

MODELOS BÍBLICOS PARA REYES VISIGODOS: UN ESTUDIO A PARTIR DE LAS *SENTENTIAS* DE ISIDORO DE SEVILLA

BIBLICAL MODELS FOR VISIGOTHIC KINGS: A STUDY ON THE *SENTENTIAE* OF ISIDORE OF SEVILLE

Dolores Castro¹

Recepción: 2014/2/13 · Comunicación de observaciones de evaluadores: 2014/5/13 ·

Aceptación: 2014/6/4

DOI: <http://dx.doi.org/10.5944/etfiii.28.2015.14871>

Resumen

Este artículo aborda una de las principales funciones del texto bíblico en la Edad Media, al analizar el uso de modelos bíblicos en las *Sentencias* (c. 633) de Isidoro de Sevilla. En rigor, un estudio de las referencias explícitas a los reyes hebreos Saúl, David y Salomón permitirá advertir cómo Isidoro, gran conocedor de las Sagradas Escrituras, apela a las personalidades bíblicas para enseñar y transmitir a las elites visigodas su propia definición de monarquía. En un contexto signado por el recuerdo de la rebelión que convirtió a Sisenando en el nuevo rey de los visigodos en 631 y la reunión, dos años más tarde, del IV Concilio de Toledo, el obispo de Sevilla acentuaba a través de los ejemplos bíblicos la condición humana de todo rey, al indicar las virtudes necesarias pero también los vicios a los que debía hacer frente con éxito un verdadero rey.

Palabras clave

monarquía visigoda; *Sentencias*; Isidoro de Sevilla; modelos bíblicos

1. Universidad de Buenos Aires. Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET).
C.e.: doloresdice@gmail.com.

Abstract

This article focuses on one of the main functions of the Biblical text in the Middle Ages, by analysing the use of biblical models in Isidore of Seville's *Sententiae* (c. 633). A study of the explicit references to the Hebrew kings Saul, David and Solomon will allow us to observe how Isidore, an expert in the Sacred Scriptures, uses these biblical figures to teach and communicate to the Visigothic elites his own definition of monarchy. In a context defined by the recent memory of the rebellion that concluded in Sisenand's rise to the throne in 631 and the Fourth Council of Toledo convened two years later, the Bishop underlines the human condition of every king by discussing the required virtues as well as the vices that a king must confront in order to be considered a true king.

Keywords

Visigothic kingship; *Sententiae*; Isidore of Seville; biblical models

EN EL AÑO 633, UN NUEVO CONCILIO general tuvo lugar en la ciudad de Toledo, convocado por el «religiosísimo Sisenando, rey de España y de la Galia»². Los adjetivos «excelentísimo y glorioso»³ completaban la imagen del por entonces rey de los godos, imagen que *a priori* parecía desentenderse de los acontecimientos que dos años antes lo habían llevado a ganarse la corona, resultado de una exitosa rebelión a su mando. Este alzamiento nobiliario había significado el fin del reinado de Suínthila (621–31), un prestigioso jefe militar reconocido por sus logros en los frentes bizantino y vascón. Sin embargo, la finalización del dominio bizantino en el sur de la península no le alcanzó para perpetuar su gloria y luego de diez años, Suínthila era víctima de una conjura nobiliaria en su contra, despojado del trono y acusado de cometer un copioso catálogo de crímenes. Finalmente, el concilio de 633 decidió su excomunión y confiscación de bienes y selló así el destino del otrora alabado rey.

En el mismo año en que se reunía la asamblea conciliar en Toledo, el célebre obispo de Sevilla, Isidoro, quien además presidiría la tan esperada reunión, elaboraba una de las obras más significativas de su repertorio, las *Sentencias*, en donde, a diferencia de las actas conciliares de 633, no registraba allí menciones específicas a reyes, revueltas nobiliarias o acontecimientos históricos recientes. Por el contrario, la única realeza a la que Isidoro hacía referencia en su obra era la procedente del Antiguo Testamento.

Es cierto que Isidoro al evocar las figuras bíblicas en las *Sentencias*, continuaba con una práctica de larga tradición. Fácilmente se advierte en el hispalense ecos de los Padres y de otros sabios cristianos (Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, entre otros) de los cuales se alimenta para construir su propio mensaje. Asimismo, el género literario de la *sententia*, también de larga tradición, exigía del escritor la adopción de dos características: la brevedad y la generalidad⁴. Si bien estos requisitos obligaban a Isidoro a situarse más allá del contexto y de los individuos particulares, no le impedirán articular una concepción propia acerca de la monarquía y de los deberes de la jerarquía laica a través de los modelos que desde antiguo ofrecían las Sagradas Escrituras, en particular a través de las figuras de Saúl, David y Salomón. En rigor, será la Palabra, los ejemplos y las enseñanzas bíblicas, las armas que Isidoro utilizará para apelar a las élites visigodas del período.

Los reyes de Israel, verdaderos arquetipos de comportamiento, no sólo eran reflejo de un deber ser que exigía del verdadero monarca determinados valores y conductas. Eran, al mismo tiempo, sus límites. Isidoro lograba así definir los contornos de la figura real, al indicar sus virtudes pero también los vicios a los

2. Tol. IV, c. LXXV. Las citas en español corresponden a la edición de VIVES, José (ed.): *Concilios visigodos e hispanoamericanos*. Madrid, CSIC, 1963.

3. *Ibidem*.

4. Cf. FONTAINE, Jacques: *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid, Encuentro, 2002, pp. 179–180.

que debía hacer frente con éxito un verdadero rey. En definitiva, el silencio de Isidoro sobre los hechos que sacudieron el inicio de la década de 630 advertía un posicionamiento del obispo frente a la institución monárquica y articulaba además una estrategia para el clero visigodo. Isidoro, al valerse de una práctica que hundía sus raíces en la tradición de los Padres, desplegaba una verdadera lección para sus contemporáneos.

Más allá de los interrogantes aún vigentes en torno del destino que Isidoro había pensado para su obra, lo cierto es que el público al que se dirigían las *Sentencias* se componía mayoritariamente de miembros del clero, aunque su mensaje buscaba también abrirse camino a los Grandes del reino. Esta afirmación nos remite a la pregunta por la *literacy* de la aristocracia laica del siglo VII en *Hispania*⁵. A propósito de tal interrogante, R. Collins señaló: «the evidence for lay literacy in the ranks of the upper levels of society in the period of the Visigothic kingdom is qualitatively if not quantitatively good»⁶. Desde esta perspectiva, el autor evoca los ejemplos de los reyes Sisebuto⁷ (612–21) y Khíntila (636–39), ambos compositores de obras⁸, como también la existencia de bibliotecas aristocráticas en el reino y de extensa documentación de cortes rurales y urbanas en las que, además del clero, funcionaban notarios laicos. En la misma línea, P. Riché destacó la presencia en el reino visigodo de una aristocracia laica, a la que calificó de «religieuse, littéraire et militaire»⁹. En palabras de este autor, lejos de permanecer ajenos a los asuntos de carácter religioso, «les aristocrates de l’Espagne wisigothique aiment débattre des questions religieuses et ont une bonne connaissance de l’Écriture»¹⁰. A reforzar este escenario, contribuyen los distintos aportes de C. Codoñer acerca del mundo cultural en el que se desempeñó el obispo de Sevilla, al destacar el rol de la Iglesia en la educación¹¹ y la centralidad de la Biblia dentro de ésta.

5. En los últimos decenios, este tema ha despertado el interés de distintos especialistas, dando lugar a numerosos estudios centrados principalmente en analizar la relación entre cultura y elites en la alta Edad Media. En palabras de R. McKitterick: «there was a consistent overlap and integration of the two groups [clerical and lay elites], not least in terms of their moral imperatives and Christian piety. Culture, even if as generally defined as that form of social, legal or literary behaviour that served to mark out its exponent as of higher status than his or her fellows, was not the exclusive prerogative of clerics or the laity and could itself facilitate social mobility», MCKITTERICK, Rosamond: «Introduction», en BOUGARD, François, LE JAN, Régine & MCKITTERICK, Rosamond (dirs.): *La culture du haut Moyen Âge. Une question d’élites?* Turnhout, Brepols, 2009, p. 8.

6. COLLINS, Roger: «Literacy and the Laity in Early Mediaeval Spain», en MCKITTERICK, Rosamond (ed.): *The uses of literacy in early mediaeval Europe*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 115.

7. En el caso de Sisebuto, R. Collins menciona la *Epistola missa ad Isidorum de Libro Rotarum* y la *Vita Desiderii*, entre otras, como testimonio de su previa lectura de textos científicos y poemas clásicos.

8. Nuevamente según Collins, «in the case of the Visigoths it is important to appreciate that dynastic succession was relatively rare, and in all of the cases mentioned above, including the reference to the library of Chindasuinth, the kings concerned were the first of their lines to hold the throne. They were thus not educated as future monarchs, but as members of the Gothic nobility, and these scattered examples suggest a broader and more literary side to such an education than might have otherwise have been anticipated». *Ibidem*.

9. RICHÉ, Pierre: *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge*. París, Picard, 3.^a ed. 1999, p. 29.

10. *Idem*, p. 28.

11. «...quienes asumen la responsabilidad de la educación pertenecen al grupo eclesiástico. Bajo su ministerio queda la formación de sacerdotes y no sacerdotes, especialmente de los primeros. De modo que habrá que atender a los aspectos más vinculados a la labor pastoral, lo cual no quiere decir que queden excluidos el resto de los ciudadanos

Indudablemente, las *Sentencias* apelaban principalmente al cuerpo clerical, en especial a los obispos del reino de Toledo, encargados de transmitir e impartir la verdadera doctrina. En efecto, ellos constituían los destinatarios principales de una obra que sintetizaba cuestiones doctrinales y morales de gran envergadura, necesarias en la formación de todo pastor. Ahora bien, el alcance de las enseñanzas de Isidoro se advertía aún más amplio al abarcar también a aquellos sectores de la aristocracia laica que, en estrecho vínculo con la jerarquía clerical, asumían la tarea de gobernar a los pueblos y de garantizar el orden en el reino terrestre. Para ellos, los referentes bíblicos, en especial aquellos procedentes del Antiguo Testamento, iban a constituir auténticos modelos de conducta, al enseñar los valores, acciones y virtudes que debían guiar a todo rey que quisiese ser considerado como tal, es decir, que deseara cumplir con los requisitos de un verdadero gobernante cristiano.

1. DE ORTV ET OBITV PATRVM: MODELOS PARA ARMAR¹²

Hacia el año 633 Isidoro contaba ya con un largo repertorio de obras que lo posicionaban como un conocido experto en las Sagradas Escrituras y en las enseñanzas bíblicas. Uno de los ejemplos más claros consiste en un opúsculo titulado *De ortu et obitu Patrum*¹³, confeccionado por el propio Isidoro en el período 598–615, es decir, durante los primeros años de su episcopado, posición en la que sucedió a su hermano Leandro en el 600. De esta manera, a pocos años de la conversión del rey Recaredo y del pueblo visigodo al catolicismo, oficializada en el III Concilio de Toledo (589), Isidoro pasó a ocupar la silla episcopal de Sevilla y se convirtió rápidamente en un incansable defensor de la ortodoxia e indiscutido maestro de la doctrina cristiana. En este marco, *De ortu et obitu Patrum* (*Nacimiento y muerte de los santos*) constituye una herramienta fundamental destinada a la formación

que por su situación social tienen acceso a la educación y que se encargarán, por ejemplo, de la administración de justicia (*iudices*) o de la actividad política en la corte». CODOÑER MERINO, Carmen: «El mundo cultural de Isidoro de Sevilla», en GONZÁLEZ, J. (ed.): *San Isidoro. Doctor Hispaniae*. Sevilla, Fundación el Monte, 2002, p. 103.

12. CHAPARRO GÓMEZ, César: *De ortu et obitu Patrum*. París, Les Belles Lettres, 1985.

13. En la introducción a su edición crítica, como también en artículos anteriores, C. Chaparro Gómez da cuenta de un problema crucial que se advierte a la hora de abordar el *De ortu*. En rigor, la cuestión de la autenticidad isidoriana del texto ha revelado ser un asunto espinoso y difícil de zanjar entre filólogos e historiadores. A propósito de este interrogante, el autor propone: «creemos poder afirmar que el *De ortu et obitu Patrum* es una obra de Isidoro de Sevilla, perfectamente encuadrada en su forma de hacer literatura y con un puesto determinado y concreto en la producción literaria del obispo hispalense». En CHAPARRO GÓMEZ, César: *op. cit.*, p. 2. Para un tratamiento más exhaustivo, véase: CHAPARRO GÓMEZ, César: «Una aportación a la tradición manuscrita del *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla», *Anuario de estudios filológicos*, 3 (1980), pp. 51–56 y CHAPARRO GÓMEZ, César: «La presencia de Santiago el Mayor en Hispania: análisis del texto isidoriano del *De ortu et obitu Patrum* (cap. LXX)», *Norba*, 2 (1981), pp. 175–180. Para consideraciones en torno a la tradición manuscrita del *De ortu*, véase: CHAPARRO GÓMEZ, César: «El *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla. El problema de su composición y transmisión», *L'édition critique des œuvres d'Isidore de Séville. Les recensions multiples. Actes du colloque organisé à la Casa de Velázquez et à l'Université Rey Juan Carlos de Madrid, Madrid, 2002*, ANDRÉS SANZ, María Adelaida, ELFASSI, Jacques & MARTIN, José Carlos (eds.), París, Institute d'Études Augustiniennes, 2008, pp. 49–62.

del clero visigodo en una época que advierte con urgencia la necesidad de homogeneizar al cuerpo clerical y afianzarlo en la unidad de la Iglesia católica.

En palabras de J. Fontaine, esta obra cuenta con «ochenta y cinco noticias biográficas que componen una prosopografía hagiográfica y edificante de personajes ilustres de ambos Testamentos»¹⁴. Con el objetivo de facilitar su memorización, aquellas noticias sintetizan en un estilo conciso y rítmico los hechos más importantes de algunas de las figuras bíblicas más destacadas. No obstante, como ha señalado C. Chaparro Gómez, la obra no constituye únicamente una simple enumeración de noticias biográficas, sino que, al mismo tiempo,

se trata de la evocación de los atributos y cualidades, en su mayor parte espirituales y morales, que configuran específicamente el ser y el talante de vida del personaje tratado, haciendo de él una concreta regla de conducta¹⁵.

Desde esta perspectiva, no resulta extraño advertir la ausencia del primer rey de Israel dentro de la selección realizada por el hispalense, mientras que a sus sucesores David y Salomón les dedica los capítulos xxxiii y xxxiv respectivamente. Ya Isidoro había manifestado explícitamente su objetivo en el prefacio de la obra con estas palabras: «en este libro aparecen anotados los nacimientos, hazañas y genealogías de unos cuantos varones santos y nobles»¹⁶.

A David le dirige Isidoro únicamente palabras de elogio que lo distinguen tanto por su integridad moral como por su habilidad para la guerra y la competencia. Rey y profeta, destacado en la virtud y en la misericordia, es además exaltado por su prudencia, sus glorias y victorias bélicas. Además de todas estas cualidades, sin duda indispensables para un rey, otros dos requisitos integran la lista de atributos: «elegido por el Señor para la dignidad real, ungido rey por el profeta»¹⁷. Con estas palabras caracteriza Isidoro el modo en que, en un pasado veterotestamentario, David había llegado a convertirse en rey. En primer lugar, menciona la elección divina; el monarca debía ser designado por Dios en aquella posición. En segundo lugar, trae a colación la unción de David en manos del profeta como rasgo distintivo de este rey en particular. De esta manera, con la intención práctica de brindar un manual que pueda ser utilizado para la formación del clero en general, Isidoro sintetizaba aquellos datos que a su parecer constituían lo más destacado que las Escrituras y los escritos de los Padres registraban acerca de David. No es casual, tal como indica C. Chaparro Gómez, que una de las principales fuentes de la obra del hispalense sea Ambrosio de Milán (y en gran medida también, Jerónimo), en particular su *De excessu fratris sui Satyri* y *De officiis ministrorum*. Al valerse de

14. FONTAINE, Jacques: *op. cit.*, p. 140.

15. CHAPARRO GÓMEZ, César: *De ortu et obitu Patrum...* p. 2.

16. *De ortu, praefatio*: «Quorundam sanctorum nobilissimorumque uirorum ortus uel gesta cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt».

17. *De ortu*, 33, 1: «a Domino in regnum uocatus, a propheta in rege unctus».

estos célebres referentes, Isidoro elaboraba un breve retrato biográfico de David, buscando reunir en un espacio limitado la información más destacada de este personaje. En este caso, la construcción de la personalidad modélica se basaba principalmente en sus atributos morales y en sus logros bélicos y competitivos («Hinc leonem et ursum sine gladio interfecit, citharae suauitate inmundum spiritum depulit, gigantes expugnauit»¹⁸). Pero, como señalamos, estos dos elementos, aunque decisivos en la caracterización de un buen monarca, no resultaban del todo suficientes. Su doble ligazón con Dios y con el profeta sellaba la imagen davídica.

El capítulo que inmediatamente le sigue a David es aquel dedicado a Salomón. Cabe destacar que en el Antiguo Testamento la imagen de Salomón es especialmente ambivalente: el hijo de David podía ser exaltado por su sabiduría o por la construcción del Templo de Jerusalén o bien desestimado a causa de los pecados que tiñeron los últimos años de su reinado¹⁹. Ahora bien, si el interés de Isidoro consistía en transmitir breves descripciones de personalidades bíblicas significativas, no sorprende que en esta obra se privilegien los rasgos positivos, aunque sin dejar de mencionar su caída en el pecado de idolatría²⁰.

En *De ortu*, Salomón es alabado por su sabiduría y recordado como el fundador del Templo dedicado a Dios. Entre sus atributos, señala Isidoro:

afortunado en el ejercicio del poder, distinto en merecimientos a su padre, amado por Dios con predilección, sabio en sus decretos, justo en las decisiones, pacífico en el reinado²¹.

Con estas palabras, Isidoro exhibe un retrato de Salomón en donde se destaca su relación favorable con la divinidad, al mismo tiempo que se lo califica de «sabio, justo y pacífico».

Sin embargo, la noticia salomónica, como anticipamos, también incorpora, aunque en menor medida, el otro costado de Salomón, aquel caracterizado por la idolatría, el ocio y una vida entregada al placer carnal que Isidoro califica con la expresión «nouissima mala» en oposición a unos «principia bona». De este modo, Isidoro reconoce los dos tiempos de Salomón: a un primer período favorable, le sigue otro radicalmente opuesto durante el cual la relación con la divinidad cambia definitivamente. Las dos imágenes de Salomón, ambas inherentes e inseparables de su biografía, se encontraban a disposición de Isidoro, quien podía así apelar a una u otra de acuerdo al mensaje que deseara transmitir. En consecuencia, como se advertirá más adelante en las *Sentencias*, la ambivalencia de Salomón, su

18. *De ortu*, 33, 2.

19. Cf. VERHEYDEN, Joseph (ed.): *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*. Leiden, Brill, 2013, p. 50.

20. *De ortu*, 34, 2: «Nam post miram uirtutum gloriam, amore deprauatus femineo, et acceptam sapientiam perdidit et in profundum idolatriae flenda ruina demersit».

21. *De ortu*, 34, 1: «Felix imperio, paternis meritis inpar, dilectus a Deo, sapiens in iudicio, in sententia iustus, pacificus in regno».

oscilación entre la virtud y el vicio, ofrecerá un punto de partida fértil para enseñar un atributo fundamental de la criatura: la mutabilidad de la condición humana.

2. LAS SENTENCIAS: ¿MODELOS BÍBLICOS PARA REYES VISIGODOS?²²

A diferencia del *De ortu et obitu Patrum*, las *Sentencias* (c. 633) se ubican en un momento posterior que coincide con los últimos años de Isidoro en la silla episcopal de Sevilla, período que culmina con su muerte en el año 636. Indudablemente, en el tiempo transcurrido, los cambios acaecidos dentro y fuera del reino de Toledo repercutieron en las preocupaciones más urgentes de un obispo cada vez más afianzado en su tarea pastoral y teológica.

Notamos al comienzo del trabajo un silencio en la fuente que nos proponíamos desandar. Es evidente la repercusión de los sucesos de 631 en las actas conciliares del IV Concilio de Toledo. Es evidente también la conexión entre ese documento y las *Sentencias* de Isidoro. Las preocupaciones que registran ambos escritos son sin duda similares; los paralelismos entre cánones y sentencias, sin duda visibles²³. Aún así, las *Sentencias*, obra forjada al calor de aquellos acontecimientos, no hacen alusión explícita a ellos. En otras palabras, ningún rey, noble o hecho histórico particular es allí mencionado, tampoco en los capítulos del Libro III que el obispo dedica a los príncipes, prelados y jueces. Isidoro se distancia así de su presente más inmediato; su objetivo no consiste en interpelar a una persona en particular o manifestar su punto de vista acerca de un acontecimiento específico. Sin embargo, las enseñanzas que transmite a partir de las *Sentencias* buscan incidir sobre la realidad visigoda desde otro ángulo: Isidoro no confronta ni invalida la realeza, no condena actos específicos del pasado. En cambio, busca establecer sus límites apoyándose en la herramienta más poderosa de todas, las Sagradas Escrituras. Construye así un legado, destinado a perdurar en el tiempo, cuyo fin último consistía en alcanzar la salvación del pueblo godo en su totalidad.

22. Seguimos la edición de P. Cazier (CAZIER, Pierre: *Isidorus Hispalensis Sententiae*. Turnhout, Brepols, 1998). Para las citas en español, véase: ROCA MELIÁ, Ismael (ed.): «Los tres libros de las Sentencias de san Isidoro, obispo de Sevilla», *Santos Padres españoles II*, Madrid, BAC, 1971.

23. Cf. CAZIER, Pierre: *op. cit.*, pp. XIV–XIX. Para un análisis acerca de la datación de las *Sentencias*, véase: CAZIER, Pierre: «Les Sentences d'Isidore de Séville et le IV^e concile de Tolède. Réflexions sur les rapports entre l'Église et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630», *Antigüedad y Cristianismo*, III (1986), pp. 373–386. En este artículo, P. Cazier establece paralelismos determinantes entre las *Sentencias* y el IV Concilio de Toledo que le permiten datar la obra alrededor del año 633.

2.1. LA AUSENCIA DE SAÚL

Tal como indicaba la tradición patrística, Saúl, el primer rey de Israel, era asociado a la desobediencia y caracterizado por no cumplir con lo ordenado previamente por la divinidad. Por esta razón podemos suponer su ausencia en *De ortu et obitu Patrum* y su casi nula aparición en las *Sentencias*, donde es introducido únicamente en dos oportunidades. En la primera, es utilizado junto con Balaam para ilustrar cómo los dones del Espíritu Santo son concedidos también a los réprobos e indignos²⁴. Cabe destacar que en este caso Isidoro reproduce una idea ya presente en sus *Etimologías*, obra anterior a *Sentencias*, donde dice a propósito de Saúl: «Further, not only a good person, but also a bad person can have prophecy, for we find that King Saul prophesied for he was persecuting the holy David, and filled with the Holy Spirit he began to prophesy»²⁵.

En la segunda, su aparición, al igual que, como veremos más adelante, la de Salomón, se vincula con las tentaciones del diablo. En este caso, además de poner en evidencia una imagen recurrente en su discurso, a saber, la de un rey víctima del engaño diabólico, Isidoro hace uso de 1 Re 16,14 (1 Sam 16,14) para explicar cómo es que el engaño y la tentación son efectivamente posibles. Dice entonces el hispalense:

De ahí que en los Libros de Reyes se haya escrito también acerca del diablo que «turbaba a Saúl un mal espíritu mandado por el Señor». Sobre cuyo pasaje con razón se pregunta: «Si es del Señor, ¿por qué es malo?; y si es malo, ¿cómo es del Señor?». Es que con ambas palabras se ha expresado la justa permisión y la perversa intención del diablo, porque el espíritu es malo por su iniquísima voluntad y él mismo es del Señor por la muy justa permisión que ha recibido²⁶.

En esta sentencia Isidoro se propone esclarecer el pasaje citado, al sintetizar una de las enseñanzas teológicas más significativas: ¿cómo conciliar la presencia del mal con la existencia de Dios? Para disipar las dudas que al respecto podía generar una lectura errónea del texto bíblico, Isidoro desplegaba una breve explicación: un mal espíritu podía, en efecto, ser enviado «por el Señor» pues únicamente de Dios procedía todo poder. Acto seguido, explica como aquel espíritu existió gracias a la «justa permisión» divina al mismo tiempo que era calificado de «malo» por la «iniquísima voluntad» del diablo. Desde esta perspectiva, se advertía que, al igual que Saúl, ningún rey (o criatura) podía permanecer inmune a la invasión de los malos espíritus y en consecuencia, ningún humano se hallaba exento de transitar el camino del mal.

24. *Sent.* I, 15, 8: «Aliquando non dignis et reprobis dona Sancti Spiritus conferuntur, sicut Sauli data est prophetia et Balaam».

25. *Etym.* VII, VIII, 41 (la traducción es de BARNEY, Stephen, et alii: *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 168).

26. *Sent.* III, 5, 5-6: «Vnde etiam in libris regum de diabolo scriptum est quia spiritus Domini malus inruebat in Saul. Vbi iuste quaeritur: si Domini cur malus? Si malus, cur Domini? Sed duobus uerbis comprehensa est et Dei potestas iusta et diaboli uoluntas iniusta. Nam spiritus malus per nequissimam uoluntatem, et idem spiritus Domini per acceptam iustissimam potestatem».

2.2. SALOMÓN VERSVS SALOMÓN

La ambigüedad que define a la figura de Salomón es también advertida en las *Sentencias* de Isidoro, donde coexisten las dos imágenes antes mencionadas. El énfasis en una u otra dependerá principalmente del libro bíblico citado o aludido, puesto que Salomón no sólo era un actor fundamental en la narrativa bíblica, en particular en los Libros de Reyes²⁷, sino que además se le atribuía la autoría de algunos de los Libros Sapienciales (el Cantar de los Cantares, Eclesiastés, Proverbios²⁸) e incluso también había sido considerado por algunos Padres autor del Libro de la Sabiduría²⁹ y el Eclesiástico³⁰.

En *Sentencias*, las referencias a Salomón reproducen esta doble imagen: una primera, basada en referencias indirectas extraídas de III Reyes, enseñará al hijo de David caído en el pecado, mientras que una segunda, construida a partir de citas directas procedentes en su mayoría de los libros sapienciales, exhibirá las cualidades positivas del rey de Israel. Cabe destacar que el número de referencias que registran los conjuntos señalados es considerablemente desigual, al constatarse que el segundo supera de modo significativo al primero.

De los tres reyes hebreos analizados en estas páginas, es Salomón el que registra a lo largo de la obra de Isidoro una mayor cantidad de referencias, concentradas principalmente en los dos últimos libros de las *Sentencias*, aquellos en los que el hispalense se pronuncia fundamentalmente sobre la moral individual y colectiva respectivamente.

27. Extensos debates en torno a la composición y edición de los Libros de Reyes han ocupado a teólogos e historiadores de la Iglesia a lo largo de los años. Cabe señalar que no todas las versiones de la Biblia integran bajo el nombre de Reyes exactamente los mismos libros. Así, en la *Septuaginta* (LXX), traducida del hebreo al griego en los siglos III y II a.C., los Libros de Reyes son cuatro, aquellos que más tarde serían separados en 1, 2 Samuel y 1, 2 Reyes. Algunos especialistas han destacado cómo la denominación griega refleja una unidad narrativa; en esta línea, G.N. Knoppers señaló: «the titles of 1 and Samuel and 1 and 2 Kings in the LXX bear witness to this narrative unity, Basileïon A', B', Γ', Δ' (1, 2, 3, and 4 Reigns)», KNOPPERS, Gary: «Theories of the Redaction(s) of Kings», en LEMAIRE, André & HALPERN, Baruch, (eds.): *The Book of Kings. Sources, Composition, Historiography and Reception*. Leiden, Brill, 2010, p. 69.

28. «In patristic literature, Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs were considered as a group to form a symposium of Solomonic authorship on the various fields of human learning», KANNENGISSER, Charles: *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*. Leiden, Brill, 2004, p. 301. En el mismo sentido, Hogeterp dice: «apart from biblical narrative about Solomon, various biblical writings are attributed to Solomon, namely Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs», HOGETERP, Albert: «Solomon in the New Testament and Jewish Tradition», en VERHEYDEN, Joseph: *op. cit.*, p. 153.

29. A propósito del Libro de la Sabiduría: «Also known as the Wisdom of Solomon, this book was written pseudonymously by a Hellenistic Jew in the first century b.c.e., though many early Christian writers, including Clement of Alexandria, Tertullian, and Cyprian accepted its self-professed Solomonic authorship», KANNENGISSER, Charles: *op. cit.*, p. 305.

30. «Allusions to this book, also known as Wisdom of Sirach, appear early in the *Didache* (4.5), the *Letter of Barnabas* (19.9), Tertullian (*An Exhortation to Chastity* 2), and in Clement of Alexandria (*Miscellanies* 1.13) who suggested that the work was written by Solomon and had influenced the Hellenic philosopher Heraclitus», KANNENGISSER, Charles: *op. cit.*, p. 304. A propósito del Eclesiástico, dice Isidoro en *Etym.* VI, II, 31: «Jesus the son of Sirach, of Jerusalem, grandson of the high priest Jesus, of whom Zechariah makes mention (Zechariah 3:1, etc.), most surely composed the book Ecclesiasticus. Among Latin speakers this book is designated with the superscription of Solomon, because of the similarity of its style».

2.2.1. Salomón según Reyes

En las referencias salomónicas que Isidoro extrae de III Reyes se advierten dos aspectos a tener en cuenta. En primer lugar, se trata de citas indirectas, en donde el autor hispalense menciona explícitamente al rey sin citar directamente los pasajes o libros bíblicos a los que alude. En estos ejemplos es Isidoro quien repone en algunos casos el contenido bíblico. En segundo lugar, estas referencias exhiben al rey como presa de la tentación y de los vicios, exaltando de ese modo la condición humana del rey.

En el capítulo «La avaricia», Salomón es incluido en una lista de personajes bíblicos que ilustran como, a causa del deseo de ambición, fueron corrompidos por inspiración diabólica. Dice Isidoro en *Sent.* 11, 41: «Excitó a Salomón con los incentivos de la lujuria para que, por amor al placer, diese culto a los ídolos. Excitó a Acab con la codicia para que añadiese el homicidio a la ambición»³¹. Estos ejemplos constituyen una clara demostración del carácter humano del rey, quien, a los ojos de Isidoro, permanece en su condición de criatura de Dios y en tanto tal está sujeto, al igual que el resto de los hombres, a padecer la continua tentación del mal. Con esta mención a Salomón, Isidoro alude indirectamente al texto bíblico y advierte su mensaje fundamental: inclinado por el placer, Salomón había desviado su corazón del verdadero Dios. Ciertamente, este desvío del corazón era sinónimo de desobediencia, definida principalmente por ofrecer culto a otros dioses, consecuencia, según Isidoro, de la inspiración diabólica.

Ahora bien, la función ejemplificadora de la figura bíblica se vuelve aún más notoria y explícita en el capítulo «La embriaguez», donde dice Isidoro: «la fornicación, como en Salomón por ejemplo, vuelve necio al sabio»³². En rigor, esta sentencia forma parte de una serie de capítulos, ubicados al final del Libro Segundo de la obra, donde el autor hispalense expone los principales vicios que aquejan a los hombres: la soberbia, el peor de todos los vicios, la fornicación, la avaricia, la gula y la embriaguez, entre otros. Frente a ellos, Isidoro propone luchar con las virtudes contrarias; «así, cada virtud reprime los vicios que surgen contra ella y domina los impulsos de las tentaciones con la fuerza de la divina caridad»³³. Nuevamente observamos en Salomón un ejemplo del carácter mutable del hombre³⁴; convertido de sabio en necio, el hijo de David había cedido ante el

31. «Accendit Salomonem luxuriae facibus, ut, per amorem libidinis, idola adoraret. Accendit Achab cupiditate, ut homicidium auaritia adnecteret. His ergo inspirationibus diabolus corda hominum occultis deprauat cupiditatibus».

32. *Sent.* 11, 43, 3a: «Fornicatio enim, sicut ait Salomon, infatuat sapientem». Cabe aclarar que P. Cazier no identifica en esta sentencia una referencia a Reyes, como sí lo hace la edición de I. Roca Meliá. Sin embargo, la hemos incluido pues coincide con la imagen de Salomón que Isidoro transmite a partir de III Reyes.

33. *Sent.* 11, 37, 2: «Sicque singulae uirtutes nascentia contra se uitia reprimunt, ac temptationum motus uirtute diuinae caritatis extingunt».

34. La condición mutable de la criatura constituye un punto central dentro de la cosmovisión isidoriana, también ejemplificada en *Sentencias* a partir de referencias al Génesis. La idea principal de Isidoro es enseñar, en este caso a partir de la figura bíblica de Salomón, que el hombre en tanto criatura sujeta a la mutabilidad, es pasible de ser corregido.

vicio y la tentación. En la misma línea, en el capítulo «La humildad del monje y su trabajo», Isidoro exhorta a sus lectores a contemplar una vez más el ejemplo de Salomón: «arrastrado, por causa del ocio, a numerosas fornicaciones y caído hasta en la idolatría por el vicio de la fornicación»³⁵. Isidoro se sirve de esta imagen para enseñar acerca de la humildad, la suprema virtud, y el trabajo, necesario para combatir el ocio. Con ese fin, el hispalense recomienda que todo siervo de Dios «lea, ore y trabaje sin interrupción»³⁶.

En resumen, Isidoro apela a la imagen de Salomón construida a partir de Reyes para hacer visible la dimensión humana del rey, al destacar los vicios del hombre y las consecuencias de ceder ante la tentación implacable del mal. Así, la figura bíblica es utilizada con fines pedagógicos; Isidoro apela a su ejemplo y enseña a partir de él.

2.2.2. *Salomone docente*

Ahora bien, cuando Isidoro menciona a Salomón a partir de otros libros bíblicos, la imagen que de él transmite presenta un carácter distinto. Este conjunto de referencias proceden en su mayoría de los Libros Sapienciales, de donde Isidoro hará emerger el costado sabio de Salomón. Incluso la forma en que el hispalense introduce a este personaje en su discurso difiere de la anteriormente analizada. A diferencia de lo visto a partir de los Libros de Reyes, en esta selección Isidoro hace de Salomón el portador de las palabras, es decir, la mismísima voz de la sabiduría. En este sentido, las intervenciones salomónicas se asocian con la idea de impartir un mensaje o una enseñanza, de tal modo que en la mayoría de estos casos, Isidoro introduce a Salomón en tanto sujeto de acciones vinculadas a la emisión de un testimonio, como, por ejemplo, decir, afirmar y demostrar³⁷. De este modo, Salomón deja momentáneamente de lado los estigmas de la idolatría y la fornicación para convertirse en indicación de autoridad y apoyo argumentativo de las sentencias del hispalense. Desde esta perspectiva, Isidoro introduce la imagen del rey sabio como emisario de la verdad escrituraria. Notemos, a continuación, algunos ejemplos.

En palabras de J. Fontaine: «[Isidoro] subraya la responsabilidad del hombre en el origen del mal, pero señala el punto en que éste posee superioridad respecto a los seres celestes inmutables: el hombre, dado que es mutable, puede convertirse», FONTAINE, Jacques: *op. cit.*, p. 181.

35. *Sent.* III, 19, 5: «Contuere Salomonem per otium multis fornicationibus inuolutum, et per fornicationis uitia usque in idolatriam lapsum».

36. *Sent.* III, 19, 5: «Dei seruuum sine intermissione legere, orare et operare oportet, ne forte mentem otio deditam spiritus fornicationis subripiat».

37. Entre las formas empleadas, destacan: «Salomone docente» (*Sent.* I, 12, 7; *Sent.* II, 7, 13), «Dicente Salomone» (*Sent.* II, 3, 4; *Sent.* III, 24, 8), «per Salomonem dicitur» (*Sent.* II, 41, 3), «Salomone probante» (*Sent.* III, 6, 7), «Probat Salomon» (*Sent.* III, 32, 10), «Salomone testante» (*Sent.* III, 41, 6).

En primer lugar, Isidoro evoca a Salomón para fortalecer su propio discurso; la Palabra viene así a confirmar un enunciado, lo justifica o lo completa con nueva información. Por ejemplo, a propósito del alma y su relación con el cuerpo, explica Isidoro a sus lectores que el alma, aprisionada, es arrastrada al pecado por culpa de la carne. Acto seguido, introduce un pasaje del Libro de la Sabiduría, explicitando que es el propio Salomón quien enseñó primero que «el cuerpo corruptible agrava el alma, y la morada terrestre oprime la mente pensativa»³⁸. En rigor, Isidoro finaliza el capítulo con esas palabras pues entiende que nada queda por agregar una vez que las Escrituras han iluminado con la Verdad. En el mismo sentido, otros ejemplos revelan como el testimonio de Salomón también es utilizado para demostrar o justificar un enunciado previamente afirmado por Isidoro³⁹, como en el caso de *Sent.* II, 21, 3 donde dice:

en comparación con el mal, resulta algo peor cuando, al felicitarse por sus faltas, se exaltan con un vicio más detestable. De los cuales dice Salomón: se gozan en hacer el mal y se huelgan en la perversidad del vicio⁴⁰.

En el mismo sentido:

Más funesta que todo pecado es la avaricia y el amor a las riquezas. De aquí que afirme Salomón: «Nada más impío que el avaro» (Eclo 10,10); este, en efecto, tiene en venta su alma, pues se corta por debajo la raíz de los vicios, ya no se propaga el linaje restante de los pecados⁴¹.

En segundo lugar, apelar al costado sabio de Salomón, a su conocimiento y virtud, le permite a Isidoro demostrar su erudición basada principalmente en un amplio manejo de las Sagradas Escrituras. Asimismo, al introducir referencias bíblicas en su obra, Isidoro le otorga a sus propias palabras un fundamento inobjetable, exhibiendo así un conocimiento del texto bíblico sin comparación dentro del reino visigodo. En consecuencia, la cita bíblica era absolutamente necesaria en una obra como *Sentencias*, destinada a las más altas jerarquías del reino, donde Isidoro probaba una vez más ser el referente por excelencia en materia sagrada⁴².

38. *Sent.* I, 12, 7: «Salomone docente: Corpus corruptibile adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem».

39. *Sent.* III, 32, 10: «Probat Salomon et iusti emendationem correpti et stulti obstinationem admoniti dicens: Doce iustum et festinabit accipere. De stulto autem ait: Qui erudit derisorem, ipse sibi facit iniuriam».

40. «Sicque ad comparationem mali fit deterius dum de uitis gratulantes extolluntur in peius. De talibus ait Salomon: Qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis».

41. *Sent.* II, 41, 3: «Omni peccato peior est auaritia et amor pecuniarum. Vnde et per Salomonem dicitur: Nihil est scelestius quam amare pecuniam; haec enim animam suam uenalem facit, quoniam in uita sua proiecit intima sua».

42. Acerca de las Escrituras, Isidoro había insistido en distintas secciones de la obra en los beneficios de su lectura, al mismo tiempo que establecía una diferencia en su comprensión «según la inteligencia de cada lector». En *Sent.* I, 18, 4, dice el hispalense: «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». Para un estudio acerca de la comunicación oral y escrita en época visigoda en general, y de la obra isidoriana en particular, véase BANNIARD, Michel: *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*. París, Institut des Études Augustiniennes, 1992, pp. 181–248.

2.3. SIRVA DE EJEMPLO DAVID

Y, por último, David. Si bien su aparición no destaca cuantitativamente en la obra de Isidoro, en distintas oportunidades su figura interviene como ejemplo o modelo. En efecto, cuando Isidoro se aboca en la tercera parte de su obra al tratamiento de la monarquía, la figura de David emerge con mayor fuerza. Por ejemplo, en el capítulo «Los prepósitos carnales», dice el obispo:

Así, pues, al pastor desordenado no lo ha de juzgar la plebe, antes bien debe saber el pueblo que fue culpa suya haber aceptado el régimen de un mal pontífice. Porque, en atención a los méritos de la plebe, decide Dios la vida de sus pastores; sirva de ejemplo David, al pecar, como figura de los príncipes que delinquen por culpa del pueblo⁴³.

Es visible en esta sentencia el interés de Isidoro en separar, por un lado, el hecho de que todo monarca o príncipe sea enviado por Dios, afirmando así una clara concepción descendente del poder⁴⁴; y por otro, el accionar específico de los pastores o príncipes previamente elegidos. Pero, agrega Isidoro, que no le corresponde al pueblo juzgar este accionar sino, por el contrario, es Dios quien juzgará «pro meritis plebium». De esta forma, como consecuencia de los pecados cometidos por los pueblos, un gobernante malo podía ser enviado por decisión divina. Ahora bien, cuando Isidoro afirma que David es ejemplo «ad comparationem principum qui ex merito plebis praeuaricantur», no solamente trae a su presente un acontecimiento que pertenece a un pasado veterotestamentario; éste es utilizado para codificar la propia realidad visigoda: por culpa del pueblo, tal como enseñaba el ejemplo de David, el rey visigodo podía también delinquir.

Isidoro estaba convencido de que «al enojarse Dios, los pueblos reciben el rector que merecen sus pecados»⁴⁵, de ahí que conservase un fuerte interés en enseñar acerca de los vicios y las virtudes propias del hombre. En este sentido, Isidoro apela nuevamente a David para ilustrar cómo, del mismo modo que una virtud engendra otra virtud, un vicio puede generar otro vicio⁴⁶. En rigor, a lo largo de toda la obra, el obispo insiste incansablemente en diferenciar los buenos de los malos caminos, las virtudes de los pecados, las buenas de las malas obras. Se advierte así una profunda preocupación pastoral por parte de nuestro obispo

43. *Sent.* III, 39, lb-3: «Non est itaque iudicandus a plebe rector inordinatus, dum magis nouerint populi sui fuisse meriti peruersi regimen suscepisse pontificis. Nam pro meritis plebium disponitur a Deo uita rectorum, exemplo Dauid peccati ad comparationem principum qui ex merito plebis praeuaricantur».

44. Para un tratamiento de la concepción del poder en Isidoro de Sevilla, véase, entre otros: REYDELLET, Marc: *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore d' Séville*. École française de Rome, Roma, 1981; FERNÁNDEZ DE BUJÁN, Federico: «Il potere politico nel pensiero di Isidoro di Siviglia», *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 78 (2012), pp. 513-537.

45. *Sent.* III, 48, 11: «Irascente enim Deo, talem rectorem populi suscipiunt, qualem pro peccato merentur. Nonnunquam pro malitia plebis etiam reges mutantur, et qui ante uidebantur esse boni, accepto regno fiunt iniqui».

46. *Sent.* II, 33, 2: «Sic uitio uitium gignitur, sicut uirtus uirtute concipitur. Ex uitio enim gignitur uitium, sicuti Dauid qui, dum non euitat adulterium perpetravit et homicidium».

quien buscaba, en palabras de J. Fontaine, «alentar el progreso espiritual de los cristianos»⁴⁷.

Desde esta perspectiva, el presente de la sociedad visigoda se tornaba bíblicamente comprensible. En el año 633, el IV Concilio de Toledo se había pronunciado sobre la situación del antiguo monarca Suínthila, a quien se le adjudicaba una larga lista de crímenes e injusticias. Ante este hecho, un interrogante emergía con fuerza: ¿por qué Dios habría de enviar a un rey de tales características? A la luz de las *Sentencias*, la respuesta de Isidoro encontraba refugio en la letra sagrada: con antecedente bíblico mediante, un rey malo no sólo podía ser efectivamente enviado por Dios, incluso al mismísimo pueblo elegido, sino que, además, este rey podía delinquir por culpa de este pueblo.

Con todo, cabe señalar, que los reyes no eran los únicos a los que Isidoro hacía llegar su palabra admonitoria. También los sacerdotes podían ser condenados por los pecados cometidos por el pueblo, tal como ilustraba el ejemplo de Helí, «condenado por la iniquidad de sus hijos»⁴⁸. Como anticipamos, Isidoro se dirige principalmente al cuerpo clerical con el fin de enseñar y advertir; se apelaba desde esta perspectiva a los sacerdotes, pues éstos estaban llamados a desempeñar una función fundamental en la preparación espiritual del pueblo, tarea en la que habían sido encomendados y de su realización dependía principalmente la corrección de las almas de los fieles.

Ahora bien, otras menciones a David introducidas en *Sentencias* revelan una finalidad distinta. Isidoro se propone exaltar las virtudes propias de este rey, principalmente su humildad y misericordia, haciendo de estas características requisitos indispensables de un verdadero rey⁴⁹. Observamos, primero, en *Sent.* III, 49, I:

El que usa debidamente de la autoridad real de tal modo debe aventajar a todos, que, cuanto más brilla por la excelencia del honor, tanto más se humille interiormente, tomando por modelo la humildad de David, que no se envaneció de sus méritos, sino que, rebajándose con modestia, dijo: «Danzaré en medio del desprecio y aún más vil quiero aparecer delante de Dios, que me eligió»⁵⁰.

En esta sentencia, David es ejemplo de humildad, una virtud que necesariamente le correspondía, según Isidoro, a quien «recte utitur regni potestatem». La humillación interior, no envanecerse de los méritos, rebajarse con modestia: todos atributos que debían seguir los verdaderos monarcas para ser considerados

47. FONTAINE, Jacques: *op. cit.*, p. 184.

48. *Sent.* III, 46, I: «Sic enim Heli sacerdos pro filiorum iniquitate damnatus est, et licet eos delinquentes admonuit, sed tamen non ut oportebat redarguit».

49. En el mismo sentido sostiene M. Reydellet: «Le modèle du roi, c'est David, le roi saint, celui qui sut reconnaître ses fautes, unissant ainsi la royauté politique à celle du cœur. Le rex isidorien doit s'efforcer de reproduire l'idéal de la monarchie biblique, autorité morale autant que politique», REYDELLET, Marc: «La conception du souverain chez Isidore de Séville». *Isidoriana* (1961), pp. 462.

50. En latín: «Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, praeponens sibi exemplum humilitatis Dauid, qui de suis meritis non tumuit, sed humiliter sese deiciens dixit: vilis incedam et vilis apparebo ante Deum qui elegit me».

como tales. En el mismo sentido, en otra sentencia David es también ejemplo de misericordia⁵¹.

Ahora bien, la exaltación de estas virtudes en David contrasta con los ejemplos anteriormente mencionados que exhiben al rey como víctima de la tentación y de los vicios. Cabe mencionar que la valoración tanto de la humildad como de la misericordia de David eran tópicos recurrentes en la tradición patristica pues, efectivamente, David representaba una de las principales figuras de Cristo⁵². Por ejemplo, el tratado *De Officiis* de Ambrosio de Milán «holds up the four cardinal virtues as exemplified by biblical rather than pagan heroes — Abraham embodying prudence, Moses and Elisha justice, Job fortitude and David temperance»⁵³. En efecto, como indica I.P. Bejczy, recurrir a figuras del Antiguo Testamento para ilustrar las principales virtudes constituía una práctica antigua y particularmente asidua en el de Milán⁵⁴. Isidoro, como vimos, se inscribe dentro de esta práctica y continúa de este modo la tradición de la que se reconoce heredero.

Entre vicios y virtudes, emergía una imagen del rey ambivalente: si, por un lado, elegido por Dios para gobernar, por el otro, permanecía inmóvil en su condición de humano y pecador. Todos los hombres eran por definición pecadores y un rey no podía estar exento de tal definición, tal como evidenciaban de modo explícito los pasajes bíblicos citados por Isidoro. El hispalense buscaba advertir así acerca de las tentaciones que, como en un pasado, podían amenazar a todo individuo que descuidase su fe y se apartase del verdadero camino. Ciertamente, este camino era el que marcaba la Iglesia e Isidoro en tanto voz autorizada de la misma.

En las *Sentencias* Isidoro no se propone invalidar la figura del monarca, más bien se preocupa por enseñar sus límites humanos y diseñar algunas pautas dentro de las cuales la función real pueda ser desempeñada en concordancia con la jerarquía eclesiástica. El hispalense conocía bien los riesgos y las tentaciones que implicaba aquella posición y deseaba, por consiguiente, advertir acerca de las consecuencias:

Aun cuando los reyes de la tierra se vean más elevados que los demás, reconozcan, no obstante, que son de condición mortal, y no ponderen la gloria del reino a la que son exaltados en el siglo, sino aplíquense a las obras que han de llevar consigo al otro mundo⁵⁵.

51. *Sent.* II, 11, 12: «Exempla sanctorum quibus aedificatur homo, varias consecrare uirtutes: humilitatis ex Christo, deuotionis ex Petro, caritatis ex Iohanne [...] misericordiae de Dauid...»

52. «In the Fathers the idea of David as the type of Christ is a commonplace. St Augustine draws a parallel between David's victory over Goliath and that of the Lord over Satan; St Cyril of Alexandria explains that David's sling foreshadows the Cross of Christ; while in both St Augustine and St Gregory the Great the victory of David in his weakness foreshadows that of the Church and the Christian martyrs», CROSS, Frank Leslie (ed.): *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 452–3.

53. BLOWERS, Paul: «Interpreting Scriptures», en CASIDAY, Augustine & NORRIS, Frederick (eds.): *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 2. Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 622.

54. «Ambrose's most recurrent examples of virtue are characters of the Old Testament (Noah, Abraham, Jacob, Joseph, Job, David) who in his view knew and practised the virtues long before the ancient philosophers discovered them», BEJCZY, István: *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden, Brill, 2011, p. 17.

55. *Sent.* III, 48, 9: «Dum mundi reges sublimiores se ceteris sentiant, mortales tamen se esse agnoscant, nec regni gloriam, qua in saeculo sublimantur, aspiciant, sed opus quod secum ad inferos deportent intendant».

Con estas palabras, Isidoro instaba a los monarcas a que persigan más que la gloria terrena en el siglo, la recompensa celeste en el más allá, al advertir que su paso por este mundo sería transitorio y ninguna gloria mundana serviría para merecer el reino de los cielos.

Hemos visto cómo Isidoro utiliza las figuras bíblicas para ilustrar los vicios y las tentaciones a las que todo siervo de Dios, y en especial aquellos situados en la más alta jerarquía, debía hacer frente en su vida terrenal. Ahora bien, que estas figuras sean reyes nos resulta sumamente significativo. Isidoro conoció desde la ocupación de la silla episcopal de Sevilla y su muerte en el año 636, el reinado de nueve reyes visigodos distintos: desde Recaredo hasta Khíntila, reinado que sólo conoció por tres semanas. En este trayecto, las formas de acceso a la corona también habían sido diversas, incluyendo la rebelión y, en algunos casos, el asesinato (Witérico y Liuva II). Pocos años antes de finalizar la redacción de las *Sentencias*, en 631, una revuelta nobiliaria encabezada por Sisenando en colaboración con el rey franco Dagoberto, puso fin al reinado de Suínthila⁵⁶ (621–631). Casi tres años después, el nuevo rey convocaba finalmente un nuevo concilio, el IV de Toledo (633), donde sería legitimado en su posición y calificado como «religiosissimi Sisenandi regis Spaniae atque Galliae»⁵⁷. Asimismo, las actas conciliares introducían de modo explícito la preocupación por establecer un mecanismo de sucesión estable, como se veía reflejado en el conocido canon 75. Este último decreto tenía la expresa finalidad de fortalecer a los reyes y garantizar la estabilidad al pueblo de los godos, al advertir que incumplir la fidelidad prometida a un rey significaba también atentar contra el mismo Dios⁵⁸. Dice el canon:

Que nadie de nosotros arrebate atrevidamente el trono. Que nadie excite las discordias civiles entre los ciudadanos. Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono⁵⁹.

56. En las actas de Toledo IV a Suínthila se lo presenta de la siguiente manera: «De Suinthalane uero, qui scelera propria metuens se ipsum regno priuauit et potestatis fascibus exiit...», Tol. IV, c. LXXV. Las citas en latín corresponden a la siguiente edición: MARTÍNEZ DIEZ, Gonzalo & RODRÍGUEZ, Félix (eds.): *La colección canónica hispana. Tomo V. Concilios hispanos, segunda parte*. Madrid, CSIC, 1992. Para una ampliación del contexto histórico, véanse: ORLANDIS, José: *Historia de España. Época visigoda (409–711)*. Madrid, Gredos, 1987; DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo, MARTÍNEZ MAZA, Clelia & SANZ HUESMA, Francisco: *Hispania tardoantigua y visigoda*. Madrid, Istmo, 2007; CAZIER, Pierre: *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. París, Beauchesne, 1994.

57. Tol. IV, *prooemium*.

58. En palabras de C. Petit: «La expresión de fidelidad al rey mediante el juramento, culturalmente posible tras la interpretación agustiniana de la terrible advertencia evangélica (Mt. 5,33–37) y la reelaboración de la Patrística anterior en Isidoro, ha convertido el vínculo político en vínculo religioso, y aproxima necesariamente el lenguaje de uno y otro». PETIT, Carlos: *Iustitia Gothica. Historia social y teología del proceso en la «Lex Visigothorum»*. Huelva, Universidad de Huelva, 2001, p. 427.

59. Tol. IV, c. LXXV. En la versión latina: «Nullus apud nos praesumptione regnum arripiat, nullus excitet mutuas seditiones ciuium, nemo meditetur interitus regum, sed defuncto in pace principe primatus totius gentis cum sacerdotibus successorem regni consilio communi constituent...»

Las actas conciliares advertían un escenario complejo: los obispos, reunidos en asamblea general, representantes del mismísimo Dios en la tierra y mediadores por excelencia, expresaban su apoyo y legitimaban a un rey cuya forma de acceso al poder era al mismo tiempo condenada en las actas. Aunque lógicamente el nombre del nuevo rey no era mencionado en los cánones que condenaban la usurpación y la rebelión, difícilmente los acontecimientos de 631 podían haber sido olvidados por el alto clero visigodo⁶⁰. Por su parte, el ahora «excellentísimo et glorioso»⁶¹ Sisenando era consciente de la necesidad de un concilio que, por un lado, validara su reinado ante Dios y ante su pueblo y, por el otro, sellara de forma definitiva el destino de su antecesor. En efecto, a pesar de haber alcanzado exitosamente la corona, el nuevo rey no podía ser considerado un verdadero gobernante sin la aprobación del órgano conciliar⁶²; los medios que en el pasado le habían facilitado el acceso al trono, en el presente no podían asegurar su continuidad. En este juego de tensiones, Isidoro, siempre con un ojo en el más allá, desplegaba todos los elementos a su alcance para poder garantizar el nuevo orden terrestre y, en definitiva, conseguir para los godos la salvación eterna. En otras palabras, la unidad de la *ecclesia* debía ser lograda y garantizada en la tierra para que, una vez llegado el reino de los cielos, los godos obtengan el lugar que se sabían merecidos.

Desde esta perspectiva, no sorprende la exhortación de Isidoro en las *Sentencias* instando a los reyes (y a la nobleza, potencial aspirante al trono) a llevar adelante una conducta caracterizada por la integridad moral y la práctica de las virtudes. Al hacer uso de los reyes bíblicos como ejemplos para los reyes visigodos, Isidoro hace de la figura monárquica, en primer lugar, una institución que hunde sus raíces en el pasado veterotestamentario, otorgándole así antigüedad bíblica como principal fundamento. En segundo lugar, hace del buen rey una figura caracterizada

60. De acuerdo con R. Stocking: «Sisenand's pleas to the bishops, his limited role in the council and in its legislation, and much of the bishops' rhetoric on kings in general can be attributed to the shadow of political scandal that his usurpation had cast upon the Visigothic kingship», STOCKING, Rachel: *Bishops, Councils and Consensus in the Visigothic Kingdom 589–633*. Michigan, University of Michigan Press, 2000, p. 146. También P. Cazier se refirió, en un artículo ya citado, a la posición del rey Sisenando frente al IV Concilio de Toledo: «Cette humiliation volontaire, la redéfinition du rôle de l'Église dans la question juive, le pardon aux conjurés vaincus ont pu être le prix payé par Sisenand pour que soit omis son crime de rébellion contre Suintila et pour que l'Église appuie la sécurité de son pouvoir contre de futurs rebelles», CAZIER, Pierre: *Les Sentences d'Isidore de Séville...* p. 385.

61. Según sostiene M.ª Valverde Castro, «estos apelativos y otros similares, como *sanctissimus*, *religiosissimus*, *serenissimus*, *catholicus*, *ortodoxus*, etc., se hacen habituales en las actas del concilio cuando se hace referencia al rey Recaredo. A partir de este momento y hasta el final de la historia del reino visigodo de Toledo, este tipo de adjetivos calificativos acompañan normalmente a toda mención de los reyes hecha por los padres conciliares, una transposición de términos que denota la asimilación de las mismas ideas políticas que conformaban la concepción política imperial», VALVERDE CASTRO, María R.: *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 200.

62. La historiografía se ha debatido largamente el rol del concilio y su incidencia en la organización del reino de Toledo. Desde ser considerado un instrumento exclusivo del episcopado en contra o en función de someter al rey, otros han visto en el órgano conciliar una herramienta en manos del rey para hacer frente principalmente a la nobleza aspirante al trono o ambiciosa de poder. Sobre este tema, véase, entre otros: DíAZ, Pablo C.: «Rey y poder en la monarquía visigoda», *Iberia*, 1 (1998), pp. 187.

principalmente por su obediencia a Dios, buscando hacer prevalecer, más que la capacidad de liderazgo o el desempeño bélico, los distintivos morales, pilares de la tradición cristiana. Desde la jerarquía episcopal, a poco más de treinta años de la conversión al catolicismo, la figura del rey resultaba cada vez más indisociable de los parámetros cristianos.

3. CONCLUSIONES

A diferencia de las actas conciliares, Isidoro no menciona en *Sentencias* a ningún rey visigodo en particular ni hace referencia a acontecimiento histórico alguno. Ninguna revuelta nobiliaria o alzamiento rebelde es mencionado. Sin embargo, nuestro obispo no podía permanecer aislado de las vicisitudes atravesadas por el reino de Toledo. Como observamos, las intervenciones de los reyes bíblicos responden a distintos objetivos que se vinculan directamente con el escenario contextual de Isidoro.

Tanto Saúl, Salomón, e incluso también en algún caso David representan, por un lado, el carácter fundamentalmente humano del rey. El rey podía ser el elegido de Dios para gobernar, pero permanecía limitado en su condición de criatura. Por otro lado, son los exponentes de la monarquía de Israel, el antiguo pueblo elegido. Constituyen así una advertencia hacia los nuevos ocupantes del trono, un testimonio de un pasado, el de la antigua alianza, que debe tenerse constantemente presente pues enseñan las consecuencias causadas por la desobediencia y el consecutivo despertar de la ira divina.

Desde los comienzos de su episcopado hasta su finalización, Isidoro, como se ha observado a partir de dos obras que enmarcan dicho período, manifiesta su interés constante en la regulación de las prácticas y en la enseñanza de los valores cristianos que deben obedecer no únicamente la jerarquía eclesíastica, sino el pueblo godo en general, pues no es únicamente a los reyes y sacerdotes que Isidoro dirige su exhortación de abandonar la vida en el pecado. También el pueblo es advertido por sus crímenes y las consecuencias que éstos podían llegar a proyectar en un gobernante. Si el pueblo visigodo debía encarnar al nuevo pueblo elegido, a éste también le correspondía transitar el camino de la obediencia.