EL LÉXICO DE LAS MARAVILLAS EN LAS *ETIMOLOGÍAS* DE ISIDORO DE SEVILLA

ANCA CRIVĂȚ[1]

Abstract. The paper starts from the observation that in the *Etymologiae* of Isidorus of Sevilla one can classify the extraordinary phenomena and beings into two classes with regard to the vocabulary which the author employs to designate them: on the one hand there is the monstruous, designated by the synonymic series *portenta, ostenta, monstra, prodigia*; on the other – the marvels designated by the *mir-/stup-* radicals. By examining the Isidorian vocabulary of marvels we proposed a taxonomy and an analysis of the occurrences of this vocabulary in order to find out whether the category of the marvelous is present in Isidorus' *Etymologiae*. This investigation reviews the status of Isidorus' major work as a source of the medieval marvelous that is an overwhelming presence in erudition and fiction of the twelfth and the thirteenth centuries.

Key words: Isidore of Seville, medieval encyclopedia, vocabulary of the marvels.

Los estudios de los últimos decenios suelen considerar que las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla constituyen una de las principales fuentes empleadas en la Edad Media tanto por los eruditos como por los autores de literatura de ficción para configurar el ámbito de lo que, con un término moderno, llamamos *lo maravilloso*. Concepto, éste, de difícil definición y que, a lo largo de la amplia historia de las investigaciones que se le han dedicado, ha sido considerado desde puntos de vista distintos, según el punto de mira de cada uno de los investigadores.

Así, para evocar un estudio ya clásico, Edmond Faral (1913: 308) observaba que ciertas descripciones de las novelas francesas del siglo XII tienen el papel de asombrar a su público y de excitar su imaginación al referirse a jardines y castillos magníficos, a las más extrañas curiosidades o a los prodigios más insólitos. Para Paul Rousset (1956: 25), el sentido de lo maravilloso en la época feudal reside en la capacidad de traducir al lenguaje religioso ciertas manifestaciones naturales extraordinarias. Michel Meslin (1984: 6-9) opinaba que se trata de una realidad subjetiva válida en una época determinada y aceptada como tal por un grupo humano determinado definiendo lo maravilloso como "tout fait qui, ressenti comme inhabituel dans l'ordre courant de la vie, porte dès lors une signification particulière en référence à des valeurs jugées absolues". Claude Lecouteux (1998: 37) lo define como "une attitude mentale, une vision de l'univers (Weltanschauung), une interprétation du monde dans laquelle l'imagination refuse de se laisser freiner par la raison et par

[1] Faculty of Foreign Languages and Litteratures, University of Bucharest, crivat.anca@gmail.com.

RRL, **LVIII**, *2*, p. 89–111, Bucureşti, 2013

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

l'expérience.[...] Le merveilleux est donc une échappatoire". Finalmente, para concluir esta enumeración fatalmente muy selectiva, ya que la bibliografía del problema ha llegado a ser enorme, recordaremos que, al sintetizar sus investigaciones sobre este asunto, Jacques Le Goff (2003: 468-469) apunta que "cuando se intentaba penetrar en el dominio de lo maravilloso, eran las fronteras entre lo natural y lo sobrenatural lo que se ponía en juego" y, después de distinguir entre milagro (de carácter sobrenatural) y maravilla (de carácter natural), subraya que "la maravilla medieval se caracteriza por la rareza y por el asombro generalmente admirativo que suscita".

Notamos que una nota común de los puntos de vista mencionados es el carácter extraordinario, insólito de ciertos seres/fenómenos/objetos que, por infringir la norma común, provocan el asombro llegando a percibirse como maravillas y, eventualmente, a constituir una clase, la de lo maravilloso. A nuestra manera de ver, lo maravilloso se subordina a lo extraordinario, considerada esta palabra en su acepción más corriente ("fuera del orden o regla natural o común", DRAE 22). Pero ¿qué es extraordinario para un hombre de la Edad Media? ¿Pueden los textos que de esta época nos quedan contestar tal pregunta? No con mucha claridad, visto que muchas veces los seres o fenómenos naturales más corrientes se describen mediante las mismas estrategias textuales que los extraordinarios. Jacques Le Goff (1985: 46) sugería, la oportunidad de un estudio del vocabulario de lo maravilloso aplicado a ciertos textos medievales. En el marco de las investigaciones sobre el enciclopedismo medieval, tal estudio ha sido llevado a cabo por Ribémont (2002: 155-169) para Bartolomeo Ánglico y su traductor Jean Corbechon.

En un estudio anterior sobre el léxico de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, nos hemos percatado de que este autor presenta de forma coherente, en un segmento de texto claramente delimitado (XI, 3-4, *De portentis*) una serie de seres extraordinarios – los monstruos – que constituyen una categoría subordinada de lo extraordinario, la categoría de lo monstruoso. Ésta posee, desde la óptica isidoriana, un fundamento teológico (agustiniano) y al analizarla y clasificarla mediante los principales métodos de la ciencia gramatical, al intentar forjar para este análisis un léxico científico de lo monstruoso, el enciclopedista demuestra haber adoptado una perspectiva para la cual hemos propuesto la denominación de racionalidad teológica (Crivat, 2011: 275).

A continuación, hemos observado que la magna enciclopedia presenta también unos seres/fenómenos caracterizados por *mirus, a, um* y sus derivados o compuestos (*mirabilis, -e; miror, -ari, miraculum, -i, mirador,-oris, admiror, -ari*, *admiratio, -onis*) y, en más reducida medida, por *stupeo, -ere* y sus derivados o compuestos *(stupor, -oris*, *stupesco, -ere, obstupefacio, -ere*).

A diferencia de los *portenta* que forman un conjunto coherente y claramente delimitado, los elementos marcados por *mir-* y por *stup-están* diseminados en el texto y tenemos que clasificarlos e interpretarlos para clarificar el interrogante que constituye el punto de partida del presente estudio: ¿La investigación de las series marcadas por *mir-* y *stup-* puede poner de manifiesto la existencia, en el marco de las *Etimologías*, de una categoría aparte, la de lo maravilloso, subordinada a lo extraordinario y distinta de la de lo monstruoso, pero comparable a ésta por su estatuto en el marco de la enciclopedia isidoriana?

***

Nuestro análisis no incluye los términos técnicos de retórica mediante los cuales se clasifican las *causae* (*admirabile* [genus causae] que aparece dos veces en 2, 8, 1) y las

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

sententiae (*admirativae*, en 2, 21, 15; *mirativae* en 2, 21, 24). La razón de esta exclusión es obvia ya que, al tratarse de unos tecnicismos acuñados desde mucho tiempo en la tradición retórica, Isidoro no ha tenido la libertad de optar por la utilización de otros adjetivos. Las sententiae *admirativae* y *mirativae*, según demuestran los ejemplos aducidos por Isidoro, representan las que indican asombro/admiración (cf. TLL, s.v.). Sólo de paso nos detenderemos en el párrafo 2, 8, 1, *De quinque modis causarum/Sobre los cinco tipos de causas*[2] por parecernos interesante aquí el sentido de *admirabilis*, que no significa, como en los demás casos registrados por el *Thesaurus linguae latinae* "lo que provoca asombro". Se trata de un capítulo que San Isidoro transcribe palabra por palabra del tratado ciceroniano *De inventione* (1, 20): "*Genera causarum quinque sunt: honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum […] admirabile, a quo est alienatus animus eorum, qui audituri sunt.*" ¿Cuál es, aquí, el sentido de *admirabilis*? El adjetivo aparece en el marco de una clasificación de las causas (en el sentido jurídico de este término) basada en el criterio moral. (Bower, 1958: 225). Los rétores griegos aplicaban el adjetivo *παράδοξον* a aquellas causas moralmente repugnantes, contrarias (es éste el sentido de la preposición griega *παρὰ* en este contexto) a la opinión o al sentido común. Al deber traducir al latín este vocablo, Cicerón opta por *admirabilis* explicándolo por *a quo est alienatus animus.* Se refiere, por consiguiente, a un tipo de causa que inspira hostilidad al auditorio. Según muestra Bower (*ibidem*), al deber traducir el término estoico *παράδοξα* Cicerón sustantiviza el mismo adjetivo y explica: "*quae quia sunt admirabilia contraque opinionem omnium, ab ipsis etiam* παράδοξα *appellantur*". Según veremos, este sentido técnico de *admirabilis* no se volverá a encontrar en las *Etimologías*, al prevalecer, en las pocas ocurrencias en las cuales este adjetivo se utiliza, su acepción corriente en latín: "lo que causa asombro".

No hemos incluido los contextos en los que los vocablos aparecen en citas de determinados autores (2, 9, 12 – Cicerón y 12, 7, 48 – Marcial) ni tampoco los contextos en los que se niega la posibilidad de maravillarse/asombrarse[3]. A continuación examinaremos las ocurrencias de los derivados de *mir-* en el orden dictado por su frecuencia en la enciclopedia isidoriana.

Mirus, -a , -um: **14 ocurencias.**

A. De las 14 ocurrencias de este adjetivo, 9 se refieren a ciertas propiedades de algunas *res naturales*:

- 2 ocurrencias ponen de manifiesto la dulzura de las aguas de los ríos orientales Choaspis – *miram aquae dulcedinem* (XIII ,21, 15) – y Cydnus – *miram aquarum suavitatem* (XIII, 21, 20).
- 2 ocurrencias se refieren a las propiedades de la cal; de hecho, se trata de la repetición del mismo contenido en dos contextos distintos, en el libro XVI, 3, 10 (sobre mineralogía) y en el libro XIX, 10, 19 (sobre las construcciones): *natura eius mirum aliquid facit*, apunta Isidoro; lo que causa asombro es la característica de la cal de arder en el agua y de apagarse en el aceite, materia normalemente combustible.

[2] Utilizaremos la traducción al español de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Madrid, BAC, 1982.

[3] 7, 2, 44 (*nec mirum si vilibus significationibus figuretur*); 8, 9, 4 (*nec mirum de magorum praestigiis*); 13, 8, 2 (*quod mirari quis non debeat*); 15, 1, 2 (*non mirum si in aliarum opinione dubitatur*).

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

- XVI, 4,3 para el azabache, *gagates lapis*, se registra la misma propiedad : *mirumque, accenditur aqua, oleo restinguitur*.
- XVI, 4, 7, la propiedad asombrosa del *dionysius lapis* consiste en que preserva contra la embriaguez : *et quod in illo mirum est, ebrietati resistit*.
- XVI, 19, 1 la propiedad asombrosa de la plata reside en que, a pesar de ser blanca, deja huellas negras al frotarse sobre un cuerpo : *Cui mirum in modum illud ut, dum candidum sit, inpressum corpori lineas nigras reddat*.
- XVII, 9, 49 : la buglosa, una planta que puesta en el vino desarrolla la inteligencia de manera maravillosa: *Quae mirum in modum ob sapientiam nutriendam vino infundenda*.
- XII, 6, 51 registra el maravilloso ingenio del cangrejo que arroja una piedrecita entre las valvas de la ostra para que ésta no se pueda cerrar; de esta forma, devora su carne: *Eorum carnibus vivunt miro ingenio*.

Algunos comentarios se imponen. Por contradecir la norma natural, el comportamiento de ciertas materias (la cal, el azabache, la plata) ha atraído la atención de los científicos antiguos y, por consiguiente, Isidoro lo ha registrado más de una vez en las *Etimologías*, pero sólo en los contados casos que acabamos de señalar tales singularidades están marcadas como maravillosas; nos limitamos a extraer algunos ejemplos del libro XVI, *De lapidibus et metallis*: la sal agrigentina fluye en el fuego, contrariamente a la naturaleza (*in igne fluit contra naturam*, XVI, 2, 4), la piedra *syrius*, al estar entera, flota en el agua pero partida se hunde (*hic integer fluctuari traditur, comminutus mergi*, XVI, 4, 10), la *margarita* es una gema sólida formada a partir del rocío – líquido – del cielo (*gignitur autem de caelesti rore quam* […] *cocleae hauriunt*, XVI, 10, 1), el diamante, invicto tanto ante el hierro como ante el fuego, se rompe al mojarse con sangre de cabrito cálida y reciente (*dum sit invictus ferri ignisque contemptor, hircino rumpitur sanguine recenti et calido maceratus*, XVI, 13, 2). De estos pocos ejemplos se nota que, a pesar de registrar muchos comportamientos contrarios a lo que pudiera parecer natural, sólo en contados casos Isidoro los caracteriza como maravillosos.

También hay que apuntar que en el libro XVI se mencionan varios ejemplos de influencias de las piedras en determinados procesos de la fisiología humana, influencias que, igual que en el caso del *dionysius lapis* que preserva contra la embriaguez, Isidoro habría podido designar como maravillosas: la galactita (XVI, 10, 4) que fecunda los pechos de las mujeres que la llevan colgada, el *memphitis* (XVI, 4, 14) que, triturado y desleído en vinagre se utiliza como anestésico en las operaciones quirúrgicas, etc. Sin embargo a estas piedras no se les aplica ningún adjetivo que las califique como admirables/extraordinarias/ maravillosas.

Por otra parte, la misma propiedad mencionada en XVI, 4, 7 se vuelve a registrar en XVI, 11, 8 pero sin marcarse como maravillosa: *Dionysia […] ex aqua trita vinum fragrat et odore suo ebrietati resistere putatur*. Notemos que el verbo *putatur* (igual que *dicunt, ferunt*, *opinantur*, *confitetur*, *credunt*, *perhibentur*, *scribuntur*, *traditur* etc. empleados en otros contextos referentes a hechos extraordinarios como por ejemplo en la enumeración de monstruos de XI, 3, 2) es un marcador de la reserva del autor; la presencia de tales verbos subraya el carácter incierto de la información o señala que el autor reproduce palabras ajenas para las que no asume la responsabilidad, lo que se tiene que poner en relación con la racionalidad que representa el telón de fondo de la magna enciclopedia.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

Una situación paralela en cuanto al *mirum ingenium* del cangrejo: el libro XII de las *Etimologías, De animalibus*, registra otros cinco contextos en los que se les atribuye *ingenium* a ciertos animales: se trata del gato (XII, 2, 38), de la comadreja (XII, 3, 3), del lobo marino (XII, 6, 24), del escaro (XII, 6, 30), del pulpo (XII, 6, 44). Pero sólo el ingenio del cangrejo se señala como maravilloso. Se observa, pues, que por una parte el texto registra fenómenos similares sin marcarlos de forma congruente como maravillosos y que, por otra parte, la misma propiedad está marcada una vez como maravillosa y otra vez está presentada con reserva, o bien queda sin marcar.

¿Cuál es la razón por la que, del número bastante elevado de rarezas, sólo algunas están designadas como maravillosas? ¿Por qué no ha adoptado Isidoro una estrategia coherente con respecto a las extrañezas de la naturaleza?

B. Otra clase de realidades caracterizadas por Isidoro como maravillosas abarca ciertas actuaciones humanas o los efectos de tales actuaciones. Se registran 4 ocurrencias.

- VI, 4, 4 : se considera maravillosa la labor de Orígenes aplicada al texto de las Sagradas Escrituras: *sextam et septimam editionem Origenes miro labore repperit et cum ceteris editionibus conparavit*.
- VI, 7, 1 : entre los griegos, Calcentero ha sido considerado digno de extraordinarias/maravillosas alabanzas por haber publicado tantos libros que ninguno de nosotros – afirma Isidoro – difícilmente podría copiar por sí mismo. (*Chalcenterus miris attolitur laudibus quod tantos libros ediderit, quantos quisque nostrum alienos scribere propria manu vix possit*).
- XV, 11, 3: párrafo dedicado a la maravillosa/admirable grandeza y hermosura del Mausoleo, sepulcro erigido por la viuda del rey Mausolo (*sepulchrum mirae magnitudinis et pulchritudinis*)
- XVIII, 1, 5 : se designa como maravillosa/admirable la rapidez con la que Pompeyo había aplastado y vencido a los piratas (*Gnaeus Pompeius […] mira celeritate [piratas] compressit ac superavit*).

Se nota que de las cuatro ocurrencias, dos podrían clasificarse como refiriéndose a performancias culturales, de erudición: la obra de Orígenes y la del gramático alejandrino Calcentero; en el caso de ésta, sería necesario suponer una hipálage que atribuye a *laudes* el adjetivo correspondiente a *libri*. Igual que en el caso que acabamos de comentar, el de las propiedades de las piedras, se mencionan en la enciclopedia numerosos autores antiguos cristianos o paganos, muchos de ellos fuentes privilegiadas de las *Etimologías* (como San Agustín, por ejemplo), sin que Isidoro los califique de maravillosos, extraordinarios o admirables. Si examinamos sólo el párrafo VI, 7, 1 (*Qui multa scripserunt*), vemos que se menciona a Varrón (*innumerabiles libros scripsit*), a Calcentero, a Orígenes (*in scripturarum labore tam Graecos quam latinos operum suorum numero superavit*), a San Agustín (*tanta scripsit ut diebus ac noctibus non solum scribere libros eius quisquam, sed nec legere quidem ocurrat*). El tema-clave del párrafo, la fecundidad intelectual, está ilustrada en el caso de Varrón y en el de Orígenes por el gran número de sus obras y en el de Calcentero y de San Agustín – por una comparación hipotética: escribieron más libros de los que cualquiera hubiera podido copiar o leer. ¿Por qué sólo la actividad del gramático alejandrino – citado sólo una vez en las *Etimologías* – está puesta en relación con lo admirable / extraordinario / maravilloso? ¿Por qué, en el caso de Orígenes, han sido caracterizadas como maravillosas sus performancias de editor (VI, 4, 4) y no el gran número de sus escritos?

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

Otro tipo de problema se hace patente al analizar el contexto de XV, 11, 3 en el que Isidoro ha seleccionado el adjetivo *mirus* para elogiar la magnitud del mausoleo de Halicarnaso celebrado por varios autores antiguos. El párrafo siguiente versa sobre las pirámides egipcias. Al lado del mausoleo, éstas formaban parte de las varias "listas" de maravillas del mundo antiguo: Higino los menciona (*Fabulae,* 223, 2 y 7) en su lista de *septem opera mirabilia* y más tarde se enumeran bajo el nombre de *miracula*, en las *Variae* (7, 15, 4) de Casiodoro, autor conocido y utilizado por Isidoro en su enciclopedia, aunque en este caso concreto el autor en el que las *Etimologías* se inspiran parece ser Solino (*Collectanea…*, 32, 44)[4]. Sin embargo, Isidoro pondera la altura de las pirámides (*ultra omnem excelsitatem quae fieri manu possit*), lo que también representa una manera de subrayar su carácter excepcional. Se nota, por consiguiente, que en los dos párrafos seguidos coexisten dos maneras distintas de subrayar lo extraordinario (*mirus*; *ultra omnem excelsitatem…*) que, hemos visto, es la categoría supraordenada de lo maravilloso. ¿Qué es lo que determina la preferencia por la selección de cada una de ellas?

C. Una sola ocurrencia de *mirus,* VII, 5, 12, se refiere a manifestaciones que pertenecen a la esfera de lo divino. En el marco de una *interpretatio nominis* (el nombre del arcángel Miguel significa "quien como Dios") Isidoro apunta que cuando en el mundo sucede algo de un poder maravilloso/extraordinario, se envía a este arcángel (*Quando enim aliquid in mundo mirae virtutis fit, hic archangelus mittitur*). Hay que recordar que *virtus* es uno de los vocablos que en el latín de los cristianos sirve para designar los actos del poder divino que se concretan en milagros (Moussy: 273-274) con lo cual podríamos considerar que en este contexto el autor subraya, dentro de la categoría de lo extraordinario, el carácter asombroso de los milagros considerados como intervencione divinas en el curso "normal" de las cosas.

***Mirabilis, e* (8 ocurrencias que se reducen a 7)**

A. En tres casos se trata de propiedades de determinadas *res naturales*:

- XII, 2, 7 : el tigre – maravilloso por su fuerza y su velocidad (*Est […] bestia […] virtute et velocitate mirabilis*). Del contexto se podría deducir que *mirabilis* se refiere a una calidad que el animal posee de modo superlativo, ya que el río Tigris, por ser el más rápido de todos los ríos, recibe su nombre de este animal.
- XIII, 12, 3 : se califican como maravillosas las aguas que, según la convicción cosmológica de la época, permanecen en el cielo: *quid enim mirabilius aquis in caelo stantibus*?; es una idea derivada del *Génesis*, 1, 7: *et fecit Deus firmamentum divisitque aquas quae erant sub firmamento ab his quae erant super firmamentum* y que iba a formar parte del inventario de maravillas naturales repertoriado en las enciclopedias medievales: Gervasio de Tilbury, en su *Otia imperialia* (comienzos del siglo XIII), se propone acreditar mediante dos acontecimientos extraordinarios la existencia de un mar navegable situado encima del firmamento. El contexto isdoriano pone de manifiesto la excelencia del elemento acuático considerado superior a todos los demás (*aquarum elementum ceteris omnibus imperat*) por atemperar el cielo, por fecundar la tierra e incorporarse al aire mediante la evaporación, etc. En el marco de esta enumeración, la maravilla de las aguas del cielo está subrayada, además, por la interrogación retórica (*quid mirabilius…*?).

[4] *pyramides turres sunt fastigatae ultra excelsitatem omnem quae fieri manu possit: itaque mensuram umbrarum egressae nullas habent umbras. nunc ab Aegypto provehamus stitum*. (*Collectanea…*, 32, 44)

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

- XIX, 17, 16 : el índigo produce una mixtura admirable/asombrosa purpúrea y cerúlea (*mixturam purpurae caerulique mirabilem reddens*).

B. Dos ocurrencias del adjetivo se relacionan con la esfera cultural, en el sentido amplio de la palabra:

- II, 30, 18 : la tópica, parte componente de la retórica, se caracteriza como tipo de obra absolutamente admirable/asombrosa (*mirabile plane genus operis*), capaz de reunir la variedad de argumentos descubiertos por la agudeza y la flexibilidad de la mente humana.
- Un contexto que plantea un problema de comprensión e interpretación, X, R, 235 : *Rationator dictus vir magnus quia de omnibus quas esse mirabiles constat possunt* [sic] *reddere rationem*[5].

En apariencia este contexto ofrece una solución clara del problema de lo maravilloso isidoriano : conformemente a la definición que acabamos de citar, existiría una categoría de hechos maravillosos que un *vir magnus* podría explicar mediante la razón. Pero, al examinar detenidamente el texto, la situación se revela ser más compleja de lo que al principio se pudiera pensar.

Una primera dificultad se hace patente al comparar el texto con su fuente, que es el tratado agustiniano *De civitate Dei,* 21, 5 ; en este pasaje San Agustín polemiza con los que no quieren aceptar que el cuerpo humano pudiera arder en el fuego eterno sin consumirse, ni sufrir eternamente sin morir. Si no pueden aceptar estas aserciones del Evangelio por ser increíbles – argumenta San Agustín – que expliquen cómo son posibles algunas maravillas que parecerían igualmente inverosímiles si su existencia no se conociera de forma cierta (y enumera una serie de maravillas naturales – *mirabilia* – ya consagradas por la tradición erudita anterior). En este punto exlama irónicamente : *ratiocinatores uidelicet magni, qui de omnibus rebus, quas esse mirabiles constat, possint reddere rationem*. Tenemos, pues, *ratiocinator* en la fuente y *rationator* en el texto de las *Etimologías*[6].

Un rápido examen de *ratiocinator*[7] muestra que San Agustín lo utiliza seis veces : dos veces en el tratado *De vera religione* (39, líneas 16 y 46) donde significa "persona que emplea su razón, persona poseedora de razón". En los demás contextos, incluido el de *De civitate Dei* 21, 5, el sentido en el que San Agustín utiliza la palabra es irónico y despectivo. Por otra parte, la palabra se utilizaba en el latín clásico tanto con el sentido técnico de "persona cuyo oficio es el de calcular" (así en Cicerón, *Ad Atticum*, 1, 12, 2) como para referirse al que se vale de la razón para sopesar un deber moral, como en el *De officiis* de Cicerón (1, 18, 59). Vemos que San Agustín ha conservado ambas acepciones apoyándose más, creemos, para construir su ironía, en el sentido técnico.

En cuanto a *rationator*, a falta del TLL, el diccionario Forcellini (s.v.) indica que esta forma se lee sólo en las *Notae Tironianae* que, según se sabe, los manuscritos atribuyen a Tiro o a Séneca pero que recogen también palabras de épocas más tardías (Smith : 806-807).

[5] La edición de Lindsay (1911) cuyo aparato crítico (s.v.) señala, no obstante, la existencia de la lección *posse* y la edición de Oroz Reta y Marcos Casquero (1982) presentan el texto de esta forma que es, claramente, una errata. La edición de Grial (1599) tiene *possit* . La edición de Arévalo (tomo III, 1798) a la que sigue Migne (*PL* 82, 1850) tiene, igualmente, *possit.*

[6] Todas las ediciones consultadas (que acabamos de enumerar en la nota anterior) leen *rationator.*

[7] Facilitado por la base de datos de la Library of Latin Texts - Series A, Brepols Publishers, Turnhout, 2011, http://www.brepolis.net, consultada en 2012-03-19.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

Blaise (1975, s.v.) indica que en latín posclásico la palabra se emplea con el sentido de "contable" y Niermeyer (s.v.) muestra que en latín medieval se utiliza para designar un "*arpenteur*" (*anno* 856) o un "*avoué*" (*anno* 1079) mientras que Du Cange (s.v.) registra a su vez este último sentido, "*advocatus*", al lado de la equivalencia entre *rationator* y *ratiocinator* donde éste significaba *rationibus praefectus*). Se nota, pues, que en el latín medieval ambos términos, en época posterior a la isidoriana, se utilizan sólo en sentido técnico.

¿Cómo entenderemos el *rationator* isidoriano, aquel hombre egregio capaz de explicar las cosas maravillosas ? Observemos primero que del amplio contexto agustiniano que colorea la palabra *ratiocinator* dándole, para los que leen entre las líneas, el sentido de "incapaz de créer en Dios y, al mismo tiempo, incapaz de emplear debidamente la razón", San Isidoro selecciona una sola frase para convertirla en una definición ; lo que en San Agustín era exclamación irónica que orientaba el dicurso hacia el climax de la demostración, se transforma, en la enciclopedia, en una breve definición sin ningún relieve en su contexto. Al pasar del plural al singular, al dejar sobreentenderse el verbo *esse* y al añadírsele *vir,* el agustiniano *ratiocinatores videlicet magni,"*¡grandes razonadores, por supuesto !" llega a ser *rationator [est] vir magnus*, contexto donde toda ironía se ha perdido y se establece mediante el *est* sobreentendido la necesaria relación de equivalencia en el marco de toda definición, entre un *explicandum* (*rationator*) y un *explicans* (*vir magnus*). ¿Cómo entender la preferencia por *rationator*, en detrimento de *ratiocinator* ? Nuestra hipótesis es que Isidoro, al percibir el sentido irónico-despectivo en el que San Agustín empleaba la palabra en el texto-fuente para X, R, 235, ha preferido valerse de *rationator*, derivado del mismo radical que *ratiocinator* y que remitía con más claridad a *ratio* (facultad de razonar) ; además de poseer la transparencia semántica requerida en una enciclopedia, *rationator* expresaba el sentido, quizás, deseado por Isidoro : el que mediante la razón puede explicar los fenómenos que infringen las leyes naturales comunmente aceptadas, siendo capaz de conferir razón a lo que parece contradecirla. ¡No es sino lo que él mismo hace en el capítulo sobre los *portenta*, convirtiéndose en tal *rationator* !

Naturalmente, nuestra hipótesis carecería de toda validez si se pudiera saber con certeza que el texto agustiniano manejado por san Isidoro difería, en este punto, del que nosotros leemos.

C. Otras dos ocurrencias reductibles a una sola – ya que se trata de la repetición del adjetivo *mirabilis* – se relacionan con la esfera de la santidad : en VII, 9, 8 el vocablo se utiliza dos veces en el contexto de la misma *interpretatio nominis* : *Paulus interpretatur mirabilis sive electus* ; esta vez no se le atribuye a cierto referente la característica de ser admirable sino que nos hallamos ante una interpretación/traducción de la forma hebraica del nombre del apóstol Pablo efectuada por San Jerónimo en su *Liber de nominis hebraicis* (*PL*, 23, 852) y reproducida aquí por Isidoro que más abajo apunta también la traducción latina del nombre Paulus (*latino autem sermone Paulus a modico dictus*). El adjetivo se retoma para desarrollar la *interpretatio* : al apóstol se le llama "admirable" bien porque ha hecho muchos milagros (*signa*), bien porque ha predicado el Evangelio desde Oriente al Occidente (*Mirabilis vel quia multa signa fecit, vel quia ab oriente usque ad occasum evangelium Christi in omnibus gentibus praedicavit*). Notemos que en este párrafo está calificada mediante *mirabilis* la realización de milagros designados como *signa*, palabra aplicada en el latín de los crisitianos, ya desde Tertuliano, tanto a los signos enviados por Dios como a los milagros (Moussy, 2002 : 266-267). Es únicamente en este contexto donde

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

mirabilis está puesto en relación con lo milagroso, su significación habitual careciendo, en los demás contextos de las *Etimologías*, de connotaciones religiosas.

D. Una sola ocurrencia de *mirabilis* se refiere a un rasgo característico de una categoría de seres monstruosos – la asombrosa velocidad de los esciopodas : *Sciopodum gens fertur in Aethiopiam singulis cruribus et celeritate mirabili* (XI, 3, 23). Según recordábamos al principio de nuestro estudio, la problemática de los monstruos ocupa un segmento relativamente extenso del libro XI, la antropología isidoriana, donde Isidoro expone su manera de concebir la cuestión de la existencia de los monstruos ; en nuestro estudio ya citado hemos analizado detenidamente cómo la perspectiva teológica del enciclopedista y su enfoque racional convergen para constituir el discurso sobre lo monstruoso. Los problemas que nos planteamos son : ¿podemos identificar un motivo para el uso del adjetivo *mirabile* en este contexto ? ¿Por qué, entre todas las características monstruosas evocadas en los dos capítulos, sólo la velocidad de estos seres fabulosos está marcada por el adjetivo *mirabilis*? Teniendo en cuenta el uso intenso de las *auctoritates* en las *Etimologías,* es posible buscar la respuesta en la probable fuente del pasaje sobre los esciopodas (San Agustín, *De civitate Dei*, 16, 8) y en los textos más importantes que configuran la tradición erudita de lo monstruoso, Plinio y Solino.

Plinio no es una de las fuentes del libro XI de las *Etimologías* pero lo es de San Agustín y de Solino que constituyen fuentes privilegiadas de la antropología isidoriana (Gasti, 2010: XXVIII-XXXIX). La actitud pliniana en cuanto a los pueblos monstruosos es compleja: por una parte, los datos referentes a éstos pueden parecer prodigiosos e increíbles (*prodigiosa aliqua et incredibilia*); por otra parte, la fuerza de la naturaleza y su grandeza le resultan increíbles al que las comprende sólo parcialmente y no en totalidad (*naturae vero rerum vis atque maiestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes eius ac non totam complectatur animo, Nat. Hist*. 7, 1, 7). Finalmente, Plinio no asume la responsabilidad de las informaciones "prodigiosas e increíbles", sino que afirma basarse, a este respecto, en la de sus fuentes (*nec tamen ego in plerisque eorum obstringam fidem meam potiusque ad auctores relegabo, Nat. Hist.* 7, 1, 8). En este contexto ambivalente se sitúa la descripción de los pueblos monstruosos y, entre ellos, el de los esciopodas. Bajo la autoridad del historiador griego Ctesías se enumeran sus particularidades entre las que destaca la asombrosa ligeridad en saltar caracterizada mediante el adjetivo *mirus* (*mirae pernicitatis ad saltum, Nat. Hist.*, 7, 2, 23).

Solino, asimismo bajo el amparo de ciertas fuentes no confesadas (*legitur…*) habla de la *singularis pernicitas*, agilidad única en su género, de este pueblo de la India (*Collectanea rerum memorabilium*, 52, 29). No utiliza *mirus,* como Plinio, sino *singularis,* y la elección del adjetivo parece justificada por el uso de una figura retórica, la *annominatio*: *singulis cruribus et singulari pernicitate*. El significado de *singularis* siendo, en este contexto, el de "excepcional", "extraordinario", consideramos que se relaciona con la categoría supraordenada de lo maravilloso representada precisamente por lo extraordinario.

En cuanto a San Agustín, su propósito es el de examinar si las razas monstruosas pueden considerarse descendientes de Adán y de Noé. Los esciopodas son uno de los ejemplos evocados: *Item ferunt esse gentem, ubi singula crura in pedibus habent […] et sunt mirabilis celeritatis; quos Sciopodas vocant, quod per aestum in terra iacentes resupini umbra se pedum protegant.* El sintagma *mirabilis celeritas* ha pasado a las *Etimologías* y para expresar la reserva racional ante tales hechos anómalos, Isidoro utiliza *fertur* como Agustín había utilizado *ferunt*. Al leer el breve fragmento sobre los esciopodas

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

en el marco general de los capítulos isidorianos sobre los monstruos, creemos poder afirmar que la presencia del adjetivo *mirabilis* se explica por el uso de la fuente de este pasaje (San Agustín) así como por la presencia, en los textos representativos para la tradición referente a este tipo monstruoso sea de un adjetivo sinónimo de *mirabilis* (*mirus*, *-a, -um* en Plinio) sea de uno que expresa el carácter extrordinario de la respectiva característica – *singularis* – , en Solino. Aunque aquí Isidoro no se vale directamente ni del texto de Plinio ni del de Solino, podemos suponer que la respectiva adjetivación es únicamente el resultado de la presión de las fuentes y no de la intención de individualizar una categoría de monstruos de por sí perteneciente al ámbito de lo extraordinario natural.

***Miror, ari* (4 ocurrencias)**

Tres de las cuatro ocurrencias de este verbo se refieren a actividades humanas. Ya no se trata de obras culturales o de alguna proeza guerrera presentadas en tono laudatorio, como en el caso de las actuaciones humanas marcadas por *mirus* y *mirabilis*: en los tres contextos, el verbo *mirari*, se refiere a acciones de los paganos consideradas desde una perspectiva negativa.

En III, 71, 32 el enciclopedista afirma que hay que extrañarse ante la insensatez de los gentiles que consideraban que ciertas constelaciones/signos del zodíaco representaban figuras de animales mitológicos: *Et miranda dementia gentilium, qui non solum pisces, sed etiam arietes et hircos et tauros, ursas et canes et cancros et scorpiones in caelum transtulerunt.* Dos párrafos después, en III, 71, 34, menciona que los gentiles dieron a una constelación el nombre de Erictonio, el inventor de la cuadriga, maravillados por el ingenio del que había sido capaz de imitar el Sol (*mirati sunt enim ingenium eius ad imitationem solis accessisse*).

Sabemos que las secuencias importantes de la magna enciclopedia cuentan con sendas introducciones de carácter general en las que no pocas veces el enciclopedista explica su actitud en cuanto a la materia que empieza a tratar; es así como procede en XI, 3, 1 por ejemplo, al presentar su perspectiva teológica sobre la existencia de los monstruos. En el caso concreto de los dos contextos mencionados (III, 71, 32 y III, 71, 34), nos parece claro que ambos deben leerse a la luz de III, 71, 21-22 (dos párrafos que preceden la enumeración de los signos del zodíaco) en los que San Isidoro afirma que el rendir culto a los cuerpos celestes dándoles nombres de animales o héroes mitológicos era una idea errónea inspirada por el diablo y rechazada por Jesucristo (*hanc opinionem erroris diabolus confirmavit, Christus evertit*).

El tercer contexto, XVI, 4, 4, explica cómo los gentiles, atraídos por una fe sacrílega, se maravillaban ante la habilidad humana que había inventado un dispositivo destinado a explotar la principal propiedad del amianto, la de no extinguirse en estado de ignición (*Asbestos […] accensus semel numquam extinguitur. De quo lapide mechanicum aliquid ars humana molita est, quod gentiles capti sacrilegio mirarentur.*): utilizando esta piedra, se había confeccionado para rendir culto a Venus una lámpara que ardía permanentemente, que ni la lluvia ni la tempestad podían apagar. Retengamos la relación que se establece entre la maravilla y la fe sacrílega. Esta noticia, tomada palabra por palabra de San Agustín (*De civitate dei*, 21, 6, 1) se halla en la inmediata proximidad del párrafo sobre el azabache (*gagates lapis*) cuya propiedad de encenderse con el agua y de extinguirse con el aceite, señalada en los mismos términos por Plinio (*Nat. Hist*. 36, 34, 141), se caracteriza asimismo como marvillosa, siendo marcada, por Isisdoro, mediante *mirus*. ¿Sería posible pensar que las dos piedras han sido situadas en el mismo contexto gracias a sus propiedades

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

maravillosas? O, en otras palabras, podríamos pensar que lo maravilloso ha representado para el enciclopedista un criterio suficientemente interesante para constituir en este punto una categoría (la de las piedras maravillosas), aunque no contara ésta con más de dos elementos? Creemos que la respuesta es negativa. Aunque las dos piedras se describen en párrafos sucesivos y tienen en común el hecho de poseer propiedades maravillosas, ellas forman parte, dentro del capítulo destinado a describir los *lapides insigniores*, de un grupo de piedras cuyas propiedades se relacionan entre sí determinando su contiguidad en el texto: así, la primera descrita es el imán (*magnes lapis*, XVI, 4, 1), de color ferruginoso y que atrae al hierro; la segunda, el azabache (*gagates lapis*, XVI, 4, 3), de color negro, que arde en el fuego; la tercera, el amianto (*asbestos lapis*, XVI, 4, 4), de color del hierro, cuyo nombre procede del fuego; sigue, la ultima de esta secuencia, la pirita (*pyrites lapis,*, XVI, 4, 5) cuyo nombre procede asimismo del fuego porque produce centellas. La relación que las piedras enumeradas tienen en primer lugar con el fuego y, en segundo lugar, con el hierro, parece haber determinado la disposición del pasaje que va de 1 a 5. El hecho de que dentro del grupo dos piedras se califican como maravillosas creemos que se deriva del hecho de que los textos-fuente (San Agustín y Plinio) las consideraban como tales.

Observemos también que este grupo de ocurrencias, además de integrarse entre las que se refieren a ciertas actitudes/actividades humanas podría, de forma secundaria, pertenecer al conjunto de ocurrencias referentes a la naturaleza: efectivamente, el acto de maravillarse *de los paganos* se presenta en perspectiva negativa, en tres de las ocurrencias; pero lo que los hace maravillarse pertenece, en última instancia y a pesar de las actuaciones humanas, a la naturaleza: las constelaciones y los minerales.

El cuarto contexto se refiere a un hecho natural registrado por una amplia tradición de historia natural (André, 52) y que Isidoro toma literalmente de Solino (*Collectanea…*19, 11): los ciervos escuchan fascinados/maravillados el sonido de las flautas (*Mirantur autem sibilum fistularum*. XII, 1, 19). El hecho no sería sorprendente: se sabe que ciertos animales son sensibles a la música y los naturalistas lo han observado desde tiempos remotos. En las *Etimologías* también se anota la sensibilidad musical de los delfines que se reúnen al oír música (*ad symphoniam gregatim conveniunt*, XII, 6, 11) o del áspid que tiene una estrategia especial para no ceder a las canciones del encantador que lo hacen salir de su cueva (*qui [aspidem] quibusdam carminibus propriis evocat ut eam de caverna producat*, XII, 4, 12). Ninguno de estos comportamientos está marcado como maravilloso. Por otra parte, *miror* significa también, en determinados contextos, "amar, sentir gusto por algo" (Cf. TLL, s.v.). Por consiguiente, podríamos comprender simplemente que a los ciervos les gusta oír sonidos musicales, sin sentir especial fascinación, sin maravillarse ante ellos (André, 52). Es posible considerar, en este caso aislado, que el verbo *miror* no significa "asombrarse".

Miraculum, i, (4 ocurrencias)

De las cuatro ocurrencias, tres se refieren a la actuación de Dios y de los santos y una – a un hecho natural.

Al examinarse a partir de sus componentes, *miraculum* se deriva del lexema verbal *mirari* mediante el sufijo *-culum* que designa el instrumento o el lugar en el que se desarrolla la acción indicada por el verbo, el significado llegando a ser el de "cosa sorprendente" (Touratier, 1994, 316). Un análisis más fino y más adecuado para nuestro caso es el de Serbat citado por Touratier (*ibidem*): el sufijo mencionado indica el elemento por el cual un determinado proceso puede realizarse. Según el testimonio de Servio (*Aen*. 3,

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

366), el vocablo estába glosado ya desde Varrón que intentaba distinguir los términos sinónimos utilizados en la adivinación *ostentum, portentum, prodigium et monstrum*:

> *Prodigium, portentum, et monstrum modico fine discernuntur, sed confuse pro se plerumque ponuntur. Varro sane haec ita definit: "ostentum, quod aliquid hominibus ostendit; portentum, quod aliquid futurum portendit; prodigium quod porro dirigit;* ***miraculum, quod mirum est****; monstrum quod monet.* (El subrayado es nuestro).

Sin embargo, Servio apunta que, a pesar de distinguirse en cierta medida, los elementos de esta serie se utilizan por lo general de manera indistinta (*modico fine discernuntur, sed confuse pro se plerumque ponuntur*). Retenemos que en latín se percibía la relación semántica entre *mirus* y *miraculum* lo que constituyó, probablemente, la razón por la cual la adivinación utilizaba *miraculum* para designar los fenómenos asombrosos.

Con el mismo significado suele emplearse este vocablo en el marco de la historia natural: Plinio (TLL, s. v) se vale de ella varias veces para expresar el carácter sorprendente de ciertos fenómenos observables en cuanto a la tierra (24, 101, 158), a las montañas (2, 110, 236) a las aguas (2, 105, 224), al sol (2, 10, 57) o a los planetas (2, 13, 62). Por otra parte, los libros zoológicos de Plinio apuntan varios *miracula* de la vida animal: el nautilo (*Inter praecipua autem miracula est qui vocatur nautilos*, IX, 47, 88), la generación de las aves (*Generatio avium simplex videtur esse, cum et ipsa habeat sua miracula*, X, 73, 143), las relaciones de enemistad o de amistad entre los animales (*Sunt et inimicitiarum atque concordiae miracula,* IX, 88, 185), etc.

Con este sentido de elemento maravilloso perteneciente a la naturaleza se emplea *miraculum* sólo una vez en las *Etimologías*, en un pasaje que reproduce casi palabra por palabra a Solino (*Collectanea…*, 27, 30). El contexto se refiere a la serpiente *scytale* ante cuya belleza maravillosa las presas quedan paralizadas: *Scytale serpens vocata quod tanta praefulget tergi uarietate, ut notarum gratia uidentes retardet; et quia reptando pigrior est, quos adsequi non valet, miraculo sui stupentes capit* (XII, 4, 19); *miraculum* es aquí lo que permite que se realice el proceso de asombrarse – y en este caso concreto, lo que da la posibilidad de que el asombro se realice es el aspecto de la serpiente. Nos hallamos de nuevo ante una doble presión que ejercen las fuentes: por una parte el texto de Solino, por otra, la explicación etimológica de Servio (*miraculum quod mirum est*).

En las otras tres ocurrencias (II, 24, 12; VII, 5, 17; VII, 9, 1) la palabra cuenta con la acepción adquirida en el latín cristiano y que viene explicada precisamente en uno de los tres contextos citados: en II, 24, 12 al plantear el problema de las divisiones de la filosofía, Isidoro define la filosofía natural:

> *Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei natura discutitur, quia nihil generatur in vita: sed* ***unumquodque his usibus deputatur, in quibus a creatore definitum est, nisi forte cum voluntate Dei aliquod miraculum provenire monstratur****.* (El subrayado es nuestro)

Observemos que, según Isidoro, en el marco de la filosofía natural se examina la naturaleza de cada cosa según las funciones que el Creador le ha asignado, a no ser que se demuestre que por la voluntad de Dios se ha producido algún milagro. El milagro representa, pues, la transgresión de estas funciones llevada a cabo por la voluntad divina.

Es la definición que también se deduce del pasaje agustiniano que, en *De genesi ad litteram* (VI, 14, 25), se refiere a los milagros como a lo que sucede en contra del curso

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

acostumbrado de la naturaleza (*miracula quae contra naturae usitatum cursum fiunt*). Con más detalles se explica el asunto en *De utilitate credendi*, 16, 34 donde San Agustín afirma que los milagros robustecen la autoridad por Dios instituida y llama milagro lo que, siendo arduo e insólito, sobrepasa de manera evidente las esperanzas y la capacidad de comprensión del que se asombra ante tal hecho (*Miraculum voco, quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet*). Luego distingue dos actitudes diferentes con respecto a tales fenómenos : por una parte, el puro asombro, la sorpresa ante un espectáculo insólito: si alguien viera a un hombre volar, como tal hecho no le trae más ventaja que el puro espectáculo, le produce sólo asombro (*si quis volantem hominem cernat, cum ea res nihil spectatori afferat commodi praeter ipsum spectaculum, miratur tantummodo*); pero si, estando gravemente enfermo sin esperanza de poder curarse, recobrara su salud con sólo ordenárselo, la gratitud hacia el autor de su curación sería mayor que el asombro (*Si quis autem gravi et desperato morbo affectus, mox ut iussum fuerit convalescat, admirationem sanitatis suae, sanantis etiam caritate superabit.*) Después de lo cual enumera una serie de milagros pertenecientes a esta última categoría, extraídos de los Evangelios : curaciones de todo tipo de enfermedades y minusvalías además de fenómenos como la transformación del agua en vino, el andar sobre las aguas, la resurección de los muertos. Reconocemos en esta enumeración el uso que de la palabra palabra *miraculum* iba a hacer la extensa literatura hagiográfica en el marco de la cual este vocablo designaría no sólo las actuaciones del mismo tipo relatadas por la Biblia, sino también los *miracula* operados por los santos.

Volviendo a las *Etimologías,* observamos que los otros dos contextos en los cuales se emplea *miraculum* se refieren también a una actuación divina llevada a cabo sea a través de los apóstoles (*facientes in nomine Christi magna et incredibilia miracula*, VII, 9, 1) sea a través de los ángeles, los mediadores por excelencia (*per quos signa et miracula in mundo fiunt*, VII, 5, 17).

Se observa que Isidoro emplea la voz *miraculum* sólo una vez en un contexto profano de historia natural y este uso se explica por haber reproducido casi literalmente el texto-fuente de Solino; en las otras tres ocurrencias se utiliza el sentido adquirido en el latín cristiano y afianzado por el comentario patrístico.

Por lo demás, creemos que el enciclopedista ha prestado una atención especial al empleo de esta palabra. En las *Differentiae,* obra gramatical anterior a su enciclopedia, Isidoro enumera los cinco tipos de fenómenos adivinatorios que mencionaban sus fuentes paganas, interesado probablemente en realizar una enumeración exhaustiva de tales hechos extraordinarios: *Quinque sunt autem genera prodigiorum, ut Varro dicit, id est, ostentum, portentum, prodigium, miraculum, monstrum* (I, 397). Al volver a discurrir sobre estos fenómenos en el capítulo sobre los portentos (*portenta, ostenta, monstra, prodigia*, *Etimologías*, XI, 1-3) les atribuye, conformemente a la doctrina agustiniana, el valor de signos premonitorios por los que la voluntad divina desea instruir a los mortales con respecto al porvenir. Pero del contexto de las *Etimologías*, XI, 1-3 la voz *miraculum* ha sido eliminada porque, tratándose de un párrafo en el cual el trasfondo teológico era más importante que la exhaustividad gramatical, el sentido que la voz había adquirido en contexto cristiano había llegado a prevalecer, así que el obispo sevillano ha preferido excluirla de una serie de términos de colorido pagano.

Mirator, oris **(1 ocurrencia)**

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

La palabra aparece en el comentario etimológico del adjetivo *fatuus*. Tratándose de un dato referente a la mitología pagana, Isidoro aclara que está reproduciendo una opinión que no le pertenece (*quidam putant*); según el enciclopedista, el origen de la palabra podría ser *fatui*, admiradores de Fatua, la esposa profética de Fauno (X, F, 103). Si en el latín clásico *mirator* se utilizaba con el sentido de *amator*, *dilector,* pero también de "imitador" (TLL, s.v.), en este contexto *miratores* son los que experimentan un estado anímico de máxima intensidad, quedándose paralizados de asombro (*obstupefacti*) ante las profecías de aquel ser mitológico, hasta llegar incluso a perder su razón (*usque ad amentiam*). Ya no se trata de maravillarse/asombrarse ante hechos extraordinarios pero humanos, sino de experimentar una clase de fascinación ante la actuación profética de un ser (mitológico) que puede entrar en contacto con fuerzas difícilmente controlables por la razón. La actitud del enciclopedista es inequívoca si leemos este párrafo a la luz de los pasajes que condenan la adivinación pagana (cf., por ejemplo, VIII, 9, 2-3); incluso el uso de *amentia* en el presente contexto orienta la lectura hacia la reprobación de tales *miratores*: recordemos aquella *dementia gentilium* que hemos comentado antes; el presente contexto tiene la misma orientación y *mirator* se utiliza aquí desde una perspectiva negativa coloreada, eventualmente, por la ironía.

***Admiror* (2 ocurrencias)**

Miror y *admiror* se registran como sinónimos en los diccionarios modernos que apuntan, sin embargo, que éste se utiliza más frecuentemente con valor laudatorio (Forcellini, s. v.; Ernout-Meillet, s. v.). Los verbos mencionados han hecho el objeto de la reflexión gramatical concretizada en las *differentiae*: *Miramur opera, admiramur virtutes*, explica el gramático Agroecio (Keil, 116) seguido por Isidoro en sus *Differentiae* (Codoñer, 375). Para el enciclopedista, los dos verbos se distinguen desde el punto de vista semántico pero, desgraciadamente, la brevedad de la noticia gramatical impide, para nosotros, una comprensión sin resto. ¿Podríamos dilucidar la *differentia* examinando la distinción entre *opera* y *virtutes*, es decir entre la actuación y su resultado por una parte y, por otra parte, las facultades positivas llevadas hasta la perfección?.

Los dos vocablos se refieren principalmente al hombre, pero no de manera exclusiva: Varrón (*De re rustica*, III, 16, 5) y Plinio (*Naturalis Historia*, 11, 5, 4) utilizan *opus*, *opera* en relación con las abejas, por ejemplo. Es verdad que el comportamiento de éstas constituye, según los autores antiguos, un modelo para el comportamiento humano (como en el caso de Plinio). Cicerón emplea el mismo vocablo para referirse asimismo a la labor de otros seres animados privados de razón (*equi, boves, reliquae pecudes, apes quarum opere efficitur aliquid ad usum hominum atque vitam, De officiis*, II, 11).

En cambio, en el Nuevo Testmento la palabra se emplea frecuentemente con el sentido de "milagro", sobre todo en el Evangelio según San Juan (Moussy, 273). En cuanto a Isidoro, utiliza la palabra sólo para referirse a las obras divinas (e. g.:XIII, 1, 1; V, 30, 10; VII, 2, 23, etc.) o a diferentes tipos de actuaciones humanas (e. g. I, 39, 25, III, 17, 2; XX, 14, 7; etc.), lo que no significa que no conociera la posibilidad de utilizar la palabra en relación con determinados seres naturales. ¿Qué tipo de obras, *opera*, forman el objeto de *miror* : las divinas, las humanas o las de otros seres naturales?

Virtutes es también palabra problemática: Forcellini (s. v.) considera que la palabra se aplica fundamentalmente al hombre pero que, por catacresis, se les puede aplicar asimismo a los animales o a otros seres naturales. En las *Etimologías*, Isidoro define la palabra refiriéndose a las fuerzas del cuerpo humano (*Virtus est inmensitas virium in labore*

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

et pondere corporis [*vocata*], XVIII, 22, 1), pero la emplea también para las facultades del alma (*quattuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam*, II, 24, 5) o de los elementos naturales *([Solis] ignem dicunt philosophi aqua nutriri, et e contrario elemento virtutem luminis et caloris accipere*, III, 49, 1). *Virtus* es también palabra empleada en el latín de los cristianos para designar los milagros (Moussy: 272-273). En un contexto tan escueto como el de las *Differentiae*, no es fácil decidir cuál es precisamente el objeto de *admiror*.

Al utilizar los dos verbos en un texto de divulgación científica como el de las *Etimologías*, ¿tiene en cuenta el enciclopedista la respectiva diferencia? Si consideramos los contextos analizados para el uso de *miror*, observamos que se emplea tanto para *opera,* como para *virtutes.* ¿Cuál es la situación de *admiror* y *admiratio*?

En VII, 7, 3 el patriarca Abraham se ríe sorprendido y lleno de alegría (*riserat […] admirans in gaudio*) cuando Dios le anuncia, en su extrema vejez, el nacimiento de Isaac; sabemos que se trata de la sorpresa o del asombro ante un hecho que infringe la ley natural porque leemos, igual que Isidoro, el texto del *Gen*. 17, 17: *cecidit Abraham in faciem et risit dicens in corde suo putasne centenario nascetur filius et Sarra nonagenaria pariet*. El párrafo reproduce a San Agustín, *De civitate Dei* XVI, 31, abreviando el comentario agustiniano que versa principalmente sobre la actitud de Sara ante el milagro anunciado y conservando estrictamente la etimología (hebrea) del nombre de Isaac (*Isaac ex risu nomen accepit*). Se trata, por tanto, de un pasaje en el que Isidoro reproduce una fuente, pero la reproduce seleccionando lo que considera que es esencial así que nos parece importante que haya conservado la expresión del asombro/de la sorpresa ante la actuación de un Dios todopoderoso. De la misma forma actúa en XI, 3, 1 al afirmar, también en las huellas de San Agustín, que los *portenta* no acontecen contra la naturaleza, sino por la voluntad divina que es la naturaleza de todo lo creado. ¿Podemos ver en este contexto la expresión de una *virtus*, de una facultad divina de producir milagros? ¿Se trata de un *opus* asimismo divino?

El otro contexto (II, 2, 2) que utiliza el verbo *admiror* se refiere a las excelencias de la retórica, por lo tanto a una obra del ingenio humano: *Haec disciplina a Graecis inventa est […] et translata in Latinum a Tulio videlicet et Quintiliano, sed ita copiose, ita varie, ut eam lectori admirari in promptu sit, conprehendere impossibile*. Y persigue con humor, apuntando que si uno está leyendo los folios le parece haber memorado todas las figuras de dicción, pero al dejar de tenerlos delante, todo recuerdo desaparece: al lector le es fácil admirar la retórica, pero le es imposible asimilarla. A pesar de la ironía, observaremos que la admiración se dirige en este contexto hacia un *opus* humano (como asimismo sucede en II, 30, 18 donde elogia la tópica, una de las partes de la retórica, llamándola *mirabile plane genus operis*).

Es difícil extraer conclusiones referentes al estatuto semántico de los dos verbos sinónimos *miror/admiror,* de tan reducido número de contextos. Sabemos que Isidoro es consciente de la existencia de una fina distinción entre *miror* y *admiror* pero no podemos afimar que en la práctica del discurso escrito haya tenido la intención de materializarla.

***Admiratio, onis* (1 ocurrencia)**

El derivado *admiratio* empleado en XV, 3, 6 se refiere a la admiración por la belleza de una de las sabinas raptadas por los romanos. No insistiremos en tan ancestral actitud de admiración ante los encantos femeninos, ya que el significado de *admiratio* parece ser claro aquí al basarse en el valor laudatorio ya mencionado.

Stupeo, -ere, stupesco, -ere, stupor, -oris, obstupefacio, -ere

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

En cuanto a las ocurrencias de *stupeo, -ere* y de sus derivados o compuestos que también pueden expresar en latín el asombro, observaremos que en las *Etimologías* su número es aún más reducido (11 en total: 7 ocurrencias de *stup-* y 4 de *obstup-*). De éstas, sólo 4 consideramos que designan el asombro ante determinados hechos extraordinarios[8].

No hemos retenido para nuestro análisis el contexto de XIV, 9, 8 donde se evoca el supuesto estancamiento de la atmósfera del Tártaro por falta de vapores y de vientos (*quia neque illic vapores sunt […] neque flatus […] sed perpetuus stupor*) ni tampoco las ocurrencias que se refieren a diferentes tipos de inmovilidad o de insensibilidad del cuerpo o de la mente del hombre, comparables a la parálisis. Para comentar brevemente sólo un ejemplo, en X, A, 19 la palabra *adtonitus* se explica mediante la descripción de un estado de inmovilidad debido a una clase de delirio como el experimentado por una persona paralizada ante el ruido del trueno y cerca de haber sido fulminada por el relámpago (*Adtonitus, veluti furore quodam instinctus atque* ***stupefactus****; dictus autem adtonitus a tonitruum strepitu, quasi tonitru* ***obstupefactus*** *et vicino fulgori aut tactu proximus*).

Analizaremos a continuación los contextos en los cuales los vocablos mencionados expresan el asombro ante realidades extraordinarias.

En el párrafo ya examinado del libro X, F, 103, *stup-* y *mir-* están situados en el mismo contexto: *fatuos origine duci quidam putant a miratoribus Fatuae […]eosque primum fatuos appellatos quod praeter modum obstupefacti sunt vaticiniis illius usque ad amentiam*: los admiradores de Fatua que escuchan los vaticinios quedan sobremanera asombrados, paralizados por el asombro, hasta llegar a perder su razón. De los cuatro contextos que analizamos, consideramos que es en éste donde *stup-* tiene el significado primario de "asombrarse, maravillarse". Pensamos, asimismo, que es interesante observar la orientación *in malam partem* de los dos elementos que expresan el asombro: tanto *mirator* como *obstupefactus* utilizados en la definición de *fatuus* (palabra de significado despectivo ya que en una primera fase se glosa por *neque quod fatur ipse, neque quod alii dicunt intellegit*) se explican fundamentalmente mediante *amentia* y están considerados desde la perspectiva de la censura dirigida contra las manifestaciones religiosas y adivinatorias del paganismo, según lo apuntado antes.

El contexto de XI, 3, 29 presenta la interpretación evemerista del mito de las Gorgonas que forman parte de la clase de los monstruos analizados de forma coherente en XI, 3-4. En XI, 3, 28, al introducir los *portenta* mitológicos, Isidoro crea el contexto idóneo para que éstos se consideren desde una perspectiva racional: subraya que está citando una información ajena y que se trata de unas ficciones destinadas a aclarar las causas de ciertos fenómenos reales: *Dicuntur autem et alia hominum fabulosa portenta, quae non sunt, sed ficta in causis rerum interpretantur*. En este caso, la interpretación evemerista consiste en postular la existencia de tres hermanas cuya belleza paralizaba / maravillaba de tal manera a los que la contemplaban que se habría podido pensar que se quedaban transformados en

[8] No hemos retenido los siguientes contextos: X, A, 19 (2 ocurrencias: *Adtonitus, veluti furore quodam instinctus atque* ***stupefactus****; dictus autem adtonitus a tonitruum strepitu, quasi tonitru* ***obstupefactus*** *et vicino fulgori aut tactu proximus*); X, S, 246 (*Stultus est qui per* ***stuporem*** *non movetur iniuria ; saevitiam enim perfert nec ultus est, nec ulla ignominia conmovetur dolore*) ; X, S, 248 (*Stupidus saepius* ***stupens***); XII, 4, 41 (*quicumque serpentium veneno percutitur, primum* ***obstupescit***); XIV, 9, 8 (Tartarus [...] quia neque illic vapores sunt [...] neque flatus [...] sed perpetuus **stupor**); XVI, 4, 14 (*Memphitis [lapis] ita* ***obstupescere*** *facit corpus ut non sentiat cruciatus*). Los subrayados son nuestros.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

piedras (*tres sorores unius pulchritudinis […] quae ita spectatores suos stupescere faciebant ut vertere eos putarentur in lapides*). Creemos que *stupescere* puede interpretarse aquí en el sentido de "maravillarse" precisamente porque Isidoro quiere subrayar que no se trataba de una verdadera transformación: lo que los hacía parecer de piedra era un comprensible sentimiento de asombro / admiración ante la belleza femenina, sentimiento que ha aparecido una vez más en las *Etimologías* marcado por *mir-* (XV, 3, 6).

En XII, 4, 19, contexto ya analizado para *miraculum,* se describe un proceso en dos etapas por el que la serpiente *scytalis* paraliza sus presas: primero las hace demorarse al ver la belleza de las manchas de su espalda (*notarum gratia aspicientes retardet*) para después capturarlas al quedar paralizadas por su aspecto maravilloso/asombroso (*miraculo sui stupentes capit*). La coexistencia de *mir-* y *stup-* en el mismo contexto es interesante y creemos que es la que podría determinar una interpretación de *stup-* como perteneciente al léxico de lo maravilloso; empero, nos damos cuenta de que el significado de *stupentes* puede referirse únicamente a la parálisis creada por el aspecto asombroso de la serpiente: en tal caso, el significado "maravillarse" sería secundario.

Finalmente, en VII, 8, 33 *stupor* se emplea para designar el éxtasis (*ecstasis quod est mentis excessus*), uno de los siete tipos de profecías ilustrado por la visión que tuviera San Pedro *in stupore mentis* – con su mente paralizada. Debemos admitir que la pertenencia de esta ocurrencia al léxico de lo maravilloso es una cuestión de interpretación: como sabemos de antemano que ciertos actos divinos extraordinarios, que infringen las normas naturales, pueden provocar el asombro, según hemos ya mostrado, es posible suponer que la *stupor mentis* implica también tal estado; el asombro, la maravilla ante una revelación divina es una deducción / interpretación del lector: el texto sólo dice "con su mente paralizada".

En dos de los cuatro pasajes que acabamos de examinar, el significado "maravillarse/asombrarse" es secundario, el significado primario siendo siempre el de "quedarse inmóvil/inmovilizado". Subrayamos, por una parte, la escasez de ocurrencias de *stup- /obstup-* y, por otra parte, la fragilidad de la interpretación de estas ocurrencias como pertenecientes al léxico que expresa el asombro ante lo extraordinario; se nota, por consiguiente, que Isidoro prefiere los derivados y compuestos de *mirus* para referirse a los seres/fenómenos asombrosos.

Una ausencia: *mirabilia*

Se ha observado que el siglo XIII es la época de la gran boga de lo maravilloso y que este hecho está ilustrado, entre otros, por la importante presencia del vocablo *mirabilia* en los textos (Deluz, 1988: 161). Aunque las *Etimologías* siguen siendo una fuente privilegiada de la literatura erudita de la época, no es en esta obra donde los autores se han inspirado para el frecuente empleo de este vocablo, ya que la enciclopedia isidoriana en absoluto lo utiliza.

En esta dirección Isidoro demuestra seguir el uso del latín clásico y postclásico donde este neutro plural sustantivado del adjetivo *mirabilis, -e* aparece sólo esporádicamente. Nos limitaremos a poner algunos ejemplos que nos parecen significativos. Cicerón utiliza el vocablo tres veces en su *De divinatione* (1, 16 ; 2, 66 ; 2, 147) donde la palabra se enmarca entre los términos de la adivinación, pero una sola vez, (sobre ciertos comportamientos asombrosos de los animales, 2, 126), en *De natura deorum* ; en las letras *Ad Atticum* la palabra se refiere a la actividad política (6, 2, 4), a las extravagancias del carácter de Quinto

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

(10, 6, 2) y a unas buenas noticias (15, 17,2) ; en su *Topica* (10, 45) se les recomienda a los rétores utilizar, a modo de hipérboles, varias *mirabilia*, o sea hechos absolutamente imposibles: que las cosas mudas hablen o que los muertos resuciten. Quinto Curcio, en su *Historia Alexandri Magni* emplea el vocablo una sola vez (5, 1, 29) para referirse a un puente de piedra que unía las dos riberas del Éufrates. La sola ocurrencia de la palabra en Salustio, *De bello Iugurthino,* 63, 1 se refiere a la aruspicina y la única ocurrencia del sustantivo en las *Naturales Quaestiones* de Séneca (4, 1, 1) evoca los *mirabilia* de Sicilia.

Al examinar las obras que Isidoro pudo utilizar de forma directa o indirecta en la elaboración de sus *Etimologías*, constatamos que la *Naturalis Historia* de Plinio se vale de la palabra *mirabilia* para designar los fenómenos asombrosos relacionados con el Mar Rojo, con los ríos o con las fuentes, los comportamientos de los elefantes, las propiedades de determinadas hojas, etc. Utiliza el nombre *mirabilia* once veces en su *Naturalis Historia* (diez ocurrencias en el libro primero que constituye el sumario de la enciclopedia y otra en 30, 53, 147) lo que no es mucho si se tiene en cuenta la extensión de su obra. Ninguna ocurrencia, en cambio, existe en las *Collectanea*… de Solino . También se registran pocas ocurrencias en el tratado agustiniano *De civitate Dei* donde hemos contado siete ocurrencias del sustantivo de las cuales una representa una cita del Salmo 95 (8, 24); de las demás ocurrencias cuatro se refieren a las obras divinas (18, 32 ; 21, 5 ; 21, 6 ; 22, 8), una a los signos operados por los profetas (17, 22) y una a las maravillas llevadas a cabo por el hombre (pero ésta se sitúa en un discurso que San Agustín está reproduciendo sólo para contradecirlo, 8, 24). Es verdad, por otra parte, que si en *De civitate Dei* el número de ocurrencias de *mirabilia* es muy reducido comparado a la gran extensión de la obra, en cambio el número de las ocurrencias del radical *mir-* es muy elevado (313 ocurrencias). Por otra parte, la Biblia utiliza con bastante frecuencia este neutro plural sustantivado (más de 100 ocurrencias) que suele referirse a las obras divinas consideradas, desde la perspectiva humana, extraordinarias o prodigiosas[9].

Tal ausencia podría explicarse, ante todo, por la escasez de ocurrencias del vocablo en las fuentes o por el deseo de Isidoro de evitarlo. Conscientes de que una ausencia tiene escaso valor explicativo, proponemos, no obstante, una hipótesis: el enciclopedista no ha considerado que sea posible identificar, en el marco de la totalidad de los datos eruditos que manejaba, una categoría aparte de hechos que se pudiera designar mediante el neutro plural sustantivado que denota "un conjunto de cosas o fenómenos maravillosos". La presencia de *mirabilia* habría representado, en nuestra opinión, una primera e imprescindible fase en el proceso de llegar a concebir una categoría abstracta de lo maravilloso.

CONCLUSIONES

1. El análisis de *mirus, -a, -um* y de sus derivados o compuestos (*mirabilis, -e; miror, -ari, miraculum, -i, mirator; admiror, -ari*, *admiratio, -onis*) así como el de *stupeo, -ere* y de sus derivados o compuestos *(stupor, -oris*, *stupesco, -ere, obstupefacio, -ere*) en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla permite formular, en primer lugar, unas conclusiones de

[9] Hemos utilizado la base de datos www.brepolis.net que hemos consultado entre 1-31. 03.12 y entre 1-31.07.12.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

orden cuantitativo : en los veinte libros de la enciclopedia existen 34 ocurrencias de *mirus* y de sus derivados/compuestos que expresan el asombro ante ciertos hechos extraordinarios, situados fuera del orden natural o común; asimismo, de las 11 ocurrencias de *stupeo, -ere* y de sus derivados/compuestos hemos constatado que sólo 4 expresan el asombro ante determinados hechos extraordinarios. El neutro plural *mirabilia* – que a partir de los siglos XII-XIII iba a gozar de gran favor entre los autores de textos eruditos o de ficción al denotar un conjunto de fenómenos asombrosos – no existe en la enciclopedia isidoriana.

Por otra parte es necesario observar que en el contexto de esta magna obra gramatical el enciclopedista no define ninguna de las voces que expresan el asombro ante lo extraordinario. Aunque el libro X de las *Etimologías* está dedicado precisamente a definir toda una serie de adjetivos, *mirus* no está definido . Existe la entrada *stupidus* que implica sólo una indicación referente a la posibilidad de optar entre sinónimos : *Stupidus saepius stupens* (X, S, 248) pero el significado "quedar inmovilizado *por el asombro*" no está registrado.

Subrayamos, por consiguiente, la escasez de referencias a lo maravilloso y el hecho de que ninguno de los lexemas que expresan esta actitud se define en las *Etimologías*. Una comparación con Plinio y San Agustín resulta esclarecedora a este respecto : de manera orientativa diremos que en la *Naturalis Historia* de Plinio hay más de 800 ocurrencias de *mirus* con sus derivados o compuestos, y que en el tratado agustiniano *De civitate Dei* se pueden contar más de 300 ocurrencias. En cuanto a *stupeo* y sus derivados y compuestos, la comparación con Plinio y San Agustín no resulta tan relevante ya que estos autores tampoco los utilizan con frecuencia (8 ocurrencias en la *Naturalis Historia* de las que sólo 3 designan el asombro y 24 ocurrencias en el tratado *De civitate Dei* de las que hemos retenido sólo 13).

2. En segundo lugar, apuntamos que Isidoro emplea predominantemente el adjetivo : 22 ocurrencias para *mirus* y *mirabilis* de un total de 34 ; 6 ocurrencias para el nombre : 4 para *miraculum*, 1 para *mirator*, 1 para *admiratio* ; 6 para el verbo : 4 para *miror* y 2 para *admiror*. Si continuamos la comparación meramente orientativa con Plinio y San Agustín, observamos que éstos emplean también el nombre *mirabilia* y que, en cuanto a los adjetivos, además de *mirus, -a, -um* y *mirabilis, -e,* utilizan también *mirificus, -a,- um* . Isidoro no utiliza ningún adverbio derivado de *mir-*, mientras que en Plinio se emplean *mire, mirifice, mirabiliter* y en el tratado agustiniano – *mirabile, mirifice y mirabiliter.* Constatamos, por consiguiente, que el léxico isidoriano empleado para referirse a los seres o fenómenos asombrosos, además de ser escaso desde el punto de vista cuantitativo, es también de una notable austeridad.

3. Hemos observado que en numerosos casos la presencia de los vocablos que denotan el asombro ante lo extraordinario se debe a las fuentes empleadas por el enciclopedista ; en otras palabras, el texto-fuente es el que presenta un hecho como asombroso/maravilloso/extraordinario ; al registrar otros hechos similares, el enciclopedista no vuelve a calificarlos como asombrosos/maravillosos, con lo cual no queda claro por qué una realidad es maravillosa y otra no. En una sola circunstancia el enciclopedista parece haber reflexionado de manera congruente sobre un criterio de clasificación que opusiera las realidades comunes y corrientes a las extraordinarias : se trata de los *portenta* presentados en XI, 3-4 y que forman un corpus coherente y bastante extenso marcado por un

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

vocabulario que le es propio y que el autor explica mediante las estrategias gramaticales propias de su enfoque enciclopédico. Pero constatamos que el criterio de clasificación falta en el caso de las realidades marcadas mediante los derivados/compuestos de *mirus* y de *stupeo* que no se emplean de forma sistemática. Por tanto, la actitud del autor con respecto a estas realidades es inconsecuente y éstas no forman una categoría aparte, comparable a la de los *portenta*.

4. Otro aspecto que queremos subrayar es la repartición de las palabras que expresan el asombro o la maravilla y que para una mejor comprensión hemos señalado en el cuadro adjunto a este estudio: se observa que de las 34 ocurrencias de *mirus* con sus derivados y compuestos, 14 ocurrencias se refieren a la naturaleza, 12 al hombre y a sus obras o actividades 4 se refieren a Dios, 3 a los santos, una sola – a una categoría de monstruos. En cuanto a *stup-,* dos ocurrencias implican actitudes de asombro ante seres extraordinarios, una ocurrencia se refiere a un hecho natural y una a un fenómeno – el éxtasis – reservado a los santos.

La única ocurrencia que designa como maravillosa una clase de monstruos se explica, creemos, por la influencia de la fuente utilizada en este contexto. Pero, como precisamente los monstruos enumerados en XI, 3-4 iban a constituir el corpus predilecto de los *mirabilia* en los siglos posteriores, podemos preguntarnos por qué en el texto isidoriano estos monstruos no están marcados como maravillosos: ¿No los habrá percibido el enciclopedista como tales? O, con más probabilidad – y es ésta la respuesta que estamos proponiendo – ya que a los monstruos se les dedica de todas formas un apartado especial (XI, 3-4) en el cual están designados por un léxico específico (*portenta, ostenta, monstra, prodigia*), la sobriedad que caracteriza el enfoque isidoriano se ha manifestado una vez más y el enciclopedista no ha vuelto a marcar a los portentos mediante ninguna de las palabras que expresan asombro.

Las siete ocurrencias de *mir-* referentes a Dios y a los santos designan, todas, actos milagrosos en el sentido de actos divinos que infringen las normas de la naturaleza común (por lo demás, en tres de estas ocurrencias se emplea *miraculum*); es ésta la zona menos sometida al análisis de tipo racional y cuyas coordenadas se delinean exclusivamente sobre un trasfondo teológico.

La mayoría de las ocurrencias de *mir-* (26 de 34, o sea un 76%) se refieren a la naturaleza (14 ocurrencias) y al hombre con sus actividades y actuaciones de diferentes tipos (12 ocurrencias). Aunque somos muy conscientes de la trascendencia de la perspectiva teológica inherente al perfil espiritual isidoriano, consideramos que los fenómenos asombrosos/maravillosos se sitúan en las zonas más susceptibles de investigarse con los instrumentos propios de la racionalidad, en zonas que, finalmente, podrían examinarse *exclusivamente* con los instrumentos propios de la racionalidad, tal como lo habían hecho, por ejemplo, Aristóteles e incluso Plinio ; aun cuando no hubiera sido Isidoro cristiano, como en realidad lo era, aun cuando no hubiera sido sinceramente impregnado de la *doctrina christiana*, como efectivamente lo era, sin embargo habría podido actuar de la misma forma al situar los hechos maravillosos en un ámbito perfectamente explicable por un enfoque de tipo racional.

¿Representa lo maravilloso una categoría del pensamiento isidoriano tal como éste puede deducirse de las *Etimologías* ? Creemos que la escasez, la austeridad y la inconsecuencia del léxico, al lado de la inexistencia de un criterio de clasificación nos autorizan contestar de forma negativa esta pregunta. Podemos hablar de la existencia de

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

ciertas maravillas, dispersas de forma no sistemática en el texto, pero no de una categoría de lo maravilloso. Lo que sí representa una categoría del pensamiento de Isidoro es lo monstruoso, al que dedica en XI, 3-4 un análisis tanto teológico como científico, entendiendo este último adjetivo en los parámetros de la época isidoriana.

Sin embargo, al mirar el problema desde un punto de vista diacrónico observamos que la repartición del léxico que expresa el asombro ante lo extraordinario prefigura una importante tendencia del enciclopedismo y de la literatura erudita de épocas posteriores, sobre todo a partir de los siglos XII y XIII : la de identificar lo maravilloso con los comportamientos de la naturaleza en general y del hombre en particular.

No consideramos, por consiguiente, que los autores posteriores hayan leído los libros isidorianos sobre la naturaleza – porque es en éstos donde se sitúa la mayoría de las ocurrencias de lo extraordinario – como a una colección de maravillas ; el carácter de racionalidad que Isidoro se desvela por imprimir a su obra no lo permitiría y una prueba de ello es su manera de presentar los monstruos del libro XI. No creemos que sea en este sentido que Isidoro pudiera ser considerado una fuente de lo maravilloso medieval. Pero creemos que la erudición y la literatura posteriores a Isidoro han utilizado el texto de las *Etimologías* reinterpretando numerosos de los datos *no* designados como maravillosos, para hacer de ellos vectores de lo que, a partir del siglo XII, ha podido constituir la gran corriente de lo maravilloso medieval.

34 ocurrencias	DIOS 4 ocurrencias	LOS SANTOS 3 ocurrencias	EL HOMBRE Y SUS ACTIVIDADES 12 ocurrencias	LA NATURALEZA 14 ocurrencias	LOS MONSTRUOS 1 ocurrencia
Mirus, -a, -um 14 ocurrencias	7, 5, 12		18, 1, 5 6, 4, 4 6, 7, 1 15,11, 3	13, 21, 15 13, 21, 20 16, 3, 10=19,10,19 16, 4, 3 16, 4, 3 16, 19, 1 17, 9, 49 12, 6, 51	
Mirabilis, -e 8 ocurrencias reductibles a 7		7, 9, 8+7, 9,8	2, 30, 18 10, R, 235	12, 2, 7 13, 12, 3 19, 17, 16	11, 3, 23
Miror, -ari 4 ocurrencias			3. 71, 32 3, 71, 34 16, 4, 4	12, 1, 19	
Miraculum, -i 4 ocurrencias	2, 24, 12 7, 5, 17	7, 9, 1		12, 4, 19	
Mirator, -oris 1 ocurrencia			10, F, 103		
Admiror, -ari 2 ocurrencias	7, 7, 3		2, 2, 1		
Admiratio, -onis 1 ocurrencia			15, 3, 6		

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

4 ocurrencias	DIOS	LOS SANTOS 1 ocurrencia	EL HOMBRE Y SUS ACTIVIDADES 2 ocurrencias	LA NATURALEZA 1 ocurrencia	LOS MONSTRUOS
Stupor, -oris 1 ocurencia		7, 8, 33			
Stupeo, -ere				12, 4, 19	
Stupesco, -ere			11, 3 29		
Obstupefacio, -ere			10, F, 103		

BIBLIOGRAFÍA

Textos

André, J. (ed., tr.), 1986, Isidore de Séville. *Étymologies*. *Livre XII. Des animaux*, Paris, Les Belles Lettres.

Codoñer, C. (ed.), 1992, *Differentiae de Isidoro de Sevilla. Libro I*, Edición crítica, traducción, introducción y notas. Paris, Les Belles Lettres.

Dombart, B., Kalb, A., (eds.), 1955, Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, Corpus Christianorum. Series Latina XLVII/XIV, 1 et 2, Turnhout, Brepols.

Gasti, F. (ed., tr.), 2010, Isidoro di Seviglia. *Etimologie. Libro XI. De homine et portentis*, Paris, Les Belles Lettres.

Lindsay, W. M. (ed.), 1911, Isidore of Seville (St). *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, Oxford: Clarendon Press.

Keil, Heinrich, 1880, *Grammatici latini*, VII, *Scriptores de ortographia*, Leipzig, Teubner.

Marshall, P.K. (ed.), 1993, Hyginus *Fabulae,* ed., Stuttgart und Leipzig, Teubner.

Mayhoff, C. (ed.), 1909, C. Plini Secundi, Naturalis Historiae libri XXXVII, Lipsiae, Teubner.

Miller W. (ed., tr.), 1928, Cicero, *De officiis,* London, New York, The Loeb Classical Library.

Mommsen, Th. (ed.), 1894, *Cassiodori Senatoris Variae*, Berlin, Weidmann.

Mommsen, Th. (ed.), 1895, Caius Iulius Solinus, *Collectanea rerum memorabilium*, Berlin, Weidmann.

Oroz Reta, J., Marcos Casquero, M.-A. (eds), 1982, San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, Texto latino, versión española y notas, Madrid, Editorial Católica.

Stroebel, E. (ed.), M. Tullius Cicero, *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione*. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae. 1915, disponible en línea, http://www.perseus.tufts.edu/hopper.

Thilo, G et Hagen H. (eds), 1881, Maurus Servius Honoratus, *In Vergilii carmina comentarii. Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Leipzig,Teubner, http://www.perseus.tufts.edu/hopper.

Diccionarios y bases de datos

Blaise, A., 1975, *Lexicon Latinitatis Medii Aevi: praesertim ad res ecclesiasticas investigandas pertinens*, Turnhout, Brepols.

Blaise, A., 1966, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols.

Du Cange et al., 1883-1887, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Niort, L. Favre, http://ducange.enc.sorbonne.fr/.

Ernout, A., Meillet, A., 2001, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.

Forcellini, Aegidio, 1965, *Lexicon Totius Latinitatis*, Bologna.

Niermeyer, J. F., 1959-1964, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, Vigésima segunda edición, http://lema.rae.es/drae/.
Thesaurus linguae latinae, I, 1900; VIII, 1936-1966, Lipsiae in aedibus Teubneri.
Brepolis, *Library of Latin Texts, Series A*, Turnhout, Brepols Publishers, http://www.brepolis.net.

Estudios

Bower E. W., ΕΦΟΔΟΣ and INSINUATIO in Greek and Latin Rhetoric, The Classical Quarterly, New Series, Vol. 8, No. 3/4 (Nov., 1958), pp. 224-230, Published by: Cambridge University Press on behalf of The Classical AssociationStable URL: http://www.jstor.org/stable/637986. Accessed: 30/04/2012 03:05.
Céard, J., 1977, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI-e siècle en France*, Genève, Droz.
Crivat, A., 2011, "El léxico de lo extraordinario en las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla (*portenta, ostenta, prodigia, monstra)*", in *Revue roumaine de linguistique*, LVI, 3, 257–276.
Deluz, Ch., 1988, "Des lointains merveilleux (d'après quelques textes géographiques et récits de voyage du Moyen Âge)", in *De l'étranger à l'étrange ou la conjointure de la merveille*, 13e Colloque CUERMA, Aix en Provence, 159-167.
Faral, E. , 1913, "Le merveilleux et ses sources dans les descriptions des romans français du XII-e siècle", in *Recherches sur les sources latines des contes et des romans courtois du Moyen Âge*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 307-388.
Lecouteux, C., 1998, *Au-delà du merveilleux : essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
Le Goff, J., 1985, Le merveilleux dans l'Occident médiéval", in *L'imaginaire médiéval,* Paris, Gallimard, 17-39. Consultado por nosotros en la traducción rumana "Mirabilul în Occidentul medieval", *Imaginarul medieval*, 1991, Bucureşti, Meridiane, 46-75.
Le Goff, J., Schmitt, J.-C., 2003, "Lo maravilloso" in *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Madrid, Akal, 468-478. (Edición francesa anterior, *Dictionnaire raisonné de L'Occident médiéval*, 1999).
Meslin, M. (dir.), 1984, "Qu'est-ce que le merveilleux?", in *Le merveilleux. L'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, Bordas.
Moussy, C., 2002, "Signa et portenta", in : L. Sawicki, D. Shalev (eds), *Donum grammaticum*. Studies in Latin and Celtic Linguistics in Honour of Hannah Rosén, Louvain, Peeters,2002, 265-275.
Ribémont, B., 2002, "L'autre et la merveille dans les encyclopédies du Moyen Âge", in: *Littérature et encyclopédies du Moyen Âge*, Orléans, Paradigme, p. 155-169.
Rousset, P., 1956, "Le sens du merveilleux à l'époque féodale", *Le Moyen Âge*, 62, 25-37.
Smith, William, 1875, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, John Murray.
Touratier, Christian, 1994, *Syntaxe latine*, Peeters, Louvain-la-Neuve.

Acknowledgements: This work was supported by the strategic grant POSDRU/89/1.5/S/62259, Project *Applied social, human and political sciences. Postdoctoral training and postdoctoral fellowships in social, human and political sciences,* cofinanced by the European Social Fund within the Sectorial Operational Program Human Resources Development 2007-2013.

BDD-A407 © 2013 Editura Academiei
Provided by Diacronia.ro for IP 18.97.14.88 (2026-11-12 13:24:18 UTC)