permite, así mismo, la división de las definiciones: todas son semejantes en que definen pero diferentes en el modo como definen. Son las quince especies de definición (L. II, C. XXIX), que definen pero de modo diverso.

Las categorías o predicamentos coinciden en que encierran todas las significaciones que se pueden decir de una cosa. Pero no de la misma manera. De ahí sus maneras o instrumentos: Equívoca, cuando uno es el nombre de muchas cosas pero no su definición, como león dicho de animal, de la pintura o de la constelación. Unívoca, cuando tanto el nombre como la definición convienen a dos o más cosas, como vestidura, que se puede decir de abrigo y túnica. Denominativa o derivativa, cuando el nombre se deriva de otro con una pequeña diferencia, como bueno de bondad y malo de maldad (L. II, C. XXVI, N. 1-4).

La sustancia y el accidente coinciden en el sujeto: todas dos dicen relación a un sujeto: “se llaman categorías, porque no pueden ser conocidas más que en los sujetos” (L. II, C. XXVI, N. 14). Pero se diferencian o porque *son del sujeto*, substancia, géneros y especies o porque *están en el sujeto*, accidentes (L. II, C. XXVI, N. 13). Y entre estos hay diferencias y semejanzas. Semejanza: están en el sujeto. Diferencia: *Intra usiam*: cantidad, cualidad y sitio. *Extra usiam*: lugar, tiempo, hábito. *Intra y extra usiam*: relación, acción y pasión (L. II, C. XXVI, N. 13). En esta óptica, etimológicamente dirá Isidoro, que *usia* es propiamente la substancia porque subsiste por sí, porque está sosteniendo los accidentes (L. II, C. XXVI, N. 11), porque es aquello que ni se predica del sujeto ni está en el sujeto (L. II, C. XXVI, N. 6) y accidentes, aquello que está en lo que subsiste por sí (L. II, C. XXVI, N. 12), aquello que sobreviene a la substancia (L. II, C. XXVI, N. 13).

¿Por qué los cuatro géneros opuestos? ¿Por qué no todos los opuestos son contrarios, aun cuando todos los contrarios sean opuestos el uno al otro? Si leemos detalladamente el C. XXXI del L. II veremos que es la semejanza y diferencia entre las cosas que se oponen lo que posibilita esta división: por semejanza y diferencia se relacionan. Así: blanco y negro: semejanza: cualidades. Diferencia: color distinto. Iniquidad y justicia: semejanza: acciones éticas. Diferencia: vicio-virtud. Y por semejanza y diferencia es posible o no pensar que en cada género de opuestos haya un término medio: moreno frente a blanco y negro; mediano frente a grande y pequeño; cecuciente frente a vista y ciego.

La aritmética, geometría y música son semejantes pero a la vez diferentes. Semejantes como matemática, como ciencias de la cantidad abstracta. Pero diferentes en cuanto la aritmética estudia la cantidad numerable en sí misma, la música estudia los números en relación con

los sonidos, la geometría estudia la magnitud y las formas (L. III, Prefacio).

Los números son semejantes y diferentes a la vez: todos coinciden en ser números, "multitud constituída por unidades" (L. III, C. III, N. 1), pero se diferencian en que: ". . . cada número está determinado de tal modo por sus propiedades que ningún otro número puede ser igual a él" (L. III, C. IX, N. 2).

La ley antigua y la ley evangélica se asemejan y diferencian: por semejanza se repiten pero por diferencia se distinguen en cuanto la ley evangélica contiene la ley antigua, la repite y no obstante ello es totalmente nueva. A pesar de ser su repetición es toda novedad (L. VI, C. II, N. 7).

Dios y las creaturas son pero no de la misma manera. Frente a Dios, El que es, las cosas son como si no fueran. En Dios el ser es, no fue, ni habrá sido. En las creaturas es, fue y será. El es el Ser, las creaturas, comparadas con su esencia, son un no ser (L. VII, C. I, N. 10-13). Por algo Dios es "El que es", como nos dice el *Exodo*, 3, 14. Por algo, como inmortal, incorruptible, inmutable, eterno, se antepone a toda creatura (L. VII, C. I, N. 18). Pues toda creatura es mortal, corruptible, conmutable y temporal (L. VII, C. I, N. 19-22). El invisible e impasible, no así las creaturas (*Ibid.*, N. 23-24). Por algo se le ha de buscar, "no con los ojos, sino con el corazón" (*Ibid.*, N. 23). Y cuando se dice de El que se llena de ira, de celo, de dolor, etc. . . , es sólo un modo de hablar: "se ha de entender según el modo de hablar de los hombres; pues en Dios no hay perturbación alguna, sino paz suma" (*Ibid.*, N. 25). El simple, la creatura compuesta. Por eso no tiene accidentes (*Ibid.*, N. 26-27). Es el sumo bien, el ser incorpóreo, el ser inmenso, el perfecto, el creador, el uno (*Ibid.*, No. 28-33). No así la creatura.

Mas, esta semejanza en la diferencia vale no sólo para la esencia de Dios sino para nuestro modo de hablar de El: cuando le aplicamos a Dios vocablos de nuestro uso, ya de nuestros miembros (el ojo de Dios, el oído de Dios. . .), ya de nuestras acciones (Dios anda, recuerda, olvida. . .), ya de cosas inferiores, ya de accidentes (sitio, hábito, lugar, tiempo), ya de otras cosas (el rostro de Dios. . .), estas cosas no se dicen *propiamente* de Dios sino *traslativamente*, por semejanza, por figura, porque nada de esto pertenece propiamente al ser de Dios, es un modo humano de expresarse (*Ibid.*, N. 35-40; C. VIII, N. 39). O sea, al hablar de Dios hablamos desde la semejanza en lo que hemos llamado la analogía: semejanza y diferencia. Esto nos quiere decir que el lenguaje humano aplicado a Dios no se corresponde con su objeto. Si el lenguaje, en su esencia, es una adecuación palabra-cosa como correspondencia palabra-cosa que es, tal como hemos explicado, en Dios y el lenguaje sobre Dios, esta adecuación y correspondencia no se da. El objeto supera la palabra, en el lenguaje, en cambio, la palabra supera el objeto pues es su conocimiento pleno.

Hombre y animal, en último lugar, son animales pero diferentes. A pesar de nuestra animalidad común con ellos, en la que en muchas cosas materiales nos superan, como en la vivacidad de sus sentidos (L. XII, C. IV, N. 42), nosotros somos racionales. Ya vimos cómo la definición substancial de hombre es animal racional. La prueba de ello la ve Isidoro precisamente en el lenguaje. Una reflexión le lleva a esta conclusión. El loro y la urraca imitan nuestras voces y palabras. Si no los vemos pensamos que son hombres. Hasta el punto que el loro sabe saludar (dice *have*), aprende y retiene palabras y la urraca habla *poeticae*, poéticamente. De ahí su nombre de *picae*. Pero en esta semejanza captamos la diferencia pues son sonidos articulados que no pueden formar una oración, verdadero espacio del lenguaje y de las palabras humanas (L. XII, C. VII, N. 24 y 26). Con razón lingüísticamente llamamos *pecus*, ganado a todos los que carecen de lenguaje y rostro humano (L. XII, C. I, N. 5). E incluso, a pesar de nuestra comunidad animal, en esta también nos distinguimos. Nuestras plantas, *a planitie*, no son redondas como en los cuadrúpedos sino planas y alargadas. De este modo, como bípedos, nos tenemos de pié (L. XI, C. I, N. 113). Nosotros tenemos hombros, espaldas, *umeri*, los animales lomos, *armi* (L. XI, C. I, N. 62). Mientras los animales descansan sobre el vientre o de costado, nosotros lo hacemos sobre la espalda, justamente llamada *terga, in terra*, nombre que sólo se le da abusivamente a los brutos (L. XI, C. I, N. 92).

D. Simpatía y Antipatía (Sympathia-Antipathia).

Como dijimos en el capítulo dedicado a las cuatro figuras de la semejanza, la simpatía es el principio de la movilidad, es aquella potencia que asimila e identifica las cosas, pero, a la vez, por la antipatía, las conserva en su individualidad y equilibrio. Por este principio de movilidad las cosas pueden mezclarse, atraerse y transformarse unas en otras. Pero, ¿por qué? Porque los cuatro elementos, origen de todas las cosas, que están todos en todo, entre sí tienen “cierta unión y concordia de sociedad”, “están unidos entre sí por su misma naturaleza”, que entre ellos mismos, por esta comunidad, por esta asimilación y unión de naturaleza, pueden transformarse los unos en otros. De ahí que el fuego se transforme en aire, el aire en agua, el agua en tierra, la tierra en agua, el agua en aire y el aire en fuego. Y esto sucede tanto si el fuego se origina en la tierra como si la tierra tuviera su origen en el fuego. Es lo que significamos con el nombre griego de *stoijeia*: la asimilación, la atracción, la simpatía entre los elementos, su capacidad de mezclarse, de entrar en composición mutua. Y por la cual todos están en todo y se transforman unos en otros y con ello surgen, como de su materia prima, todas las cosas, convirtiéndose así los elementos

en esa "selva" y "materia" (61) que, como informe, por su mezcla y simpatía forma todo. Es el tema del C. III del L. XIII, dedicado a los elementos y de donde hemos tomado las ideas anteriores y las partes entre comillas.

Pero a pesar de esta unión y concordia de sociedad que los transforma, por la movilidad como simpatía, unos en otros, cada uno, por la antipatía, conserva su individualidad. No obstante que todos los elementos están en todas las cosas, cada uno recibe el nombre de aquel que tiene en mayor cantidad (L. XIII, C. III, N. 3). Del mismo modo el fuego y el agua son siempre enemigos (L. XVI, C. II, N. 3). Tanto lo son que en los juegos gladiatorios, reciarios y secutores eran enemigos: el reciario estaba consagrado a Neptuno, dios del agua y el secutor a Vulcano, dios del fuego. Y como los dos elementos son entre sí enemigos, los dos gladiadores lo mismo: debían perseguirse a muerte (L. XVIII, C. LIV y LV). O son contrarios como ocurre en el sol, cuya naturaleza es de fuego pero recibe el alimento del agua, como elemento contrario. Es la razón por la cual lo vemos muchas veces húmedo y lluvioso (L. III, C. XLIX).

Todo esto hace que el mundo sea llamado *mundus*, siempre *in motu*, sin reposo en sus elementos (L. XIII, C. I, N. 1), los cuales, como opinaba Varrón, son animados puesto que se mueven por sí mismos constantemente (L. XIII, C. I, N. 2).

Ahora bien, que de los elementos, por movilidad como simpatía y atracción, surgen todas las cosas, nos lo indican las transformaciones del aire: movido hace el viento, movido con más violencia el fuego y los truenos, condensado las nubes, más condensado la lluvia, congelando las nubes la nieve, más congelado el granizo, extendido es sereno. Por algo la nube es aire denso y la nube enrarecida es aire libre (L. XIII, C. VII, N. 1) y la calina es sombra formada por la densidad del aire y su calor (L. XIII, C. X, N. 11). O la producción del rayo, engendrado en el choque de las nubes, del viento y del fuego (L. XIII, C. IX, N. 1-2): O las lluvias, que vienen del hálito de la tierra y del mar, que subiendo, calentadas por el sol y comprimidas por el viento, caen sobre la tierra como río destilado (L. XIII, C. X, N. 2). Río destilado que en forma de *imbres*, embriaga la tierra y la hace germinar. Así, del calor y de la lluvia nacen la tierra y la vida (L. XIII, C. X, N. 4). O los efectos del agua, que suaviza el cielo, fecunda la tierra, se incorpora al aire con sus evapora-

(61) Esta idea de los elementos como materia de todas las cosas podemos detallarla mucho más con lo que Isidoro entiende por materia: los elementos de los cuales se hace determinada cosa, como si dijéramos *mater*, madre de las cosas que vemos que son hechas (L. XIX, C. XIX, N. 4). En este sentido, los cuatro elementos son la materia, ello es, la madre de todas las cosas. Esto nos permite y con fundamento, glosar esta idea de Isidoro sobre los elementos como "materia-madre" con estas palabras de Castellán, 14 (1969) 10: "La materia es allí (en la concepción mágico-religiosa) pura feminidad y funciona como una inmensa vagina que puede ser fecundada por principios superiores de racionalidad e inteligibilidad, capaz de recibir y alimentar a las semillas de todas las cosas". El texto está tomado de *AHAM*.

ciones, sube a lo más alto, se apodera del cielo (L. XIII, C. XII, N. 3). O de las aguas que están sobre el cielo: llevan consigo engendros de peces, caídas sobre la tierra son causa de todo lo que nace: frutos de la tierra, árboles, plantas, hierbas. . ., lavan las manchas incluso los pecados y calman la sed de todos los animales (L. XIII, C. XII, N. 4). O del ciclo vital del mar que, a pesar de recibir todas las aguas, no sufre aumento: por el juego de movilidad entre lo salado y lo dulce, por la atracción que las nubes hacen del agua, porque el viento lo deseca o el sol lo evapora o porque por canales ocultos de la tierra, el mar alimenta con sus aguas las fuentes y ríos que caen a él: lo que es punto de llegada vuelve a ser punto de partida (L. XIII, C. XIV, N. 3). Por algo, “todas las aguas vuelven de nuevo, por venas ocultas, al abismo madre” (L. XIII, C. XX, N. 1). Por algo, todas las aberturas de la tierra proceden o de los movimientos de las aguas interiores o de los truenos muy grandes o de vientos que salen de sus concavidades (L. XIV, C. I, N. 3). Por algo la tierra tiene respiraderos, *spiracula*, por los cuales respira y vomita sus olores y espíritus fétidos (L. XIV, C. IX, N. 2).

Así mismo, por la simpatía, como principio de movimiento, cada cosa ocupa su lugar natural: los cuerpos pesados son atraídos y caen a los lugares inferiores y los cuerpos ligeros a los lugares superiores. Por algo, hay un orden de peso en los cuerpos, según el cual, los más pesados ocupan los lugares inferiores. Como sucede en el orden del espíritu, donde los más pesados, ello es, los pecadores, van a los lugares inferiores y tristes, lugar de penas y tormentos (L. XIV, C. IX, N. 10). Por algo el éter, lugar de las estrellas, es aquel fuego separado de todo el mundo en sus regiones altas (L. XIII, C. V, N. 1). De ahí su esplendor.

Simpatía y movilidad que explica la virtud del *magnes*, de la piedra magnética: por simpatía como principio de movilidad, ella atrae, por su fuerza de atracción, el hierro. Por algo el vulgo la llama *hierro vivo* (L. XVI, C. IV, N. 1). De ahí que Isidoro nos diga: “es mucha la armonía y concordia que existe entre el hierro y la piedra magnética, pues solamente el hierro recibe y conserva largo tiempo esta virtud de la piedra” (L. XVI, C. XXI, N. 4). O el hierro, por antipatía, es rechazado, como sucede con la piedra magnética de Etiopía que repudia y rechaza todo hierro (L. XVI, C. IV, N. 2). O de la gema sagda, cuya fuerza de adhesión es tanta que pegada en la quilla de las naves, hay que raer su madera para quitarla (L. XVI, C. VII, N. 13). O del ámbar que, apretado en la mano y calentado, atrae hojas, pajas y las orillas de los vestidos. Por lo que le llaman también *harpaga* (L. XVI, C. VIII, N. 7). Propiedad que también tiene el lincurio para las hojas secas, “por su espíritu” atrae las hojas circundantes (L. XVI, C. VIII, N. 8). O de la piedra ígnea *lychnis* que, calentada al sol o apretada con los dedos, arrastra consigo pajas y tiras de papel (L. XVI, C. XIV, N. 4). O de, en fin, la gema áurea *chrysocola*, cuyo poder magnético atrae el oro, lo cual le da su nombre (L. XVI, C. XV, N. 7).