

San Isidoro de Sevilla. Las palabras y las cosas

Saint Isidore of Seville. Words and things

Santo Isidoro de Sevilha. Palavras e coisas

- Artículo de investigación -

Abel Miró i Comas¹
Universitat Internacional de Catalunya

Recibido: 11 de febrero de 2023

Aceptado: 30 de abril de 2023

Resumen

El objetivo de este artículo es desarticular dos prejuicios acerca de San Isidoro de Sevilla. El primero, que plana también sobre el conjunto de los pensadores medievales, lo situaría como un individuo absolutamente aislado de los problemas sociales de su tiempo, que desarrolla un sistema filosófico carente de toda raíz viviente. El segundo, sería el de apostillar sus *Etymologiae* como «mala filología», por el simple hecho de no adecuarse a los parámetros de la moderna ciencia filológica. Ambos prejuicios, como se va a argumentar, carecen de fundamento.

Palabras clave: Isidoro de Sevilla, filosofía medieval, metafísica, Hispania visigoda

¹ amiro@uic.es
<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Abstract

The aim of this article is to dismantle two prejudices about Saint Isidore of Seville. The first, which also applies to all medieval thinkers, would situate him as a monk completely isolated from the social problems of his time, developing a philosophical system devoid of any living roots. The second would be to label his *Etymologiae* as "bad philology", simply because they do not conform to the parameters of modern philological science. Both prejudices, as will be argued, are unfounded.

Keywords: Isidore of Seville, medieval philosophy, metaphysics, Visigothic Hispania.

Abstrato

O objetivo deste artigo é desmontar dois preconceitos sobre Santo Isidoro de Sevilha. O primeiro, que também se aplica ao conjunto dos pensadores medievais, situá-lo-ia como um indivíduo completamente isolado dos problemas sociais do seu tempo, que desenvolveu um sistema filosófico desprovido de raízes vivas. O segundo seria classificar as suas *Etymologiae* como "má filologia", pelo simples facto de não se conformarem com os parâmetros da ciência filológica moderna. Ambos os preconceitos, como se verá, são infundados.

Palavras chave: Isidoro de Sevilha, filosofia medieval, metafísica, Hispânia visigótica

Introducción. Un pensamiento con una raíz viviente

Es un prejuicio usual considerar que la mayor parte de los filósofos cristianos medievales fueron individuos que vivieron completamente desconectados de la realidad; se trataría de monjes silenciosos, que no tendrían ningún tipo de contacto humano, de una pasividad —casi podríamos decir— muerta, y que de ningún modo palpitaron con los problemas de su época. La personalidad y la actividad de San Isidoro de Sevilla, como esperamos demostrar, no resultan comprensibles sin tener presentes las circunstancias concretas en que se mueve su vida y su obra. Sus aportaciones de orden intelectual poseen una profunda raíz viviente.

1. Contexto histórico. El complejo escenario de la Hispania visigoda

En la época de la gran invasión del Imperio Romano por los pueblos germanos (tenemos que situarnos alrededor del año 410, que es cuando Alarico, rey de los godos, entra en Roma), España cayó en manos de los suevos, alanos y vándalos, y por fin, de los visigodos. El obispo e historiador hispanorromano Idacio (c. 400 – c. 469), en su *Chronicon*, describe en un tono muy dramático, apocalíptico, podríamos decir, la entrada en España de las oleadas de invasores germanos:

Los Bárbaros, que habían penetrado en las Españas, las devastan en lucha sangrienta. La peste hace por su parte no menos rápidos estragos. Desparramándose furiosos los Bárbaros por las Españas, y volviéndose más cruel el azote de la peste, el tiránico enemigo roba a base de impuestos, y el soldado saquea las riquezas y las conservas guardadas en las ciudades; reina un hambre tan espantosa, que obligado por ella, el género humano devora carne humana, y hasta las madres matan a sus hijos y cuecen sus cuerpos para alimentarse con ellos. Las fieras, aficionadas a los cadáveres de los muertos por la espada, por el hambre y por la peste, destrozan hasta a los hombres más fuertes, y alimentándose en sus miembros, se encarnizan cada

vez más para la destrucción del género humano. De esta suerte, exacerbadas en todo el orbe las cuatro plagas: el hierro, el hambre, la peste y las fieras, se cumplen las predicciones que hizo el Señor por boca de sus Profetas (Idacio, *Chronicon*, 1906, pp. 24-5).

El año 411, los pueblos germanos que habían entrado se reparten las provincias romanas de Hispania. Así lo relata Idacio:

Asoladas las provincias de España por el referido encrujecimiento de las plagas, los Bárbaros, resueltos, por la misericordia del Señor, a hacer la paz, reparten por la suerte las regiones de las provincias, para establecerse en ellas: los vándalos y los suevos ocupan Galicia, situada en el extremo occidental del mar Océano; los alanos la Lusitania, y los vándalos, llamados silingos, la Bética. Los españoles que sobrevivieron a las plagas en las ciudades y castillos se someten a la dominación de los bárbaros que se enseñoreaban de las provincias. (Idacio, *Chronicon*, 1906, p. 25)

En el año 414, Ataúlfo, sucesor de Alarico como caudillo de los visigodos, pasó a las Galias y a España. Los distintos pueblos germanos que se hallaban en la Península (alanos, vándalos, suevos y visigodos) estaban en constante lucha unos contra y otros y contra los restos del poder romano; en este contexto, los vándalos y alanos tuvieron que abandonar Hispania, pasando a África, en 429. El 476 cae el Imperio Romano de Occidente. En el año 554, otro pueblo entra a formar parte del tablero de ajedrez de la Península: los bizantinos. En torno a 550 tiene lugar una especie de guerra civil entre distintos grupos visigodos, cuando Atanagildo se levanta contra el rey Agila. En este contexto, Atanagildo llama los bizantinos para que acudan en favor de su causa contra Agila. Acudiendo a su llamada, un grupo expedicionario bizantino hace unos desembarcos en el sur y apoya a Atanagildo, quien, con este refuerzo, termina adueñándose del trono. Concluida esta intervención, se esperaba que el ejército de Bizancio se retirara de Hispania para

regresar a sus bases del norte de África. No fue así. Permanecieron ocupando buena parte de la costa oriental hasta que, tras varias tentativas, Suintila logró expulsarlos el 624.²

La lucha entre visigodos y suevos continuó hasta 585, cuando Leovigildo se anexionó el reino de los primeros. Según el conde Montalembert, los visigodos pasaban por ser «los bárbaros menos bárbaros» (Montalembert, 1880, p. 303), ya que «apreciaron y respetaron como nadie la obra de las civilizaciones romana y cristiana» (Montalembert, 1880, p. 303). Ahora bien, advierte: «los visigodos, como toda la raza gótica [...], solo habían conocido el cristianismo a través de la herejía arriana, y de ella inundaron a España» (Montalembert, 1880, p. 303). El rey visigodo Leovigildo, quien identificaba de manera radical arriano con visigodo y católico con hispanorromano, emprendió un proyecto político audaz para consolidar el poder real. El proyecto podría resumirse así: sus dos hijos, Recaredo y Hermenegildo, asociados al trono, recibirían cada uno una zona donde ejercer su autoridad. A Hermenegildo se le confió, de acuerdo con este plan, en 573, la Bética, y probablemente la parte sur de Lusitania; estableció su capital en Sevilla. Recaredo, cuyo territorio no conocemos con seguridad, se ocuparía probablemente de Carpetania y Levante. Con este proyecto, se pretendía conseguir un poder central fuerte, ejercido por el propio Leovigildo, y unos poderes regionales más cercanos a las zonas gobernadas, y más capaces, por lo tanto, de sofocar cualquier intento de subversión (Díaz y Díaz, 1982, p. 16).

Apenas Hermenegildo se instala en Sevilla, se convierte al catolicismo. Entonces, pasa a considerarse como un rey independiente, rompiendo todo vínculo con el poder central ejercido por su padre Leovigildo. En el proceso de conversión de

² Siglo y medio después, en circunstancias bastante parecidas, dos facciones visigodas en lucha, la de Vitiza y la de Don Rodrigo, llamarán, a su vez, en auxilio, a otras tropas extranjeras, los árabes, que, cumplida su misión inicial, también se quedarán en la Península.

Hermenegildo, ejerció un papel muy destacado el monje Leandro, que actuaba como asesor suyo en materia religiosa (no política).

San Leandro (c. 540-600), nació en Cartagena —donde su padre ejercía un importante cargo—, pero más adelante se trasladó con su familia en Sevilla, después que Cartagena fuera ocupada por las tropas bizantinas (554). Explica Montalembert:

Desde su edad juvenil, abrazó la vida monástica en la que adquirió el espíritu de abnegación y disciplina origen de la irresistible influencia que ejerció en la suerte de su patria, y monje en la ciudad de Sevilla, capital hasta aquel tiempo de los reyes visigodos, de la cual fue obispo metropolitano en 579. Fundó en la misma ciudad, que era considerada como la ciudad santa y la Jerusalén del mediodía de España, una escuela que, a la sombra de su metrópoli, había de propagar al mismo tiempo la fe ortodoxa y el estudio de las ciencias y artes [en ella se enseñaban el *trívium* y el *quadrivium*]. Bajo su dirección sabios profesores instruían a los numerosos discípulos que a aquella concurrían, entre los que se contaban [...] los dos hijos del monarca Hermenegildo y Recaredo. Leandro consiguió que, por medio de sus exhortaciones, el primero abjurase del arrianismo, siendo este ejemplo imitado por muchos. (Montalembert, 1880, p. 306)

Esta lucha entre padre e hijo se prolongó durante muchos años. Durante este período, Leandro fue enviado por Hermenegildo a Constantinopla para pedir ayuda al emperador bizantino, que conservaba aún en España algunas plazas fuertes. Allí, el embajador Hermenegildo entró en contacto con el monje Gregorio, quien más adelante devendría el Papa San Gregorio en Grande. Entre San Gregorio y San Leandro se formó una gran amistad: «a los fraternales ruegos de Leandro se debió el más importante de los trabajos del santo doctor, el Comentario de Job, conocido con el nombre de *Moralia* de san Gregorio» (Montalembert, 1880, p. 308). La

correspondencia del San Gregorio da testimonio de la alta estima en que tenía a su amigo Leandro: «Ausente por el cuerpo, estás siempre delante de mis ojos, pues llevo grabadas tus facciones en lo más íntimo del alma... Tu propio corazón te dirá mi sed ardiente de verte, porque sé que me amas lo bastante para ello. ¡Cruel distancia la que nos separa! Te envío mis libros: léelos con detención, y enseguida llora por mis pecados, pues con tanta exactitud aparento saber lo mismo que tan mal práctico. Mi carta no es larga, y esto te dirá hasta qué punto me agobian las causas y los negocios de mi Iglesia cuanto tan corto escribo a quien más amo en el mundo» (Montalembert, 1880, p. 308). Este pasaje permite romper otro tópico, y es el de que los filósofos medievales son fríos, glaciales, brutales, carentes de sentimientos y de delicadeza espiritual.

En torno a Hermenegildo se organizó una especie de campaña de propaganda por la que se le presentó como perseguido por motivos religiosos por su padre, y de alguien que reclamaba para sí el carácter regio, pero que reconocía al mismo tiempo la realeza de su padre. Fruto de esta propaganda, fue la expedición del rey suevo Mirón, que en 583 acudió en auxilio de Hermenegildo en Sevilla. Fue derrotado y muerto allí por Leovigildo. Este hecho sería el primer paso para poder incorporar la monarquía sueva a la suya, cosa que no conseguiría definitivamente hasta 585.

En 584, tras casi un lustro de vida independiente, Leovigildo conquista Sevilla: «el príncipe —según Montalembert—, hecho prisionero después de larga resistencia prefirió la muerte a la comunión que se le ofrecía por manos de un obispo arriano, y fue decapitado en su cárcel el Sábado Santo del año 586» (Montalembert, 1880, p. 307). Otros historiadores consideran que murió asesinado en Tarragona.

Después de la conquista de Sevilla por parte de Leovigildo, San Leandro fue desterrado. Sin embargo, la historia todavía sufriría otro cambio de guion inesperado: «El tirano Leovigildo, el rey parricida, en su lecho de muerte [murió en 587] levantó el destierro a Leandro, dispuso que su hijo y sucesor Recaredo le tomase por guía y consejero, y encargó al mismo que se convirtiera al catolicismo»

(Montalembert, 1880, p. 307). Desde el momento que Recaredo llega al trono de España, empieza a preparar un gran acontecimiento que tendría lugar en mayo de 589, a saber, el III Concilio de Toledo, en el que se oficializaría una conversión oficial del pueblo godo al catolicismo. El caso es que, durante este Concilio, el rey Recaredo y su mujer, junto con un grupo importante de nobles visigodos y obispos arrianos, abjuran de esta fe y abrazan la católica. Leandro, que presidía esta asamblea como legado del Papa, dijo en su homilía que, con este suceso —la abjuración del pueblo visigodo de la fe arriana y la adopción de la católica— significa que: «la casa que luchaba dividida por la mutua destrucción, se reúne ahora sobre una piedra angular, que es solo Cristo». Y, además, jugando con la palabra *regnum* en su doble sentido —de reino temporal y de reino de Dios— evoca la unidad que se avecina, y que constituye a un mismo tiempo un objetivo político y religioso: «resta solo que unánimemente todos los que hemos construido un solo reino nos presentemos ante el Señor con nuestras oraciones por la estabilidad del reino de la tierra tanto como por la felicidad en el reino del cielo».

Quien sucedería Leandro en la sede episcopal de Sevilla, en el año 600, sería su hermano pequeño Isidoro (c. 560- 636):

Isidoro, antes de reemplazar a Leandro en la sede episcopal de Sevilla, fue discípulo de su hermano mayor por quien era amado como padre, si bien se mostraba con él tan severo, que cierto día el joven Isidoro, temeroso de los castigos que con frecuencia le imponía su hermano, huyó de la escuela de Sevilla. Por algún tiempo vagó por la campiña, hasta que muerto de sed y de fatiga, se sentó junto a un pozo y se puso a mirar con atención los surcos que había en el brocal sin conseguir adivinar de donde provenían. Una mujer que iba por agua, embelesada por la discreción y candorosa inocencia del estudiante, le explicó que las gotas de agua, cayendo continuamente en el mismo punto, habían agrietado la piedra. Palabra fueron estas que le hicieron volver en sí, pues pensó que si la dureza de la piedra era vencida por el agua

gota a gota, su alma no había de resistir por último a la fuerza de la enseñanza; y regresando a Sevilla, al lado de Leandro, dio fin a su educación, llegando a saber latín, griego y hebreo, y a ser activo colaborador en la obra de conversión de los arrianos. (Montalembert, 1880, p. 314)

Durante mucho tiempo, San Isidoro vivió encerrado por su hermano, para impedir que se distrajera, y recibió lecciones de los maestros más famosos de la época. No está probado en absoluto que Isidoro haya sido monje:

Sin embargo, casi no cabe duda sobre ello al leer la Regla que en veinte y tres capítulos escribió para uso de los religiosos de su país, la cual no es otra cosa que un resumen de la Regla benedictina en que probablemente le instruiría su hermano. En ella, lo mismo que en otro escrito suyo acerca de las *Obligaciones de los monjes*, se hallaban interesantes detalles explicando cómo contribuían al aumento de la Orden las clases más diversas y las condiciones más íntimas; y esto con nobles y prudentes frases, en las que [...] se descubre la doctrina de la igualdad de las almas delante de Dios y la Iglesia, al propio tiempo que el freno puesto por la razón y justicia al orgullo de los recién emancipados. “Nuestra santa milicia”, dice Isidoro, “no es reclutada entre los hombres libres, sino también entre los de condición servil, quienes hallan la libertad en el claustro. También acuden a él rústicos, artesanos y toda clase de operarios plebeyos, lo cual es muy ventajoso, pues estos ya están habituados al trabajo. Grave delito sería no admitirlos...”. “Innecesario es averiguar”, añade, “si el novicio es rico o pobre, esclavo o libre, joven o anciano: la edad y la condición nada significan entre los monjes, pues Dios no hace diferencia ninguna entre el alma del esclavo y la del hombre libre... Muchos plebeyos han brillado por sus virtudes preclaras, mereciendo ser más honrado que los nobles... Lo importante es que aquellos que salen de la indigencia para presentarse al monasterio no se llenen de orgullo al verse iguales que los que parecían ser algo en el mundo, porque cosa indigna sería

que allí mismo donde los grandes se despojan de la altivez mundana para descender a la humildad, quisieran los pequeños subir a la arrogancia. Conviene, por el contrario, que, apartando de sí cualquier vanidad, penetren humildemente en su nuevo estado, sin olvidar nunca su pasada miseria”». (Montalembert, 1880, pp. 314-5)

Haya sido monje o no, lo relevante es que, después de la muerte de Leandro, en el año 600, fue obispo de Sevilla. Antes de entrar a examinar su obra, destacaremos dos momentos importantes de su episcopado: primero, en noviembre de 619, presidió en su propia catedral —en Sevilla— el II Concilio Hispalense; y en segundo lugar, en diciembre de 633, presidió también el IV Concilio de Toledo. Don Marcelino Menéndez y Pelayo, en su *Historia de los heterodoxos españoles*, describe el II Concilio Hispalense en los siguientes términos:

En el Concilio Hispalense II, presidido por San Isidoro en 619, año noveno del reinado de Sisebuto, se presentó un Obispo de nación siria, que negaba la distinción de las dos naturalezas en Cristo [sólo reconocía la divina], y afirmaba que la Divinidad había realmente padecido. En un error semejante habían caído los monofisitas y eutiquianos por huir del nestorianismo; pero los *Acéfalos*, así llamados, según San Isidoro, por no saberse quién fué su *cabeza* o corifeo, o por negar la *impasibilidad* del Padre (como otros suponen), se distinguieron de ellos en creer pasible a la Divinidad. [H] Los Padres del Concilio de Sevilla refutaron esta herejía en los términos siguientes (Can. XIII):

«Contra estas blasfemias conviene que mostremos la doble naturaleza de Cristo, y que sólo padeció en cuanto hombre, para que ninguno torne a caer en este error, ni se aparte de la verdad católica. Confesamos que nuestro Señor Jesucristo, nacido eternamente del Padre, temporalmente de las entrañas de la gloriosa Virgen María, tuvo en una sola persona dos

naturalezas: la divina, engendrada antes de todos los siglos, la humana, producida en tiempo. Esta distinción de las dos naturalezas se deduce: primero, de las palabras de la ley; después, de los Profetas, de los Evangelios y de los escritos apostólicos. Primero: por aquellas palabras del *Éxodo* (XXIII): «He aquí que envío a mi ángel que irá delante de ti..., porque mi nombre está en él.» Aquí se demuestra la naturaleza divina. Y aquello del [p. 351] *Génesis* (XXII): «En tu generación serán benditas todas las gentes», esto es, en la carne de Cristo, que desciende de la estirpe de Abraham. Aquí se demuestra la naturaleza humana. Segundo: en los *Salmos* muestra David las dos naturalezas en la persona de Cristo: la divina en el salmo CIX: «*Ex utero ante luciferum genui te*»; la humana en el LXXX: «*Homo factus est in ea.*» La divina en el XLIV: «*Eruclavit cor meum verbum bonum*»; la humana en el mismo: «*Speciosus forma prae filiis hominum*»... Tercero: Isaías afirma en la sola y misma persona de Cristo las dos naturalezas: la divina, cuando escribe: «*Nunquid qui alios parere facio, ipse non pariam?*»; la humana: «*Ecce virgo in utero concipiet et pariet filium.*» La divina: «*Rorate coeli desuper, et nubes pluant justum*»; la humana: «*Aperiat terra et germinet Salvatorem*», «*Parvulus natus est nobis.*» En el Evangelio se afirma también la naturaleza divina de Cristo: «*Ego et pater unum sumus...*», y «*Ego sum via veritas et vita*», y la humana: «*Pater major me est*», «*Tristis est anima mea usque ad mortem.*» Que la humanidad y no la Divinidad padeció, muéstranlo aquellas palabras de Jacob: «*Lavabit in vino stolam suam et in sanguine uvae pallium suum.*» «¿Qué quieren decir este manto y estola, sino la carne de Cristo decorada con la sangre de su pasión?»

Convencido el Obispo sirio por estos argumentos, irrefragables para quien admita la autoridad de la Escritura (y los que la niegan nunca entran en estas cuestiones), abjuró su error con gran regocijo de los Prelados béticos. Pero no murió con él aquella herejía, ni mucho menos el nombre, puesto que doscientos años después reaparecen en la Andalucía mozárabe unos

sectarios llamados acéfalos y casianos, que fueron condenados, como a su tiempo narraremos, en el Concilio Cordobés de 839. (Menéndez y Pelayo, 1946, cap. III, #10)

El rey Sisebuto, llevado de entusiasmo por la causa católica, promovió enérgicas y vejatorias medidas contra las comunidades judías, a las que fuerza a la conversión. Isidoro, sin embargo, toma una postura diferente al oponerse a las medidas de fuerza, confiando en el valor y recursos de la apologética. En su *Historia Goda*, escribe: «[Sisebuto] en los comienzos de su reinado, al forzar a los judíos a aceptar la fe cristiana, tuvo ciertamente celo santo, pero no según el dictado del recto juicio; pues obligó con el ejercicio de su poder real a quienes habría que haber atraído en definitiva con los argumentos racionales de nuestra fe [cap. 60]». Isidoro, en el IV Concilio de Toledo, censura la actitud de Sisebuto y sus medidas represivas: «Cuando Isidoro censura la actitud del rey Sisebuto y sus medidas represivas, no solo actúa movido por un sentimiento de justicia y caridad, sino también por la necesidad de absolver a la Iglesia, responsable solamente en la medida en que participaba en la represión por su aspiración a hacer cristianos de judíos; Isidoro no podía tolerar (pero tampoco condenar claramente) que se escudasen motivos económicos y políticos en principios religiosos» (Díaz y Díaz, 1982, p. 55).

2. La obligación de crear escuelas. La función didáctica de las *Etimologías*

El IV Concilio Toledano, presidido por San Isidoro, estableció la obligación de los obispos de crear escuelas en sus sedes. Esta obligación coincide plenamente con la preocupación de San Isidoro por recopilar los restos de la cultura antigua, profana y patristica. Esta preocupación la encontramos reflejada en su obra principal, las *Etymologiae*. Esta obra es concebida como una enciclopedia donde pretenden recogerse todos los campos del saber antiguo, pagano y cristiano. El texto pretende abarcar todos los aspectos de la realidad; esta pretensión resulta patente al examinar el contenido de sus diversos libros: I. Gramática y sus partes; II. Retórica

y dialéctica; III. Matemática, esto es, aritmética, música, geometría y astronomía; IV. Medicina; V. Derecho y temas de cronología; V. Sagradas Escrituras, bibliotecas y libros, ciclos, fiestas y oficios; VII. Dios, ángeles, Santos Padres y jerarquías eclesiásticas; VIII. Iglesia, sinagoga, herejes, filósofos y poetas y relaciones; X. Origen de algunos nombres; XI. El hombre y sus partes, y monstruos y defectos; XII. Los animales; XIII. Los elementos, mares, ríos y diluvios; XIV. Geografía; XV. Ciudades, construcciones rústicas y urbanas y sistemas de medida y comunicación; XVI. Mineralogía y metales, y pesos y medidas; XVII. Agricultura; XVIII. Guerra, espectáculos y juegos; XIX. Naves, pesca, oficios, edificios y vestidos; XX. Comida, bebida e instrumentos y ajuar doméstico y campesino.

El método etimológico

Para conseguir este objetivo, recopilar el saber antiguo —no por un afán historiográfico o de erudición, sino para dar cuenta de la realidad entera—, San Isidoro utiliza un procedimiento, un método muy singular: haciendo un análisis etimológico de los nombres que reciben los distintos objetos considerados. Los nombres, en cuanto símbolos de las cosas, son como un instrumento, una herramienta, una vía, para penetrar a su sentido objetivo. La definición del nombre deviene un vehículo para alcanzar aquello que se busca en último término, a saber, conocer la naturaleza o esencia de la cosa designada. Por lo tanto, el que conoce el nombre de una cosa, en cierto modo, conoce también su esencia, la cual hay que buscar analizando el sentido de la palabra con que se la designa. El propio Isidoro describe así su método:

La etimología estudia el origen de los vocablos, ya que mediante su interpretación se llega a conocer el sentido de las palabras y los nombres [...]. Por ejemplo, *flumen* (río) deriva de *fluere*, porque fluyendo crece. Conocer la etimología de una palabra a menudo es necesario para interpretarla. Pues, si se sabe cuál es el origen de una palabra, más rápido se comprenderá su

sentido. El examen de cualquier objeto es mucho más sencillo cuando su etimología nos es conocida. (San Isidoro, *Etymologiae*, I, 29, 1)

Es muy importante remarcar que este procedimiento, propiamente hablando, no persigue un fin filológico, sino filosófico; el objeto que quiere considerarse no son tanto las palabras como su significado, al cual se accede a través de su etimología. El propio San Isidoro es consciente de las limitaciones de su método:

No obstante, nuestros antepasados no impusieron nombre a todas las cosas considerando la naturaleza de éstas [*secundum naturam*], sino que en ocasiones obraron a su antojo [*secundum placitum*], del mismo modo que nosotros, a veces, damos a nuestros siervos y posesiones un nombre según aquello que place a nuestra voluntad [*secundum quod placet nostrae voluntati*]. De aquí que no sea posible determinar la etimología de todas las palabras, ya que muchas cosas recibieron sus nombres en razón de la naturaleza con que fueron creadas, sino en virtud del libre albedrío humano. (San Isidoro, *Etymologiae*, I, 29, 3)

No se trata de un procedimiento etimológico propiamente dicho, sino simplemente de penetrar en el sentido de las palabras, sirviéndose de un método interpretativo más o menos arbitrario, en que juegan un papel preeminente las asonancias. Distingue varios tipos de etimologías; veamos algunos:

La etimología unas veces se descubre *por la causa* [*ex causa*]; por ejemplo, *reges* [reyes] deriva [de *regere* (regir) y] de *recte agere* (conducir rectamente).³ Otras veces *por el origen* [*ex origine*], como *homo* (hombre) que proviene de *humus* (tierra). En ocasiones, *por los contrarios* [*ex contrariis*], como *lutum* (lodo, fango) deriva de *lavare* (limpiar), siendo así que el lodo no es algo

³ En efecto, la finalidad última de todo rey es la de *regere* y *recte agere* a sus súbditos.

limpio; o como *lucus* (bosque) que, opaco por las sombras, posee poca luz [*parum luceat*] [...]. (San Isidoro, *Etymologiae*, I, 29, 3)

Sobre este método, afirma Étienne Gilson: «Cuando no se conoce la etimología natural de un nombre, siempre se puede inventar una *ad propositum*, según las necesidades de la materia de que se trate. Verdaderas o falsas, ingeniosas a menudo, y algunas veces ridículas, las etimologías de Isidoro se transmitieron de generación en generación hasta finales de la Edad Media» (Gilson, 2007, p. 148). La enorme difusión de las *Etimologías* durante la Edad Media se explica, según Gilson, por su voluntad de compilar en una sola obra todo el conocimiento heredado de los antiguos, todo lo que se podía saber en aquel entonces: «El éxito de la obra se explica fácilmente; las *Etimologías* tenían, en una biblioteca medieval, la misma utilidad que la *Encyclopedia Britannica* o el *Larousse* en una biblioteca moderna. Había necesidad de consultarlo frecuentemente» (Gilson, 2007, p. 148).

3. La palabra «filosofía»

La palabra «filosofía», como indica San Isidoro, significa etimológicamente: «“amor a la sabiduría”; pues, en griego, *philos* significa “amor”, y *sophía* sabiduría» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 24, 1). Menciona varias definiciones, que toma de Casiodoro (c. 485 – 580): «es la ciencia probable de las cosas divinas y humanas, en cuanto es posible al hombre conocerlas»; es el «arte de las artes y la enseñanza de las enseñanzas [*ars artium et disciplina disciplinarum*]»; e incluso es «la meditación de la muerte [*meditatio mortis*], cosa que conviene mucho a los cristianos, que, despreciando las ambiciones del mundo, viven con una conducta adecuada a la enseñanza, a semejanza de la patria futura» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 24, 9).

Pero, por su parte, prefiere esta otra: «la filosofía es el conocimiento de las cosas humanas y divinas, acompañado del cuidado por vivir bien [*rerum humanarum*

divinarumque cognitio, cum studio bene vivendi coniuncta]». Así pues, el filósofo es el que posee la ciencia de las cosas divinas y humanas —del más acá y del más allá, como dice Eudaldo Forment—, al mismo tiempo que se esfuerza por llevar una vida virtuosa. La parte especulativa de la filosofía no puede dissociarse de la parte ética o moral: «El filósofo es el que posee el conocimiento de las cosas divinas y humanas y el que observa todas las reglas del buen vivir» (San Isidoro, *Etymologiae*, VIII, 6, 1).

4. La ciencia y la opinión

San Isidoro distingue la ciencia —y la filosofía es un conocimiento científico— de la opinión: «se da la ciencia cuando una cosa es conocida con certeza [y sabemos con certeza aquello de cuya *causa* tenemos conocimiento, aquello cuyo *por qué* no ignoramos]; se da, en cambio, opinión cuando una cosa todavía no se conoce con certeza y no puede ofrecerse de ella ninguna razón firme [*nulla ratione firma videtur*] [esto es, aquello que conocemos de un modo meramente probable]. Por ejemplo, si el sol es del tamaño que se ve, o es aún mayor que la tierra entera; o si la luna tiene forma esférica o es cóncava; si las estrellas están fijas en el cielo o circulan libremente por el aire; cuál es la magnitud del cielo y de qué materia está compuesto» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 24, 2).

5. Las partes de la filosofía

San Isidoro acepta la división estoica de la filosofía en tres partes, como Orígenes y San Agustín: «Tres son las partes de la filosofía: la primera, la natural, que en griego se llama *física*, versa sobre el estudio de la naturaleza; la segunda, la moral, llamada ética en griego, es la que se ocupa de las costumbres; y la tercera, la racional, que en griego se llama *lógica*, es la que investiga el modo de hallar la verdad misma tanto en las causas de las cosas como en las costumbres de la vida» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 24, 3). Lo resume así: «en la física se investigan las

causas; en la ética, el orden de la vida; y en la lógica, el orden del entender» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 24, 3). A estas tres partes de la filosofía corresponden tres grupos de filósofos, esto es, los lógicos, físicos y éticos: «se llaman físicos los que tienen la naturaleza como tema de estudio. En griego “naturaleza” se llama *physis*. Se denominan así los éticos porque su materia de estudio son las costumbres. “Costumbre”, entre los griegos, se dice *éthe*. Los *lógicos*, en fin, hacen intervenir el raciocinio en el estudio de la naturaleza y las costumbres. En griego, “raciocinio” se llama *lógos*» (San Isidoro, *Etymologiae*, VIII, 6, 3-7).

Tales fue el primero en investigar sobre *física*; Sócrates, sobre *ética*; y Platón, sobre *lógica*:

El primero entre los griegos que se dedicó al estudio de la física fue Tales de Mileto, uno de los siete sabios [de Grecia]. Este, antes que ninguno, examinó con cuidadosa atención los fundamentos del cielo y las propiedades de las cosas naturales. Más tarde, Platón dividió la *física* en cuatro partes [y así obtenemos las cuatro disciplinas del *quadrivium*]: *aritmética*, *geometría*, *música* y *astronomía*. Sócrates fue el primero que aplicó la *ética* a la corrección y al arreglo de las costumbres, y orientó todo su estudio a investigar en qué consiste vivir bien; dividió este estudio en las cuatro virtudes del alma: *prudencia*, *justicia*, *fortaleza* y *templanza*. Por la *prudencia* distinguimos en las cosas lo malo de lo bueno. La *fortaleza* soporta ecuánimemente las adversidades. Mientras la *templanza* refrena la lujuria y la concupiscencia. Y la *justicia*, aplicando un criterio correcto, permite que se distribuya a cada cual lo suyo. Platón añadió la *lógica*, conocida como filosofía racional, mediante la cual, una vez examinados los principios de las cosas y de las costumbres, se profundiza racionalmente en los fundamentos de los mismos. La dividió en dialéctica y retórica. (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 4-7)

Así, casi todas las disciplinas del *trivium*, con la sola excepción de la gramática, quedarían comprendido dentro de esta concepción de la lógica que se atribuye a

Platón. San Isidoro establece una correlación entre estos saberes paganos y las Sagradas Escrituras: «Estas tres clases de ciencias se hallan también en los libros de la Sagrada Escritura: la física en el Génesis y el Eclesiastés; la moral en los Proverbios y en múltiples pasajes de otros libros; la lógica (asociada a la filosofía teorética o especulativa), se encontraría en el Cantar de los Cantares y en los Evangelios» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 8).

6. La división aristotélica de la filosofía

A la división que acabamos de exponer de la filosofía, el obispo de Sevilla yuxtapone otra de cuño aristotélico, que distingue dentro de la filosofía dos grandes partes, una de especulativa y otra de práctica: «La especulativa, a su vez, se divide en tres apartados: el primero, el *natural* (la física); el segundo, el *doctrinal* (la matemática); y el *tercero*, el divino (la teología). El doctrinal, por su parte, presenta cuatro apartados: primero, la aritmética; segundo, la música; tercero, la geometría; y cuarto, la astronomía. En cuanto a la práctica, tres son sus apartados: primero, el moral; segundo el relativo a la economía doméstica; y tercero, el civil» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 10-1). A continuación, explica en qué consiste cada una de estas subdivisiones:

A la especulativa se la denomina así porque, elevándonos por encima de lo visible, contemplamos gracias a ella algo de las cosas divinas y celestiales; y estas realidades podemos apreciarlas con la mente, ya que están muy por encima de la mirada corpórea. La natural es así llamada porque examina la naturaleza de cada cosa, ya que nada se produce en la vida sin la naturaleza [...]. La denominamos divina cuando, con la más profunda apreciación, consideramos la inefable naturaleza de Dios y, en menor proporción, a las criaturas espirituales. Llamamos ciencia doctrinal a la que investiga la cantidad abstracta. Recibe el nombre de “cantidad abstracta” la que consideramos solamente con el raciocinio después de haberla separado

intelectualmente de la materia o de otros accidentes: por ejemplo, la noción de par e impar, o nociones de este tipo. Cuatro son sus apartados: aritmética, geometría, música y astronomía. La *aritmética* es la disciplina que estudia la cantidad numérica en sí misma. La *geometría* es la ciencia de la magnitud inmóvil y de las formas. La *música* es la disciplina que habla de los números que tienen un cometido y se encuentran en relación con los sonidos. La *astronomía* es la ciencia que examina el curso de los cuerpos celestes y las figuras todas de los astros, y estudia con método científico la situación de las estrellas, en sí mismas y en relación con la tierra. Por último, se denomina *práctica* la [filosofía] que busca conocer en vistas a la acción. Tres son sus apartados: el *moral*, el relativo a *la economía doméstica* y el *civil o político*. Por el moral, se busca un modo honesto de vivir y se formulan las reglas que conducen a la virtud. El relativo a *la economía doméstica* dispone sabiamente el orden de cuanto se refiere al hogar. Mediante el *civil o político* se administra lo que es útil a toda la ciudad» (San Isidoro, *Etymologiae*, II, 11-6).

En el capítulo 6 del libro VIII de las *Etimologías*, San Isidoro ofrece una breve síntesis de la historia de la filosofía, indicando las principales sectas y opiniones de los filósofos. Pero su juicio sobre ellos es poco favorable. Afirma: «los herejes y los filósofos dan vueltas a una misma materia, y cuanto más vuelve sobre ella, más la embrollan» (San Isidoro, *Etymologiae*, VI, 8, 23).

7. La fecundidad de San Isidoro en el pensamiento medieval. La palabra «*officium*»

Las definiciones isidorianas, a pesar de ser, muchas veces, inexactas bajo un punto de vista filológico, poseen una enorme virtualidad filosófica; resultan enormemente sugerentes y, por este motivo, han servido de estímulo, de inspiración, a autores posteriores para desarrollar sus propias doctrinas (Santo Tomás, por ejemplo, a lo largo de su obra, cita explícitamente a San Isidoro casi 400 veces). Para ilustrar la

enorme fecundidad de la obra de San Isidoro y, muy especialmente, de las *Etimologías*, en el pensamiento medieval posterior, me gustaría examinar su brevísima definición de «*officium*»; después, en un segundo momento, veremos cómo los diferentes elementos virtualmente contenidos en ella son desarrollados por Santo Tomás.

La definición isidoriana dice así: «el término oficio [*officium*] deriva de *efficere* [realizar, producir, actuar], como si se dijera *efficium*, cambiando una letra para embellecer la palabra [*propter decorem sermonis*]; o tal vez porque aquella cosa que uno hace [*agat*] es de tal modo que a nadie daña [*nulli officiant*], sino que, antes bien, a todos beneficia» (San Isidoro, *Etymologiae*, VI, 19, 1)». Aquí, en esta brevísima definición que exasperaría a un filólogo moderno, está contenida una genial concepción ética de la profesión que Santo Tomás desarrollará seis siglos más tarde. Los tres aspectos esenciales que el Aquinate considera que pertenecen a la noción de «oficio» o «profesión», y que tienen fuertes implicaciones éticas y políticas, están ya contenidas germinalmente en la definición isidoriana.

8. El concepto de profesión. Aspectos esenciales.

El primer principio esencial de todo oficio o profesión que Santo Tomás extrae de la definición de San Isidoro es el hecho que implica una actividad propia: «La palabra oficio se deriva, según San Isidoro, del verbo *efficere*, y se dice *officium* en vez de *efficium* por eufonía. Y puesto que el obrar (*efficere*) se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, sed contra). Antonio Royo Marín ilustra este primer principio con un ejemplo muy claro: «El dueño de un campo que jamás lo cultiva por sí mismo no puede llamarse propiamente agricultor, aunque sea su propietario. De donde se deduce —como corolario inevitable— que la profesión de «propietario» no existe (aunque a veces se alegue como tal) y que, si los ricos no hacen nada ocupan un lugar en balde y no se justifica su presencia en la sociedad (Royo Marín, 1961, pp. 725-6)».

El siguiente texto del Aquinate pone de manifiesto la necesidad de precisar la naturaleza de esta actividad propia que está contenida en la noción esencial de profesión, ya que si bien es cierto que toda profesión implica una actividad personal, no toda actividad constituye un oficio: «La diversidad material de los actos humanos es infinita.⁴ Por eso no se distinguen los oficios atendiendo a ella, sino atendiendo a la diversidad formal, que se toma de las distintas especies de los actos» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, ad 1).

A continuación, el Aquinate expone —siguiendo siempre la definición isidoriana— cuál es la diferencia formal en virtud de la cual la actividad profesional se separa de cualquier otra: «La eficiencia, de donde, como se ha dicho, se deriva el nombre de oficio, implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto. Por tanto, los oficios propiamente se distinguen por actos relativos a los demás. En este sentido, se dice que el doctor o el juez desempeñan un oficio. Por eso dice San Isidoro que el oficio consiste en hacer lo que a nadie daña y a todos es útil» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q.183, a.3, ad 2)».

Una vez aclarado el segundo principio esencial del «*officium*» —el hecho de consistir en una actividad dirigida al servicio de los demás—, debe hacerse notar, en relación con él, que este carácter social de la profesión supone una sociedad organizada, donde los distintos trabajos y quehaceres se distribuyen entre diversos hombres, con el fin de lograr entre todos el bien común de esta sociedad, la satisfacción de todas sus necesidades: «Como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres; por ejemplo, que unos sean agricultores, otros constructores, y así en otros casos. Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales,

⁴ Se refiere a los actos humanos sin dividirlos según las diferencias formales que pueda haber entre ellos, sin fijarse en ningún aspecto concreto que nos permita distinguir entre unos y otros.

es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales» (Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, III, cap. 134). Esta implicación social del concepto de profesión ya está presente en la definición de San Isidoro, que hace notar que la actividad propia de cada oficio es de tal índole que «a nadie daña [*nulli officiant*], sino que, antes bien, a todos beneficia» (San Isidoro, *Etymologiae*, VI, 19, 1).

El tercer principio esencial de la profesión es una consecuencia derivada de su función social. Así lo argumenta el Aquinate: «Esta distribución de los diversos oficios entre personas distintas la realiza la divina Providencia; dando a los hombres mayor inclinación a un oficio que a otros» (Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, III, cap. 134)». Es decir, cualquier profesión u oficio siempre debe ser escogida por vocación o propia elección; mantenerse fiel a la inclinación interna que cada uno siente a una determinada actividad, es el mejor modo de cumplir la altísima función social de la profesión.

Jaime Balmes, en su libro *El Criterio*, también se hace eco de esta doctrina del Doctor Angélico y, en último término, de San Isidoro, sobre la distribución de las actividades necesarias para el buen funcionamiento de la sociedad, distribución que no es el resultado de la planificación de un ingeniero social o de un gobernante político, sino de una especie de «instinto» que cada hombre posee en su alma: «El Criador, que distribuye a los hombres las facultades en diferentes grados, les comunica un instinto precioso que les muestra su destino; la inclinación muy duradera y constante hacia una ocupación es indicio bastante seguro de que nacimos con aptitud para ella, así como el desvío y repugnancia, que no puede superarse con facilidad, es señal de que el Autor de la Naturaleza no nos ha dotado de felices disposiciones para aquello que nos desagrada» (Balmes, *El Criterio*, 1948, cap. III, #2).

Conclusión

Aquello que un filólogo renacentista censuraría en las definiciones etimológicas de San Isidoro como ausencia de rigor no solo no debe considerarse como un defecto, sino que más bien debería valorarse como uno de los aspectos más originales de su obra. Esta «libertad» con la que San Isidoro conectaba palabras e ideas, fundándose en una cierta semejanza fonética, como pone de manifiesto el ejemplo que acabamos de citar —el de la profesión u oficio—, posee una enorme virtualidad filosófica que el pensamiento posterior desarrollaría. Bajo la aparente ingenuidad de las definiciones isidorianas, se esconde una profunda intuición e inspiración filosófica. Por todo ello, no debemos valorar las *Etimologías* de San Isidoro con los parámetros de la ciencia filológica que se desarrollaría en el Renacimiento, pues esta actitud nos induciría a situar entre los defectos lo que constituye su principal virtud.

Referencias

- Balmes, Jaime (1948). *El Criterio*. Barcelona, Editorial Balmes.
- Díaz y Díaz, Manuel (1982). Introducción general. En Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (ed. y trad. J. Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero). Madrid, BAC.
- Gilson, Étienne (2007). *La filosofía de la Edad Media* (trad. A. Pacios y S. Caballero). Madrid, Gredos.
- Idacio (1906). *Chronicon* (trad. Marcelo Macías). Orense, A. Otero.
- Isidoro de Sevilla (1982), *Etimologías*, 2 vols. (ed. y trad. J. Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero). Madrid, BAC.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1946). *Historia de los heterodoxos españoles*, vol. 1. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Montalembert, Charles de (1880). *Los monjes de Occidente. Desde la época de San Benito hasta la de San Bernardo* (trad. Víctor Gebhardt), vol. 1. Barcelona, Luis Tasso.

- Tomás de Aquino (1899). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, vol. 10. Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX*. Roma, Typographia Polyglotta,
- Tomás de Aquino (1926). *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu edita Leonis XIII P. M., vol. 14. Summa contra gentiles liber tertius*, Roma, Typis Riccardi Garroni.
- Royo Marín, Antonio (1961). *Teología moral para seglares*, vol. I. Madrid, BAC.