

Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos.

Eleonora Dell' Elicine.

Cita:

Eleonora Dell' Elicine (2013). *Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/66>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 09

Título de la Mesa Temática: “Dispositivos de poder y relaciones sociales en la Edad Media”

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as:

TÍTULO DE LA PONENCIA : *Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos*

Apellido y Nombre del/a autor/a: DELL' ELICINE, Eleonora Ariadna

Pertenencia institucional: UNGS- ICI/ UBA- FFYL

Correo electrónico: eleonoradellelicine@gmail.com

“Pues se habían extraviado muy lejos por los caminos del error, tomando por dioses a los animales más viles y despreciables, dejándose engañar como niños inconscientes”.
Sb 12, 24.

En 613 y a requerimiento del rey Sisebuto, Isidoro se pone a astrónomo y redacta un tratado probablemente en 47 capítulos conocido como *De Natura Rerum*. Los motivos que lo impelen a estudiar temas tan celestes como el movimiento de los astros, la causa de los truenos, la división del tiempo, entre muchos otros los explica su editor, Jacques Fontaine, con esa *brevitas* a las que nos tiene acostumbrados. Dice Fontaine:

“(…) El conocimiento de estos saberes [físicos] no sólo se revela necesario para el buen desarrollo de la vida eclesial y el de sus celebraciones distribuidas en el calendario de las fiestas litúrgicas, así como para la solución de gran cantidad de problemas planteados a los exégetas de las Sagradas Escrituras (..). También se revela útil en el exterior de la Iglesia: contra la persistencia en tierras hispánicas, todavía actual en el siglo de Isidoro, de la astrología erudita y de religiones astrales inmemoriales, contra los terrores arcaicos provocados en la población de las zonas rurales por los eclipses, contra las especulaciones planetarias de la herejía priscilianista.”¹.

Un corto tratado éste, puesto a uniformar el tiempo y las costumbres; estabilizar los sentidos ortodoxos del mensaje y disipar supersticiones: en síntesis, un verdadero despliegue de autoridad.

¹ Fontaine (2002: 221).

Como salta a la vista, la autoridad de Isidoro en esta materia evoca desde el título a otra autoridad, esta vez la de Lucrecio, autor de ese célebre poema didáctico en hexámetros conocido como *De natura rerum*². Una obra y la otra tienen como proyecto explicar la estructura y leyes del universo, revelar a su público un saber verdadero y despejar errores que nieblan la vista y oscurecen las almas³.

En tres estudios magistrales, Jacques Fontaine estudia la relación compleja que vincula al texto de Isidoro con el poema de Lucrecio. Asimismo y de modo preciso desmonta la red densa de autores sobre los cuales el *doctor egregius* ha elaborado su gran *canevas*⁴, fiel a la idea de que el frágil saber humano requiere del esfuerzo de todas las generaciones precedentes.

No es entonces el rastreo sutil de las fuentes lo que nos va a entretener aquí, sino una interrogación si se quiere *anterior*, más basta y maciza: ¿por qué, para disipar supersticiones y fijar doctrina el obispo de Sevilla eligió remontarse a Lucrecio? Considerando su enorme erudición acerca del Libro del Génesis, del Libro de Job y de otros libros Sapienciales -erudición que obviamente despliega a lo largo de esta obra y cuya naturaleza de saber superior asienta una y otra vez-, ¿qué lo mueve a solicitar el amparo del poeta epicúreo, y de Plinio, de Higino, de Marciano Capella y de otros tantos? ¿A qué meterse con poetas como Ennio, Virgilio y Lucano? En síntesis ¿por qué apela a la ciencia pagana para hacer del mundo el gran espejo de la grandeza de Dios?

Es verdad que en *De doctrina christiana*- un texto decididamente *rumiado* por Isidoro-Agustín promociona la utilización de los saberes paganos para alcanzar una comprensión más profunda de las Escrituras Sagradas. Isidoro en todo caso estaría

² La composición en hexámetros, propio de la épica, Lucrecio la retoma a partir de Ennio. Cf. Kenney (2010: 96 y ss.).

³ A propósito del tema de la autoridad durante el período que se extiende entre los siglos IV al XI, Armstrong señala: “*The close connexion of philosophy and religion in our period leads us naturally to consider another aspect of its thought which is often misunderstood, the attitude to authority. At first sight it seems a period of servile authority-mindedness, among pagans as well as Christians. Whatever their attitude to religious revelations, the pagan philosophers regarded the great men of the past, above all Plato, with unbounded veneration. They disapproved of originality and devoted their lives to expounding what they thought to be the authentic teaching of the ancient masters, and commenting on their works. And the Jews and Christians were of course dominated by the authority of the religious revelation they accepted: though here again we find an exception to our generalization in the early medieval West, the championing of the claims of reason against authority by Berengar of Tours*”. Armstrong (2008:1).

⁴ (Fontaine: 1960: 10)

extendiendo la proposición del africano al estudio de todas las cosas creadas por Dios⁵, entendiendo que los designios divinos se hacen visibles a los hombres *tanto* por la Letra Bíblica *como* por el conocimiento de la Naturaleza. Sin embargo, constatar que el hispalense, otra vez más, retoma el programa agustiniano no hace más que aplazar el problema que antes enunciábamos: ¿qué busca Isidoro azuzando, bajo el paraguas de Agustín, una tradición antigua para difundir entre los suyos la visión cristiana del mundo? ¿A qué irse al epicureísmo si lo que apunta es a salvar las almas para el Dios de la nueva alianza?

El mundo según Lucrecio:

Comencemos entonces con Lucrecio, a quien Isidoro no sólo emula a través del título sino que cita de modo explícito en varios tramos de su obra⁶. Y aunque el hispalense no adhiera a la doctrina lucreciana en algunos de sus puntos claves⁷, podemos suponer una lectura directa de su parte.

Como probablemente recordemos, Titus Lucretius Caro compuso su poema no mucho antes de 54 a.C, fecha en que Cicerón da cuenta acerca de la aparición de esta obra⁸. Época muy mala para tomar la pluma en contra de los poderes personalistas y fuertes:

⁵ Desde el prefacio Isidoro asienta la importancia de los estudios acerca de la naturaleza: “*Quae omnia, secundum quod a veteribus viris ac maxime sicut in litteris catholicorum virorum scripta sunt, proferentes, brevi tabella notamus. Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientia est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur. Quin immo, si ab investigatione veri modis omnibus procul abessent, nequaquam rex ille sapiens diceret: ipse mihi dedit horum quae sunt scientiam veram, ut sciam dispositionem caeli et virtutes eleentorum, conversionum mutationes et divisiones temporum, annorum cursus et stellarum dispositiones*”. Isid., *De rerum, Praef. 2*. Como Markus señala en su estudio sobre Agustín, para el de Hipona el examen acerca de la naturaleza nunca revistió la importancia que tuvieron otras temáticas, como por ejemplo las huellas de la presencia de Dios en el mundo de los hombres. Para un análisis de la relación entre Agustín y la temática de la naturaleza, ver Markus (2008); Lamb (2007).

⁶ Un ejemplo: “*Lucretius autem dicit fulmina ex minutis seminibus constare, ideo penetrabilia esse*”. Isid., *De rerum...*, XXX, 4, 26-7. Aclaremos que tampoco en esta obra de Isidoro Lucrecio resulta la autoridad más citada, siquiera entre los escritores paganos. Lucrecio es evocado en otras obras de Isidoro como *Etimologías* (Isid., *Etym.* I, 40, 4) y, conforme lo anota Codoñer, en *De Differentiis* (Isid. *I De Diff.* 19).

⁷ Sabemos que Lucrecio, separándose de la teoría epicúrea clásica, critica por ejemplo la teoría de los cuatro elementos (*DNR I, 759- 77*); mientras que Isidoro la retoma (Isid., *De rerum*, XI, 1- 11).

⁸ Un estudio de la relación entre la obra de Cicerón y la de Lucrecio en Sedley (2004: 1 y ss.); Morel (2006: 487).

en 60 a.C –volvamos a recordar- César y Pompeyo trababan su alianza para evadir los controles del senado; al año siguiente César alcanzaba el consulado; acto seguido acumulaba un poder ingente con la invasión a las Galias, asunto que no mucho tiempo después terminó enrareciendo la alianza con Pompeyo y violentando en general el clima político de Roma.

La intervención de Lucrecio porta a su turno un mensaje visceralmente político: “el poema” –argumenta Fowler- “señala las enfermedades de la sociedad [romana] contemporánea y propone una solución a través de la filosofía epicúrea”⁹. A decir del poema, la primera enfermedad es la guerra (*DNR I*, 31- 40) y la segunda otorgar crédito a hombres ambiciosos que turban al resto con ardides y engaños para retener el poder (*DNR V*, 1222- 40). A fuerza de hexámetros encantadores, Lucrecio asume ante sus lectores la revelación de un conocimiento verdadero acerca de la organización del cosmos, conocimiento que luminosamente los libera de errores y obligaciones no consentidas (*DNR I*, 50- 61)¹⁰. Sobre una astronomía y una física, entonces, el poeta ciertamente desarrolla una antropología, una ética, una teoría acerca de la sociedad y, exactamente en el mismo gesto, una teología¹¹.

⁹ “It is becoming a commonplace of modern scholarship that the *De rerum natura* is a political work, and like most commonplaces this is more true than false.¹¹ The poem addresses the ills of contemporary society and suggests a solution for them in Epicurean philosophy”. Fowler (2007: 339-40). Para advertirlo en Lucrecio, ver *DNR I*, 40. Para la relación entre Lucrecio y la política, ver también Schiesaro (2010).

¹⁰ “*Lucretius’ mission was to convince his readers of the truth of the fundamental premisses of the Epicurean philosophy, ‘on which rests all of existence’ (fundamenta quibus nitatur summa salutis, 2.863; 4.506). These basic doctrines were grounded on the application of reason and logic to the evidence of the senses, and what Lucretius aimed to achieve was enlightenment through intellectual conviction: to teach and to prove*”. Kenney (2010: 72). Un panorama de conjunto acerca de la situación de las escuelas filosóficas en Roma, cf. Sedley, op. cit.; Bénatouil (2006: 417 y ss.). Recordemos que, de modo casi contemporáneo, Cicerón critica la utilidad de los saberes astronómicos y físicos para intervenir en los asuntos de la *Res Publica* (Cic., *De res Publ.* I, 20 y ss.).

¹¹ A propósito de esta relación entre la física y otros dominios del saber en el epicureísmo, dicen Suart Gillespie y Philip Hardie en su introducción: “*What sets Epicureanism apart from the other schools, as a lasting scandal to conventional ways of thinking, is its physics, which includes theology (an account of the nature of the gods being a standard part of ancient philosophical doctrines on the nature, physis, natura, of the world). Adopting the atomist theories of the Presocratic philosopher Democritus, Epicurus teaches a radical and anti-teleological materialism. Everything is made up of indivisible (a-tomos) particles of matter moving, colliding, and congregating at random in an infinite void. The gods exist, but they too are made up of a particular kind of atom, and they exercise no providential government of the sublunary world*”. Gillespie & Hardie (2010: 2-3). Para una estructura del poema, consultar Farrell (2006: 79 y ss.). Un estudio de sus fuentes poéticas y de la relación entre filosofía y poesía en el autor, Gale (2010). Un estudio de su composición lírica en Kenney (2010).

Como probablemente sepamos, las claves de la física epicúrea que desarrolla Lucrecio descansan en el vacío y en los átomos (*DNR I*, 418-22), partículas invisibles que se ponen en movimiento a causa de la inclinación de la estructura del universo o *clinamen*, su propio peso y el impacto con otras partículas (*DNR II*, 83 y ss.). La primera consecuencia que se desgrana de esta estructura es que el *orden* constituye un arreglo espontáneo, y por lo tanto naturalmente *precario* (*DNR II*, 571-4). La materia es eterna (*DNR II*, 538-9), el universo infinito (*DNR II*, 83- 94), pero la disposición que mantiene a los cuerpos ligados de una forma es irremediablemente transitoria (*DNR II*, 999-1001).

En esta disposición lucreciana no hay centros reconocibles: puede suponerse que hay más mundos que éste que habitamos (*DNR II*, 1077- 89); y seguro es que la criatura humana, como el resto de las cosas, constituye un encuentro casual de átomos afines, nacidos de la propia tierra (*DNR V*, 925-30). En este plan, instituciones, riquezas y creaciones humanas de todo tipo no obedecen a necesidad alguna mas participan de esta misma precariedad; son los modos pasajeros cómo los hombres, puestos a vivir en grupos, han organizado su estar en el mundo. Como podemos ver, orden natural, orden social y cuerpo humano están sujetos a idéntica ley; movimiento incesante y férreo en el cuál destrucción y renovación se suceden de modo inexorable (*DNR*, II, 67-76).

Así las cosas, la providencia divina no tiene lugar en el esquema de nuestro epicúreo poeta. Los dioses no han generado este orden que adolece de defectos y excepciones (*DNR II*, 167- 81); permanecen ajenos al trabajo de la naturaleza (*DNR III*, 18- 24) y por lo tanto al comercio con los hombres¹². La religión en su conjunto es para Lucrecio un gran engaño: con sus aras, toros y guirnaldas sacrificiales, postula a los hombres un diálogo materialmente imposible (*DNR I*, 62-72). Incluso la invocación a la diosa Venus que da pie a todo el poema, puede pensarse -en la línea que lo hace Elizabeth

¹² “Lucretius’ point is that if things came into being out of nothing – meaning from no material origin whatsoever, not from no cause – there would be no physical stuff to point to as controlling how, when and where they came to be, and the only explanation left to postulate for these regularities would be god: they would come into being divinitus. Hence to argue that things do not come to be out of nothing is indeed to forestall one argument for the existence of a controlling god or gods. As he says in the lines just quoted, it is people’s inability to find a physical explanation that leads them to reach for a divine one instead. By proceeding to show that generation invariably depends on the right material conditions, Lucretius precludes the need for a further, divine cause”. Sedley (2004: 199). Para esto, también Porter (2010).

Asmies-, como el llamado a un orden en dónde sólo impera el amor y la libertad de elección¹³.

¿E Isidoro? Toda esta poética del libre albedrío, de la fatuidad de la religión, de unos dioses imperturbables ante el dolor humano ¿en qué términos se compone con la Encarnación, la santidad de la Iglesia y la inexorable venida del Juicio Final? ¿Cómo es que el santo obispo de Sevilla, el *doctor egregius* al decir del concilio, vino a abreviar en un poeta que postula la impotencia de los dioses?

Además del título, del gesto intelectual y de las citas, paradójicamente pueden advertirse varios puntos de convergencia relevantes entre ambos tratadistas: existe ciertamente en los dos una verdad por revelarse; en ambos prima el asombro y la maravilla ante el despliegue del mundo; uno y otro postulan la inexorable caída del orden constituido. De todas formas, la operación de Isidoro excede esta convergencia en elementos aislados. Debemos volvernos entonces, de modo tan inexorable como si de Naturaleza epicúrea se tratara, a la letra de Isidoro, obispo de la catolicísima ciudad de Sevilla.

El mundo de acuerdo a Isidoro

En un artículo escrito en 1967 pero recientemente reeditado, Liebenschütz describía la relación entre el pensamiento de Lucrecio y el de Isidoro en términos de paradoja: por un lado –señalaba el profesor de Liverpool- Isidoro reacciona contra el principio del placer sostenido por los epicúreos; y por otro retoma su teoría atomista¹⁴. Intentaremos

¹³ “*Venus is the goddess of pleasure: thus her omnipotence does not consist in the imposition of divine reason and will upon the ruled, but in the joyful and spontaneous pursuit of pleasure by the ruled. Stoic Providence and Fate have been replaced by Epicurean desire and freedom*”. Asmis (2007: 98).

¹⁴ “*The most severe criticism, well prepared already by the controversies of pagan antiquity, is directed against Epicurus, who did not accept the reality of anything immaterial and proclaimed bodily pleasure as the highest good. For this school God is completely separated from all action; there is no divine providence in the world, which exists as the accidental result from the movement of atoms. It is significant for the character of Isidore's work that the same Epicurean theory of the atom reappears as a useful piece of information in a context in which cosmography is the theme. The philosophers, Isidore reports in*

desandar esta aparente paradoja y entender cuáles son las estrategias que desarrolla Isidoro para cristianizar la idea de mundo e imponer autoridad ortodoxa y definitiva en esta materia.

Ante todo, el obispo de Sevilla se enfrenta a un verdadero problema. Y no se trata de una percepción personal, ya que al mismísimo príncipe Sisebuto – a pedido del cuál Isidoro escribe este tratado- le preocupan las mismas cuestiones: efectivamente circulan en el reino prácticas supersticiosas, ligadas a un modo de ver el mundo plagado de mitos tradicionales, nombres de dioses paganos y un tiempo hecho a medida de religiones perimidas (*Ep. Sis.* 23)¹⁵. Y para colmo de males, está la astrología, ciencia que postula el influjo de todos estos astros sobre las conductas frágiles de los hombres (Isid, *de rer.* III, 4, 23-8). Ante esta realidad penosa a los ojos del rey y de su amigo el obispo, ni siquiera vale la fuerza -y eso que a Sisebuto la fuerza le gustaba-: sólo resta ponerse a explicar¹⁶.

Los movimientos que realiza Isidoro para desarrollar su argumentación son dos. Ambos resultan complementarios, y colocan la discusión en un punto crucial al tipo de prácticas que pretenden atacar: la cuestión de su eficacia. En primer lugar, el hispalense busca demostrar la *impotencia* de los dioses paganos, la debilidad de su fuerza y la ineficacia de su acción. Sobre ese movimiento monta otro: exponer la *potencia* del dios cristiano, la supremacía de su poder y la fidelidad de su compromiso con el avatar humano. Desempoderamiento y empoderamiento, en suma, son los compases de esta empresa intelectual que el sevillano remonta.

this connexion, trace the origin of this world down to particles which can neither be seen nor divided. The word atom expresses the peculiarity that these smallest units in the universe cannot be further reduced by cutting. They move through empty space and produce, according to the teaching of some pagan philosophers, all phenomena of the visible world. They do so by moving relentlessly and without definite direction, like the fine dust which the rays of the sun make visible. The main source for Isidore is Lactantius, who himself used Cicero's De natura deorum and Lucretius' great poem for his information about the materialistic philosophy. The apologist reports on the Epicurean school, in order to obtain a basis for his attack on its consistency". Liebeschütz (2008: 562).

¹⁵ Un análisis justo del papel de las supersticiones en la obra de Isidoro y de Sisebuto en Fontaine (1959: 455), *idem* (1960: 3 y ss).

¹⁶ Para supersticiones en el reino visigodo, el texto clásico de McKenna (1938), más actualizado de Andrade (2012). Para visigodos francos, De Mier (1995); general Giordano (1983), entre otros.

La crítica arrolladora a la creencia en el poder de los dioses desplegada por Lucrecio, es leída por Isidoro como una prueba inapelable de la debilidad de los dioses *paganos*. El hispalense no duda que Lucrecio, poeta pagano, estaría hablando sólo de lo que le concierne y conoce; dado que no le fue dado constatar la verdad encarnada. Isidoro trabaja a partir de la crítica doble que hace el romano a la religión: de acuerdo a Lucrecio –recordemos– los dioses son distantes; las apariciones de dioses son simulacros. Isidoro adjudica esos predicados, relacionados todos ellos con la eficacia de los dioses en el mundo, a las divinidades antiguas. Advirtamos que esta forma de argumentar abreva también en el *DeuteroIsaías* (Is. 44, 9- 20), y de modo más inmediato para Isidoro en *La Ciudad de Dios* de Agustín (Ag. *De civ.* VIII, V y ss.).

Un gesto más retoma Isidoro todavía del poema de Lucrecio: la explicación física de los fenómenos mundanos. Aunque no sigue al pie de la letra la doctrina del romano, la operación de desmitologizar a través de una argumentación técnica y científica continúa la larga línea inaugurada por los presocráticos y recogida por Lucrecio en *De Natura rerum*.

El trabajo de impotentización de los dioses paganos, naturalmente, no termina para Isidoro en este punto, a la sombra de lo pensado por un escritor pagano. Isidoro hace suyo el intento por dismantelar el vocabulario astronómico que ligaba a las estrellas con su nombre pagano (Isid., *De Rer.* XXVI, 5- 11), así como la crítica a la raíz pagana de las rúbricas con las que se divide al tiempo (Isid., *De Rer.* III, 3-4; IV, 2-4). Esta operación tiene antecedentes importantes en la península a partir de la acción de Martín de Dumio (Mart. Bracc., *De Correc.* 9 y 10). La ridiculización de la astrología que hemos aludido más arriba se encamina también en este mismo sentido, y también ella es una preocupación vieja en los concilios hispanos (vid. Tol I, anat. XV).

El segundo movimiento que nos quedaba por examinar era el simétrico, que complementaba la deflación de la potencia de los dioses paganos con la inflación adjudicada al dios de los cristianos.

Como demuestra Gerard May, hay debates que en tiempos de Isidoro ya están completamente saldados, como el tema de la creación *ex nihilo*: en efecto, y a diferencia de lo pensado por toda la tradición clásica, a partir de las discusiones con los

gnósticos es posible pensar que el dios cristiano crea la naturaleza a partir de la nada¹⁷. Y puesto ésto blanco sobre negro con lo desarrollado por Lucrecio, suponer la omnipotencia de un Dios creador y encarnado refuerza vivamente la tesis que pretende sostener el obispo.

Sin embargo, una vez más, Isidoro no se contenta con suponer sino que se lanza a demostrar. Y para esto articula dos largos argumentos, verdadera razón de su libro: en primer lugar, la sujeción del orden natural a leyes previsibles; y por otro la centralidad del hombre en el plan de la creación.

Distanciándose de lo que Lucrecio afirma, lo primero no es la espontaneidad de movimiento de los átomos –axioma que dejaría librado el universo a una imprevisibilidad impensable para el obispo-, sino la providencia divina (Isid., *De rerum, Praef.* 2). Hay movimiento de átomos, pero estos se libran al vacío respondiendo en todos los puntos al plan ya diseñado por Dios (por ej. Isid., *De rerum* XXIX). Si el orden cósmico es precario, es porque Dios tiene un designio para su creación que resulta ininteligible para las criaturas humanas. La idea de mundo que despliega Lucrecio resulta a ojos del obispo vieja y perimida: a la luz de la encarnación, la creación puede mirarse de una manera nueva y sus razones encuentran claves definitivamente indescifrables para el poeta pagano -hasta los átomos se hicieron católicos¹⁸. Así las cosas, Isidoro no necesita seguir a pie juntillas la doctrina que Lucrecio asienta en cada punto; no se encuentra obligado repetir las causas que el romano asigna al tronar de los rayos, al temblor de los terremotos o al crepitar de los volcanes -tampoco necesita rebatirlas. El mundo que expone el poeta romano no tiene sentido trascendente; cada elemento que estudia el obispo, por el contrario, está cargado de indicaciones acerca de la potencia de Dios (vid. desde capítulo I, los significados del día: Isid. *De rerum* I, 3, 1- 67). En *De rerum natura*, en síntesis, Isidoro proclama el agotamiento del mundo pagano.

¹⁷ May (2008: 434 y ss.).

¹⁸ A propósito de esto, anota Descola: “*Por que la nature des Modernes accède à l’ existence, il fallait donc une deuxième opération de purification, il fallait que les humanins deviennent extérieures et supérieures à la nature. C’ est au christianisme que l’ on doit ce second bouleversement, avec sa double idée d’ une transcendance de l’ homme et d’ un unives tiré du néant par la volonté divine*”. Descola (2005: 103).

El segundo punto que el hispalense desarrolla para cristianizar la idea de mundo es la centralidad que Dios le ha concedido al hombre en el plan de su creación. Como hemos visto, para Lucrecio la criatura humana es un resultado más de la combinación de átomos sin un plan previo, e incluso postula la posibilidad de la vida en otras partes del cosmos. Éstas resultan premisas inadmisibles para el lector del *Génesis*: la creación toda gira alrededor de su mejor criatura; el hombre replica en miniatura la estructura perfecta del cosmos (Isid, *De rerum* IX, 1, 2-6).

Sintentizando lo que venimos observando hasta este punto, Isidoro utiliza uno de los monumentos más consagrados de la ciencia pagana, -consagrado tanto por sus seguidores como por sus detractores, consagrado por su doctrina y por su forma-, para enterrar la visión pagana del cosmos, sus mitologías y prácticas acendradas, y mostrar por consiguiente la superioridad de la verdad revelada por la encarnación. Esta auténtica arqueología responde a la estrategia de intelectualizar el problema del funcionamiento del mundo.

¿Y los lectores? ¿A quiénes está destinada esta operación intelectual compleja? ¿Qué sujetos pueden asirse de este mensaje? No es en principio un discurso orientado a convencer al pueblo llano, a quién probablemente no desvelara la doctrina de Lucrecio, Higino y la de Ambrosio de Milán. Como lo señala Jacques Fontaine y tal como ocurre con casi todas las obras del hispalense, *De rerum natura* está dirigida al clero visigodo, colectivo de especialistas en lo sagrado que debe dar cuenta inmediata de la superioridad de la creación ante el rebaño humano¹⁹.

Mas, tengamos en cuenta que al momento de escritura de esta obra, buena parte del clero visigodo, transido por el discurso apocalíptico y la realidad milagrería, está dando crédito ya a santurrones y ascetas de todo tipo que reclaman autoridad personal y carismática por fuera de la ordenación. La *Vita Desiderii*, escrita por Sisebuto para estos mismos años, tiene como héroe a un obispo; mas el propio amigo de Isidoro, Braulio de Zaragoza, en unos años más va a otorgar autoridad extraordinaria a un simple pastor de cabras²⁰. Además de mostrar la superioridad de una verdad que se

¹⁹ Fontaine (1960: 5 y ss.).

²⁰ Tengamos en cuenta que la *Vita Aemiliani* registra una protoredacción entre 619 y 631 y una redacción definitiva entre 642 y 649.

impone, la intelectualización de Isidoro señala que la autoridad es de quiénes *saben*, de los habilitados por la ordenación y por los libros; y que las leyes del cosmos rigen para todos de igual modo, no promocionan a nadie por fuera de las reglas (Isid, *De rer.* XVII, 3, 24-6). El mundo de Isidoro, como el de Lucrecio en todo caso, no se funda en la excepción del milagro; constituye un orden basado en la inexorabilidad igualitaria de la ley, igualdad que sólo reconoce prerrogativas para los ordenados, pues, al decir de Isidoro, “el mundo ha sido creado a *imagen* de la iglesia” y no al revés²¹.

Como podemos finalmente observar, al igual que *De Natura rerum* (su referencia romana), el *De rerum natura* de Isidoro resulta una intervención visceralmente *política*: pretende en este caso alinear al clero visigodo a un modelo de autoridad basado en el conocimiento intelectual y en el trabajo pastoral; y a la sociedad toda al poder mediador del clero: el *De rerum natura* es al tiempo un tratado *de natura potestatis*.

Conclusiones:

En un trabajo muy reciente acerca de la escritura historiográfica del hispalense, Jamie Wood ponía el acento en los elementos de nueva cuña generados por Isidoro en relación al orden romano tradicional²². En efecto, y tomando distancia de los planteos enrolados en torno al famoso proyecto *The transformation of the Roman world*, la historiografía actual dedicada a la Alta Edad Media está abocada a pensar los elementos que otorgan novedad a las sociedades postrromanas. El examen de este tratado de “astronomía literaria” al decir de Fontaine, se enrola también en esta perspectiva. Las sociedades postrromanas necesitaron premisas nuevas para hacerse viables, a punto tal que se metieron también con la idea de mundo y sus garantías de perdurabilidad.

²¹ “(..) *Ad instar quippe ecclesiae fabricatus id est mundus* (..)” Isid, *De rer.* XVII, 5, 47-8.

²² Wood (2012).

Fuentes:

- D' Ors, Álvaro (2000), *Cicerón. Sobre la República*, Madrid: Gredos.
- Dauer, K.; Martin, J. (1962), *Sancti Aurelii Augustini, De doctrina christiana, CCLS XXXII*, Brepols: Turnhout.
- Fontaine, Jacques (1960), “De Rerum Natura”, en *Isidore de Seville, Traité de la Nature*, Burdeos: CNRS.
- Fontaine, Jacques (1960), “Epistula Sisebuti”, en *Isidore de Seville, Traité de la Nature*, Burdeos: CNRS.
- Munro, Hugh [2009 (1864)], *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex With a Translation and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Naldini, Mario (1991), *Martino di Braga. Contro le superstizioni*, Florencia: Nardini.
- Oroz, José (1978), “Sancti Braulionis Caesaraugustani episcopi, Vita santi Aemiliani”, *Perficit IX*, nº 119- 20; nov- dic.
- Vives, José (1963), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, CSIC: Barcelona- Madrid.

Bibliografía:

- Armstrong, Arthur (2008), “Introductory”, en *The Cambridge History of Later Greek and Early medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bénatouïl, Thomas (2006), “Philosophic Schools in Hellenistic and Roman Times”, en Gill, Mary Louise; Pellegrin, Pierre, *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Descola, Philippe (2005), *Par delà nature et culture*, Paris: Gallimard.

- De Andrade Filho, Ruy (2012), *Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI y VII)*, San Pablo: Universidade de sao Paulo.
- De Mier Velez, A. (1995), “Supersticiones entre los cristianos visigodos francos”, *Religión y cultura* XLI nº 195, oct- dic.
- Farrell, Joseph (2010), “Lucretian architecture: the structure and argument of *The rerum natura*”, en Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fontaine, Jacques (1959), *Isidore de Seville et la culture classique dans l' Espagne wisigothique*, París: Etudes Agustiniennes (2 vols).
- Fontaine, Jacques (1960), *Isidore de Seville, Traité de la Nature*, Burdeos: CNRS.
- Fontaine, Jacques (2002), *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid: Encuentro.
- Gale, Monica (2010), “Lucretius and the previous poetic traditions”, en Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University.
- Gillespie, Stuart; Hardie, Philip (2010), “Introduction”, en *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giordano, Oronzo (1983), *La religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid: Gredos.
- Hardie, Philip (2010), “Lucretius and the later Latin literature”, en Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University.
- Kenney, E (2010)., “Lucretian texture: style, metre and rhetoric in *De Natura rerum*”, Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University.
- Lamb, Matthew (2007), “Eternity creates and redeems time: a key to augustine’s *confessions* within a theology of history”, en Treschow, Michael, Otten, Willemien; Hannam, Walter (eds.), *Divine Creation in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Essays presented to the Rev’d Dr. Robert D. Crouse*, Leiden- Boston: Brill.
- Liebshütz, H. (2008), “Western Christian thought from Boethius to Anselm”, en Armstrong, Arthur, *The Cambridge History of Later Greek and Early medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Markus, R. (2008), “Augustine: God and Nature”, en Armstrong, Arthur, *The Cambridge History of Later Greek and Early medieval philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- May, Gerhard (2008), “Monotheism and creation”, en Mitchell, Margaret; Young, Frances, *The Cambridge History of Christianity*, volume 1, *Origins to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McKenna, Stephen (1938), *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic Kingdom*, Washington: The Catholic University of America.
- Morel, Jean (2006), “Epicurianism”, en Gill, Mary Louise; Pellegrin, Pierre, *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing.
- Porter, James, “Lucretius and the sublime”, en Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University.
- Schiesaro, Alessandro (2010). “Lucretius and Roman politics and history”, en Gillespie, Stuart; Hardie, Philip, *The Cambridge Companion to Lucretius*, Cambridge: Cambridge University.
- Sedley, David (2004), *Lucretius and the transformation of Greek wisdom*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, James (2012), *The politics of identity in Visigothic Spain. Religion and power in the Histories of Isidore of Seville*, Boston- Leiden: Brill.

