

## COMENTARIO A LAS «SENTENCIAS» DE ISIDORO DE SEVILLA

Juan Fernando Ortega Muñoz. Universidad de Málaga.

### Introducción:

Isidoro de Sevilla es, según afirma Guillermo Fraile, «la figura más excelsa de la Iglesia visigoda, cuyo influjo se extiende de manera profunda y eficaz a lo largo de la Edad Media»<sup>1</sup>. Este prelado insigne, erudito filósofo e intelectual enciclopédico, fue hijo de Severiano, que emigró de Cartagena, cuando la invasión bizantina (554) y se instaló en Sevilla, donde nació Isidoro en el año 556. Allí hace sus estudios bajo la dirección y tutela de su hermano Leandro, al que sucede en la sede episcopal hispalense en el 600. Desde ella ejerce un indiscutible magisterio no sólo en Sevilla, sino en toda la sociedad visigoda. Fue hombre de extensa cultura y apasionado por los libros, reunió en Sevilla «el conjunto bibliográfico más importante de su época»<sup>2</sup>. Testimonio de esa amplia cultura son las *Etimologías*, donde se citan más de ciento setenta autores. En su biblioteca figuraban autores cristianos y paganos, como Orígenes, Tertuliano, Cipriano, Atanasio, Jerónimo, Agustín, Gregorio Nacianceno, Lactancio, Rufino, Esopo, Hecateo de Mileto, Paladio Emiliano, etc. Como dice Melendez y Pelayo, Isidoro es un «milagro de erudición para aquella edad y ni Casiodoro, ni el venerable Beda, ni Alcuino, ni Rábano Mauro le igualan». En sus obras realiza una tarea de recopilación y transmisión del saber clásico al mundo cultural que ha de seguirle, salvando del olvido al acervo cultural que llegó hasta él.

Pero no podemos ver en Isidoro sólo un gran recopilador, un simple erudito, él realiza además una labor de síntesis, que sólo una mente lúcida y analítica como la isidoriana estaba capacitada para realizar. En él advertimos un asimilado compendio de doctrina perfectamente trabado, que va a constituir el punto de arranque de los grandes sistemas del Medioevo. Su visión totalizadora se desarrolla como una filosofía cristiana de carácter neoplatónico; una teología con profunda fundamentación en la Biblia y en los Santos Padres, especialmente en S. Agustín; una cosmovisión ecléctica en la que se asumen en un todo doctrinas platónicas, aristotélicas, epicúreas y estoicas; una recopilación jurídica que constituye el antecedente inmediato del Fuero Juzgo; y una magna concepción histórica, inspirada en su estructura y filosofía en S. Agustín, pero que tiene el gran valor de aportar elemen-

tos de la historia de los godos, especialmente desde Liuva hasta Suintila (600-626), que sin su constatación y recopilación nos serían en gran parte desconocidos hoy.

Por todo ello creemos que son injustas las afirmaciones de Leclerq, que ve en él tan sólo un «buen par de tijeras» con las que formó un puzzle de la cultura anterior<sup>3</sup> o la de Halphen que nos habla de su «desoladora mediocridad»<sup>4</sup>. Creo más correcto el juicio de Montero Diaz, el cual afirma: «San Isidoro es uno de los grandes maestros de la cultura medieval..., La huella isidoriana es colosal en la Alta Edad Media y profunda en la Baja. Ante la Alta Edad Media es transmisor máximo del saber antiguo; el nexo del sabio universal romano –al estilo de Varrón– con el medieval –al estilo de Beda o Alcumio–. El pensamiento teológico, canónico, naturalista, filosófico, está impregnado de isidorismo hasta el siglo XII. Es decisiva su influencia en la evolución teológica, en la concepción del mundo, en los orígenes del método escolástico. Puede considerarse como el último Padre de la Iglesia... y, al mismo tiempo, como el primer filósofo propiamente medieval. Es el máximo discípulo de la antigüedad y el máximo maestro del medievo»<sup>5</sup>. Sin duda alguna en estas afirmaciones de Montero Diaz habría que matizar un tanto sus rasgos radicales y maximalistas, pero también es cierto que sin la elucubración medieval de Isidoro difícilmente sería explicable el espléndido desarrollo de la filosofía medieval que va a seguirle. Sus contemporáneos le tuvieron en gran aprecio. S. Braulio escribe de él: «Tú diste luz a los anales de la patria, tú a la cronología, tú a los oficios eclesiásticos, y a las costumbres públicas y domésticas, tú a la situación de las regiones y ciudades, tú, finalmente, a las cosas divinas y humanas»<sup>6</sup>.

De no haberse interrumpido bruscamente aquella tarea erudita y cultural a sólo setenta y cinco años de su muerte con la invasión musulmana, hubiera sin duda dado pie a grandes escuelas de pensamiento paralelas a las europeas de S. Victor y Claraval. El hecho es que siguiendo las huellas de S. Isidoro nos encontramos con una pléyade de hombres ilustres en el mundo visigodo, que constituyen una auténtica escuela isidoriana, como S. Braulio (631-651), que siguiendo el estilo isidoriano publica sus propias *Etimologías* en 20 tomos; Tajón (+ 683), que adopta el género literario y el plan de conjunto de las *Sentencias* isidorianas en su *Sententiarium libri quinque*; S. Idelfonso (607-667), que continúa el *De viris illustribus* isidoriano; S. Julián (+ 690), que continúa su investigación y exposición histórica; S. Fructuoso (600-665), que se inspira en la *Regula Isidori* para escribir su *Regula monachorum* y su *Regula monástica communis*; S. Eugenio (+ 657); S. Valerio, etc. «En realidad –escribe Llorca– no existe en ningún otro Estado latino durante el siglo VI y VII nada que pueda compararse en conjunto con esta exuberante floración de eminentes escritores cristianos que presenta la España visigoda»<sup>7</sup>.

Su obra enciclopédica comprende materias muy diversas: gramática, retórica, dialéctica, matemáticas, geometría, música, astronomía, medicina, derecho, geografía, arquitectura, estudios sobre piedras preciosas, costumbres, naves, edificios, vestidos, juegos, instrumentos domésticos, teología, filosofía, etc. Sus tratados fundamentales son sus *Etimologías*, que él denominó *Originum sive etymologicarum libri viginti*, *Sententiarum libri tres*, *De fide catholica contra Judeas*, *De ordine creaturaum*, *De rerum natura*, *Liber de viris illustribus*, *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Suevorum*, *Libri differentiarum*, etc.

De esta magna tarea erudita destacan fundamentalmente cuatro aspectos, sus estudios teológicos con especial referencia a su tarea hermenéutica del texto sagra-

do, sus escritos filosóficos, sus recopilaciones históricas y sus escritos ascéticos. Pero nos vemos forzados a centrarnos en una de las obras claves de su pensamiento y hemos preferido su libro de las *Sentencias*, por la gran influencia que va a tener, no solo en cuanto a su contenido, sino incluso en cuanto a su estructura, en la filosofía medieval posterior. Recordemos que el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, que será objeto de comentario continuo durante toda la Edad Media, tiene en este libro de las *Sentencias* de Isidoro su antecedente más claro e inmediato.

### El género de las «sentencias»

El término «sentencia» se usa aquí no sólo como expresión de un enunciado breve y resumido de una verdad, ni como un género retórico y gramatical, como lo entiende J. Fontaine en su comentario a las Etimologías<sup>8</sup>, sino según el mismo texto isidoriano parece querernos explicar. En efecto, Isidoro define la *sentencia* como manifestación de un consejo<sup>9</sup>, en lo que coincide con Hermógenes, el cual había escrito: «Es la oración que encierra una proposición de tipo general que nos exhorta a una acción o nos disuade de ella, o nos muestra la cualidad de una cosa»<sup>10</sup>. El texto de Isidoro es más rico y matizado: «Habla juiciosamente por sentencias –nos dice quien *siente* la verdadera sabiduría, gustando su interno sabor. Porque *sentencia* se deriva de *sentir*»<sup>11</sup>. Y continúa diciendo: «Ac per hoc arrogantes, qui sine humilitate, dicunt, de sola scientia dicunt, non de *sententia*»<sup>12</sup>. El puro enunciado de una verdad es, según ello, a lo más ciencia, pero no sentencia. Esta supone además la implicación de una vivencia. Es por lo tanto la sentencia un saber sentido, esto es, un saber que no sólo se tiene, sino en el que además se cree y se vive, forma parte de nuestras vivencias, y en razón de ello tiene el calor y la fuerza del que comunica una verdad en la que se siente vivencialmente instalado. Esto añade a la sentencia un carácter ético. De aquí que el Diccionario de la Real Academia defina la sentencia como «dicho grave y sucinto que encierra doctrina y moralidad», porque, si manifiesto un saber en la sentencia, es dando testimonio de mi propia fe en él y moviendo al que la recibe a su participación y aceptación afectiva.

En este concepto de sentencia Isidoro es heredero de S. Gregorio Magno, el cual, comentando el libro de la *Sabiduría*, VII, 15, afirma que «gusta hablar por *sentencia* el que no desea expresar solamente lo que sabe, sino *sentir* por experiencia lo que dice»<sup>13</sup>.

Esta sabiduría expresada en la sentencia se nos muestra, no como conclusión de un razonamiento, sino como la participación en una verdad que nos es dada y que, una vez aceptada, la hemos convertido en vivencia personal. En las *sentencias* se nos da un catálogo de doctrinas, de principios y de normas, en las que el autor cree con absoluta certeza y por ello no se ve precisado a demostrarlas, ni como verdades racionales, ni como doctrina revelada. Las citas que en esta obra aparecen no son como prueba sino como testimonio. Por ello la sentencia, según Isidoro, hace referencia a ese saber divino que se nos comunica por un acto de presencia de Dios en nosotros. Isidoro distingue tres grados en el saber: la simple *opinión*, que no rebasa la probabilidad en el conocimiento, la *ciencia*, que él define como el conocimiento cierto adquirido racionalmente (cum res aliqua certa ratione percipitur<sup>14</sup>), conocimiento que hace referencia a las cosas temporales en orden a su buen uso y la *sabiduría*, que es contemplación y *saboreo* de las realidades eternas. En ello es heredero Isidoro del texto sagrado: «El principio de la sabiduría es temer a Yavé»<sup>15</sup>.

«Toda sabiduría –nos dice Isidoro– se basa en la *ciencia* y en la *opinión*, pero el juicio producto de la ciencia es mejor que el de la opinión, pues aquel es verdadero, éste, en cambio, problemático»<sup>16</sup>. De esta forma la sabiduría se sitúa como un nivel superior, que no necesariamente ha de apoyarse en la ciencia, pero que será más perfecto si se apoya en ella. Eso tanto más cuanto que la ciencia también debe enderezarse –según Isidoro– a Dios. «El primer afán de la ciencia –nos dice– consiste en buscar a Dios; luego, la integridad de la vida acompañada de obras de virtud»<sup>17</sup>. Con ello para Isidoro todo saber apunta a un fin teológico y ético. De aquí que a continuación de su definición de sentencia Isidoro añada: «Ille enim sapit, qui recte et secundum Deum sapit»<sup>18</sup>.

La postura que se espera del destinatario de la sentencia no es la pura complacencia en la argumentación o elocuencia del que la expresa, sino la aceptación de la verdad que se le transmite, que ha de reflejarse en su conducta. Por ello que Isidoro escriba: «Algunos curiosos se deleitan en escuchar a cualesquiera sabios, no para aprender de ellos la verdad, sino para saborear la elocuencia de su lengua»<sup>19</sup>.

En realidad y según lo visto, el género de las sentencias no es filosófico en sentido estricto, porque no es la fuerza de la argumentación, del razonamiento, lo que nos lleva a la verdad, sino que éste se nos manifiesta como un don gratuito que procede de la Divinidad y se nos muestra en la propia vida, como un sentimiento profundo que nos conecta con El. Cuando Isidoro expone cual es su intención al escribir las *Sentencias* se manifiesta claro este carácter del género que estudiamos: «In quo non nostrae intentionis, quae nulla per se est, inventionem, sed Sanctae Scripturae et maiorum explanatum vestigia vel tenui aliquo relatu sequimur»<sup>20</sup>.

El antecedente claro de este género lo encontramos en los libros sapienciales bíblicos, y especialmente en el libro de la Sabiduría, en el que claramente se nos muestra ésta como un don divino: «Invoqué al Señor y vino sobre mí el espíritu de sabiduría»<sup>21</sup>, «porque El es la guía de la sabiduría y el que corrige a los sabios»<sup>22</sup>. «El nos da la ciencia verdadera de las cosas»<sup>23</sup>. Más aún, se habla de la sabiduría como un «hálito del poder divino, una *emanación* pura de la gloria de Dios»<sup>24</sup>. Como emanación profética va a entender años más tarde Maimónides –que tantos puntos de coincidencia tiene en cuanto a estilo y contenido con Isidoro– la sabiduría, según se muestra claramente en la *Guía de perplejos*<sup>25</sup>.

Esta influencia de los libros sapienciales en las *sentencias* se manifiesta además en la misma estructura formal del texto, dividido en capítulos de materias homogéneas, que a su vez se dividen en enunciados concisos y breves, cuya estructura interna adopta la exposición dual y antitética, como cuando escribe:

«Los malos corresponden al bien con el mal y a lo óptimo con lo adverso.

Los buenos responden al mal con el bien, a lo adverso con lo próspero»<sup>26</sup>

«Los hombres con las virtudes alimentan vicios, por los cuales se pierden.

Dios con nuestros vicios modela virtudes, por las que corrige nuestra iniquidad»<sup>27</sup>

«Dios es indulgente en esta vida con los impíos, pero no con los elegidos; en la otra será indulgente con los elegidos, pero no con los malvados»<sup>28</sup>.

Podríamos multiplicar los ejemplos en los que esta estructura paralela y antitética se repite.

La forma expresiva de las *sentencias* supone, por otra parte, una relación asimétrica entre el autor de las mismas y el lector al que van dirigidas. El autor se siente poseedor de una verdad cierta y constituido en la tarea de enseñarla; es un género magistral que exige del que recibe la enseñanza una postura de sumisa aceptación. Normalmente el autor de las *Sentencias* es una persona revestida de autoridad, específicamente de autoridad sagrada, como es el caso de Isidoro, que desde su sede catedralicia se sabe maestro nato de una comunidad de fe. De aquí que no se vea precisado a razonar sus propias afirmaciones o sus interpretaciones del texto sagrado. En todo caso las confirma recurriendo al testimonio sagrado de la Biblia o de los Santos Padres que le han precedido, como instancia superior de la que él mismo recibe la seguridad de la fe que profesa. «Isidoro eleva, pues, el concepto retórico de sentencia a un plano espiritual que supone ciencia y vivencia a un tiempo, dándole con ellos una mayor dimensión humana. Se trata de la posesión de la perfecta sabiduría, que, a juicio del Hispalense, consiste en el conocimiento vivo de Dios y de las demás cosas en orden a Dios, conocimiento que depara al hombre la felicidad»<sup>29</sup>.

Por otra parte las *Sentencias* son el antecedente inmediato de las *Summas*, que a partir del siglo XII proliferan en la Edad Media, las primeras de las cuales, como es el caso de la de Hugo de S. Victor, se titulan *Summa sententiarum*, aunque bien pronto el género de las summas, pese a conservar ciertos caracteres que le hacen coincidir con las sentencias, se van diferenciando progresivamente del género del que tomaron su origen, adquiriendo un carácter más filosófico y menos sapiencial. La influencia de este libro de sentencias es clara en Anselmo de Laón, Alejandro de Hales, Roberto de Melun, Roberto Pullus, Pedro Cantor, etc., pero sobre todo en el llamado *maestro de las sentencias*, el aludido Pedro Lombardo, arzobispo de París, gracias al cual el género de las sentencias es conocido y usado en todo el Medievo.

#### *Contenido del libro isidoriano de las Sentencias:*

El libro del *Sumo Bien*, nombre con el que eran conocidos durante la Edad Media los tres libros de las *Sentencias* de Isidoro, fue escrito entre los años 612 al 615 y es un «manual dogmático, ascético y moral» en palabras de Altaner<sup>30</sup>. El primer tomo contiene casi de modo exclusivo la dogmática, es una síntesis no sistemática de los principales temas del credo católico y de las verdades racionales, que son presupuesto necesario para esa fe. Habla entre otros temas de Dios, el hombre, el origen del mal, la creación del mundo, la predestinación, el misterio trinitario, la Iglesia, etc. El segundo tomo habla de moral y ascética e incluye entre otros temas la sabiduría, las virtudes, la gracia, la conversión, la penitencia, los vicios... El tercer libro «ofrece, dentro de su carácter ascético-moral una orientación más práctica y en muchos de sus capítulos tiene una resonancia eminentemente social»<sup>31</sup>. Habla entre otros temas del castigo divino, de las tentaciones, de la oración, la lectura, el coloquio espiritual, de los monjes, del amor, de la amistad, de la corrección fraterna, de los príncipes, de los jueces, de los opresores de los pobres, de la brevedad de la vida y de la muerte.

De toda esta gran masa de temas, como filósofos, destacaremos tan sólo aquellos elementos que de alguna manera pueden sernos útiles para comprender el proceso del pensamiento filosófico posterior y la estructura ideológica que subyace bajo la doctrina teológico-moral del hispalense.

*Dios:*

Isidoro tiene un especial interés en destacar la infinita distancia que separa a Dios de las criaturas. Las *Sentencias* parten de esta primera afirmación: «Summun bonum Deus est, quia inconmutabilis est». De esta forma la inconmutabilidad divina se convierte en la barrera infranqueable que coloca de una parte la realidad de Dios y de otra a la totalidad de los demás seres. «Sólo Dios es proclamado inmortal porque solo El es inmutable»<sup>32</sup>. Esta inmutabilidad divina tiene su raíz en su unidad interna o simplicidad. «En Dios existe –nos dice– la máxima simplicidad. De acuerdo con esta norma hay que juzgar los restantes atributos»<sup>33</sup>. «Así, pues, –comenta Isidoro– decimos que Dios es simple, ora porque no pierde lo que tiene, ora porque no existe diferencia entre lo que El es y lo que hay en El»<sup>34</sup>.

Aunque Isidoro no consigue liberarse del todo de la teología negativa –«Llega a la cima de un conocimiento no despreciable, nos dice, el que comprende que no puede investigar los secretos de Dios. Mas entonces justamente conocemos a Dios cuando afirmamos no conocerle a perfección»<sup>35</sup> –, sin embargo su doctrina sobre la esencia divina es positiva. «Es cierto –afirma Isidoro– que nada se dice de Dios en propiedad ni respecto a la cantidad, ni respecto al hábito o movimiento»<sup>36</sup>, pero esta afirmación es lógica una vez que ha establecido la diferencia entre la inmutabilidad y simplicidad divina por una parte y la división que se introduce como elemento esencial en todo ser creado. Lógicamente, a partir de nuestros esquemas de conocimiento Dios será siempre una realidad trascendente. «Ninguna inteligencia, ni siquiera la angélica, puede comprender la grandeza de su divinidad, y aunque la naturaleza humana se perfecciona hasta asemejarse a los ángeles y se eleva infatigable a la contemplación de Dios, con todo, no puede penetrar enteramente su esencia, la cual tampoco la propia capacidad angélica llega a comprender en su plenitud»<sup>37</sup>. Sin embargo, pese a esa radical imposibilidad de conocimiento adecuado, sí es posible un conocimiento suficiente. «La esencia de Dios –nos dice– puede ser conocida de un modo comprensible y maravilloso a condición de creer en su existencia»<sup>38</sup>. Aquí está presente sin duda el principio establecido por Agustín de Hipona: «crede ut intelligas». De esta forma, a partir de la fe se nos abre el horizonte de intelección de la esencia divina y encontramos una nueva ruta que se adelanta al «itinerario de la mente a Dios» de S. Buenaventura. «Mediante la hermosura de la criatura finita da a conocer Dios su hermosura, que es ilimitable, a fin de que el hombre retorne a Dios desandando el mismo camino por el que se alejó, para que, a la inversa, vuelva a encontrar la belleza del Creador por el encanto de la criatura, quien por amor a la hermosura creada se apartó de la imagen del Creador»<sup>39</sup>.

Es un camino poético, de enamoramiento, sed de posesión de una belleza infinita que se ahonda tras la belleza superficial, para que al deshojar la margarita del mundo, se nos abra la puerta a un horizonte infinito de belleza, «al conocer, por la hermosura de la creación, al autor de la obra»<sup>40</sup>. De esta forma, «por una serie escalonada de conocimientos avanza el hombre en la inteligencia de Dios Creador; es decir, de los seres insensibles se eleva a los sensitivos; de los sensitivos a los racionales y de estos al Creador de ellos»<sup>41</sup>. Todo se transforma en camino que nos orienta hacia Dios, porque «no existe un ser tan obtuso, que no refleje el sentido de Dios»<sup>42</sup>. Sin embargo Isidoro es consciente de las dificultades insalvables, al menos aparentemente, que suponen la afirmación divina y su compaginación con la presencia del mal en el mundo. Ante esta dificultad Isidoro adopta una posición negativa, refugiándose en la fe. «Las verdades que sobrepujan la intelligen-

cia humana –nos dice– no se deben escudriñar. Todo cuanto supera la mente humana no cabe investigarlo, sino dejarlo a la decisión divina, de modo que consideremos justo lo que es agradable a la divina voluntad. Porque no podrá ser injusto lo que al justo juez complaciere»<sup>43</sup>. Aquí apunta un voluntarismo que Isidoro no desarrolla de forma explícita posteriormente en las *Sentencias*, aunque parece reflejarse también en su doctrina sobre la predestinación<sup>44</sup>.

#### *La relación de Dios con el mundo:*

La relación de Dios con el mundo está expresada genialmente en el siguiente texto isidoriano: «La inmensidad de la grandeza de Dios es de tal naturaleza, que hemos de entender que El está dentro de todos los seres, pero no incluido, y fuera de todos, pero no excluido; y de tal manera interior, que los contiene a todos y de tal suerte exterior, que los encierra a todos en la inmensidad ilimitada de su grandeza. Así, pues, porque está en el exterior manifiesta ser el creador, y porque está en el interior, demuestra que lo gobierna todo. Y, para que las cosas creadas no estuviesen desprovistas de Dios, El está en el exterior, para encerrarlas todas en El»<sup>45</sup>. Con esta serie de expresiones antitéticas Isidoro quiere enunciar una idea que tantos años más tarde Zubiri formulará como el *carácter teologal de la realidad*, y para expresar lo cual Isidoro no encuentra una formulación adecuada. Dios está fuera y dentro de todo cuanto es, fuera en cuanto creador, porque en cuanto creada, toda realidad se distancia de su creador, es su efecto, opuesto por definición a su causa; pero, al ser creada, necesita para permanecer en el ser de esa fundamentación desde dentro, que la conserve en la existencia y, en virtud de esa presencia, la gobierna.

Para Isidoro «el mundo está compuesto de elementos visibles, que por cierto pueden ser investigados»<sup>46</sup>. Pero frente a esta posible constatación del mundo, que puede ser objetuado en un análisis fenomenológico, el hombre se le muestra como un misterio insondable. Ambos, sin embargo, coinciden en ser realidades distendidas en el tiempo de manera tal que en su propia realización encuentran su progresivo agotamiento. Esto es, al ser está dejando de serlo, su ser es un hacerse y por ello mismo un simultáneo deshacerse. Isidoro se expresa así: «En efecto, como el hombre, por la prolongación de la vida tiende hacia su fin, así también el mundo al dilatarse en el tiempo, se va agotando; porque lo mismo el hombre que el mundo, por donde parece se acrecientan, por allí uno y otro disminuyen»<sup>47</sup>:

El mundo, según Isidoro, fue creado en el tiempo, o mejor, *con* el tiempo, «pues el tiempo comenzó con la creación posterior y no la creación con el tiempo»<sup>48</sup>. Esta creación no supuso un cambio en los designios del Creador, sino que formaba parte de un plan eterno, atemporal. «La creación de este mundo –dice Isidoro– estaba ya decidida en sus eternos designios»<sup>49</sup>, «estaba siempre en la mente y en los planes eternos»<sup>50</sup>.

Isidoro parte del supuesto de que todo lo que no es Dios, tiene en El su origen por *creatio ex nihilo*, pero esta creación se establece en un proceso gradual a partir de un elemento primero que él llamará *materia informe*, dando con ello pie para suponer que sostiene un hilemorfismo universal con algunas restricciones. «La materia de que se formó el cielo y la tierra –escribe– se llamó informe, porque aun no habían sido configurados aquellos seres que había que formar; pero la misma materia había sido hecha de la nada»<sup>51</sup>. Esto es, a partir de la materia primera arranca un proceso de información progresiva. Esta doctrina le permite a Isidoro establecer una radical distancia de todo lo creado con relación al Creador. Isidoro

escribe: «El ser que en su existencia consta de *materia* es mudable pues de *estado informe* pasa a tener *forma*; pero el que no consta de materia es inmutable, como lo es Dios en realidad»<sup>52</sup>. El enfrentamiento entre Dios y la creatura, que hemos visto como unidad –pluralidad, se nos muestra ahora como la dualidad antitética Dios– materia. La Divinidad frente a toda otra realidad que brota de la *materia informe*<sup>53</sup>, *materia* caótica, como el *apeiron* inicial de Anaximandro, a la que no afecta el tiempo, porque es *antes* de ser creado el tiempo. Sin embargo, ese *antes* no hace referencia al tiempo, sino a la precedencia ontológica. Isidoro es al respecto explícito: «La materia de la que fue modelado el mundo precedió a los seres de ella formados en razón del origen, no del tiempo»<sup>54</sup>. Sin embargo Isidoro afirma: «Existen en creación dos seres para quienes no cuenta la sucesión del tiempo, a saber, los ángeles, porque son inseparables del Creador, que es inmutable, y aquella *materia informe*, anterior a que fueran formadas todas aquellas cosas que discurren en el tiempo, para ella tampoco contaba el tiempo. Así, pues, vemos que el tiempo se refiere, no a las criaturas que están sobre el cielo, sino a las que se encuentran debajo del cielo. El tiempo no domina a los ángeles, sino a nosotros que habitamos bajo el cielo en este mundo inferior»<sup>55</sup>.

Para Isidoro el tiempo es una criatura más creada por Dios, pero con posterioridad a la materia informe. «Es evidente –nos dice– que antes del comienzo del mundo no existía tiempo alguno, pues, toda vez que el tiempo mismo es una criatura, hemos de creer que tuvo su origen en el principio del mundo»<sup>56</sup>. Dos cosas conviene destacar en este texto: primera que el *mundo* no equivale sin más en Isidoro a la totalidad de lo existente, sino a un cosmos informado, no caótico, una realidad urbanizada por las dos estructuras primarias del espacio y el tiempo. Por ello dice Isidoro: «se le llama *principio*, porque en él tuvo su origen el nacimiento de todas las cosas» «Ideo ergo *principium* dicitur, quod *ex ipso* coepit rerum universarum exordium»<sup>57</sup>. El término *principium* no debe entenderse aquí como un simple punto de *arranque o lindero del comienzo, sino como causa, pues todas las cosas tienen su origen en él, ex ipso*.

Otra observación es la semejanza que tiene esta doctrina con la filosofía platónica, que imaginaba al demiurgo proyectando sobre la materia las ideas y haciendo con ello un cosmos.

Dios, lógicamente, como creador del tiempo, permanece al margen de él. «Creemos que en Dios no existe ni pasado, ni presente, ni futuro alguno, antes bien, afirmamos que todas las cosas están presentes en El, porque a todas juntas las abarca en su eternidad»<sup>58</sup>. El tiempo está amasado con el mundo, es cosa nuestra. Por ello que Isidoro nos diga: «El contar con el presente, el pasado y el futuro es cosa nuestra, no de Dios... Dios abarca la totalidad de los tiempos»<sup>59</sup>. Pero ¿qué decir del pasado y el futuro? ¿Son de alguna manera una realidad objetiva?. Isidoro parece negarlo. «Conviene saber –nos dice– si existe el tiempo pasado y futuro como el presente y, casó de que exista, donde está. Mas adviértase que la razón de ser de todos ellos se debe buscar, ante todo, en nuestra mente»<sup>60</sup>. Es por tanto nuestra mente la que descompone el tiempo en tres momentos o estadios en que lo vemos estructurado. «Consta, en efecto, –nos dice– que estos tres tiempos: pasado, presente y futuro, los descubre únicamente nuestro espíritu al recordar el pasado, contemplar el presente y esperar el futuro»<sup>61</sup>. Pero en la realidad de las cosas el tiempo en cuanto tal no existe. En esto Isidoro es tajante: «Ideoque in rebus nullus status est temporum, quia celeri creaturae motu mutatur»<sup>62</sup>. ¿Qué quiere decir con esta *mayor celeridad* del tiempo con relación al movimiento de las cosas físicas?. Parece justificar esta afirmación aquella otra que antecede inme-



diatamente: «el tiempo no ocupa corporalmente extensión alguna, porque casi se retira antes de llegar»<sup>63</sup>. Con ello el instante, como unidad de tiempo, en su falta de extensión, no es coincidente con la *duración*, sino semejante a la *eternidad*, porque, como ella, no se distiende en partes. Por ello que Isidoro afirme: «Ni cien años constituyen un mismo tiempo, ni siquiera un año, ni un mes, ni un día, ni una hora; porque, si todas estas divisiones del tiempo llegan y transcurren en minúsculas partes, ¿cómo podemos decir que sea una misma cosa lo que no existe al mismo tiempo?»<sup>64</sup>. El argumento isidoriano podría invertirse, revolviéndose sobre sí mismo: ¿Cómo podría existir al mismo tiempo, lo que por definición se distiende en una sucesión temporal?. Nos encontramos ante un sofisma o más bien una aporía de la que Isidoro no consigue salir. «Pero –concluye sin embargo Isidoro categóricamente– esto no acontece de la misma manera en Dios, para quien todas las cosas están presentes a un tiempo»<sup>65</sup>.

### *El hombre*

Frente a la estructura general del mundo, el hombre se constituye, según Isidoro, en un microcosmos muy especial, que compendia y da sentido al macrocosmos. «El hombre –nos dice–, integrado por un conjunto de elementos, en cierto modo viene a ser en compendio otro mundo creado»<sup>66</sup>. Fontaine ha estudiado especialmente este punto y sus antecedentes en la cultura clásica<sup>67</sup>. Este microcosmos se constituye en el centro significativo del macrocosmos: «La razón de ser del mundo hay que examinarla partiendo del mismo hombre»<sup>68</sup>, dice Isidoro. Posteriormente insiste: «Todas cuantas cosas existen bajo el cielo han sido creados en vistas al hombre, pero al hombre por sí mismo –propter se ipsum–; de aquí que todas ellas, por analogía, dicen relación de semejanza con él. Es evidente que todos los seres de la naturaleza con todos sus componentes forman una comunidad con el hombre, que todos se compendian en el hombre y que en él subsiste la naturaleza de todos. El hombre constituye una gran parte del conjunto de la creación y sobrepaja a los demás seres en grado tanto mayor cuanto más se aproxima a la imagen de Dios»<sup>69</sup>.

Esta visión antropocéntrica del mundo no supone, según Isidoro, un señorío de distanciamiento del mundo, sino todo lo contrario, el hombre es un ser vinculado, integrado, formando comunidad natural con su medio. Más aún, constituyendo su sentido y significación: «Communia homini omnia naturalia esse cum omnibus quae constant, et in homini omnia contineri, atque in eo omnium rerum naturam consistere»<sup>70</sup>. Resulta difícil de entender estas dos últimas afirmaciones de Isidoro. ¿En qué sentido «todas las cosas se contienen en el hombre y tienen en él su fundamento?» Quizá sería posible entender el *atque* que une estas oraciones isidorianas como un «ya que» o un «porque», y en este caso significaría que todo está contenido en el hombre *porque* todo fue en vistas al hombre y por consiguiendo el fundamento de su existencia lo cobra en la existencia del hombre.

Ese hombre integrado en la naturaleza es para Isidoro un ser naturalmente bueno. La maldad le constituye contra la naturaleza, «quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpae quadam modo merito contra naturam mali sumus effecti»<sup>71</sup>.

Isidoro admite el dualismo alma-cuerpo, sostenido por la filosofía de la época. El alma es justamente lo que nos constituye en reino aparte dentro del mundo animal. «Ni por el valor, ni por el sentido corporal –nos dice–, sino por el alma racional sobrepajamos a los demás seres animados»<sup>72</sup>. El alma, situada a un nivel

superior al cuerpo, lo informe y vivifica». La vida del cuerpo es el alma, y la vida del alma es Dios<sup>73</sup>. Para Isidoro el hombre es fundamentalmente el alma. Eso no quita para que reconozca que etimológicamente la palabra hombre no designa sino el cuerpo. «Anima hominis non est homo sed corpus, quod ex humo factum est, id tantum homo est»<sup>74</sup>. Pero «puesto que el alma vive en el cuerpo, de este consorcio con la carne tomó la denominación de hombre»<sup>75</sup>. El alma es incorpórea como Dios mismo y en este sentido es imagen suya, según Isidoro<sup>76</sup>, pero no debe concebirse como «una porción de la sustancia divina»<sup>77</sup>, sino «creada en el momento en que se crea el cuerpo, con el que parece confundirse»<sup>78</sup>. Aunque la doctrina de Isidoro sobre el origen del alma no fue constante<sup>79</sup>. Mas aunque las almas «carecen de fin»<sup>79</sup>, no son inmutables como Dios<sup>80</sup>, porque es una realidad distendida en el tiempo<sup>81</sup>.

### *Teoría del conocimiento:*

Muy relacionada con el tema que venimos estudiando está la teoría isidoriana sobre el conocimiento. Isidoro distingue un doble nivel en nuestro conocer, con un campo específico para cada uno de ellos. «Para el uso de las cosas corporales –nos dice– basta el sentido carnal, no así para comprender las espirituales»<sup>82</sup>. En ese *sentido carnal* coincidimos con los animales, de los que nos distancia sin embargo la inteligencia racional<sup>83</sup>. Por ello ese conocimiento se sitúa en un rango superior: «No sólo hay que dar crédito a lo que percibimos por los sentidos, sino más todavía a lo que conocemos por la inteligencia, es decir, Dios»<sup>84</sup>.

Entre los sentidos Isidoro da la preferencia a la vista, «puesto que las sensaciones que corresponden a los demás sentidos las expresamos con relación a ella, como cuando decimos: mira cómo suena, mira cómo sabe, etc.»<sup>85</sup>. «Mas el alma –continúa Isidoro– se sobrepone a todos estos sentidos tanto por el lugar como por la eficacia, porque, situada en la cumbre de la cabeza, lo que aquellos corporalmente no alcanzan, ello lo contempla con la inteligencia»<sup>86</sup>. La memoria ocupa un lugar intermedio entre el sentido corporal y espiritual, pues siendo «común a los hombres y a los animales»<sup>87</sup>, sin embargo ejerce un mecanismo de desmaterialización, ya que desprende la imagen de las cosas corporales y graba una especie de semejanza de ellas mismas en nosotros.

Pese a su rango superior de conocimiento, el alma no alcanza a comprender a sí misma. Le ocurre al igual que el ojo, que ve sin verse. Isidoro se expresa así: «Como el ojo, así también el alma ve las demás cosas pero a sí misma no se puede contemplar. En efecto, estudia el origen, las especies, y las dimensiones de las demás cosas; sin embargo, está afectada con un tal desconocimiento de su naturaleza que, entre todas estas cosas, ninguna conoce con mayor imprecisión»<sup>88</sup>. Por ello exclama Isidoro: «¡Oh tú hombre que admiras la alteza de los astros y la inmensidad del mar!, penetra en el abismo de tu espíritu y absómbrate, si puedes!»<sup>89</sup>. Pero al igual que el ojo necesita para verse un objeto reflectante sobre el que al proyectarse se percibe, de igual manera el alma, sólo puede conocerse en verdad en el espíritu divino. Por ello que Isidoro distinga un doble tipo de conocimiento de sí mismo, uno de rango inferior que alcanzamos por la simple reflexión sobre nosotros mismos y otro de rango superior– en lo que se adelanta Isidoro al ontologismo– y que es el conocimiento que el hombre alcanza de sí mismo en Dios. Isidoro lo expresa al comentar el primer libro del Génesis. «Supuesto que la criatura se conoce en Dios, se llama día y luz. El conocimiento de sí en sí mismo, con relación a aquel conocimiento que se realiza en Dios, porque es mucho más inferior, se llama tarde. Por eso se dice que después de la tarde amanecía. Porque

cuando se daba cuenta que el propio conocimiento de sí misma no le era suficiente, para conocerse con mayor perfección, refería a Dios su existencia, por lo cual, al conocerse mejor, amanecía»<sup>90</sup>. Hay por lo tanto un doble tipo de conocimiento de sí mismo, uno superior, diurno y luminoso, que se da en Dios, y otro vespertino, crepuscular, que es el que adquiere el hombre por sí mismo. Pero nos preguntamos qué entiende Isidoro por este conocimiento de nosotros mismos en Dios. No podríamos precisarlo, ni tenemos conciencia de tal conocimiento, pero sí nos consta, como afirma Isidoro, la profundidad de la realidad humana, que nuestra mirada no alcanza a penetrar.

### El origen del mal:

El pensamiento de S. Isidoro sobre el mal, aunque deudario de S. Agustín, no deja de presentar cierta originalidad. Para él el mal es *nada*, «porque sin Dios nada ha sido hecho y Dios no hizo el mal»<sup>92</sup>. La argumentación de Isidoro es coherente: si todo lo hizo Dios y Este no pudo hacer el mal, consecuentemente el mal es nada, pura *nadería*. «Es sabido –nos dice Isidoro– que el mal no tiene entidad alguna, porque todo ser o es inmutable como Dios, o mutable como la creatura. Por eso ciertamente el mal carece de toda entidad, porque, al penetrar en la naturaleza la torna defectuosa, y, cuando se aleja de ella, no aparece en parte alguna. Puesto que el vicio perjudica a la naturaleza, conocemos que él no la tiene, porque nada que sea natural perjudica»<sup>93</sup>.

Pensamos que la afirmación de Isidoro de que «el mal es nada» es hiperbólica, porque de ser ello cierto, equivaldría a afirmar que el mal no existe y no fue ésta sin duda la intención del autor. Lo que afirma Isidoro es que el mal no tiene *entidad propia* –«entidad alguna», como dice él–, es tan sólo una afección negativa de la naturaleza, una carencia. No constituye una naturaleza aparte, como dos reinos enfrentados, dos mundos en lucha, pero al mismo nivel con respecto al ser propio. Son por el contrario la antinomia entre el ser y su carencia, que no es sin más la nada, sino el *ser deficiente*, o mejor dicho la *deficiencia de ser*. «Opinan los herejes –escribe Isidoro– que el alma fue creada por Dios y el mal por el diablo. Por ello distinguen *dos naturalezas*, una buena y otra mala. Pero el mal no tiene entidad, y, aunque es cierto que procede del diablo, con todo no ha sido creado»<sup>94</sup>. El mismo castigo divino del mal es testimonio de la bondad de la naturaleza. «Cuando se castiga a una naturaleza buena –nos dice– por su mala voluntad, esa voluntad mala da testimonio de la naturaleza buena»<sup>95</sup>. El argumento está tomado de Agustín de Hipona, el cual había escrito: «De donde resulta que aun la mala voluntad es testimonio irrefutable de la naturaleza buena»<sup>96</sup>. Isidoro va a insistir repetidamente en esta idea. «Dios hizo muy buenas todas las cosas. En consecuencia, nada es malo por naturaleza»<sup>97</sup>. Es el pecado el que tuerce la naturaleza buena, «ya que a causa del pecado han resultado nocivos aquellos seres que antes de pecar le estaban sujetos (al hombre). Por nuestra culpa y no por la naturaleza son malas aquellas cosas que son nocivas»<sup>98</sup>.

Es por tanto, según Isidoro, la voluntad mala la que tuerce el sentido ontológicamente bueno de la naturaleza. Pero si esto es así, ¿por qué permite Dios la voluntad mala y en consecuencia sus secuelas?. La solución dada por Isidoro está tomada de S. Agustín al que sigue casi al pie de la letra. «¿Por qué motivo –se pregunta– ha permitido Dios se produjese la situación del mal si no es para que, en contraste con él, resaltase el encanto de la naturaleza buena? Procedimiento que descubrimos también en el lenguaje, el cual en griego se llama *antítesis* y en latín se denomina *oposición* o *contraposición*, y embellece la frase, porque expresa

seguidamente lo contrario de lo dicho. Así, también, en medio de las criaturas, anda mezclado el mal, a fin de que, en parangón con él, resalte la bondad de la naturaleza»<sup>99</sup>. Por su parte Agustín había escrito: «Dios no hubiera creado no digo ángeles, ni siquiera nombre alguno, del que presupusiese su mal futuro, si no hubiera conocido a la vez las buenas utilidades que reportaría de ellos. De esta suerte embellecería el orden de los siglos como un bellissimo poema con esa especie de antítesis... En latín las llamaríamos oposiciones o más correctamente, contraposiciones ... Así como la oposición de estos contrarios da un tono de belleza al lenguaje, así la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos»<sup>100</sup>.

Existe en estos textos, como contrapunto de esa función de contraste y embellecedora del conjunto, que ejerce el mal en el mundo, la afirmación rotunda de la bondad intrínseca de la naturaleza, como obra de Dios y reflejo suyo, porque «cuanto más perfecta es una naturaleza con tanto mayor perfección refleja la esencia divina»<sup>101</sup>. Nada en ella es inútil o despreciable, nada inesencial. «Dios hizo muy buenas todas las cosas. En consecuencia, nada es malo por naturaleza, pues incluso aquello que en la creación parece que sólo sirve para castigo, si se usa rectamente, resulta bueno y provechoso, y, si se abusa de ello, perjudica. De esta forma, pues, hay que valorar la criatura, que, a juicio nuestro, no es buena, ya que por su propia naturaleza es muy buena»<sup>102</sup>.

Aquí Isidoro se adelanta a su tiempo defendiendo una doctrina que podemos ver como un bello antecedente de los movimientos ecologistas modernos: el equilibrio existente en la naturaleza en el conjunto, el que ningún elemento en ella es inútil, el que hasta el más insignificante elemento contribuye a la armonía universal. «Si rasuramos –dice Isidoro– a un hombre la ceja, le quitamos algo insignificante, pero afeamos todo el cuerpo. Así acontece también con el conjunto de la creación: si al ínfimo gusanillo lo consideramos malo por naturaleza, cometemos injusticia con todas las criaturas»<sup>103</sup>. Hay, según esto, una especie de «justicia» en la naturaleza que integra cada elemento, por insignificante que sea, en la armonía del conjunto. «Los hombres perversos –nos dice Isidoro– señalan como malos muchos seres de la creación, como el fuego, porque quema; el hierro, porque mata; las fieras, porque muerden. Es que el hombre, al no apreciar sus ventajas, censura en ellos lo que más bien debe reprocharse a sí mismo, ya que, a causa de pecar le estaban enteramente sujetos. Por nuestra culpa y no por la naturaleza son malos para nosotros los que nos perjudican. Porque la luz, aun siendo buena, resulta nociva para los ojos enfermizos, y, en este caso, el defecto está en los ojos, no en la luz. Y así de las demás cosas»<sup>104</sup>.

En este gran equilibrio ecológico el hombre no es una excepción, sino que permanece integrado en la armonía del conjunto. Isidoro se expresa así: «Es evidente que todos los seres de la naturaleza con todos sus componentes forman una comunidad con el hombre, que todos se compendian en el hombre...»<sup>105</sup>. De esta forma, al ser la naturaleza reflejo e imagen de la esencia, divina, se transforma en vehículo que nos conduce a Dios. Por ello que Isidoro afirme que «nada que sea natural perjudica»<sup>106</sup>. De esta forma el naturalismo isidoriano se nos muestra como una vía estética y mística que conduce necesariamente a Dios mismo pues si «cada naturaleza se equilibra por su peso»<sup>107</sup>, Dios es nuestro *peso*. «*pondus meus*», como diría Agustín.

### La hermenéutica:

Quizá en ninguna materia se muestra tan original Isidoro como en su doctrina sobre la hermenéutica escrituraria, materia en la que es un claro antecedente de la doctrina sostenida al respecto por Maimónides en su obra *Guía de perplejos*. Isidoro es plenamente consciente de la limitación de toda palabra para expresar el mensaje revelado. «Ciertamente –nos dice– la palabra de Dios posee el brillo oculto de la sabiduría y de la verdad guarecido en el indignísimo receptáculo de las palabras»<sup>108</sup>. De aquí que Isidoro exija para captar ese mensaje un constante esfuerzo de lectura. «Nadie puede conocer el sentido de la Santa Escritura de no familiarizarse con su lectura»<sup>109</sup> y «cuanto uno es más asiduo en leer las Sagradas Escrituras, tanto consigue una inteligencia más plena de ellas»<sup>110</sup>, ya que «el ingenio se desarrolla con el tiempo, si no por la disposición natural, al menos por la constante lectura. Pues, aunque haya torpeza de juicio, la lectura frecuente acrece la inteligencia»<sup>111</sup>. Más aún, Isidoro piensa que «el que descuida la capacidad intelectual que Dios le concedió, se hace reo de condenación, porque desprecia el don que recibió, y peca por abandono»<sup>112</sup>.

Pero este esfuerzo no lo es todo, es precisa la donación divina, que nos sale al paso a mitad de camino. «Cuanto más sobresale el hombre en cualquier arte, tanto más el propio arte se opone al alcance del hombre, como se dice en la Ley: Moisés subió al monte y el Señor descendió»<sup>113</sup>. Porque «la doctrina, sin la ayuda de la gracia, aunque penetre por los oídos, nunca baja hasta el corazón; resuena, sí, por fuera, pero interiormente de nada aprovecha. Entonces la palabra de Dios que se comunica al oído llega a lo íntimo del corazón cuando la gracia de Dios mueve interiormente el alma para que la entienda»<sup>114</sup>. Por ello que los que lo esperan todo de su propio esfuerzo no alcanzan el don de la sabiduría. «Los presuntuosos –dice Isidoro– jamás consiguen con la lectura la perfecta sabiduría; pues, aunque a primera vista parecen sabios, sin embargo no penetran hasta la médula el secreto de la verdad, puesto que se lo impide la nube de la soberbia. En efecto, los soberbios leen sin cesar, buscan y nunca encuentran»<sup>115</sup>.

Por otra parte Isidoro parte del supuesto de que el texto sagrado admite diversas lecturas según la capacidad del lector: «A los humildes y pobres de inteligencia les parece sencilla la Sagrada Escritura en sus expresiones atendiendo al relato histórico, pero alcanza una resonancia mayor con los varones más sabios cuando les descubre sus misterios. De este modo resulta accesible a unos y otros: a los sencillos y a los doctos»<sup>116</sup>.

De esta forma «la Sagrada Escritura resulta diferente según la inteligencia de cada lector, como el maná, que al pueblo antiguo brindaba múltiple sabor conforme al gusto de cada uno. El lenguaje del Señor concuerda con la capacidad intelectual de los individuos y, aun siendo diferente conforme al entendimiento de cada cual, con todo, permanece único en sí mismo»<sup>117</sup>.

Además la Sagrada Escritura admite tres niveles de intelección: literal, metafísico y místico, idea esta en la que insiste con más detenimiento en *De fide catholica*<sup>118</sup> y en *De ordine creaturarum*<sup>119</sup>; «De tres maneras –nos dice– debemos considerar la ley divina: para interpretarla primero históricamente; segundo, metafóricamente; tercero, místicamente. De modo histórico significa según el sentido literal; el metafísico, conforme a la aplicación moral; el místico, de acuerdo con el sentido espiritual. Así pues, de tal suerte es preciso que mantengamos la fe

en el plano histórico, que sepamos interpretarla moralmente y gustarla espiritualmente»<sup>120</sup>, ya que el que se queda en la letra de la ley no llega a comprender el sentido profundo del texto sagrado. «No entiende en modo alguno la ley el que recorre materialmente las palabras de la ley, sino aquel que penetra en ella con la visión de la inteligencia espiritual, pues los que atienden a la letra de la ley no pueden investigar sus secretos»<sup>121</sup>.

Pero no conforme con esta doctrina general Isidoro nos da «siete reglas para entender el modo de hablar de las Sagradas Escrituras»<sup>122</sup>. Estas siete reglas no son expuestas por el hispalense de un modo sistemático ni adecuado. No tiene un criterio uniforme en la división de las mismas, sino que recurre a criterios que se reiteran y confunden. En resumen podríamos decir que son cuatro los criterios de intelección que entran en juego. En primer lugar el uso de la metonimia, «en virtud del cual la parte se toma por el todo y el todo por la parte»<sup>123</sup>. A este criterio se refiere la regla primera y alude al uso indistinto en el texto sagrado del Cristo histórico y místico, o su Iglesia<sup>124</sup>. Y de semajante manera al diablo y su cuerpo místico, al que alude la regla séptima. También en la regla segunda tenemos otro caso de metonimia, al hablar el texto sagrado indistintamente de «cuerpo verdadero del Señor y del confuso –«permisto»–<sup>125</sup>, esto es, de la Iglesia oficial y de la mística, de los verdaderos cristianos y de los que sólo lo son en apariencia. También se usa la metonimia en la regla cuarta cuando el texto sagrado hace referencia a un pueblo o grupo de gentes tomándolas como paradigma de la Iglesia o de la Humanidad entera. Así –dice Isidoro– «como cuando Dios habla de un pueblo o ciudad y, sin embargo, entendemos que se refiere a todo el mundo»<sup>126</sup>.

Un segundo criterio, más obscuro sin duda, es el que expresa Isidoro en la regla tercera, en que un precepto de la Escritura que admite una lectura literal, hace referencia a una interpretación mística. Aquí se nos impone «valorar la Ley no sólo histórica, sino también espiritualmente»<sup>127</sup>.

El tercer criterio hace referencia al estilo profético de la narración bíblica, en que se advierte una visión en perspectiva de la realidad histórica. A él alude Isidoro en su regla quinta. A su vez este criterio tiene dos aspectos distintos ambos referidos al tiempo –«la regla quinta, dice Isidoro, trata del tiempo»<sup>128</sup>. En un primer lugar se trata de un proceso de simplificación en el que «se emplea un lapso mayor de tiempo por otro menor o uno menor por otro mayor»<sup>129</sup>. Pero hay un segundo aspecto debido a la visión en escorzo del profeta, en virtud de la cual se trabucan o invierten los diversos momentos del proceso temporal y se narran, por ejemplo, en pasado hechos que pertenecen al futuro. «Pertenecen también a esta regla del tiempo –dice Isidoro– aquellos hechos que, cuando todavía son futuros, se relatan como ya sucedidos»<sup>130</sup> o se narran como presentes acontecimientos que aún han de suceder. La razón que da Isidoro de este juego del lenguaje es que «los hechos que para nosotros son todavía futuros, han sido ya realizados en la presencia de Dios, para quien todo futuro es actual»<sup>131</sup>.

Un cuarto y último criterio, que denomina Isidoro de «recapitulación», hace referencia a cuando en la narración bíblica «se mezclan hechos pasados con hechos posteriores»<sup>132</sup> repitiendo, después de la narración distendida de un acontecimiento, el comienzo de la misma por su especial relevancia, como cuando el Génesis despues de narrar poéticamente la creación del mundo vuelve a reiterar el que ha sido creado<sup>133</sup>.

La lectura realizada conforme a estas reglas de hermeneutica, admite aún un grado más elevado de intelección gracias al diálogo. Al igual que muchos años atrás Platón había afirmado, ahora Isidoro ve la necesidad de confrontar la intelección adquirida en la lectura personal, en el diálogo. Platón afirmó: «Porque todos los hombres juntos nos sentimos de alguna manera más fuertes para la acción, para el razonamiento, para el pensamiento; el que ha concebido algún pensamiento en soledad siente urgentemente la prisa de buscar un confidente a quien comunicárselo, que le ayude a verificarlo, y no se detiene hasta encontrarlo»<sup>134</sup>. Por su parte Isidoro, siguiendo a Platón, afirma: «Supuesto que la lectura es útil para instruir, proporciona mayor inteligencia haciendo uso del coloquio, pues es mejor conversar que leer. El coloquio facilita el aprender. En efecto, una vez propuestas las preguntas, se excluye la vacilación y muchas veces con las objeciones se muestra la verdad latente. Pues lo que resulta obscuro o dudoso, se aclara al punto con la confrontación de ideas»<sup>135</sup>.

## NOTAS

<sup>1</sup> FRAILE, G.: *Historia de la Filosofía Española*, Madrid, BAC, 1971, T.1, p. 68.

<sup>2</sup> FRAILE, G.: l.c., p. 69.

<sup>3</sup> LECLERQ, J.: *L'Espagne chrétienne*, París, 1906, p. 308-310.

<sup>4</sup> HALPHEN: *Les barbares*, París, 1930, p. 299.

<sup>5</sup> MONTERO DIAZ, S.: *Etimologías de San Isidoro*, Trad. de L. Cortés, *Introducción*, Madrid, BAC, 1951.

<sup>6</sup> ML.: LXXXI, 17.

<sup>7</sup> LLORCA: *Historia de la Iglesia Católica*, Madrid, BAC, 1950, p. 842.

<sup>8</sup> FONTAINE, J.: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*, París, 1959, p. 268, 279, 303-309.

<sup>9</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Deff.* 247, en Apendix 23; ML, LXXXIII, 1332.

<sup>10</sup> Traducido por PRISCIANO en KEIL: *Gramm.*, T.3, p. 432.

<sup>11</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 29, 10; ML.: LXXXII, 630.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> GREGORIO MAGNO: *Morales*, XXIII, 17, 31; ML.: LXXVI, 260. Aunque en otro contexto, diríamos que la diferencia entre «ciencia» y «sentencia» según Isidoro, es paralela a la que tantos años más tarde va a establecer Ortega entre «conocimiento» y «creencia». La *creencia* como la *sentencia* son saberes sentidos, un saber que no sólo se tiene, sino en el que además se cree, forma parte de nuestras vivencias y en razón de ello tiene el calor y la fuerza de una verdad en la que el que la posee se siente instalado.

<sup>14</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*, II, 24.

<sup>15</sup> *Sal.*: 110,10; *Prov.*I, 7; IX, 10.

<sup>16</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 2, 8; ML.: LXXXII, 602.

<sup>17</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 1, 3; M.: LXXXII, 599.

<sup>18</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias* II, 29, 11; ML.: LXXXII, 630.

<sup>19</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 29, 13; ML.: LXXXII, 630.

<sup>20</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *De ordine creat.*, C. 2; ML.: LXXXII, 917.

<sup>21</sup> *Sabiduría*, VII, 7.

<sup>22</sup> *Sab.*, VII, 15.

<sup>23</sup> *Sab.*, VII, 17.

<sup>24</sup> *Sab.*, VII, 15.

<sup>25</sup> MAIMONIDES: *Guía de perplejos*. L.II, cp. 36 y ss.

<sup>26</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 29, 22; ML.: LXXXII, 631.

<sup>27</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 7; ML. LXXXII, 636.

<sup>28</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 1, 6; ML.: LXXXII, 563.

<sup>29</sup> ROCA MELIA, I.: *Introducción a Los tres libros de las «Sentencias» de San Isidoro en la obra de*

J. CAMPOS y I. ROCA: *Santos Padres Españoles*, T.II, p. 215-216.

<sup>30</sup> ALTANER en su *Patrología* (Madrid, 1962, p. 500) escribe de esta obra de Isidoro: «Manual dogmático, moral y ascético... que sirvió de pauta a Tajón y más tarde a Pedro Lombardo para sus composiciones homónimas».

<sup>31</sup> ROCA MELJA, J.: *l.c.* p. 216-217. Las fuentes en que se inspira la obra isidoriana son en primer lugar y de forma destacada las Sagradas Escrituras –Roca recoge 450 referencias explícitas a las mismas– y los escritos de los Santos Padres, especialmente el papa Gregorio, íntimo amigo de su hermano Leandro y San Agustín. Pero también están presentes las grandes obras de la cultura greco-romana como Virgilio, Ovidio y Horacio. En este último aspecto es del máximo interés la obra de J. FONTAINE *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959. El mismo Isidoro afirma en las *Sentencias* que «también las enseñanzas de los gramáticos pueden ser útiles para la vida, si se las emplea para usos mejores». *Sentencias*, III, 13, 14; ML.: LXXXII, 688.

<sup>32</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 1, 2; ML.: LXXXII, 534.

<sup>33</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 1, 6; ML.: LXXXII, 540.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 1, 5; ML.: LXXXII, 599. En otro lugar afirma: «El lenguaje humano nada puede afirmar de Dios con propiedad». *Sentencias*, I, 2, 4; ML.: LXXXII, 542.

<sup>36</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 2, 6; ML.: LXXXII, 542.

<sup>37</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 3, 1; ML.: LXXXII, 543-544.

<sup>38</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 3, 2; ML.: LXXXII, 543.

<sup>39</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 4, 2; ML.: LXXXII, 543.

<sup>40</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 4, 1; ML.: LXXXII, 543.

<sup>41</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 4, 3; ML.: LXXXII, 544.

<sup>42</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 4, 4; ML.: LXXXII, 544.

<sup>43</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 1, 7; ML.: LXXXII, 600.

<sup>44</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 6; ML.: LXXXII, 606.

<sup>45</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 2, 3; ML.: LXXXII, 541.

<sup>46</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 1; ML.: LXXXII, 549.

<sup>47</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 2; ML.: LXXXII, 549.

<sup>48</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 3; ML.: LXXXII, 549.

<sup>49</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 3; ML.: LXXXII, 549.

<sup>50</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 4; ML.: LXXXII, 549.

<sup>51</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 7; ML.: LXXXII, 550.

<sup>52</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 1, 3; ML.: LXXXII, 539.

<sup>53</sup> *Ibidem*. Es interesante advertir las indiscutibles coincidencias argumentativas y posible influencia de este texto en el *Fons Vitae* de Ibn Gabirol.

<sup>54</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 6; ML.: LXXXII, 549.

<sup>55</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 6, 3; ML.: LXXXII, 546-547.

<sup>56</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 1; ML.: LXXXII, 547.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 6, 1; ML.: LXXXII, 546.

<sup>59</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 6, 2; ML.: LXXXII, 546.

<sup>60</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 3; ML.: LXXXII, 547.

<sup>61</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 4; ML.: LXXXII, 548.

<sup>62</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 2; ML.: LXXXII, 547.

<sup>63</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 2; ML.: LXXXII, 547.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 7, 4; ML.: LXXXII, 548.

<sup>66</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 1; ML.: LXXXII.

<sup>67</sup> FONTAINE: *Isidore de Séville...*; 1959.

<sup>68</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 2; ML.: LXXXII, 549.

<sup>69</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 11, 1; ML.: LXXXII, 559.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 1; ML.: LXXXII, 552.

<sup>72</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 2; ML.: LXXXII, 552.

<sup>73</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 3; ML.: LXXXII, 552.

<sup>74</sup> ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 2; ML.: LXXXII, 562.

<sup>75</sup> *Ibidem*.

<sup>76</sup> *Ibidem*. Cfr. *Sentencias*, I, 12, 5; ML.: LXXXII, 563.



- 77 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 4; ML.: LXXXII, 562.  
 78 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 4; ML.: LXXXII, 562.  
 79 Cfr.: MADOZ: *San Isidoro de Sevilla*, León, 1960, p. 127 ss.  
 80 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 3; ML.: LXXXII, 562.  
 81 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 2; ML.: LXXXII, 562.  
 82 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 12, 6; ML.: LXXXII, 563.  
 83 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 2; ML.: LXXXII, 563.  
 84 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 9; ML.: LXXXII, 665.  
 85 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, II, 2, 3; ML.: LXXXII, 601.  
 86 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 3; ML.: LXXXII, 564.  
 87 Ibidem.  
 88 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 9; ML.: LXXXII, 565.  
 89 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 4; ML.: LXXXII, 564.  
 90 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 13, 5; ML.: LXXXII, 564.  
 91 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 14; ML.: LXXXII, 551.  
 92 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 1; ML.: LXXXII, 552.  
 93 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 2; ML.: LXXXII, 552.  
 94 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 4; ML.: LXXXII, 552.  
 95 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 3; ML.: LXXXII, 552.  
 96 AGUSTIN DE HIPONA: *De Civitate Dei*, XI, 17.  
 97 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 6; ML.: LXXXII, 552.  
 98 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 9; ML.: LXXXII, 553.  
 99 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 5; ML.: LXXXII, 552.  
 100 AGUSTIN DE HIPONA: *De Civitate Dei*, XI, 18.  
 101 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 10, 6; ML.: LXXXII, 555.  
 102 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 6; ML.: LXXXII, 552.  
 103 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 7; ML.: LXXXII, 553.  
 104 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 9; ML.: LXXXII, 553.  
 105 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 11, 1; ML.: LXXXII, 559.  
 106 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 9, 2; ML.: LXXXII, 552.  
 107 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 8, 12; ML.: LXXXII, 550.  
 108 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 12, 4; ML.: LXXXII, 684.  
 109 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 9, 1; ML.: LXXXII, 680.  
 110 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 9, 2; ML.: LXXXII, 681.  
 111 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 9, 6; ML.: LXXXII, 681.  
 112 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 9, 7; ML.: LXXXII, 681.  
 113 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 9, 3; ML.: LXXXII, 681.  
 114 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 10, 1; ML.: LXXXII, 682.  
 115 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 11, 2; ML.: LXXXII, 682.  
 116 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 18, 4; ML.: LXXXII, 576.  
 117 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 18, 5; ML.: LXXXII, 576.  
 118 ISIDORO DE SEVILLA: *De lide cath.*, II, 20, 2 y 3; ML.: LXXXIII, 528 y ss.  
 119 ISIDORO DE SEVILLA: *De ordine creaturarum*, X, 6 y 7; ML.: LXXXIII, 939 y ss.  
 120 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 18, 12; ML.: LXXXII, 579.  
 121 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 12, 1; ML.: LXXXII, 683.  
 122 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 1; ML.: LXXXII, 581.  
 123 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 7; ML.: LXXXII, 582.  
 124 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 2; ML.: LXXXII, 581.  
 125 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 4; ML.: LXXXII, 581.  
 126 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 7; ML.: LXXXII, 582.  
 127 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 6; ML.: LXXXII, 582.  
 128 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 12; ML.: LXXXII, 584.  
 129 Ibidem.  
 130 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 14; ML.: LXXXII, 584.  
 131 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 15; ML.: LXXXII, 584.  
 132 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, I, 19, 17; ML.: LXXXII, 585.  
 133 Ibidem.  
 134 PLATON: *Protágoras*, 349.  
 135 ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias*, III, 14, 1 y 2; ML.: LXXXII, 688.