

**SAN ISIDORO DE SEVILLA, PENSADOR
DE LA REALEZA SAPIENCIAL CRISTIANA**

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

San Isidoro y la sabiduría cristiana

Hacer justicia a la dimensión intelectual de San Isidoro de Sevilla es poco menos que imposible en lo que pretende ser un breve bosquejo introductorio. No en vano, el Hispalense ha sido definido por Jacques Fontaine como “el fundador del Occidente medieval” en lo que al plano cultural se refiere. Este profesor francés ha llegado incluso a acuñar el concepto de *renacimiento isidoriano*¹, mientras que hay autores que han considerado que San Isidoro fue “el último Padre de la Iglesia”².

No cabe duda de que la recepción del pensamiento de San Isidoro, a través de sus obras, en el mundo carolingio fue de la mayor importancia para la historia de la civilización occidental. El Hispalense fue percibido como el modelo y el garante del proyecto de reforma eclesial, política y cultural de Carlomagno, el más ambicioso programa civilizador de la Alta Edad Media³. En esta misma idea ha insistido Henri Irenée Marrou: “San

¹ JACQUES FONTAINE, “Fins et moyens de l’enseignement ecclésiastique dans l’Espagne wisigothique”, *La scuola nell’occidente latino dell’alto medioevo*, Spoleto, 1972, p. 156.

² Vid. PAUL SÉJOURNÉ, *Le dernier Père de l’Eglise: Saint Isidore de Seville et son rôle dans l’histoire du droit canonique*, París, 1929.

³ JACQUES FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique*, París, 1959, p. 296.

Isidoro nos introduce en la Alta Edad Media y el renacimiento visigótico aparece como un primer paso hacia el renacimiento carolingio⁴.

Y es que la misión histórica de San Isidoro no se redujo a extraer y compilar, salvándolas del olvido, las reliquias del mundo antiguo: intentó también una síntesis creadora, proyectada hacia la Europa que se iba perfilando tras el fermento bárbaro. En este sentido, puso especial empeño en armonizar el magisterio de la Iglesia y la cultura secular, esto es, las Artes Liberales⁵.

Sin embargo, si bien es cierto que Isidoro de Sevilla adoptó una postura de franca admiración hacia el legado cultural clásico y, en especial, hacia el estudio de la Gramática latina⁶, la actitud hacia el saber secular del obispo hispalense no carece de cierto matiz de prevención en la línea de toda la Patrística.

Recogiendo probablemente el pensamiento del papa San Gregorio Magno, el Hispalense postula que el conocimiento *secundum Deum* otorga la santidad, aseverando incluso que la mejor preparación para la santidad es el conocimiento de Dios (*cognitio divinitatis*). De acuerdo con esto, establece que lo primero es el estudio de la ciencia divina, y sólo en un segundo lugar, como resultado de este estudio, vendría la predisposición espiritual inocente⁷.

También consideraba Isidoro que el conocimiento secular implica “la estulticia ante Dios” (*Qui secundum saeculum sapiens est, secundum Deum stultum est*)⁸, lo cual, bien es cierto, era no solo un lugar común de toda la Patrística, sino también una noción de profunda fundamentación en las epístolas paulinas y algo, en realidad, inherente a la propia jerarquización cristiana de los saberes que sitúa siempre el conocimiento ín-

⁴ HENRI-IRENÉE MARROU, “Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale”, *Revue Historique*, 235, 1966, pp. 44-45; vid. ANTONIO ANTELO, «El magisterio isidoriano en la Alta Edad Media. Notas de historia literaria y cultural», *Hispania*, 138, 1978, pp. 56-59.

⁵ A. ANTELO, *El magisterio isidoriano en la Alta Edad Media*, art. cit., p. 57.

⁶ A la que consideraba *provechosa*, como se comprueba en sus *Sententiae*, en la que cita a San Agustín para decir: *Meliores esse grammaticos quam haereticos... grammaticorum autem doctrina potest enim proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta* (San Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, III, 13, 1; apud ERNST R. CURTIUS, *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1955, vol. 2, p. 645).

⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, 1, 1 3: *Omnis qui secundum Deum sapiens est beatus est. Beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est (...). Primum est scientiae studium quarere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere* (apud Santiago Fernández Ardanaz, “*Ratio et Sapientia: el problema del método en la escuela de Alejandría y el desarrollo de la metodología sapiencial*”, *Compostellanum*, 36, 1991, p. 74, n.º 73).

⁸ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, 1, 1 3, loc. cit.

timo de Dios propio de los santos por encima de cualquier otro tipo de sabiduría⁹.

Con todo, Manuel Díaz y Díaz ha apuntado que en sus últimos años, los años de redacción de las *Etimologías*, se puede detectar “una especie de conversión isidoriana a la cultura profana”¹⁰. En efecto, da la impresión de que el itinerario intelectual seguido San Isidoro le llevó a aceptar, siguiendo el ejemplo de Casiodoro y Boecio, que “mundo antiguo y mundo cristiano no son contradictorios”, lo que le llevó incluso “a una cierta obsesión por lo autores clásicos”¹¹.

Siguiendo esta línea doctrinal, el obispo de Sevilla jerarquizó conceptos como la *prudentia* aristotélica, a la que asigna el discernimiento de los asuntos humanos (*in humanis rebus*) y la *sapientia* platónica, a la que corresponderían los misterios divinos (*in divinis rebus*), subordinando la primera a la segunda¹². En sus *Differentiae* (II, 147) el Hispalense abunda en esta idea al escribir que la sabiduría consiste en la interrogación sobre los fundamentos eternos del Universo, mientras que la *scientia* sería el saber derivado de la Gramática.

De esta forma, en las *Sentencias* isidorianas se indica que la *sapientia secundum Deum* es la fuente de la felicidad, pero aludiendo no a una acumulación de conocimientos teóricos sino a una experiencia vivencial a partir de una norma de rectitud moral: “mejor preocuparse de vivir rectamente que de saber mucho. La ciencia no ayuda a conseguir la felicidad ni se es feliz por conocer muchas cosas”, concluye el Hispalense¹³. En todo caso, San Isidoro tenía en mente una *sapientia* derivada de *sapor* (esto es, de sentimiento, de experiencia vital que se saborea, se paladea). En efecto, en el conjunto del pensamiento isidoriano, al igual que en el antiguo planteamiento de los filósofos griegos, el *bios theoretikos* (conocimiento teórico de las cosas divinas) y el *bios praktikos* (vida de santidad) nunca se pueden separar¹⁴.

Esta reflexión isidoriana ha llevado a Carmen Codoñer a sugerir que San Isidoro, al dividir y jerarquizar el saber entre *sapientia* y *scientia*, no

⁹ S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Ratio et Sapientia*, art. cit., p. 75.

¹⁰ MANUEL DÍAZ Y DÍAZ, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, introducción, vol. 1, Madrid, 2000, p. 212.

¹¹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, op. cit., p. 213.

¹² SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Liber Differentiarum* I, 417; Marc Reydellet, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Seville*, Roma, 1981, p. 549, n. 178.

¹³ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, 1, 12-13.

¹⁴ S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, *Ratio et Sapientia*, art. cit., p. 75.

hacia sino retomar la jerarquización clásica entre el filósofo y el orador a favor del primero, aunque cristianizando la figura del filósofo y convirtiéndolo en un teólogo¹⁵.

De ser esto cierto, San Isidoro habría roto con el planteamiento ciceroniano a través de una cristianización del ideario platónico y devuelto la primacía perdida a la Metafísica (en la línea de un Boecio), convertida ahora en *Regina artium*. Por consiguiente, San Isidoro de Sevilla sería uno de los principales artífices de una dinámica que afectará decisivamente a la evolución del saber medieval y que marcará el nacimiento de la Escolástica cristiana en el curso del renacimiento del siglo XII: la concepción que situaba el conocimiento especulativo, en particular el metafísico, como superior a cualquier otro¹⁶.

El contexto ideológico y político de la Realeza visigoda del 600

En las actas del Tercer Concilio de Toledo se construye un auténtico panegírico del Rey Recaredo como “príncipe muy glorioso, piadosísimo, fidelísimo, santísimo” y “nuestra santidad”, definiéndosele como “gloria del reino”¹⁷. El concilio se pregunta de forma retórica: “¿Y a quién Dios ha concedido un mérito eterno, sino al verdadero y católico rey Recaredo? ¿A quién la corona eterna, sino al verdadero y ortodoxo rey Recaredo? ¿A quién la presente gloria y también la eterna, sino al verdadero amador de Dios, el rey Recaredo? Este es el conquistador de nuevos pueblos para la Iglesia católica”¹⁸.

En efecto, a partir del III Concilio de Toledo, los términos encomiásticos en grado superlativo relativos a los monarcas se sucederán, haciéndose mención a la clemencia, piedad, religiosidad, condición gloriosa, serenidad, moderación y justicia regias¹⁹.

Sin embargo, cabe concluir que la sabiduría brillaba por su ausencia entre las virtudes regias enumeradas en las primeras décadas de la mo-

¹⁵ CARMEN CODONER, “Influence isidorienne sur l'évolution des Artes Liberales”, *L'Europe héritière de l'Espagne wisigotique*, ed. J. Fontaine, Madrid, 1992, p. 234.

¹⁶ C. CODONER, *Influence isidorienne*, art. cit., p. 241.

¹⁷ *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, ed. J. Vives, Madrid, 1963; pp. 107-08; DIONISIO PÉREZ SÁNCHEZ, “La idea de buen gobierno y las virtudes de los monarcas del Reino visigodo de Toledo”, *Mainake*, 31, 2009, p. 223.

¹⁸ *Concilios visigóticos*, op. cit., pp. 116-17; D. PÉREZ SÁNCHEZ, *La idea de buen gobierno*, art. cit., p. 224.

¹⁹ D. PÉREZ SÁNCHEZ, *La idea de buen gobierno*, art. cit., p. 223.

narquía católica visigoda. Todo lo más se ponderaba la necesidad de conocer la doctrina ortodoxa. Según rezan los cánones del III Concilio de Toledo, la atención regia debía extenderse y dirigirse a la búsqueda de la ortodoxia, de la recta doctrina: “de modo que conste haber tenido plena cuenta de la verdad y la sabiduría, así como en las cosas humanas descuellos por encima de todo el poder regio, del mismo modo debe ser también mayor su providencia en atender al bien de sus ciudadanos y refrenar el furor de los insolentes con el poder real, si debemos consagrarnos a la propagación de la paz y tranquilidad”²⁰.

En efecto, desde el III Concilio Toledano, la ortodoxia nicena, continuamente subrayada en las fuentes del siglo VII, constituirá el marco en el que se ejercerán por parte de los monarcas godos un conjunto de *virtutes*, todo ello acompañado de un conjunto de símbolos materiales del poder como la diadema sagrada impuesta por el metropolitano, el cetro o *sceptrum*, el *solium* o trono real y la vestimenta ritual que se impone al Rey²¹.

Lo que los obispos hispanos intentaron establecer en España estaba en consonancia con la doctrina política de San Gregorio Magno, pero en cambio no descubrimos atisbo alguno de la figura gregoriana del Rey Pastor y Predicador. Recordemos, en este sentido, lo que escribía el papa Gregorio Magno en una epístola al propio rey Recaredo al aludir “a los rebaños de fieles que has atraído a la gracia de la verdadera Fe con tu diligente y continua predicación”²². Una alusión pontificia a la figura sapiencial cristiana del *Rex praedicator* (cuya primera encarnación habría sido Constantino el Grande) que no encontramos en los textos contemporáneos de la Iglesia hispano-goda, quizá porque se consideraba una intromisión en la función pastoral de los obispos.

Esta imagen regia del *Rex pius et pacificus* no se matizará con nuevos elementos hasta el reinado de Sisebuto (*reg.* 612-621), un soberano que fue el primero y más grande de los reyes sabios visigodos, si bien ha sido relegado al desván del olvido junto con la mayor parte de las no medio-

²⁰ *Concilios visigóticos*, op. cit., p. 123; D. PÉREZ SÁNCHEZ, *La idea de buen gobierno*, art. cit., p. 224.

²¹ D. PÉREZ SÁNCHEZ, *La idea de buen gobierno*, art. cit., p. 219; Suzanne Teillet, *Des goths a la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, París, 1984, pp. 257-70.

²² SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolae, IX*, ed. L. M. Hartmann, *Gregorii Papae Registrum Epistolarum*, vol. 2, M. G. H. Scriptorum, Berlín, 1957, p. 228; apud José Orlandis, “El rey visigodo católico”, *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación, Sánchez-Albornoz, León, 1993, p. 57.

cres realizaciones de esa época. Sisebuto es también el soberano en quien encontramos el *alter ego* regio de San Isidoro, a quien le unió una cierta "fraternidad literaria"²³.

A partir del reinado de Sisebuto, algunos monarcas godos comenzaron a actuar decididamente como mecenas de las Letras latinas (Recesvinto, Chindasvinto), cuando no demuestran ellos mismos su capacidad para la composición literaria (¿Suintila?). En el caso de Sisebuto, este amor a las Letras se combinó con su afición a la astronomía. Parece ser que su gusto por la ciencia de los astros procedía de su período de formación en el monasterio de Agali, cerca de Toledo, donde el estudio del curso de las estrellas gozó de un gran predicamento entre los monjes.

A la muerte de Sisebuto, el rey Sisenando recibió de manos de San Isidoro la *Historia Gothorum*, en la que el Hispalense rendía un elogioso tributo a su amigo fallecido como un soberano "brillante en sus palabras, sabio en sus pensamientos y poseedor de una cierta cultura literaria"²⁴.

San Isidoro le dedicaría también su *De Natura Rerum* (obra también conocida como *Liber Rotarum*, c. 613)²⁵. En este sentido, Marc Reydellet ha observado que la *iussio regis* (mandato regio) al mitrado sevillano para que acometiera la redacción de algunas de sus obras parece demostrar el *aspecto político* de la actividad cultural isidoriana²⁶.

No en vano, todo apunta a que la redacción del *De Natura Rerum* partió de un encargo del propio Sisebuto, quien es objeto de una dedicatoria en la epístola introductoria que precede a la primera edición²⁷. Parece ser que el origen de este encargo está relacionado con dos eclipses parciales de Luna que tuvieron lugar en el año 612, año de la ascensión al trono de Sisebuto²⁸. Posiblemente la población pudo interpretar como malos augurios estos eclipses y de ahí la necesidad de dar una explicación científica a estos fenómenos.

²³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 544.

²⁴ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 61 ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 11 (Chronica Minora), Berlín, 1894 (J. Fontaine, *Isidore*, op. cit., p. 102).

²⁵ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Natura Rerum*, ed. J. Fontaine, *Traite de la Nature*, Burdeos, 1960, pp. 328-335 del texto y pp. 151-162 del estudio preliminar.

²⁶ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 508.

²⁷ J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., p. 103.

²⁸ El primero tuvo lugar el 22 de febrero y el segundo el 17 de agosto. A todo eso hemos de sumar que en el mediodía del 2 de agosto del año 612 hubo, además, un eclipse parcial de Sol, en el que se oscureció buena parte de la superficie del astro rey a su paso por Toledo a las cuatro de la tarde.

Por su parte, en una larga epístola dirigida al obispo sevillano en relación con este asunto de los eclipses lunares, el Rey haría un erudito comentario versificado en torno a cuestiones cosmográficas que supone uno de los primeros y más brillantes ejemplos de este tipo de erudición regia en el Occidente germánico. En este poema latino, conocido como el *Carmen de Eclipsi Lunae*, el Rey demostraba su sólido conocimiento de los poetas y filósofos clásicos (Lucrecio, Cicerón, Manilio, Lucio Apuleyo, Avieno, Draconcio, Claudiano y Marciano Capella, entre otros), además de describir con claridad y precisión el mecanismo de los eclipses²⁹.

La explicación que el soberano godo propone se basa en la concepción aristotélica del cosmos. Tras una breve introducción, Sisebuto entra en materia y pasa a explicar por qué pierde en ocasiones la Luna *su brillante faz de nieve*. Evidentemente, señala, no es debido a las causas aducidas por los supersticiosos. Del poema parece deducirse su creencia en una Tierra esférica, ya que habla de *umbra rotae* (sombra redondeada) y de *globus*. El proceso de un eclipse en su conjunto (un Sol que al girar ocasiona siempre una forma redonda igual en la sombra que es cortada por la Luna) también implica una Tierra en forma de esfera³⁰. Por el contrario, San Isidoro parece optar por una Tierra en forma plana, lo que lleva a concluir que al menos en este aspecto Sisebuto superó en sabiduría al más brillante de los intelectuales del siglo VII europeo.

En definitiva, este poema en 61 hexámetros, obra de un gobernante nostálgico de la época en que podía dedicarse al estudio, hace gala de un refinamiento intelectual inesperado, ya que hace pensar en la inspiración astronómica de la poesía científica alejandrina. Puede incluso dar la impresión de que refleja una recepción de la antigua tradición cosmológica representada por los *Fenómenos* del alejandrino Aratos³¹.

Sisebuto compuso, además, una hagiografía muy significativa, la *Vita Desiderii Viennensis* (*Vida de Desiderio de Vienne*). Significativa en cuanto está dedicada a la exaltación de la memoria del obispo mártir Desiderio de Vienne, que fue en su día reprendido por el papa San Gregorio Magno

²⁹ WALTER STACH, "Bemerkungen zu den Gedichten des Westgotenkönigs Sisebut", *Monumenta Germaniae Historica Schriften*, 6, 1941, pp. 91-93. Se trata de la *Epistola missa ad Isidorum de Libro Rotarum*, citada por el mismo Isidoro de Sevilla en su *De Natura Rerum* (vid. V. Recchia, "La poesia cristiana: introduzione alla lettura del *Carmen de Luna* di Sisebuto di Toledo", *Vetera Christianorum*, 7, 1970, pp. 21-58).

³⁰ ALFONSO LÓPEZ BORGOÑOZ, "Ciencia en la corte visigoda. El rey Sisebuto y su pequeño tratado sobre eclipses", consultado en: www.geocities.com/CapeCanaveral/Launchpad/9192/Docs/sisebuto.doc.

³¹ J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., p. 104.

por su excesivo amor a las Letras profanas, una pasión literaria impropia de un obispo³².

Ciertamente, la elección del hagiografiado por parte del rey Sisebuto no fue casual, ya que en la figura de Desiderio se aunaban la del obispo erudito y la del mártir, víctima de las malas artes de los reyes francos, enemigos hereditarios de los Visigodos. Por tanto, esta hagiografía tuvo también un carácter de “panfleto anti-merovingio”, haciéndose a los soberanos francos responsables del martirio del obispo de Vienne (lapidado en el 603), con lo que Sisebuto los estigmatizaba como perseguidores de la Iglesia.

Al igual que hiciera en la Italia ostrogoda Teodorico el Grande, el rey Sisebuto iba a utilizar su cultura personal como instrumento de poder y propaganda política. Emulando la política de prestigio epistolar de Teodorico, reflejada en las *Variae* de Casiodoro, Sisebuto iba a sostener correspondencia sobre cuestiones teológicas con el patricio bizantino Cesáreo además de dirigir un conseguido *florilegium* catequético a un joven príncipe lombardo, el rey Adaloaldo, a quien va a exhortar a abandonar su herético arrianismo utilizando con profusión erudita diversos pasajes de la Sagrada Escritura, citas acompañadas de una definición de las tres ramas del *Trivium* que vendría en apoyo del dogma trinitario católico³³.

Sin duda, es ésta una faceta insospechada en un monarca visigodo, la de *Rex praedicator* (Rey predicador). José Orlandis habla incluso de un “ministerio apostólico” de Sisebuto³⁴, un *ministerium* en el que probablemente estuvo asesorado por el propio San Isidoro de Sevilla y por Heladio, obispo de Toledo y antiguo *comes* del patrimonio regio (una suerte de ministro de Hacienda) en los años anteriores a su vocación sacerdotal.

En efecto, Sisebuto concebía el papel del monarca como el del Rey Pastor que propugnaba en sus *Moralia in Job* el papa San Gregorio Magno, con la obligación estricta de velar por el bien moral, predicar el Evangelio y reprimir el pecado, en lo que era al fin y al cabo otra senda más que conducía a la plena imperialización de la Realeza visigoda en el molde constantiniano³⁵.

³² M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 544.

³³ *Ep. Visig.*, IX, M.G.H. Epist., vol. 3, p. 674; PIERRE RICHÉ, “L'éducation à l'époque wisigothique: les *Institutionum Disciplinae*”, *Anales Toledanos*, 3, 1971 p. 178 y *Education et culture dans l'Occident barbare (VIe-VIIIe siècles)*, Paris, 1967, p. 213).

³⁴ JOSÉ ORLANDIS, “El Rey visigodo católico”, *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, León, 1993, p. 61.

³⁵ LUIS AGUSTÍN GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1989, p. 148.

Por consiguiente, el rey Sisebuto quiso representar sucesivamente en su reinado el papel de escritor sagrado (con la *Vita Desiderii*), de obispo que predica (con la *epistola ad Advalvaldum*) y de científico (con el *Carmen de Eclipsi Lunae*). En esta dirección, el profesor alemán Walter Stahl le ha dado acertadamente el calificativo de “Rey Erudito” (*gekannte Konig*)³⁶. Sin duda, las armas y las letras (*arma et litterae*) se unieron en su persona de una forma que no sería igualada en muchos siglos en la España cristiana.

La Realeza y la sabiduría en la narrativa histórica de las *Etimologías*

Sin duda poderosamente influido por la tradición didascálica grecorromana, San Isidoro expone en sus *Etymologiae* una visión histórica del papel jugado a lo largo de los siglos por los monarcas en el avance del conocimiento humano que no podemos calificar de otro modo que como “sapiencial”.

Encontramos numerosos ejemplos en las distintas entradas de las *Etimologías* de esta mirada sapiencial isidoriana. Por ejemplo, en el hecho de que el Hispalense convierta en monarca al astrónomo Claudio Ptolomeo, probablemente confundiéndole con uno de los reyes del Egipto helenístico la dinastía de los Lágidas: “En una y otra lengua, y de distintos autores, tenemos obras que tratan de la astronomía. Entre aquellos autores, destaca en el mundo griego Ptolomeo, rey de Alejandría, que estableció incluso las leyes por las que es posible determinar el curso de los astros”³⁷. Esta confusión, cuyo posible origen en una fuente antigua no hemos podido encontrar, denota una predisposición isidoriana a aceptar la figura del Rey sabio como algo natural.

Del mismo modo, cuando aborde el estudio de la magia, Isidoro de Sevilla vuelve a atribuir la condición regia a un sabio que no la tuvo: Zoroastro. De este modo, en las *Etimologías* leemos lo siguiente sobre el profeta iranio: “El primero de los magos fue Zoroastro, rey de los bactrianos, a quien Nino, rey de los asirios, mató en un combate. De él escribe Aristóteles que compuso dos millones de versos, como lo prueban sus volúmenes”³⁸.

³⁶ WALTER STAHL, “Bemerkungen zu den Gedichten des Sisebut”, p. 96.

³⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, III, 26, ed. J. Oroz Reta, M. A. MARCOS Y M. DÍAZ Y DÍAZ, Madrid, B.A.C., 2000, p. 455.

³⁸ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, VIII, 9, ed. cit., p. 713. La fuente de este pasaje es la *Historia Natural* de Plinio (XXX, 4).

Nuevamente se otorga aquí por parte de Isidoro de Sevilla un perfil sapiencial a un soberano mítico de la Antigüedad, algo que enlazaría perfectamente con la ancestral tradición de los *Siete sabios de Grecia*, gobernantes, tiranos o reyes casi todos ellos, aunque curiosamente no se detenga el Hispalense en otras secciones de las *Etimologías* en la dimensión política de estos antiguos héroes civilizadores (ni siquiera los menciona a todos).

A la hora de estudiar el origen de las bibliotecas, San Isidoro no sólo vuelve a otorgar un papel fundacional a otro gobernante, sino que vincula casi orgánicamente las primeras grandes bibliotecas con el mecenazgo de los reyes: “Se cree que Pisístrato, el tirano ateniense, fue el primero que entre los griegos fundó una biblioteca que, después de ser incrementada en sus fondos por los atenienses, fue trasladada a Persia por Jerjes después del incendio de Atenas. Mucho tiempo más tarde, Seleuco Nicanor la hizo regresar de nuevo a Grecia. Desde entonces les vino a reyes y a varias ciudades el deseo de hacerse con volúmenes de diversas procedencias y hacerlos traducir al griego por medio de intérpretes. Alejandro Magno y sus sucesores pusieron todo su interés en dotar a las bibliotecas de todo tipo de libros. Especialmente Ptolomeo Filadelfo, el más profundo conocedor de toda la literatura (*omnis litteraturae sagacissimus*), tratando de emular a Pisístrato en su preocupación por las bibliotecas, dotó a su biblioteca no sólo de obras de los gentiles, sino también de las Sagradas Escrituras. En su época estaban catalogados en Alejandría setenta mil libros”³⁹.

A la hora de estudiar las bibliotecas en la época romana, de nuevo el Hispalense centra su atención en los cónsules de la antigua República como bibliófilos fundadores de bibliotecas, subrayándose de nuevo la estrecha vinculación entre el poder político y el mecenazgo cultural: “El primero que introdujo en Roma gran cantidad de libros fue Emilio Paulo (cónsul), después de la derrota de Perseo, rey de los macedonios. (...) Más tarde Julio César (cónsul y dictador) confió a Marco Varrón el encargo de organizar una gran biblioteca (...) Sin embargo, Asinio Polión (cónsul) fue el primero que abrió en Roma una biblioteca pública, integrada por obras tanto griegas como latinas”⁴⁰. Ahora bien, resulta curioso que Isidoro ignore la conocida fundación por parte de Octavio Augusto de dos bibliotecas públicas en Roma.

³⁹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, VI, 3, ed. cit., p. 579.

⁴⁰ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, VI, 5, ed. cit., p. 580.

Otra omisión significativa por parte de Isidoro la encontramos en su *Historia Gothorum* donde, a diferencia de lo que sucede en la *Getica* de Jordanes, no se hace mención alguna del mito de los reyes sabios godos de la Época de las Invasiones, una leyenda sapiencial de la que en cambio sí que se hará eco Rodrigo Jiménez de Rada siglos después⁴¹. Con todo, no deja de ser muy llamativa la línea sapiencial del discurso histórico isidoriano sobre el papel cultural de la Realeza en los tiempos antiguos.

La Realeza pastoral cristiana en Isidoro: el concepto de *ministerium regio*

A pesar de su estrecha relación personal con el soberano más salomónico del siglo VII europeo y de la anteriormente expuesta concepción del papel jugado por los reyes en la evolución cultural de la humanidad, San Isidoro alumbró la que probablemente fue “la concepción más perfecta y elaborada” de la Realeza cristiana de toda la Antigüedad Tardía germánica sin incluir en ella la dimensión sapiencial del poder regio. De hecho, el principal de los sabios cristianos del siglo VII ignoró la sabiduría regia en su pensamiento político. Explicar esta aparente paradoja requiere un contexto previo, el de la situación política de la monarquía en el siglo de San Isidoro.

En el IV Concilio Toledano (año 633), celebrado bajo el reinado de Sisenando y presidido por San Isidoro, se desarrollaron estas nociones hasta llevarlas a sus últimas consecuencias. Y es que, con mano maestra, Isidoro de Sevilla “supo utilizar las doctrinas políticas de los autores clásicos y de San Agustín y transformarlas en beneficio de sus ideales cristianos volcados a la valorización del *rex sacratissimus christianus*”⁴², de forma que la “Realeza militar” (*Heerkönigtum*) de los sucesores de Alarico, tendría a partir de entonces una nueva connotación, personificando una imagen de realeza pastoral cristiana, en la que el monarca es pastor de su pueblo. Es lo que ha sido definido gráficamente como el paso “de la *barbarica gens* hacia la *christiana ciuilitas*”⁴³.

⁴¹ MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, 2008, pp. 225-230.

⁴² RENAN FRIGETTO, “De la *barbarica gens* hacia la *christiana ciuilitas*: la concepción de *regnum* según el pensamiento político de Isidoro de Sevilla (siglo VII)”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. A. Segreti*, 7, 2008, p. 208; Everton Grein, “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la Realeza cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)”, *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 2010, p. 25.

⁴³ R. Frigetto, *De la barbarica gens*, art. cit., passim.

Ahora bien, a pesar de que renacimiento isidoriano y Realeza sapiencial fueron de la mano al principio, el Hispalense iba a traducir la tutela espiritual que ejerció sobre el reino, reflejada en su presidencia del IV Concilio de Toledo, en la definición de una Realeza militar cristiana sin aspiraciones a ejercer un liderazgo carismático de base religiosa.

Veámos anteriormente como el episcopado hispano-godo no se había hecho eco de la noción gregoriana del *Rex praedicator*, a pesar de que el propio Gregorio Magno sí lo había hecho en una epístola al Rey Recaredo. San Isidoro no se apartará en este aspecto de la tradición recibida. De hecho, la *praedicatio Evangelii* es una de las escasas funciones regias que fueron rechazadas taxativamente por San Isidoro de Sevilla (*Sententiae*, III, c. 47, 2).

Por consiguiente, la Realeza goda, en su faceta eclesiológica, sería concebida a partir de los tiempos de San Isidoro en tanto que mero *ministerium de servicio* (*ministerium; praesulatum*) a la comunidad cristiana, careciendo así de don carismático alguno (como la mediación entre Dios y sus súbditos o la *praedicatio Evangelii*). De esta forma, las virtudes morales del rey goda serían reducidas básicamente a dos: la *iustitia* y la *pietas*, según se puede comprobar en el importantísimo canon 75 del IV Concilio de Toledo cuya eminencia gris fue el propio San Isidoro. Por ejemplo, en este Concilio se da el título de resonancias paulinas de *ministro del Señor* (*minister Dei*) al rey Sisenando y en la misa votiva por los reyes del *Liber Ordinum* se hablaba del *ministerium regni*, lo que asimilaría de facto la corona a un auténtico ministerio pastoral de la Iglesia, tal y como ha subrayado Hans Hubert Anton⁴⁴.

La Realeza visigoda fue definida en términos más crudos y pragmáticos, pero no por ello menos eclesiológicos, por Isidoro de Sevilla en sus *Sentencias*. Allí leemos que los príncipes seculares “conservan dentro de la Iglesia la preeminencia de la potestad, para que defiendan la disciplina eclesiástica” (III, 51, 1). Por lo demás, no serían necesarias las potestades seculares dentro de la Iglesia sino para que “impongan por el terror de la disciplina lo que el sacerdote no consiga por las palabras de doctrina”. Un claro modelo de subordinación de la *potestas* secular a la *auctoritas* espiritual en la línea de la *teoría de las Dos Espadas* del papa San Gelasio.

En realidad, si se mira bien, la asimilación de la Realeza al “terror de la espada” la rebajaba en la escala cristiana de valores, al subordinarla a

⁴⁴ HANS H. ANTON, “Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien”, *Historisches Jahrbuch*, 92, 1972, pp. 271-72.

la lógica del pecado propia de la *civitas mundi* la que hablara San Agustín. Si la Realeza se justifica tan solo *ratione peccati* y no *Dei gratia* esto la hace inferior en el orden de la gracia a un clero detentador de “la palabra de doctrina”, instrumento fundamental de la salvación de los hombres.

Ahora bien, por otro lado el Hispalense parece mantener una postura crítica con un talante belicoso excesivo en los reyes, dado que en su *Historia Gothorum* denostó al rey arriano Leovigildo por ser “pronto para la guerra” (*bello promptissimus*), lo que contrasta con el calificativo de *placidus* dedicado a su hijo, el católico Recaredo⁴⁵, que ya había sido ensalzado por las actas conciliares toledanas como un *Rex pacificus*.

Sea como fuere, según el planteamiento isidoriano, en tanto que guardián de la justicia y ejecutor de la *constitutio populi*, el Rey cristiano debe velar a través de sus leyes para que el pueblo a él encomendado viva rectamente, pero no es su función determinar el sentido o contenido doctrinal de la rectitud de la que es custodio o, menos aún, enseñarla, ya que estas tareas serían prerrogativa del episcopado. De hecho, en los presuuestos isidorianos, el soberano no detenta ningún tipo de preeminencia sapiencial sobre sus súbditos. Así lo especifica el santo hispalense en sus *Sentencias*: “un súbdito sólo está por debajo del rey en la escala jerárquica de los cuerpos pero puede, en ocasiones, ser superior intelectualmente a éste” (*Sententiae*, III, 47, 3: *subiecti sunt illis corpore, praelati tamen sunt mente*).

Ciertamente, son las circunstancias políticas concretas de la Realeza visigoda de la primera mitad del siglo VII, muy debilitada por sucesivos golpes de estado y las propias aspiraciones hierocráticas del episcopado que él encabezaba, las que nos proporcionan las claves para comprender el hecho de que el mismo Isidoro de Sevilla, en gran enciclopedista que alabara la sabiduría de su amigo el Rey Sisebuto definiera, en sus *Etimologías*, las principales virtudes regias como la *iustitia* y la *pietas*⁴⁶, excluyendo la *sapientia*.

Con todo, era la segunda la que más importancia tendría en los reyes a juicio de Isidoro, puesto que la justicia por sí sola era muy severa. De esta forma, la *pietas*, una virtud clerical en principio no especialmente significativa en un gobernante secular, quedaba consagrada por San Isidoro

⁴⁵ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 52, ed. C. Rodríguez Alonso, *La Historia de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., pp. 534-535).

⁴⁶ Hecho destacado por Abilio Barbero (“El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval”, *Hispania*, 30, 1970, p. 266).

como la más importante de las virtudes regias: “en el Rey la virtud más digna de alabanza es la piedad religiosa” (*plus autem in regibus laudatur pietas*; IX, 3, 5). Aún no se había producido el fenómeno de los reyes santos, auténticos “monjes con corona”, que tan importante sería en la Inglaterra anglosajona y la Europa feudal del Año Mil⁴⁷, pero los presupuestos ideológicos de San Isidoro de Sevilla lo estaba anunciando.

MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA
Universidad CEU San Pablo

**EL LEGADO DOCTRINAL Y PASTORAL
DE SAN ISIDORO DE SEVILLA
EN LA ESPAÑA VISIGÓTICA**

Antonio Bueno Ávila

⁴⁷ Vid. GABOR KLANICZAY, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, Cambridge, 2002.