

Palabras inmortales

Poder, autoridad y exégesis bíblica en el reino visigodo de Toledo (589-711)

Autor:

Castro, Dolores

Tutor:

Dell'Elicine, Eleonora Adriana

2017

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Palabras inmortales: poder, autoridad y exégesis bíblica en el reino
visigodo de Toledo (589-711)

Autora: Dolores Castro

Directora: Dra. Eleonora Ariadna Dell'Elicine

Co-Directora: Dra. Céline Martin

Trabajo presentado para optar por el título de doctor de la Universidad de Buenos Aires

Año 2017

A LA MEMORIA DE MI ABUELA,
MARÍA TERESA PADLOG

AGRADECIMIENTOS

Quisiera comenzar agradeciendo a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde me formé durante todos estos años, desde mis primeros pasos en la carrera de Historia hasta la finalización de mis estudios de doctorado. No podría haber sido otra mi elección.

Del mismo modo, agradezco también al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por otorgarme una beca que hizo posible llevar adelante y concretar el trabajo de investigación que presento a continuación. A mis directores de beca: Eleonora Dell'Elicine y Alejandro Morin.

Más específicamente, deseo agradecer al Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU), a su director Ariel Guance y a sus integrantes. A los colegas, amigos y personal de la institución que de algún modo u otro me acompañaron durante este proceso.

A mi directora de tesis, Eleonora Dell'Elicine, quien me transmitió desde el primer día su espíritu de trabajo e inestimable apoyo. Su lectura crítica fue valiosísima en el desarrollo de esta investigación. A mi co-directora, Céline Martin, por su interés y generosa colaboración.

Mención distinguida merece el Grupo DyTEM, por las jornadas de discusión y el trabajo colectivo: Alejandro Morin, Constanza Cavallero, Daniel Panateri, Eleonora Dell'Elicine, Héctor Francisco, Ismael del Olmo, Paola Miceli, Santiago Barreiro y Victoria Campo.

Este camino hubiera sido apenas transitable sin el sostén diario de mis amigos y por eso las palabras de agradecimiento se extienden también hacia ellos. A Constanza Cavallero y María Dumas por la amistad, los mates y los consejos; a Agustina Sforza, Agustín Dei y Sandra Feferbaum Siemsen, por enseñarme que la distancia no es inquebrantable; a Guillermo Masse, Germán Perla y Andrea Stilman, por la música infinita; a mis historiadoras favoritas -Bárbara Pereyra, Clara Sarsale, Eliana Braslavsky, Sofía Seras, Tamara Drajner y Wanda Wechsler- por la compañía constante. Por último, a Camila Gómez, Estanislao Sancho, Florencia Leis, Jimena Mónaco, Juan Chaneton, Laura Costa y Raquel Hirsch, por el mundo extraordinario.

Finalmente, a mi mamá, Ana Cecilia Lerner, mi arquetipo de fortaleza y perseverancia.

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
1. Biblia y exégesis bíblica en la Edad Media. Un estado de la cuestión	7
1.1 La exégesis bíblica entre la Teología, la Filología y la Historia.....	8
1.2 ¿Una Biblia? ¿Qué Biblia? Las versiones del texto bíblico.....	16
1.3 La Biblia en la historiografía visigótica	25
2. Poder, autoridad y exégesis bíblica en el reino visigodo de Toledo: una nueva propuesta de investigación	31
2.1 Directrices teóricas para pensar la práctica exegética en el siglo VII	32
2.1.1 Hermenéutica y texto.....	35
2.1.2 Alegoría, figura y tipología	38
2.1.3 Iglesia y lazo social.....	42
2.2 Estructura y metodología	44
PRIMERA PARTE.....	48
CAPÍTULO I: ISIDORO DE SEVILLA: TEXTOS BÍBLICOS Y REGLAS EXEGÉTICAS	50
1. De textos y versiones: las biblias de Isidoro de Sevilla	53
1.1 Isidoro, ¿editor de la Biblia?.....	59
1.2 La recepción del canon en época visigoda	63
2. De reglas y métodos: la exégesis bíblica de Isidoro de Sevilla	69
2.1 El principio: Antiguo y Nuevo Testamento	69
2.2 ¿El hacedor de manuales? <i>Expositio in vetus Testamentum</i> y <i>De ortu et obitu Patrum</i>	77
2.3 Las <i>Sententiae</i>	88
3. La Biblia dentro del programa pedagógico de Isidoro	93
3.1 Instrucciones para leer	97
3.2 Instrucciones para no leer	103
4. Conclusiones	105

CAPÍTULO II: DE SEVILLA A LA <i>URBS REGIA</i> . LA EXÉGESIS BÍBLICA DE ILDEFONSO Y JULIÁN DE TOLEDO	108
1. El ascenso de Toledo	108
2. El amargor de la letra: la exégesis espiritual del hombre de Agali	114
2.1 La tipología bautismal en el <i>De cognitione baptismi</i>	120
2.2 En el desierto: las alegorías bíblicas en el <i>De itinere deserti</i>	124
2.3 Argumentación y Antiguo Testamento en <i>De uirginitate sanctae Mariae</i>	127
3. Los últimos años del siglo VII. Los métodos e instrumentos de trabajo de Julián de Toledo	135
3.1 ¿Una nueva técnica? El <i>Liber Anticimen</i> o la contradicción aparente	136
3.2 Elegir el texto sagrado: <i>Septuaginta</i> y apocalíptica judía en <i>De comprobatione sextae aetatis</i>	142
4. Conclusiones	155
CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE	159
SEGUNDA PARTE.....	162
CAPÍTULO III: LA CREACIÓN. ¿LA MATERIA COGNOSCIBLE?.....	164
1. Punto de partida: creación, tiempo e historia sagrada.....	168
2. Naturaleza sacra: mundo natural, manifestación divina	185
3. Controlar la Revelación. Lectura cristiana, fábulas paganas y errores de interpretación	190
3.1 Episteme antigua, sabiduría cristiana	190
3.2 Comprender la creación según las <i>Sententiae</i>	200
3.3 La doctrina de la creación en el <i>De uirginitate sanctae Mariae</i>	203
4. <i>Ad imaginem et similitudinem</i> : el hombre	207
4.1 La creación del hombre en Isidoro de Sevilla	207
4.2 El bautismo o la nueva creación del hombre	219
5. Conclusiones	222
CAPÍTULO IV: LA MONARQUÍA VISIGODA Y EL ANTIGUO TESTAMENTO	227
1. Modelos bíblicos para reyes visigodos. El uso de la realeza hebrea en las <i>Sententiae</i> de Isidoro de Sevilla.....	231

1.1 <i>De ortu et obitu Patrum</i> : modelos para armar	234
1.2 Las <i>Sententiae</i> : ¿Modelos bíblicos para reyes visigodos?	237
1.2.1 La ausencia de Saúl	238
1.2.2 Salomón versus Salomón	240
1.2.3 Sirva de ejemplo David	244
2. ¿Dónde están los reyes? El silencio de Ildelfonso de Toledo	252
2.1 El milagro en el <i>De viris illustribus</i> , ¿una herramienta política?	254
2.1.1 Ildelfonso de Toledo y la tradición de un género	255
2.1.2 Miraculum, signum, virtus	257
2.2 El tópico del desierto en el <i>De itinere deserti</i>	275
3. La unción regia y la actualización de un rito veterotestamentario. La <i>Historia Wambae regis</i> de Julián de Toledo	285
3.1 Elementos bíblico-religiosos en la <i>Historia Wambae regis</i> . El caso de la unción regia	288
3.2 Otra vez Toledo, <i>sedes urbis regiae</i>	293
4. Conclusiones	296
CAPÍTULO V: EL FIN DE LOS TIEMPOS. ¿LA MATERIA INCOGNOSCIBLE?	301
1. La literatura profética en época visigoda. Isaías, ¿el elegido del siglo VII?	305
1.1 Un mensaje, nueva audiencia: La advertencia de Isaías en las <i>Sententiae</i> de Isidoro de Sevilla	307
1.2 Sólidos argumentos, los profetas. Ildelfonso, Isaías y el <i>De uirginitate sanctae Mariae</i>	322
1.3 Viene con sus santos a juzgar: Isaías en el <i>Prognosticum futuri saeculi</i>	325
2. <i>In diebus illis</i> : Los usos de la tradición sinóptica (Mt 24 y Mt 25)	331
2.1 <i>In ignum aeternum</i> . Mt 25 en las <i>Sententiae</i> de Isidoro de Sevilla	332
2.2 El milagro, el desierto y la resurrección: la dimensión escatológica del pensamiento de Ildelfonso de Toledo	342
2.3 <i>Prognosticon futuri saeculi</i> . La sistematización de Julián de Toledo	345
3. ¿Y qué hay de Juan? El <i>Libro del Apocalipsis</i> en época visigoda	357

4. Conclusiones	365
CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE	370
CONCLUSIONES FINALES	375
BIBLIOGRAFÍA.....	380

INTRODUCCIÓN

Las palabras de la Palabra

Las cosas secretas pertenecen a Yahveh nuestro Dios, pero las cosas reveladas nos atañen a nosotros y a nuestros hijos para siempre, a fin de que pongamos en práctica todas las palabras de esta Ley.

Dt 29,28

Las Sagradas Escrituras desempeñaron en las sociedades del periodo altomedieval un papel multifacético: desde su existencia material hasta su significado espiritual, las palabras de la Palabra atravesaron cuerpos, articularon prácticas y costumbres, organizaron espacios, impregnaron objetos, representaciones, rituales y gestos. Fuente de autoridad y libro sagrado por excelencia, la Biblia proporcionó un marco de referencia y de acción que atravesó todos y cada uno de los aspectos de la vida, tanto individual como colectiva, de los hombres y las mujeres de la época.

En este sentido, una investigación que se propone indagar los usos de la exégesis bíblica en el periodo altomedieval, más específicamente en el siglo VII, invita a considerar un conjunto de dimensiones que exceden a un texto particular, único y compacto. En rigor, las Escrituras, lejos de agotarse en un objeto o volumen -y más lejos aún de la concepción actual del término-, remitieron a un vasto universo de prácticas, imágenes y representaciones que, desde la liturgia y la predicación hasta la educación y la escritura, comunicaron, enseñaron y resignificaron una y otra vez la Palabra Divina.

¿Por qué abordar el reino visigodo desde el estudio de la exégesis bíblica? El año 589 inauguró un nuevo periodo en la historia visigoda. Con el abandono definitivo del arrianismo y la profesión de la fe católica pronunciada en nombre de todo el pueblo, el rey, los obispos y los nobles inscribieron al reino de Toledo en el marco de la *christianitas*. La *gens Gothorum* asumía en adelante un nuevo protagonismo dentro del orbe cristiano, y el triunfo de la ortodoxia nicena acompañaba al proceso de consolidación de la institución monárquica en la península. No obstante, en los años que siguieron a la unificación religiosa, la ausencia de normas sucesorias en el reino y los conflictos permanentes en

torno al acceso a la corona que tuvieron como protagonistas a las principales fuerzas sociales del reino, determinaron la necesidad de implementar, tanto para obispos como para reyes, distintos modos de legitimación. En este periodo, la inestabilidad -nunca del todo resuelta a lo largo de la vida histórica del reino- hizo de la exégesis una herramienta de intervención fundamental para inscribir autoridad, muy particularmente, aunque no de modo excluyente, la del obispo.

En este estudio nos adentramos en el análisis de la exégesis bíblica y su rol en la construcción de la autoridad episcopal en el reino visigodo de Toledo (589-711). Con este fin, hemos abordado una selección de obras producidas en el seno de la jerarquía eclesiástica, específicamente elaboradas por el cuerpo episcopal y sus principales representantes. Brevemente, la investigación propone transitar tres momentos del contexto visigótico a partir de la práctica exegética de tres obispos de la época: Isidoro de Sevilla (ca. 556-636), Ildefonso de Toledo (607-667) y Julián de Toledo (ca. 642-690). En términos generales, este abordaje nos permitirá advertir un correlato entre los desplazamientos de sentido en la exégesis bíblica y el contexto específico en que los enunciados han sido formulados. Hemos hablado de correlato, y no de una determinación del contexto sobre las escrituras obispaes, pues advertimos que las funciones autorales no elaboraron meras respuestas adaptativas a la situación dada sino que -siempre en exceso- constituyeron lúcidos intérpretes y hacedores de la realidad.

1. Biblia y exégesis bíblica en la Edad Media. Un estado de la cuestión

Una investigación que propone estudiar los usos y modos de interpretación de las Sagradas Escrituras en la sociedad visigoda del siglo VII, desde la conversión del rey Recaredo en 589 hasta la finalización del reino en 711, necesariamente advierte en su camino campos que se superponen y disciplinas que se relacionan.

Tradicionalmente, la exégesis bíblica medieval ha sido abordada desde el campo de la Teología y la Historia de la Teología. No obstante, a partir de las distintas contribuciones en ese campo disciplinar, los estudios históricos proliferaron de manera notable en los últimos decenios haciendo de la exégesis bíblica un campo de indagación propia. A continuación, presentamos un recorrido por las principales contribuciones y discusiones en torno de la Biblia -de su estudio e interpretación- en la Edad Media, desde

los primeros aportes de la Teología y la Filología hasta las investigaciones desarrolladas específicamente en el campo de los estudios visigóticos.

1.1 La exégesis bíblica entre la Teología, la Filología y la Historia

En el curso del siglo XIX distintos emprendimientos filológicos se embarcaron en la tarea de relevar, clasificar y editar las obras de los Padres de la Iglesia y de los principales escritores y teólogos del periodo medieval. En 1826 aparecieron publicados los primeros volúmenes de la *Monumenta Germaniae Historica* (MGH) y dos décadas más tarde llegó el turno de la iniciativa francesa con la publicación de la *Patrologia Latina* y la *Patrologia Graeca*, una masiva colección de documentos medievales editada por Jacques Paul Migne (1800-1875). El impacto de estas incursiones filológicas en los estudios medievales fue decisivo, pues posibilitaron el acceso a un extenso *corpus* de documentos y autores, hasta ese momento difícilmente disponibles para su indagación en un lugar único. En este sentido, podemos decir que las MGH y las Patrologías constituyeron una de las condiciones de posibilidad del desarrollo de la medievalística moderna.

Al calor de las transformaciones que implicaban los primeros pasos de la Historia como disciplina científica, los estudios en torno de la exégesis bíblica en la Edad Media crecieron de manera notable, especialmente durante la segunda mitad del siglo XX.

Los primeros trabajos dedicados específicamente a trazar una historia de la exégesis medieval adoptaron perspectivas globales y descriptivas que favorecieron el diseño de grandes periodizaciones y el relevamiento de los principales comentaristas medievales del texto bíblico. En 1941 conoció su primera edición el trabajo de la historiadora británica Beryl Smalley titulado *The Study of the Bible in the Middle Ages*, una de las primeras iniciativas académicas en advertir la relevancia de la exégesis bíblica a la hora de analizar las transformaciones sociales y culturales acaecidas en el periodo medieval. El marco temporal propuesto por Smalley se extiende desde el siglo VIII hasta el XIII -desde Beda, el Venerable hasta Nicolás de Lira-, reflejo de un estudio centrado en torno de las instituciones que en la Edad Media concentraron y posibilitaron la práctica exegética: las órdenes religiosas, las escuelas urbanas y las universidades surgidas en la Europa occidental. Dentro de este esquema, la autora reconoció dos grandes periodos de auge de la actividad exegética: el “renacimiento carolingio” (siglos VIII y IX) y el periodo

extendido entre los siglos XI al XIII, signado este último por el resurgimiento de la exégesis escrita en las escuelas.

En paralelo, otra periodización de la historia de la exégesis latina propuso el biblista Ceslas Spicq en *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (1944). El erudito francés también optó por una división en dos grandes periodos diametralmente opuestos. El primero, calificado de 'poco original', se extendía entre los siglos VIII y XI, mientras que el segundo -creativo y renovador- abarcaba los siglos XII y XIV. Posteriormente fue publicado el trabajo de Robert E. McNally, *The Bible in the Early Middle Ages* (1959), una de las primeras contribuciones en ceñir su análisis del texto bíblico a la alta Edad Media (650-1000), periodo caracterizado por la confusión y la decadencia. Aun más, el autor calificaba la interpretación bíblica de conservadora y estática, una respuesta natural de la Iglesia altomedieval a un mundo-en-transformación, y remarcaba, además, la necesidad de abordar el estudio de la literatura bíblica medieval desde un enfoque más amplio incorporando otras realidades al análisis como, por ejemplo, la vida religiosa, los ideales ascéticos, la educación teológica, el sistema de bibliotecas y los *scriptoria* monásticos característicos del periodo.

En la misma década, los trabajos encarados por Dom Jean Leclercq (1957) y Henri de Lubac (1959), dos de los autores más prolíficos a la hora de abordar cuestiones teológicas medievales, significaron notables avances en el campo del estudio de la exégesis latina. En este sentido, la obra del teólogo Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, consagró el tradicional esquema de los cuatro sentidos de la Escritura -literal, alegórico, tropológico y anagógico- utilizado frecuentemente para describir el modo en que la Biblia había sido interpretada en la Edad Media. Según el autor, esta doctrina cuadripartita, presente -al menos de modo implícito- ya en la literatura patrística, habría proporcionado un cuadro de pensamiento para numerosas generaciones cristianas. En sus palabras:

La formule classique, celle du quadruple sens, est au fond de structure simple. (...) Elle n'est qu'un développement de la formule à deux termes, qui est la formule essentielle et primitive et qui demeure la formule permanente. Elle n'est pas obtenue, remarquons-le, moyennant l'adduction de sens nouveaux, par allongement en série, mais, d'une manière organique, par l'analyse du second terme et son éclatement en trois parties. Tout vient ici du hiatus, qu'il a bien fallu constater dès le premier jour, entre les deux avènements du Christ. Étant donné ce hiatus, le sens spirituel de la Bible, qui était un sens eschatologique, devait nécessairement se subdiviser en trois. C'est dire que, même en faisant abstraction

des quelques textes que l'on peut considérer comme une anticipation, ce quadruple sens est déjà chez les Pères. Il y est au moins à l'état implicite (1959, 417).

Este creciente interés en el estudio de la Biblia, tanto desde la Teología como desde la Historia, se tradujo en los últimos decenios del siglo XX en la publicación de tres colecciones que reunieron respectivamente un conjunto amplio de trabajos provenientes de distintas disciplinas y especialidades. La primera de ellas, *The Cambridge History of the Bible* se planteó como objetivo estudiar el proceso de formación e interpretación de la Biblia desde sus orígenes hasta la actualidad. Los primeros volúmenes aparecieron en 1963 y 1969 y recogieron en sus capítulos un amplio abanico de tópicos en el que se incluían desde los aspectos materiales del texto bíblico y el estudio de sus distintas versiones hasta la problemática socio-cultural del mundo en el que la Biblia había sido elaborada, comentada y transmitida. Es el tomo dirigido por el teólogo británico G.H.W. Lampe, *The West from the Fathers to Restoration* (1969), el que aborda exhaustivamente el periodo medieval y su exégesis. La colaboración interdisciplinar permitió dar a conocer las nuevas problemáticas y líneas de investigación en curso, tanto en la historia como en el arte, la liturgia y la exégesis judía.

La segunda colección apareció en Italia en 1963. El número X de la *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* llevó como título *La Bibbia nell'alto medioevo* y contó con la colaboración de importantes y ya clásicos eruditos del área: Smalley, Leclercq, Fischer y Daniélou, entre otros. Asimismo, introdujo al lector a distintas colaboraciones procedentes de los círculos italianos (Salmi; Devoto; Manselli; Mor; Cagiano de Azevedo; Mastrelli; Bertini) y, en menor medida, alemanes (Lehmann; Holter; Schramm). Entre los colaboradores cabe destacar, además, la participación de Walter Ullmann, cuyos trabajos sentaron un notable precedente en los estudios abocados al pensamiento político medieval.

Posteriormente, en 1984, fue publicado el primer tomo de la colección *Bible de tous les temps*, iniciativa francesa que agrupó a distintos especialistas internacionales con el propósito de estudiar el rol que la Biblia había desempeñado a lo largo de la historia a partir de la era cristiana. Bajo la dirección de Pierre Riché y Guy Lobrichon, el cuarto volumen titulado *Le moyen âge et la Bible* propuso indagar ya no exclusivamente en los trabajos puntuales de comentaristas bíblicos, sino en los modos en que la Biblia fue recibida en la Edad Media, su impronta en las instituciones, la enseñanza y las

mentalidades. Desde esta perspectiva, las colaboraciones exhiben una variedad notable de tópicos: desde los métodos de trabajo aplicados al estudio de la Biblia hasta los usos de la Escritura y su impronta en las costumbres de los distintos sectores de la sociedad medieval. Principalmente, el volumen reúne a destacados exponentes de la medievalística francesa: Jacques Dubois, Jean Gaudemet, Marc van Uytfanghe y André Vauchez, entre otros.

Paralelamente, otra iniciativa surgida en Lovaina puso en evidencia el crecimiento de las investigaciones que hacían de la Biblia en la Edad Media su objeto de estudio. En este sentido, la celebración del *VIIth International Colloquium* (1977) realizado en la *Katholieke Universiteit te Leuven* congregó a distintos especialistas en Historia, Filología, Teología, Filosofía y Sociología en función de un eje que exigía un enfoque interdisciplinar: la influencia de la Biblia en la cultura medieval. Como resultado de esta reunión fue publicado en 1979 un volumen editado por Wilhelm Lourdaux y Daniel Verhelst.

Las líneas de investigación inauguradas por estas primeras contribuciones, principalmente históricas, en el campo de la exégesis medieval posibilitaron la emergencia a lo largo de las últimas décadas del siglo XX de enfoques y perspectivas que, con la integración de los aportes de otras disciplinas afines a la Historia, adoptaron novedosas aproximaciones para responder a viejos y nuevos interrogantes.

En primer lugar, los esquemas de análisis previamente consolidados comenzaron a ser cuestionados, al calor de las transformaciones teórico-metodológicas acaecidas en el campo de los estudios bíblicos. Al lado del tradicional enfoque histórico-crítico, hasta el momento dominante,¹ emergieron renovadas corrientes de pensamiento (crítica desde el canon, estructuralismo, crítica literaria, etc.) que comenzaron a discutir algunas de sus más sólidas premisas. Constituye un ejemplo paradigmático el trabajo encarado por Frances Young, especialmente su obra titulada *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (1997). En este estudio Young cuestiona los abordajes y conceptos ya

¹ Desde mediados del siglo XIX el método histórico-crítico, heredero de la Ilustración, constituyó el paradigma dominante dentro de los estudios bíblicos. Sin embargo, con la emergencia de nuevos enfoques teórico-metodológicos durante el periodo de Posguerra algunos de sus principales fundamentos comenzaron a ser cuestionados en el campo académico. Según Barton (1998), la crítica al paradigma por entonces hegemónico puede sintetizarse en los siguientes puntos: el énfasis en la génesis del texto (datación, autor y etapas de composición), la búsqueda de su sentido "original"; y por último, la forma de abordar el pasado, puesto que -en consonancia con el historicismo, corriente histórica representada principalmente por Leopold von Ranke (1795-1886) y Theodor Mommsen (1817-1903)- el método histórico-crítico se proponía indagar lo que 'verdaderamente' había ocurrido desde una mirada que se pretendía neutra y objetiva.

consagrados en la bibliografía precedente e incorpora a su análisis herramientas de la crítica literaria que le permiten indagar con mayor precisión la función del texto bíblico en la formación de la cultura cristiana. El contexto en que la Biblia es leída y estudiada toma relevancia en su análisis a partir de la teoría de la recepción, corriente que sitúa al lector en una posición activa en el proceso de percepción del significado de un texto. En palabras de Young:

Insufficient attention has been paid to the cultural and social – indeed practical – realities of ‘reading’ in the ancient world. Reception of texts must have been affected by the character and format of books, the kind of people who used them, and the mechanics of book production, as well as their composition, publication and distribution, not to mention the extent of literacy, especially in the social circles amongst which Christianity spread (1997, 10).

Por otra parte, la autora objeta el uso tradicional de las categorías “literal”, “alegórico” y “anagógico” en la medida en que las considera herramientas inadecuadas para analizar el contexto de intertextualidad característico de los primeros siglos cristianos. En la misma línea, propone revisar el esquema que definía la relación entre la escuela alejandrina y la antioquena en términos de una oposición entre “alegoría” e “historia” tal como había sido entendido por la historiografía más tradicional.

En segundo lugar, la adopción de una perspectiva sistémica aplicada a una historia del estudio o interpretación de la Biblia continuó vigente y se tradujo en la aparición de numerosas publicaciones que ofrecieron una renovada mirada de los tradicionales esquemas diseñados por la bibliografía precedente. Dentro este vasto conjunto destacamos: una nueva edición de la obra de Robert Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (1984), publicada originalmente en 1963; *Epochen der Bibelauslegung* de H. Graf Reventlow (publicada entre 1990 y 2001) y de aparición más reciente el trabajo colectivo editado por Magne Sæbø (1996). Al tomar como punto de partida las clásicas obras de Ludwig Diestel (1869) y Frederic W. Farrar (1886), el proyecto propuesto por Sæbø indaga nuevamente la historia de la interpretación y recepción del Antiguo Testamento o Biblia Hebrea a partir de una perspectiva de largo alcance. No obstante, al mismo tiempo que conserva el carácter universal de los antiguos esquemas, (re)compone una visión de conjunto que atraviesa las limitaciones confesionales y nacionales, e incorpora aspectos anteriormente desplazados a un segundo plano o completamente ignorados como, por ejemplo, la interpretación judía del texto sagrado. Desde una perspectiva teórico-metodológica la obra se distancia de

aquellos abordajes que consideran la Biblia como sujeto o motor de la historia y se inscribe de este modo en lo que se dio en llamar la “Historia del estudio de la Biblia” (Sæbø, 1996, 22).

Asimismo, otras dos iniciativas cabe mencionar en este punto. Primero, la reciente publicación de la colección *The New Cambridge History of the Bible*, principalmente sus dos primeros volúmenes editados por J. Paget y J. Schaper (2013), y R. Marsden y E. A. Matter (2012). De la misma serie destacamos también *The Cambridge History of Early Christian Literature* (2004). Segundo, la aparición del trabajo de Frans van Liere titulado *An Introduction to the Medieval Bible* (2014), cuyo objetivo consistió en ofrecer una perspectiva distinta de la que, a su juicio, predominaba en el grueso de las obras introductorias, basadas en su mayoría en el enfoque histórico-crítico. En este sentido, su estudio propone tres grandes ejes de análisis: 1) el aspecto físico de la Biblia (aparición, contenido y texto); 2) los métodos de interpretación y los contextos socio-educativos en los que estos tuvieron su desarrollo y, por último, 3) las traducciones vernáculas, su influencia y alcance social en el periodo.

En tercer lugar, la exégesis bíblica medieval ha sido abordada en relación con otros objetos de estudio trabajados asiduamente por la historiografía reciente. Estos objetos varían desde los dispositivos de educación (Marrou, 1981; Riché, 1979), la *literacy* y la difusión de la escritura (McKitterick, 1990; Riché, 1984) y su materialidad (Cavallo, 1995), la historicidad del texto bíblico (Trebolle Barrera, 1993), el desarrollo de las técnicas de exégesis (Dahan, 1999, 2009) y el vínculo entre exégesis bíblica y política (Buc, 1994). Asimismo, la producción académica tendió cada vez más a circunscribirse a un periodo o región específica. Desde esta perspectiva, dos contextos históricos concentraron el mayor número de las investigaciones: la sociedad carolingia de los siglos VIII y IX, y la baja Edad Media (siglos XII y XIV). Dentro del primer conjunto de trabajos destacan, entre otras, las contribuciones de Dominique logna-Prat (2006), John Contreni (2011) y Sumi Shimahara (2013). Representativo de este movimiento es el volumen *The Study of the Bible in the Carolingian Era* (2003), editado por Celia Chazelle y Burton van Name Edwards, donde se compendian trabajos de los principales especialistas² y tópicos del área.

² Además de los editores, la nómina de participantes integra a John Contreni, Michael Fox, Carol Scheppard, Johannes Heil, Mary Alberi, John Cavadini, William Diebold, E. Ann Matter, Abigail Firey y Dominique logna-Prat.

Por su parte, entre los trabajos abocados a los siglos más tardíos de la Edad Media destacan las colaboraciones de Gilbert Dahan (1999, 2009) y Phillippe Buc (1994). El primero, lejos de elaborar un esquema del desarrollo evolutivo de la exégesis medieval, focaliza en el estudio de los procedimientos, es decir, de los métodos y mecanismos característicos de lo que denomina la «hermenéutica medieval» de los siglos XII y XIV. En *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval* (1999) ofrece un relevamiento de los autores y rasgos fundamentales de tres tipos de exégesis: monástica, escolar y universitaria. Asimismo, estudia cuatro aspectos que considera fundamentales para la comprensión de la práctica exegética del periodo: las 'formas' de la exégesis medieval ('simples' [glosa, nota, *quaestio*, *distinctio*, encadenamiento de versos, acumulación de exégesis] y 'compuestas' [comentarios, homilías]), la crítica textual de la Biblia, los métodos de la exégesis literal y espiritual, y el vínculo entre la exégesis cristiana y la exégesis judía.³ Del trabajo de Dahan se desprende un interrogante central para el estudio de la exégesis en la Edad Media: ¿es posible hablar de una hermenéutica propiamente medieval? El autor responde afirmativamente y dedica el capítulo final a relevar los principales aspectos de lo que denomina el salto hermenéutico, "qui fait passer de la lettre à l'esprit" (Dahan, 1999, 435), característico del periodo estudiado. Desde el punto de vista de la reflexión hermenéutica, el autor pondera en su análisis la oposición binaria entre letra y espíritu antes que la lectura cuadripartita anteriormente esbozada.⁴ A la profundización de este concepto estructural de su obra destina una de sus contribuciones más recientes, *Lire la Bible au moyen âge* (2009), donde afirma:

J'entendrai par là [herméneutique médiévale] l'effort de conceptualisation ou de théorisation de la lecture de la Bible auquel se livrent les auteurs du moyen âge

³ Las investigaciones abocadas al estudio de la relación entre la exégesis judía y la exégesis cristiana crecieron exponencialmente en las últimas décadas, especialmente aquellas dedicadas a los primeros siglos del cristianismo. Entre una bibliografía vastísima, destacamos los trabajos de Dahan (1985, 1996), Dunn (1991), Limor y Stroumsa (1996), Becker y Reed (2003), Grypeou y Spurling (2009), entre otros.

⁴ "Dans la pratique exégétique (...) les quatre sens ne jouent pas un rôle important. Seuls des auteurs tardifs ont tenté (dans de rares cas) de construire leur exégèse en suivant les quatre sens. Mais il s'agit d'exceptions. Dans la quasi-totalité des cas, les quatre sens ne structurent pas les commentaires, qui suivent plutôt un plan bi-partite: *litteraliter*, *mystice*, ou tri-partite, *litteraliter*, *moraliter*, *mystice*" (Dahan, 2009, 219). El 'sistema' de los cuatro sentidos es adoptado en el curso del siglo XIII, luego de la renovación de las estructuras de enseñanza (con la emergencia de las universidades) y del notable trabajo dedicado a la Biblia por parte de los exégetas parisinos del siglo XII. Durante los siglos XIII y XIV, afirma Dahan, "même si sur le plan théorique les quatre sens continuent à être affirmés, dans la pratique exégétique ou dans la réflexion herméneutique diverses solutions alternatives sont proposées" (2009, 216).

mais aussi tout ce que l'on peut tirer sur ce plan de la pratique des commentateurs, sans ramener cela aux conceptions contemporaines, parfois réductrices, de l'herméneutique philosophique (2009, 8).

De esta manera, Dahan presenta una hermenéutica medieval con sus propios principios y fundamentos:⁵ en primer lugar, las Escrituras son concebidas como transcripción de la Palabra (2009, 10), es decir, como un mensaje de origen divino que se dirige a los hombres en el lenguaje de los hombres. En segundo lugar, presentan un carácter múltiple o infinito, cuya lectura plural es canalizada a través de la doctrina de los sentidos.

Centrado en el mismo periodo, en la región del norte de Francia, Philippe Buc explora en su trabajo publicado en 1994 los modos en que las Sagradas Escrituras permitieron describir, conceptualizar, criticar y reformar a partir de una serie de términos, categorías y metáforas la sociedad política de la época. Desde 1100 a 1330, el autor indaga las glosas y comentarios bíblicos del periodo “en tant qu'ils peuvent permettre d'apprécier les modes de conceptualisation du pouvoir et leurs mutations” (1994, 33).

Otro eje de investigación que ha ganado terreno dentro de los estudios medievales en los últimos años ha sido el enfoque comparativo. Esta perspectiva metodológica ha permitido analizar la relación entre las principales tradiciones exegéticas del periodo - cristiana, judía, musulmana-, e identificar allí continuidades, rupturas, puntos en común y diferencias. Representativo de esta tendencia es el volumen editado por J. D. McAuliffe, B. Walfish y J. Goering (2003) titulado *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam*. Para un periodo inmediatamente anterior, destaca el volumen editado por L. DiTommaso y L. Turcescu (2008) sobre la recepción de la Biblia en la Antigüedad Tardía. Las diversas contribuciones discurren sobre tópicos tan heterogéneos como la cristiandad occidental y oriental, el movimiento rabínico, el monasticismo palestino y la hermenéutica gnóstica.

Hemos repasado hasta aquí algunos de los principales aportes académicos que contribuyeron a dar forma al campo de los estudios bíblicos medievales. No obstante, la ampliación reciente de dicho campo se enmarca de modo más general en la proliferación de estudios abocados a indagar la historia de la iglesia en la sociedad medieval. Desde

⁵ En este punto cabe destacar el trabajo de Pier C. Bori titulado *L'interprétation infinie* (publicado en italiano en 1987 y en francés en 1991), donde se analiza, a la luz de los recientes aportes de Umberto Eco, el desarrollo y evolución de una fórmula gregoriana (“L'Écriture progresse avec ceux qui la lisent”) en distintas etapas y autores, desde el propio Gregorio Magno hasta el Romanticismo alemán. El objetivo principal consiste, en sus propias palabras, en “repérer l'existence d'un mode «mystique» de lecture, en comprendre la genèse et les causes de persistance” (1991, 7).

esta perspectiva destacan las investigaciones de Michel Lauwers (1999) y Dominique Logna-Prat (2006): el primero dedicado a observar, en el marco de nuevos estudios acerca de la reorganización del espacio, el proceso de *inecclesiamento*, es decir, el proceso a través del cual la Iglesia crea espacio social; el segundo, por su parte, orientado a analizar el proceso mediante el cual el edificio de la Iglesia se afirma en el paisaje social.

1.2 ¿Una Biblia? ¿Qué Biblia? Las versiones del texto bíblico

Antes de ceñir nuestro recorrido a la historiografía visigótica en particular, es preciso repasar algunos de los trabajos más significativos que han investigado ya no la exégesis bíblica en la Edad Media sino el texto de la Biblia y su transmisión: las distintas versiones, traducciones y recensiones.

Los especialistas coinciden en señalar que en el curso de los siglos II y III los textos bíblicos, junto con otros textos cristianos, comenzaron a ser traducidos del griego al latín.⁶ Hasta ese momento, había sido el griego la lengua en la que el mensaje cristiano había sido transmitido. Sin embargo, su paulatino desplazamiento como lengua oficial de la iglesia en favor del latín, en particular en la *pars occidentalis* del Imperio, impulsó la aparición de textos bíblicos latinos que comenzaron a circular por las distintas iglesias que ahora utilizaban principalmente el latín para comunicar a sus fieles la enseñanza cristiana.⁷ Estas primeras traducciones latinas, basadas en la versión griega de los Setenta o *Septuaginta*⁸ (LXX),⁹ componen lo que en la actualidad conocemos bajo el término *Vetus Latina* (VL).

⁶ Así lo afirman Treballe Barrera (1993), Schulz-Flügel (1996) y Bogaert (2013), entre otros.

⁷ A propósito del uso de la lengua griega en Roma, sostiene Saxer: “[Le grec] y est la langue littéraire au II^e et dans les premières décennies du III^e siècle. Il se maintient dans l’usage populaire, au témoignage de l’épigraphie funéraire, pendant tout le III^e et n’est supplanté par le latin qu’au IV^e siècle. Il se survit le plus longtemps comme langue liturgique et c’est probablement Damase (366-384) qui l’a remplacé dans ces fonctions par le latin” (Saxer, 1984, 343).

⁸ Con el término ‘Septuaginta’ se hace referencia a la traducción de la Torá hebrea al griego a mediados del siglo III a.C. En palabras de Wevers: “The term ‘Septuagint’, i.e. ‘70’, probably refers to the 72 translators who according to this story came to Alexandria from Jerusalem at the request of Ptolemy Philadelphus to the Jerusalem high priest in order to translate the Hebrew Torah. The text used was a Palestinian copy of the Law, which the 72 brought along with them. From internal evidence it is credible that the Septuagint originated in Alexandria and that it dates from the time suggested, but that it was based on a copy brought from Jerusalem and executed by translators, six from each of the twelve tribes of Israel, is pure propaganda meant to withstand Palestinian critics of a Greek Translation made in the diaspora” (1996, 86).

⁹ “Western Christianity met with the Old Testament in its Greek form of the Septuagint, which for a long time remained an undisputed authority. As the complicated history and tradition of the Greek

Las primeras investigaciones en torno a la VL reconocieron dos traducciones, una africana y otra europea. A esta división, se agregó posteriormente una tercera, la así denominada *Itala* en virtud de un testimonio de Agustín de Hipona,¹⁰ aunque en la actualidad esta denominación es poco frecuente.¹¹

No es posible, a pesar de los estudios actualmente en curso, dar cuenta con exactitud de los orígenes de estas primeras versiones en latín. La mayoría de los estudios que incursionaron en la temática postulan un origen africano, por un lado, o italiano - específicamente romano- por el otro. Los primeros aseguran la existencia de un texto original o primitivo nacido en África que habría circulado posteriormente con algunas modificaciones por distintas regiones de Europa. Desde esta perspectiva, tanto en Italia, Galia como en España aparecerían más tarde nuevas recensiones en lugar de nuevas traducciones originales. Quienes sostienen esta postura afirman que en África antes del siglo III ya existía una literatura en lengua latina que no habría tenido lugar en Roma u otras regiones europeas.¹² En este sentido, las primeras evidencias del uso de citas bíblicas en latín se observan en las obras de Tertuliano¹³ († ca. 220) y principalmente en

text was completely unknown, Greek texts available for Latin Christians were considered to be the very translation made by the Seventy, inspired by the Holy Spirit and legitimized by Apostles and Evangelists. Even later on, when Jerome increasingly criticized that authority, the majority, and in particular Augustine, insisted on its legendary origin and indisputable value" (Schulz-Flügel, 1996, 643). Acerca de la versión griega del Antiguo Testamento, véase, entre otros, los trabajos de Roberts (1969), Treballe Barrera (1993), Tov (1999) y Cook (2009).

¹⁰ "There are two, or possibly three, main types of Old Latin texts: (i) the European, a b c d ff and q (Gospels), d g (Acts), d g (Paul), ff m (Catholic epistles), g (Rev.); (ii) the African k e (Gospels), r (Paul), h (the rest of the New Testament); and possibly (iii) the Italian, if Augustine's text of the *De Doct. Christ*, originally had 'Itala' and if he was not referring to the later Latin Vulgate when he used the term" (Williams, 1969, 38).

¹¹ "Der Name *Itala* stammt aus einer oft behandelten Augustinus-Stelle; heute wird er besser vermieden, weil er unklar ist, hauptsächlich wegen der verschiedenartigen Bedeutungen, die ihm beigelegt werden: *Vetus Latina* ganz allgemein oder nur die europäischen Texte im Gegensatz zu den afrikanischen oder -besonders in den Evangelien- eine bestimmte Gruppe unter den europäischen Textzeugen, und entsprechend klingt auch noch mehr oder weniger stark eine lokale Aussage über Herkunft oder wenigstens Verbreitungsgebiet des jeweils gemeinten Textes mit" (Fischer, 1972, 4).

¹² En palabras de Bogaert: "Jusqu'à preuve du contraire, je tiens pour une origine africaine, plutôt que romaine ou italienne. L'efflorescence de la littérature chrétienne non biblique de langue latine en Afrique au III^e s. la rend en effet beaucoup plus vraisemblable, tandis qu'à Rome l'on n'observe rien de comparable. Il est légitime de postuler un certain parallélisme entre littérature d'origine et littérature d'traduction" (Bogaert, 1988, 143).

¹³ A pesar del abundante número de citas bíblicas presentes en los escritos de Tertuliano, es difícil determinar si estas proceden efectivamente de una traducción latina de la Biblia ya existente en la época. Distinto es el caso de Cipriano, promediando el siglo III. En palabras de Treballe Barrera: "...en sus libros «*Ad Quirinum*» (248-9, obra conocida también con el título de *Testimonia*), y «*Ad Fortunatum*», ofrece citas bíblicas muy abundantes, amplias y fielmente transmitidas. Cipriano utiliza ya una traducción conocida en su época, cuyo texto coincide sustancialmente con el de los

las de Cipriano de Cartago († 258).¹⁴ Partidarios de esta hipótesis son Julio Trebolla Barrera¹⁵, Pierre Bogaert, Jean Gribomont, entre otros. En palabras de este último:

On la qualifie habituellement d'«africaine», non que des particularités linguistiques y trahissent un dialecte particulier, ou même qu'on soit sûr de ce que le traducteur a vraiment travaillé en Afrique du Nord, mais pour signifier qu'elle apparaît à Carthage dès avant 250, à une époque où l'on manque aujourd'hui de documents similaires dans le reste de la chrétienté latine (1984, 48).

En cambio, aquellos que postulan la aparición de un texto romano anterior afirman que en la iglesia de Roma ya se encontraba en uso el latín antes de comenzar el siglo III. En esta línea, Christinne Mohrmann (1949, 67-106) habla de una *Vetus Romana*, de origen anterior a la africana. También Harnack sostuvo que Tertuliano se habría apoyado en una biblia latina anterior, de carácter marcionita, al esgrimir sus argumentos en la polémica contra Marción, tesis posteriormente cuestionada.¹⁶ Por su parte, Jean Daniélou reconoció en Novaciano una traducción del texto bíblico anterior a los textos africanos,¹⁷ aunque “netamente diferente” de aquellos. Al calor de este debate, otras posiciones han evitado afirmar un origen único de la VL. En palabras de Bonifatius Fischer:

manuscritos posteriores” (1991, 126).

¹⁴ “Tertullian is the first writer to quote in Latin, and that his quotations, though often free and apparently translated directly from the Greek, show the marks of some reliance upon an existent version. Cyprian provides the oldest evidence which we possess of affinity with known manuscripts” (Birdsall, 1970, 371). A diferencia de Tertuliano, Cipriano utiliza un texto bíblico diferente y de mayor estabilidad. Como sostiene Saxer: “Ses *testimonia* (...) permettent d'abord de reconstituer une partie importante de la Bible latine qui était à sa disposition. En outre, en comparant ses *testimonia* avec ceux de l'époque précédente, on découvre chez lui en effort systématique de normalisation du texte des recueils antérieurs, pour le conformer à celui de la Bible latine en usage à l'époque en Afrique. Cela veut dire que la traduction qu'il utilise fait autorité à ses yeux et qu'elle est le texte biblique officiel de son Église” (1984, 343).

¹⁵ Trebolla Barrera sostiene que “el texto africano sufrió continuas adaptaciones al vocabulario litúrgico de los distintos lugares por los que se propagó. Hacia finales del siglo IV circulaban ya por Italia, la Galia y España diversas recensiones denominadas “europeas”. Las divergencias entre estas recensiones no han de hacer pensar en la existencia de traducciones originales diferentes, pues todas ellas conservan huellas del primitivo texto africano” (1993, 389).

¹⁶ “It has also been thought by scholars hitherto that Tertullian in quoting the Marcionite scriptures used a version of these rather than made his own translation. The most recent study of this material, however, has led to the conclusion that this is not so, and the existence of a separate Marcionite Latin version remains unproven, and indeed apparently without foundation” (Birdsall, 1970, 345).

¹⁷ “Les *Testimonia* de Cyprien, qui sont un recueil de citations, sont particulièrement précieux. Les divergences avec le texte de Tertullien s'expliquent pour une part par la liberté de celui, qui donne souvent sa traduction personnelle. Mais elles montrent aussi qu'il pouvait y avoir des traductions antérieures. A Rome, le premier écrivain latin, Novacien, donne une traduction nettement différente de celle des Africains. Cette traduction lui est antérieure. Et il semble qu'ici encore elle soit apparue au second siècle” (Daniélou, 1978, 21).

Die alte lateinische Bibelübersetzung entsteht allmählich im 2. Jahrhundert, vielleicht in Afrika, vielleicht in Rom oder Gallien, vielleicht an verschiedenen Orten, jedenfalls nicht als Einheit und nicht aus einem Guß und nicht von einem Übersetzer. Sie entwickelt und differenziert sich schnell und weitgehend sowohl sprachlich (1985, 37).

¿Una Vetus Latina Hispana?

Entre las posturas reticentes a la hora de asegurar un origen único de la VL, el eclesiástico español Teófilo Ayuso Marazuela en su estudio acerca de la *Vetus Latina Hispana* arremetió contra el excesivo “africismo” de algunos especialistas, al considerar que del mismo modo que en África pudo haberse sentido la necesidad de contar con una versión latina del texto bíblico, también podría haber sucedido en simultáneo en distintas zonas de Italia, Galia e Hispania. Afirma, por lo tanto, la existencia de una pluralidad de versiones de *Vetus Latina*, procedentes de distintas regiones e independientes entre sí.

En su obra publicada en 1953, Ayuso sostiene la existencia de una *Vetus Latina Hispana* (VLH), distinta de las versiones ya mencionadas. Producto de extensas investigaciones, este monumental estudio dirigido por el español buscaba, en un contexto signado por el franquismo en España, posicionarse dentro de los estudios bíblicos¹⁸ que crecían con ímpetu en otras partes de Europa. Con tintes fuertemente nacionalistas, la tesis de Ayuso reconocía la existencia de un texto bíblico que habría predominado en las iglesias de Hispania desde tiempos apostólicos hasta ser reemplazado posteriormente por la *Vulgata*.

El análisis de Ayuso comienza a partir de la enumeración de tres premisas básicas: 1- la pluralidad de versiones de la *Vetus Latina*, 2- la existencia de una *versio itala* propia de las iglesias de Italia y 3- de una *versio africana* propia de las iglesias de África que hablaban latín. Según la tesis de Ayuso, Hispania también habría contado con las condiciones necesarias para hacer de la península un escenario propicio para la circulación de una *versio* específica. Entre ellas destacaba la avanzada romanización de la península, el florecimiento de una cultura hispano-romana, el supuesto origen apostólico de la iglesia española y la exitosa propagación del cristianismo, documentada a través de la epigrafía, la arqueología, los concilios (provinciales y nacionales) y la Patrística.

¹⁸ Para un estudio acerca de las contribuciones españolas dentro del campo de los estudios bíblicos, véase los trabajos de Metzger (1947) y Fernández Marcos (1985), entre otros.

Para demostrar la existencia de una VLH Ayuso basa su investigación en el estudio directo de los manuscritos españoles, específicamente de los códices bíblicos.¹⁹ Desde mediados del siglo XIX, estos documentos han recibido una atención creciente por parte de distintos especialistas e investigadores que reconocieron su enorme valor para el desarrollo y avance de los estudios en torno del texto de la *Vetus Latina* en general. En efecto, se trata de un corpus bibliográfico de variada riqueza que integra códices dedicados específicamente a la VL, códices de la *Vulgata* que contienen en su interior libros enteros, capítulos, versículos o notas marginales de la VL, o bien otros códices dedicados a la liturgia mozárabe.

En los últimos años, el estudio de las notas marginales ha revelado ser un componente de notable valor en el proceso de reconstrucción del texto bíblico latino. Los códices españoles, como ha demostrado Ayuso, presentan una cantidad particularmente elevada de notas (1953, 410) siendo en algunos casos la única evidencia que nos ha quedado del texto de la *Vetus Latina*. Por lo tanto, su análisis es considerado una pieza fundamental en la elaboración de la edición crítica de la VLH.

Cabe señalar que la obra de Ayuso no fue la primera ni la última en advertir el significado del estudio de las notas marginales para acceder a un conocimiento más acabado de la VL. Desde mediados del siglo XIX, distintos especialistas contribuyeron con sus estudios, aunque parciales, sobre algunos de los manuscritos contenedores de notas marginales de la VL. Si bien en la actualidad gran parte de aquellas permanecen aún inéditas, algunos avances se han registrado desde los primeros aportes de Vercellone (1860) y Berger (1893b). Este último subrayó la riqueza y singularidad del caso español en su obra *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age*²⁰ (1893a), donde, además, ofreció un repaso de algunos de los principales manuscritos bíblicos de época visigoda, como el *codex toletanum* y el *codex caviensis*. Otras contribuciones se observan en las respectivas investigaciones de Schildenberger (1935, 1941) y Weber (1945, 1946). En el ámbito español sobresalen fundamentalmente los estudios de Morano

¹⁹ Los códices son clasificados en cinco grupos: a) españoles conservados en España; b) españoles conservados fuera de España; c) códices extranjeros que se encuentran actualmente en España; d) de arquetipo español, pero escritos y conservados fuera de la península; e) y de influjo español, escritos y conservados también fuera de España. Ayuso ofrece un catálogo, construido en base a un orden cronológico, en el que los mss. son a su vez agrupados según características esenciales (uncial, semiuncial, visigótico o mozárabe, carolino, romántico, gótico). Para un índice de los manuscritos, Véase Ayuso (1953, especialmente pp. 347-383).

²⁰ “Les textes bibliques espagnols se montrent à nous avec un caractère absolument à part. Aucune famille de textes, excepté les textes irlandais, ne montre une originalité aussi exclusive, mais l’Espagne a sur l’Irlande cet avantage, qu’elle a conservé la Bible entière” (Berger, 1893a, 8).

Rodríguez sobre *1-2 Samuel* (1989), Cañas Reilló sobre *1-2 Macabeos* (2000) y de Moreno Hernández sobre *1-2 Reyes* (1992).

Además de las notas marginales, tanto los códices litúrgicos²¹ como las obras de los Padres y escritores eclesiásticos españoles constituyen, según el eclesiástico español, fuentes de importante valor para el estudio y edición de la *Vetus Latina Hispana*. Ayuso considera dentro de este último grupo a aquellos que vivieron y escribieron durante los primeros siete siglos de la era cristiana, hasta la finalización del reino visigodo en 711. Estas obras revisten singular importancia en su análisis, pues o datan de un tiempo anterior a Jerónimo, o bien pertenecen a un periodo posterior pero continúan citando de forma parcial las antiguas traducciones latinas.

De la Vetus Latina a la Vulgata

Los estudios en torno de la *Vulgata*²² -término actualmente utilizado para hacer referencia a las traducciones latinas de la Biblia atribuidas a Jerónimo (ca. 346-420)- han hecho hincapié principalmente en el trabajo de traducción de este último (Brown Tkacz, 1996) y su posterior difusión (Bogaert, 2013). Desde esta perspectiva, además, otras líneas de investigación exploraron los orígenes de esta nueva versión bíblica en distintas regiones del orbe cristiano, como las respectivas contribuciones de Berger (1893a) y De Bruyne (1914-1919). El primero encaró un proyecto de largo alcance en el que se propuso trazar la historia de la *Vulgata* durante los primeros siglos de la Edad Media, el segundo, en cambio, focalizó su análisis en la evolución textual en España.

Ya los Padres de la Iglesia habían sido conscientes de la gran variedad de versiones latinas existentes en la época. Es conocida la observación que Agustín de

²¹ Desde esta perspectiva la Liturgia Visigótica representa un elemento fundamental en la reconstrucción del texto de la VLH, en particular, el *Breuiarium*, el *Psalterium*, el *Liber Canticorum* y el *Liber Commicus*.

²² Utilizamos el nombre "Vulgata" desde una perspectiva pragmática para designar las traducciones latinas atribuidas a Jerónimo. Sin embargo, acerca del empleo del término Bogaert sostiene (2012, 69): "First, the term is anachronistic. Only from the beginning of the sixteenth century was it used to designate the commonly encountered content of Latin Bibles, which had been more or less stable since the first printing (at Mainz, c. 1450) and even before. To identify this uniform text, the Council of Trent, in 1546, used the expression *vetus et vulgata editio*. Second, it is ambiguous. When Jerome and Augustine used the word *vulgata*, they meant something different – namely, the common, unrevised, Greek Bible, or the Latin translation of this, more or less what we now call Old Latin or *Vetus Latina*. Third, the term is misleading in that it gives us to understand that the content of a Bible (...) was that of a Bible established already before that date, which is not the case." Véase, además, Sutcliffe (1948).

Hipona (430) anotó en *De doctrina christiana* acerca del elevado número de traducciones en circulación:

Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad scripturarum diuinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita uarietas (*De doct. christ.* II, 11, 16).

Preocupado por las consecuencias inherentes a la práctica de traducción, reconocía, no obstante, en la variedad de textos cierta utilidad: “Quae quidem res plus adiuuit intellegentiam quam impediuit, si modo legentes non sint neglegentes” (*De doct. christ.* II, 12, 17). De acuerdo con Schulz-Flügel (1996), estas versiones -diferentes y a veces contradictorias entre sí- habrían tenido su origen en la traducción oral y *ad hoc* de pasajes procedentes del texto griego (LXX) con el objetivo de hacer accesible el material bíblico a una audiencia que probablemente no comprendía la lengua original. Posteriormente, estas traducciones habrían circulado por las comunidades cristianas más cercanas hasta alcanzar un grado mayor de difusión. A diferencia de la *Septuaginta*, las traducciones latinas no cargaban con un carácter sagrado y de inspiración; tampoco se conocía el nombre o la procedencia de sus traductores.

El principio fundamental que orientó esta actividad consistió en la fidelidad con el texto griego (LXX), el cual se creía que había sido elaborado por setenta y dos *interpretes*, divinamente inspirados, en la Alejandría del siglo III a.C. A pesar de la aparición posterior de otras versiones griegas,²³ la *Septuaginta* fue la única aceptada por la iglesia hasta ser reemplazada en Occidente por el uso de la *Vulgata*. Estas primeras traducciones latinas fueron pronto sometidas a sucesivas correcciones y adaptaciones que privilegiaron un criterio literal más que espiritual, dando lugar a la multiplicidad y variedad de textos. Efectivamente, esto traía aparejado importantes consecuencias a nivel exegético y teológico. Como indica Schulz-Flügel (1996, 647), mientras que las traducciones erróneas

²³ El texto de los LXX fue objeto de numerosas recensiones procedentes tanto de círculos cristianos como judíos. Las razones por las cuales la traducción griega fue continuamente revisada pueden resumirse en tres: la corrección de errores, la actualización del lenguaje o estilo, y el interés de adaptarlo al hebreo proto-masorético (Trebolle Barrera, 1993, 338). Dentro del primer grupo de recensiones, los especialistas tendieron a reconocer tres: a) la primera, originaria de Egipto atribuida al obispo Hesiquio; b) la segunda, denominada “luciánica” haciendo alusión al mártir y fundador de la escuela de Antioquía, Luciano; c) por último, la recensión hexaplar de Orígenes. Naturalmente, cada una de estas recensiones, aquí apenas esbozadas, presenta una historia propia, en ocasiones difícilmente reconstruida. Dentro de las revisiones judías, anteriores a las cristianas, se reconocen también tres atribuidas a Símaco, Aquila y Teodoción.

podían llevar a disputas dogmáticas, como ilustra el caso de Tertuliano, la variedad de las mismas hacía posible una exégesis que a fin de explicar un único pasaje podía apelar simultáneamente a distintas versiones.

En este contexto signado por la existencia y circulación de una pluralidad de textos bíblicos en latín, Jerónimo emprendió la tarea de revisar, primero, y traducir después los libros bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Como resultado de un largo proceso, la mayor parte de estos fueron traducidos y aunque no alcanzaron aceptación de inmediato, fueron *a posteriori* ampliamente reconocidos.²⁴

Antes de sumergirse en tan complejo emprendimiento, Jerónimo, nacido en Estridón en el seno de una familia cristiana, permaneció gran parte de su juventud en Roma, donde profundizó sus estudios en gramática (bajo la tutela del pagano Donato), retórica y filosofía para continuar más tarde su itinerario en el Este, principalmente en Antioquía y Constantinopla. Alrededor del año 375 se retiró al desierto de Calcis donde llevó una vida rigurosa dedicada al estudio de la Biblia, interés que lo siguió a Constantinopla y nuevamente a Roma en 382. Al comienzo de la década de los años ochenta, por tanto, Jerónimo ya había escrito comentarios bíblicos y traducido obras de Eusebio (*Chronica*) y Orígenes (homilías de Ezequiel, entre otras). Durante su estadía en Roma, dada su formación y su conocimiento del latín y del griego, el papa Dámaso le solicitó la revisión de los Evangelios y posteriormente, la corrección del Salterio. En un primer momento, el exégeta se dedicó a comparar las traducciones latinas con el texto en lengua griega y a enmendar los errores identificados. Alrededor del año 390, Jerónimo, luego de haber revisado ya varios de los libros bíblicos según el texto de la *Septuaginta* y cada vez más convencido de la necesidad de recurrir al texto hebreo,²⁵ comenzó la traducción del Antiguo Testamento de acuerdo a la *hebraica veritas*,²⁶ tarea que finalizó

²⁴ “This version was not immediately accepted as authoritative, and for a time merely added to the revisions of the Latin text in circulation. But over the following centuries Jerome’s translation gained in authority, and it is essentially his translation that from the sixteenth century has been known as the Vulgate” (Knibb, 2006, 163).

²⁵ “His studies of the Hebrew language and Jewish scriptures led to a growing understanding of the Jewish critiques of the Septuagint and of the other Greek versions (...) The *Graeca veritas* he had championed in Rome was proving to be severely flawed, and the *Hebraica veritas* was gaining his respect as authoritative. Although Origen had been the first early Christian scholar to recognize the importance of the Hebrew text, Jerome was the first to advocate its centrality as well as its priority” (Brown Tkacz, 1996, 50).

²⁶ “It appears that up to 392–3, Jerome had translated only the Psalter, the Prophets, the Books of Samuel and Kings, and Job. The remaining books of the Hebrew canon, as well as the deuterocanonical books Judith and Tobit, were translated in the following fourteen years or so” (Rebenich, 2002, 26).

hacia 405-6. Si bien la datación exacta de las distintas traducciones aún es discutida, los especialistas estiman que hacia 392-3 Jerónimo ya había traducido el *Libro de los Salmos*, los *Libros de los Profetas*, *Samuel*, *Reyes*, y *Job* (Rebenich, 1993). Del Nuevo Testamento, en cambio, se le reconoce actualmente la traducción de los Evangelios.²⁷

Ahora bien, como mencionamos, el conjunto de traducciones encaradas por Jerónimo lejos estuvo de recibir en su época la aceptación que obtendría siglos más tarde.²⁸ En época de Jerónimo, “Augustine, Cassiodorus and Gregory the Great, to give only three examples, used both versions at the same time. And in practice, the text of the Vulgate quickly became corrupted with passages out of the Old Latin version” (Rebenich, 1993, 51). De acuerdo con Rebenich, incluso en el siglo XIII -y a pesar de la generalizada aprobación que en el periodo habían alcanzado sus textos- monjes y clérigos de la época podían aún copiar en algunos casos versiones latinas más antiguas.²⁹

Ediciones modernas

La primera iniciativa de realizar una edición académica de la *Vetus Latina* se remonta al siglo XVIII, principalmente al trabajo del benedictino Pierre Sabatier (1682-1742), quien reunió en tres volúmenes una cantidad notable de citas bíblicas procedentes de las obras de los Padres.³⁰ Más tarde, fue Josef Denk (1849-1927) el responsable de nuevos

²⁷ “The identity of the other New Testament reviser or revisers and the dates of the revision of the other New Testament books are still debated, although there is more agreement, at least generally, on the fact that the rest of the New Testament is revised less fully than Jerome’s Gospels and on what types of texts were involved in the revisions” (Brown Tkacz, 1996, 52).

²⁸ El principal cuestionamiento de aquellos que se mostraban más reticentes a aceptar el texto jeronimiano del Antiguo Testamento consistió en el hecho de que su traducción estaba basada en la letra hebrea, hecho que parecía, a los ojos de sus contemporáneos, cuestionar la autoridad de la *Septuaginta*. En palabras de Rebenich: “we must not forget that the passionate controversies in Jerome’s days about his rendering of the Old Testament *iuxta Hebraeos* (i.e. according to the Hebrew text), and hence about the inspiration of the Septuagint and the Old Testament canon, had the consequence that the merit of his translations, including the Gospels, was recognized only long after his death. Not until the ninth century was his work accepted...” (Rebenich, 2002, 25).

²⁹ “The Old Latin texts were thus in circulation alongside the Vulgate. Inevitably, there was much cross-fertilization between the two traditions, as Vulgate readings crept into texts that were basically Old Latin, and vice versa. In modern times it has become customary to describe as ‘mixed’ those texts which are fundamentally Old Latin in type, but with a distinctive Vulgate overlay” (Burton, 2000, 7).

³⁰ Según Burton: “For many parts of the Scriptures the most accessible edition is still Sabatier’s monumental *Bibliorum sacrorum Latinae versiones* (1743). However, in respect of the Gospels it has been superseded, mostly through the efforts of the editors of the Oxford Old Latin Biblical Text series (OOLBT), J. Wordsworth, J. Sanday, H. J. White, and E. Buchanan, between 1882 and 1911, and the studies of Heinrich Vogels between 1913 and 1953” (2000, 8).

emprendimientos basados en la edición de manuscritos y ampliación del número de citas patrísticas. En la actualidad, la tarea de elaborar una edición crítica que reemplace la original de Sabatier tiene su centro en el *Vetus Latina Institut* (Beuron, Alemania), fundado en 1945 por el benedictino Bonifatius Fischer (1915-1997). Desde allí, se ha encarado un formidable trabajo de edición tanto de manuscritos conservados como también de citas de la *Vetus Latina* intercaladas en escritos patrísticos y medievales. En estrecha colaboración con este último, el *Centre de Recherches sur la Bible Latine* (CRBL), creado en 1983 por Bogaert y Gryson en Lovaina (Bélgica), concentra actualmente gran parte de las investigaciones en torno de las antiguas versiones latinas de la Biblia.

La *Vulgata*, por su parte, ha sido objeto de un número mayor de ediciones que su antecesora. Desde la *Vulgata de Oxford* -trabajo realizado por Wordsworth y White (1889-1954) basado en el Nuevo Testamento- hasta la actualidad, pasando por la *Vulgata Sixto-Clementina*, distintos organismos y centros de investigación se dedicaron a reconstruir el texto jeronimiano. En las últimas décadas del siglo XX, la Sociedad Bíblica Alemana (*Deutsche Bibelgesellschaft*) en Stuttgart reunió un notable equipo de especialistas a los efectos de publicar una edición crítica que contemple la totalidad de los libros bíblicos.

1.3 La Biblia en la historiografía visigótica

Desde sus primeros pasos en el siglo XIX, la historiografía visigoda estuvo dominada por dos grandes perspectivas: una jurídica y otra filológica.³¹ Dentro de la primera, la principal problemática abordada fue el desarrollo de las instituciones, particularmente la pregunta por el origen y su posterior evolución. En las décadas de 1930 y 1940, al calor de los debates entre ‘romanistas’ y ‘germanistas’ que se registraban a escala internacional, la postura germanista impregnó con fuerza la historiografía peninsular buscando en la historia de los visigodos el origen de la especificidad española (Orlandis, 1945, 1987). Las tesis forjadas a la luz de esta perspectiva sostenían, de hecho, que los visigodos habían constituido desde sus orígenes un pueblo dotado de unidad nacional, caracterizado por una cultura, un conjunto de leyes y prácticas propias que habrían perdurado durante toda la dominación goda en Hispania. En rigor, el debate entre romanistas y germanistas

³¹ No es nuestro objetivo aquí presentar un análisis exhaustivo de la historiografía visigoda desde sus comienzos, en el siglo XIX, hasta la actualidad. Para tal fin remito al lector a los trabajos de Velázquez Soriano (1988), García Moreno (1990), Díaz y Díaz (1993) y Dell’Elicine (2009), entre otros.

arraigó principalmente en el terreno del derecho visigodo, donde dio lugar a sendas contribuciones y discusiones entre especialistas en el curso de la primera mitad del siglo XX (Dell'Elicine, 2009, 11-14). Avanzado el siglo, las aportaciones académicas se concentraron en dos núcleos de análisis derivados de la escuela jurídica: el desarrollo del Estado visigodo y el proceso de feudalización del territorio peninsular.³² Por su parte, la perspectiva filológica, de larga tradición en la península, registró desde los trabajos precursores del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) en el siglo XVI y del agustino Enrique Flórez³³ (1702-1773) en el XVIII, una proliferación notable de trabajos de edición y recopilación de fuentes procedentes del periodo visigodo. Esta intensa labor permitió la indagación de documentos hasta el momento no editados que fomentaron el crecimiento y desarrollo de nuevas áreas de interés dentro del campo de los estudios filológicos. Junto al estudio de manuscritos visigodos, sobresalieron novedosos análisis de diplomas, fórmulas, inscripciones y pizarras.³⁴

En las décadas finales del siglo XX, la historiografía visigótica conoció un vigoroso crecimiento de las producciones académicas en distintas áreas acompañado por la revitalización de disciplinas cercanas a la Historia, como la Arqueología.³⁵ Nuevos horizontes de búsqueda y colaboración se forjaron al calor del cambio de siglo: nuevas aproximaciones a la sociedad visigoda de los siglos VI y VII fomentaron la incorporación e intercambio de interrogantes, problemáticas y métodos.

En este campo historiográfico, la exégesis bíblica fue abordada de forma tangencial, preferentemente vinculada a otros objetos de estudio como la evolución del latín³⁶ o la historia de la transmisión del texto bíblico (Morano Rodríguez, 1999). Es cierto

³² Esta vertiente creció de manera notable en especial a partir de las investigaciones procedentes de círculos marxistas, como las sucesivas colaboraciones de Abilio Barbero y Marcelo Vigil (1978), y posteriormente también de Pablo C. Díaz.

³³ Su monumental obra conocida como *España sagrada. Teatro geográfico-histórico de la Iglesia de España* fue publicada en numerosos volúmenes entre los años 1747 y 1957.

³⁴ Entre las contribuciones destacan los trabajos de Gómez Moreno (1954), Vives (1969), Gil (1972, 1973), Díaz y Díaz (1986) y Velázquez Soriano (1990).

³⁵ La reciente renovación teórica y metodológica del campo arqueológico en España ha dado lugar a un crecimiento notable de los trabajos abocados al conocimiento de las sociedades tardoantiguas y altomedievales. Desde la adopción de nuevas técnicas hasta la reformulación del paradigma vigente, las transformaciones no cesaron de producirse desde el último decenio del siglo XX en adelante. La combinación de excavaciones extensivas, prospecciones intensivas y revisión de marcos teóricos aplicados arrojó nueva luz sobre distintas problemáticas centradas en las formas de hábitat rural, sistemas de explotación del territorio, espacios funerarios, cambios en el paisaje, etc. Para un panorama general del estado actual de la disciplina, véase: Martín Viso (2009), Olmo Enciso y Castro Priego (2011) y Chavarría Arnau (2013).

³⁶ Cf. Velázquez (1986, 2003a), García de la Fuente (1994) y Díaz y Díaz (1995). De acuerdo a

que en contraste con otros periodos o sociedades altomedievales, las fuentes de las que disponemos son menos abundantes y no pertenecen al género estricto del comentario exegético, a diferencia de los documentos disponibles, por ejemplo, para el estudio de la sociedad carolingia o de la escolástica del siglo XII.

En el marco de los avances producidos en el campo de los estudios bíblicos, en particular en la segunda mitad del siglo XX, el escenario ibérico también fue objeto de creciente interés y suscitó iniciativas de trabajo fundamentales para el desarrollo de investigaciones posteriores.³⁷ Además de los estudios de Teófilo Ayuso Marazuela -quien como ya vimos defendió la tesis no solo de la existencia de una *Vetus Latina Hispana* sino de una recensión isidoriana de la *Vulgata*-, la temática bíblica en general cobró impulso renovado y fomentó las intervenciones de nuevos trabajos en el área (Andrés Sanz, 2014).

En primer lugar, la mayor parte de los estudios que abordaron la Biblia y la exégesis bíblica en la Hispania visigoda se concentraron principalmente en la figura de Isidoro de Sevilla y, en menor medida, en otros padres visigodos como Ildefonso y Julián de Toledo. Pierre Cazier (1973, 1998) y Michel Banniard (1989, 1992) sostuvieron, por un lado, la preferencia del hispalense por el uso de las traducciones atribuidas a Jerónimo, actualmente conocidas como *Vulgata*, debido a la necesidad de comunicar de forma clara e inteligible el texto bíblico, y a través de este, el mensaje de salvación a la comunidad de fieles. En un significativo artículo de 1973, Cazier analiza las reglas para la exégesis de Ticonio compendiadas por Isidoro en las *Sententiae* (y anteriormente por Agustín de Hipona en *De doctrina christiana*) y sostiene que detrás del trabajo del hispalense subyace una preocupación pedagógica, es decir, un interés por transmitir a sus lectores las antiguas reglas de modo tal que puedan ser comprendidas y utilizadas. A facilitar, por tanto, la puesta en práctica de este compendio normativo, Isidoro habría acomodado, según este autor, algunos de los textos bíblicos a la *Vulgata* (Cazier, 1973, 260). De esta forma, Cazier contempla la posibilidad de que el texto de la *Vulgata* haya sido editado al menos de forma parcial por el obispo de *Hispalis*. Por otra parte, en el estudio preliminar a su edición crítica de las *Sententiae*, el autor nuevamente argumenta a favor del uso

Díaz y Díaz: “En la Alta Edad Media el peso de la Biblia, como el de toda la liturgia, y de tantos textos menores eclesiásticos, era notable y continuo, sin que ningún estudioso pudiera (ni quisiera, quizás) sustraerse a él: la preeminencia otorgada a estos textos ya desviaba de forma absoluta cualquier buen intento de regreso a la “normalidad” clásica...” (1995, 19).

³⁷ Esta iniciativa se caracterizó principalmente por intensos trabajos de recopilación y catálogo de manuscritos bíblicos (Reinhardt, 1976, 1986).

general de la *Vulgata* en la obra, al indicar que en los casos en que el hispalense utiliza referencias procedentes de otros textos bíblicos, esto se debe fundamentalmente a las fuentes secundarias de las que se alimenta, probablemente dependientes de la *Vetus Latina* (Cazier, 1998, LVIII).

En la misma línea, Banniard, en el marco de sus estudios centrados en la lengua latina y su desarrollo en la alta Edad Media, reconoció en Isidoro de Sevilla el uso preferencial de la *Vulgata* jeronimiana, y adjudica a este hecho un doble motivo: en primer lugar, al interés de respetar y continuar la tradición cristiana heredada a través de los escritos patrísticos; en segundo lugar, a una preocupación de carácter pastoral vinculada a la comunicación vertical entre el obispo y la feligresía propia de la realidad sociolingüística del escenario visigodo. Desde esta perspectiva, la necesidad de una claridad del texto bíblico representó un factor decisivo para comunicar y hacer inteligible las verdades escriturarias, es decir, para transmitir a los fieles el mensaje divino.

Otro de los especialistas que dedicó gran parte de su investigación al célebre obispo de Sevilla fue Jacques Fontaine, cuyos trabajos dejaron una profunda impronta no solo en lo que atañe al uso y estudio de la Biblia en la obra de Isidoro, sino en la historiografía visigótica en general. Más específicamente, su trabajo sobre el hispalense y la cultura clásica (1959) ha sido un punto de partida fértil para indagar el uso y el significado de la exégesis bíblica, constituyendo esta última un eje tangencial de su estudio. En un breve e interesante artículo publicado en 1986, Fontaine profundiza la articulación de los saberes profanos y sagrados en determinadas obras de cuño isidoriano y advierte que “l’élaboration d’une pédagogie chrétienne de l’exégèse scripturaire reste pour Isidore l’objectif essentiel” (1986, 320). Este énfasis en el aspecto pedagógico de los escritos del hispalense es retomado en un trabajo posterior (2000), donde destaca la finalidad pastoral de sus obras exegéticas, algunas de ellas (*In libros Veteris ac Novi Testamenti prooemia*, *De ortu et obitu Patrum* y *Allegoriae*) concebidas como pequeños manuales e instrumentos de trabajo que buscaban contribuir a la formación bíblica del clero visigodo.

Asimismo, otros investigadores que recientemente estudiaron aspectos de la actividad exegética de Isidoro fueron Wolfram Drews (2006) -en su estudio acerca del *De fide catholica contra Iudaeos*- Michael Gorman (1997, 2009) y Thomas O’Loughlin (1997). Gorman se dedicó al estudio de la tradición manuscrita del *Génesis*, además de ofrecer recientemente una edición moderna de la obra isidoriana conocida comúnmente como

Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in vetus Testamentum; O'Loughlin, por su parte, focalizó en la recepción de las obras de Gregorio Magno en la interpretación isidoriana del primer libro del Pentateuco. De publicación más reciente, los trabajos de Andrés Sanz (2014) también contribuyeron a elucidar el universo bíblico-exegético del obispo de *Hispalis*.

En segundo lugar, y en menor medida, otro conjunto de investigaciones también abocadas al estudio del discurso exegético se centraron en el estudio específico de otras personalidades eclesiásticas del periodo, principalmente en los escritos de los obispos Ildefonso (Muñoz León, 1990; Ledesma, 2005; Yarza Urquiola, 2007) y Julián de Toledo (García Herrero, 1991, 1995; O'Loughlin, 2013). En las últimas décadas, los estudios en torno a este último crecieron de forma notable abarcando numerosos aspectos de su vida y obra. Principalmente, se concentraron en el estudio de su *Historia Wambae regis* y su relación con el contexto político visigodo (Murphy, 1952; Velázquez Soriano, 1989; García López, 1993; Martínez Pizarro, 2005), en sus fuentes teológico-patristicas (Madoz, 1952a; Hillgarth, 1971, 1985) y en su característico antijudaísmo. En cuanto a la Biblia en particular, algunos autores se dedicaron a relevar su recepción en las obras del toledano, como se observa a partir del estudio de O'Loughlin (2013) sobre el *Liber Anticimen* o *Antikeimena*. Allí el autor sostiene que el obispo toledano fue el primero en utilizar un método exegético -la reconciliación de contradicciones- basado en procedimientos lógicos.³⁸ Asimismo, O'Loughlin destaca el legado de la obra juliana en el marco del desarrollo general de la exégesis latina, pues valoriza tanto la labor específica del toledano como su rol en la transmisión de la tradición exegética de los antiguos Padres. En este último punto, la utilización de los fragmentos patristicos como unidades aisladas insertas en un nuevo contexto habría producido, según el autor, una alteración tanto del contenido como del significado.³⁹ Con relación al *Antikeimena*, como también a otras obras del toledano, resulta de enorme valor el trabajo de José C. Martín (2011, 2014), quien relevó, en el marco de un trabajo preparatorio para la elaboración de una edición

³⁸ "The use of formal logic in scriptural exegesis was already a well established feature of Latin theology before Julian. (...) Where then is Julian's originality? He was the first to provide a work on scripture formed upon the use of logical procedure; and he did so in the precise manner that later became known as the *disputatio*" (O'Loughlin, 2013, 91).

³⁹ "The 're-working' of a text deprives it of its overall significance and creates a new significance from its pieces. Even, at the simplest level, while the reply may be Augustine verbatim, the problem that it solves is Julian's and it is his formulation of the problem and editing of the answer that gives the whole unit its meaning" (O'Loughlin, 2013, 92).

crítica moderna, las principales fuentes bíblicas que subyacen en aquel comentario exegético.

Otra de las obras del toledano que ha recibido debida atención fue su *Prognosticon futuri saeculi*. Distintos han sido los aspectos que se tuvieron en cuenta para su análisis, principalmente vinculados a la exposición de su doctrina escatológica (Veiga Valiña, 1940; Pozo, 1970; Stancati, 1996) y al origen del purgatorio (Orlandis, 2002; García Herrero, 2006; Guance, 2009).

A partir de estos primeros trabajos, se han abierto líneas de investigación que proponen ampliar y diversificar el abordaje de la práctica exegética en el reino visigodo, incorporando el estudio de nuevos tipos de documentación como pizarras y fórmulas jurídicas. A esto último, Isabel Velázquez Soriano ha dedicado sendos estudios (1990, 1986) en los que analiza la presencia de elementos bíblicos (invocaciones, juramentos y sanciones de tipo espiritual, *nomina sacra*, citas de frases y versículos) en los prólogos y en los textos de las fórmulas visigodas, y reconoce para cada caso distintos usos. En este sentido, destaca la autora que las frases bíblicas son introducidas en los prólogos como “elemento justificativo de tipo ético del acto” (1990, 565) mientras que en el cuerpo del texto, en cambio, como elemento explicativo. De este forma, los contextos de recepción de los enunciados exegético-bíblicos se complejizan y se advierten diversas formas de circulación posibles, por ejemplo, en la liturgia⁴⁰ o en la predicación.

Recientemente, la proliferación de estudios enfocados en el análisis del vínculo entre monarquía e iglesia en época visigoda pusieron de manifiesto la necesidad de analizar el discurso teológico y la exégesis bíblica en tanto lenguaje y fuente de autoridad en donde se formula, una y otra vez, la relación entre ambos poderes. Por un lado, Céline Martin abordó en un novedoso estudio publicado en 2003 la organización del espacio en el reino visigodo, observando cómo a partir de la apropiación y resignificación del discurso religioso -entre otros mecanismos disponibles- la monarquía visigoda consiguió fortalecerse. La autora analiza, por ejemplo, la implementación y funcionamiento de referentes bíblicos -como David o Melquisedec- en distintos contextos de la historia visigótica. En este sentido, afirma:

⁴⁰ La liturgia visigoda ha sido uno de los campos más trabajados, en particular a partir de las sucesivas contribuciones en el área de M.C. Díaz y Díaz. En este sentido, el autor ha señalado: “... en este momento y aun durante mucho tiempo, la biblia ha sido la base misma de la espiritualidad, de la liturgia, del habla cristiana. Sólo un profundo conocimiento de la biblia explica su presencia general en los textos litúrgicos, presencia por medio de evocaciones, por citas más o menos definidas, por un ambiente impreciso pero sensible” (1965, 59).

Les successeurs de Recarède firent en effet plus souvent ostentation de la fonction d'évêque et nouveau David qui avait été prêtée à ce dernier par Grégoire le Grand que de celle d'apôtre. Le canon 75 du IV^e concile de Tolède, qui établit le principe d'inviolabilité du souverain, mentionne justement David, rappelant par là que le roi est, comme ce personnage biblique, l'oint du Seigneur (2003, 348-349).

En esta misma línea, otros trabajos de publicación reciente invitaron a profundizar el conocimiento de la sociedad visigoda del siglo VII a partir del estudio de la dinámica entre monarquía y concilios (Stocking, 2000), la construcción de la imagen del rey (Díaz, 1998; Valverde Castro, 2000) y el carácter performativo del discurso teológico. Dentro de este último eje, Eleonora Dell'Elicine (2013), analizó las estrategias desplegadas por una Iglesia visigoda que, a través de dispositivos tales como la liturgia y el milagro, "efectuó una verdadera transformación semiótica, una subversión completa de los modos de referenciar y construir significado en esa sociedad" (2013, 15).

A partir de este recorrido historiográfico hemos observado un campo de estudio en crecimiento, renovado por la contribución reciente de nuevos enfoques y disciplinas. Como vimos, a la hora de abordar este periodo histórico la historiografía tradicional priorizó líneas de análisis vinculadas fundamentalmente al ámbito jurídico e institucional que privilegiaron problemáticas tales como la formación del Estado y el desarrollo del sistema feudal en la península ibérica. En este sentido, la presente investigación advierte la necesidad de profundizar la exploración de los usos de la exégesis bíblica en el reino visigodo de Toledo. Este camino es el que proponemos recorrer en las próximas páginas.

2. Poder, autoridad y exégesis bíblica en el reino visigodo de Toledo: una nueva propuesta de investigación

El punto de partida de este trabajo de investigación resulta de la combinación de una serie de interrogantes preliminares que orientaron y atravesaron nuestro análisis de principio a fin: ¿cómo interviene la exégesis bíblica en el proceso de construcción de la autoridad de las elites eclesiásticas del reino visigodo? ¿Qué continuidades, desplazamientos o rupturas en la apropiación del texto bíblico se reconocen en la práctica exegética de los autores escogidos? ¿Qué correlato existe entre estos desplazamientos, continuidades y rupturas, y el contexto histórico en el que fueron formulados?

En este marco, la tesis principal del estudio presentado a continuación afirma que la autoridad episcopal en la sociedad visigoda se construye y consolida en la medida en

que asegura el control del mensaje revelado: tanto a partir de las formas de transmisión y de enseñanza como de los contenidos efectivamente transmitidos. En este sentido, el obispo se constituye en la figura encargada de interpretar y comunicar los enigmas ocultos de la revelación divina y en virtud de esta posición ejerce un poder sobre las prácticas y las conductas de los individuos y de la comunidad en la que se halla inmerso. Este poder descansa en la decodificación de los signos, o formulado en el lenguaje de la época, de los misterios que habitan en las Escrituras, operación a partir de la cual construyen y reclaman una relación directa con la Verdad. Desde esta perspectiva, las Sagradas Escrituras se erigen como un dispositivo de poder en manos del alto clero visigodo que opera en la definición de límites y modelos de conducta sobre los cuales toda figura de poder (abad, rey, obispo, señor laico) debió necesariamente fundar su autoridad. Aún más, sirvieron para vehicular -y en el proceso también exaltar- los valores y las virtudes cristianas consideradas adecuadas y necesarias, así como también las enseñanzas y los preceptos bíblicos que debían acompañar al hombre en su tránsito a través de la Ciudad Terrestre.

Asimismo, el estudio se sustenta en dos tesis complementarias que articulan el desarrollo de la investigación. La primera de ellas sostiene que la práctica exegética en época visigoda excede un marco genérico específico y se manifiesta, en cambio, en obras de diverso carácter que transmiten la palabra bíblica desde distintas matrices textuales. En este sentido, las obras que se analizan presentan gran diversidad de géneros y temáticas como también de métodos y técnicas pensadas para abordar los misterios ocultos en las Sagradas Escrituras. En su mayoría, estos escritos fueron concebidos como instrumentos de formación y enseñanza, dirigidos principalmente al clero visigodo, aunque también es preciso reconocer en los sectores laicos esclarecidos ávidos consumidores de la producción literaria y doctrinal procedente de los círculos episcopales. La segunda tesis identifica un vínculo entre el obispo en tanto agente decodificador del mensaje bíblico y el encumbramiento de sedes episcopales específicas, como es posible observar a partir de los casos de Sevilla y Toledo.

2.1 Directrices teóricas para pensar la práctica exegética en el siglo VII

Abordar la exégesis bíblica como el principal *dispositivo* (Foucault, 1991; Deleuze, 1990) en el que descansa la construcción de la autoridad episcopal, implica situarnos dentro de

un encuadre teórico-conceptual que se articula principalmente en torno de dos conceptos, a su vez, intrínsecamente relacionados: discurso y poder. Esta conexión ha sido indagada de modo exhaustivo por la historiografía, desde distintos ángulos y líneas interpretativas, en particular, durante la segunda mitad del siglo XX a partir de las distintas aportaciones de Michel Foucault, entre otros.

Considerar, al modo de Foucault, que el discurso exegético constituye efectivamente uno de los tantos dispositivos a través de los cuales el poder es ejercido en una sociedad dada, implica adoptar necesariamente una concepción del poder desde la cual este no se defina en términos de propiedad sino de estrategia (Foucault, 1977) ni se limite únicamente a su carácter negativo o represivo. En cambio, lejos de localizarse en agentes o grupos sociales determinados, el poder circula, atraviesa y produce discursos, cosas, saberes y subjetividades (Foucault, 1977). En otras palabras, el poder no es poseído en tanto propiedad ni adquirido en tanto privilegio (por parte de una clase dominante, por ejemplo) sino *ejercido* a través de relaciones e interacciones sociales específicas que en tanto procesos son transformados constantemente. El poder se entiende, por lo tanto, como una matriz de relaciones de fuerza en una sociedad y en un contexto determinado.

Desde esta perspectiva, el discurso ya no es considerado solamente como “aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1992, 6). En tanto dispositivo, el discurso exegético -al lado de otros regímenes discursivos disponibles en el periodo estudiado- se inscribe en un juego de poder específico, configura y reproduce un orden social vinculado a determinados saberes y formas de ejercicio del poder. En este sentido, el dispositivo opera sobre la realidad y, al mismo tiempo, la construye: instituye y articula prácticas, poderes, gestos y conductas.

En las últimas décadas, en particular a partir de la segunda mitad del siglo XX, los abordajes discursivos asistieron a una profunda renovación en distintos campos disciplinares, principalmente en la lingüística, la semiología y la filosofía del lenguaje. A partir de los distintos aportes desarrollados desde estas áreas, los discursos comenzaron a ser estudiados en su dimensión performativa y ya no meramente descriptiva. Uno de los primeros en caracterizar de tal modo a los enunciados fue el filósofo británico J.L. Austin a partir de la elaboración de su teoría de los actos de habla, plasmada en su obra póstuma *How to Do Things with Words* (1962) donde continúa las líneas de investigación trazadas

previamente por Émile Benveniste y Roman Jakobson, entre otros. En sus palabras: “We were to consider (...) some cases and senses (...) in which to say something is to do something; or in which by saying or in saying something we are doing something” (Austin, 1962, 12). Austin introduce una distinción entre lo que denomina ‘enunciados constataivos’ (*constative utterances*) y ‘enunciados performativos’ (*performative utterances*). A diferencia de los primeros, estos últimos más que simplemente afirmar o describir una situación o estado de cosas, producen, al ser enunciados, acciones que causan efectos. Asimismo, los actos de habla constataivos pueden ser juzgados como verdaderos o falsos en función del hecho o realidad que se proponen afirmar, mientras que los performativos escapan a esa caracterización.⁴¹

A pesar de los reveses sufridos en la década de 1970 con el auge del deconstructivismo, principalmente de la mano del filósofo Jacques Derrida (1972), la teoría de Austin contribuyó, en líneas generales, a la reformulación de supuestos tradicionales fuertemente instalados en las ciencias humanas, impulsando la reflexión teórica en campos disciplinares diversos.

El desarrollo de los conceptos de *performance* y *performativity* en múltiples ramas de las ciencias humanas -en la filosofía del lenguaje, la antropología cultural, el teatro y en los estudios de género, por nombrar algunos ejemplos- ha permitido hablar de un verdadero ‘*performative turn*’ (Martschukat y Patzold, 2003; Gragnolati y Suerbaum, 2010) alrededor de las últimas décadas del siglo XX.⁴² De la performatividad del discurso y del texto hasta los modos de acción y comportamiento, el vocabulario “performativo” impregnó con distinta intensidad en el terreno de la Historia en general y en el de los estudios medievales en particular. En efecto, dentro de este último campo de trabajo, las principales líneas de investigación se concentraron principalmente en el estudio de los rituales y los gestos, la escenificación y la ceremonia (Schmitt, 1990; Althoff, 2003). En las últimas décadas, se observó un crecimiento de esta tendencia, al multiplicarse los

⁴¹ Según el enfoque austiniano, los actos performativos -en la medida en que pueden fallar o salir mal- se clasifican en *happy* o *unhappy utterances*.

⁴² Desde esta perspectiva, “Performances werden also nicht als Abbilder von Essenzen verstanden, ihnen wird selbst eine bedeutungstiftende und identitätsbildende Kraft zugesprochen. Dadurch rücken menschliche Handlungsweisen in das Zentrum der Aufmerksamkeit - und mit ihnen die Art und Weise, wie diese Handlungsweisen in spezifischen historischen und kulturellen Kontexten Bedeutungen generieren” (Martschukat y Patzold, 2003, 10).

trabajos dedicados a estudiar el ritual en las sociedades de la Edad Media.⁴³ El abordaje de la dimensión performativa permitió observar la facultad creadora tanto de los textos escritos como de toda forma de registrar el comportamiento y la acción del hombre, es decir, la capacidad de crear presencia y significado (Gragnolati y Suerbaum, 2010, 3). De las formas descriptivas a los actos performativos, la historiografía ha recorrido un largo camino. Entre operaciones textuales e interacciones sociales, el texto escrito resulta en una nueva creación, es usado y experimentado, recibido y apropiado.

2.1.1 Hermenéutica y texto

Desde las sucesivas intervenciones del estructuralismo primero, y de los enfoques post-estructuralistas después, los discursos dejaron de ser considerados como enunciados cerrados, reflejos o expresiones especulares de la realidad, para constituirse en operaciones discursivas, es decir, en acciones que se orientan a la interpretación y producción de realidades. En este marco, las líneas de trabajo impulsadas por Roland Barthes (1970, 1973) y Julia Kristeva (1968), entre otros, permitieron complejizar tanto el análisis de las dimensiones de significado de los textos como de las relaciones en juego en los distintos procesos de escritura y lectura. El concepto de *intertextualidad* (Kristeva, 1966; Barthes, 1977) forjado por estos autores configuró, además, una nueva forma de abordaje textual en donde el texto se definía según Kristeva como *productividad* (1968) o según Barthes como un espacio multidimensional “in which are married and contested several writings, none of which is original: the text is a fabric of quotations, resulting from a thousand sources of culture” (1989, 53). En este sentido, de acuerdo con Kristeva, “tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d’un autre texte” (1969, 85).

Este marco resulta sumamente operativo a la hora de abordar el corpus de trabajo seleccionado para la presente investigación puesto que en las obras de los obispos visigodos no solo se observa la constante (y múltiple) apropiación de los textos bíblicos sino de la tradición patristica que los precede, dando lugar a complejos entrecruzamientos de voces. Estas últimas pueden aparecer en ocasiones explícitas -por ejemplo, para

⁴³ Dentro de este conjunto cabe destacar la contribución reciente de Buc (2001) quien, además, advirtió acerca de los riesgos que conlleva la aplicación en el análisis histórico de conceptos forjados en otras disciplinas sociales, principalmente en la antropología y la etnología.

conferir autoridad o para inscribirse dentro de una línea de pensamiento determinada- o bien implícitas, intercaladas a lo largo de la obra sin referencia o indicio alguno. Esta característica, propia de las obras teológico-exegéticas del periodo, llevó a que muchas de ellas fueran catalogadas como reproducciones o simples colecciones de fuentes bíblicas y patrísticas. En cambio, se trata de observar la interacción y el trabajo que subyace en su utilización, selección, combinación y adaptación. En otras palabras, el reconocimiento de un uso sistemático de textos patrísticos no supone de forma automática la mera repetición sino la apropiación simultánea de aquellos enunciados. Estos se sustraen de su contexto de producción -intención, marco genérico, destinatarios- para dotar de sentido nuevas realidades, es decir, nuevos contextos sobre los que arrojan nueva luz. Asimismo, la inclusión de autoridades bíblicas y patrísticas -práctica bien extendida en la época- no era un reflejo de la incompetencia o falta de originalidad de quienes elaboraban estos escritos sino una operación necesaria que al mismo tiempo que transmitía un contenido vital creaba un texto nuevo y creaba también autoridad.

En el curso de la investigación nos encontramos con el término hermenéutica (del griego *hermēneuein*) en repetidas ocasiones. En rigor, la pregunta *¿qué es la hermenéutica?* se remonta a la Antigüedad clásica y ha llegado, con múltiples reformulaciones, hasta nuestros días. Desde Aristóteles hasta Hans-Georg Gadamer y Paul Ricœur, el término conoció acepciones diversas desde distintos posicionamientos teóricos. De hecho, Jean Grondin (2008) sistematizó tres grandes concepciones posibles: definió primero a la hermenéutica como el arte de interpretar los textos (sentido clásico); en segundo lugar como el fundamento metodológico de las ciencias del espíritu (Dilthey); y por último, como una filosofía universal de la interpretación.

Ahora bien, una interpretación correcta de las Sagradas Escrituras exigía la puesta en práctica de reglas o principios hermenéuticos. No en vano Agustín había ofrecido en *De doctrina christiana* un conjunto de *praecepta* a los efectos de orientar la lectura y la comprensión de las verdades escriturarias. En nuestro estudio, de hecho, la impronta agustiniana resultará central a la hora de abordar los modos en que el alto clero visigodo se aproximó a la interpretación de los misterios divinos. Desde esta perspectiva, como se estudiará especialmente en la PRIMERA PARTE, los teólogos peninsulares del siglo VII retomaron y actualizaron principios de hermenéutica que venían elaborándose desde antiguo.

Sin embargo, en otro nivel de análisis, la búsqueda de la verdad en los enunciados bíblicos no se desprendía directamente -o automáticamente- de la aplicación de un método o conjunto de normas. Antes que un método, se produce un acontecimiento -habilitado por la propia obra- que transforma al sujeto que la interpreta. Por lo tanto, retomando lo expuesto anteriormente, nuestro acercamiento a la hermenéutica recoge los lineamientos teóricos que a su turno trazaron tanto Gadamer como Ricœur. Este marco nos permitirá analizar no solo las reglas y procedimientos puestas en práctica a la hora de formular un modo de interpretar las Escrituras -los principios que la organizan, los sentidos que habilitan su lectura- sino el mundo que se abre a partir de ellas.

En efecto, la hermenéutica desempeña un papel central en los postulados teóricos de Ricœur. En el marco de su revisión del «círculo hermenéutico», concepto previamente formalizado por la tradición romántica (Schleiermacher [1768-1834] y Dilthey [1833-1911]), Ricœur sostiene que “l’accent était mis sur l’aptitude de l’auditeur ou du lecteur à se transporter dans la vie spirituelle d’un autre orateur ou écrivain. L’accent, désormais, est moins sur l’autre, en tant qu’entité spirituelle, que sur le monde que l’ouvre déploie” (2010, 114). Este desplazamiento nos introduce en dos conceptos del mismo autor que resultarán operativos en el curso de la investigación, *texto* y *mundo del texto*, ambos desplegados en *La métaphore vive* (1975) y en *Du texte à l’action II* (1986).

La mediación a través del texto implica, por un lado, una *autonomía semántica* que supone la separación del sentido del texto respecto de la intención inicial de su autor. En otras palabras, el texto trasciende su materialidad, su *fixation*, como también a su propio creador. Esta liberación del texto respecto de su *Sitz-im-Leben* (intención, destinatario y situación original) habilita, en consecuencia, una lectura plural, y hace emerger su carácter polisémico. Hay un distanciamiento calificado de auténticamente creador que hace del texto “el soporte de una comunicación a distancia y a través de ella” (Ricœur, 2010 [1986], 50).

Al desplazar su análisis desde la primacía de la subjetividad -tesis que adscribe al idealismo husserliano- a la teoría del texto, el interés de Ricœur radicará menos en la restauración de una intención prístina y avanzará, por el contrario, en el despliegue del mundo que el texto permite abrir y descubrir. Desde esta perspectiva, la mediación textual también hace posible la proyección de un mundo ante el texto, es decir, un habitar el mundo particular o una nueva posibilidad de ser-en-el-mundo. La contraparte de esta autonomía que ha separado al texto de su escritor es la apropiación: el lector se apropia

de una proposición de mundo “que no está detrás del texto, como si fuera una intención oculta, sino delante de él, como lo que la obra desarrolla, descubre, revela. A partir de esto, comprender es comprenderse ante el texto” (Ricœur, 2010 [1986], 109). En este sentido, la apropiación, es decir, hacer propio lo ajeno, opera siempre sobre la cosa del texto, liberándose de todo subjetivismo: de este modo, tal como señaló el propio Ricœur, “la trayectoria del texto escapa al horizonte finito vivido por su autor” (1995, 41).

2.1.2 Alegoría, figura y tipología

Otros conceptos centrales de esta investigación, trabajados intensamente desde distintos ángulos y disciplinas, han sido alegoría, figura y tipología. La definición -y la distinción- de estos conceptos no ha sido una tarea sencilla: desde antiguo se han formulado las más variadas observaciones al respecto, advirtiendo tanto los alcances como los límites de los mismos.

Ahora bien, ¿qué es y cómo funciona el procedimiento alegórico? Nos interesa clarificar este interrogante ya desde el inicio mismo de la investigación, pues se trata de un término que vertebró nuestro análisis de principio a fin: en la medida en que la alegoría⁴⁴ constituyó uno de los principales canales de manifestación del vínculo entre el cielo y la tierra, entre el mundo divino y el mundo del hombre, su elucidación -apropiación, desglose y control- se encontrará en la base de la construcción de la autoridad episcopal durante el periodo estudiado.

Procedente del griego, el término resulta de la combinación de *allos* (otro) y *agoreuein* (hablar). Como destacaron Copeland y Struck (2010, 2):

In its most common usage it refers to two related procedures, a manner of composing and a method of interpreting. To compose allegorically is usually understood as writing with a double meaning: what appears on the surface and another meaning to which the apparent sense points. Allegorical interpretation (allegoresis) is understood as explaining a work, or a figure in myth, or any created entity, as if there were another sense to which it referred, that is, presuming the work or figure to be encoded with meaning intended by the author or a higher spiritual authority.

⁴⁴ Para un tratamiento de la alegoría desde una perspectiva histórica, véase Whitman (2000) y el volumen *The Cambridge Companion to Allegory*, editado por Copeland y Struck (2010).

Ya en la Antigüedad el término alegoría adoptó un significado ambiguo, designando, al mismo tiempo, tanto un dispositivo retórico como un modo de interpretación. Desde su implementación en el estudio de Virgilio y Hesíodo (siglos V y VI a.C.) y su posterior incursión en el terreno filosófico (a través de los estoicos) hasta Pablo y los teólogos latinos, este procedimiento fue adquiriendo cada vez mayor centralidad hasta ser adaptado a la interpretación de las Sagradas Escrituras. Si bien volveremos sobre este punto más adelante en la investigación, es preciso señalar aquí algunos aspectos generales del periodo que nos convoca.

En primer lugar, el siglo VII hereda distintas formas -procedimientos y técnicas- de aproximación a los textos sagrados que venían configurándose desde tiempo atrás. La figura de Orígenes -a través de las traducciones al latín de Jerónimo y Rufino de Aquilea († 411)- adquiere capital importancia en esta transmisión, más específicamente en la valoración y uso del método alegórico.⁴⁵ En este sentido, hacer uso de aquel procedimiento significaba también inscribirse en una línea de continuidad que hundía sus raíces en los antiguos Padres, e incluso también en el Nuevo Testamento. Desde luego, otros influjos impregnaron la práctica exegética del periodo, principalmente las directrices interpretativas de Agustín de Hipona († 430) y la exégesis moral de Gregorio Magno († 604).

En segundo lugar, en el periodo estudiado, el término alegoría es en ocasiones intercambiable con -y considerado equivalente a- otro conjunto de nociones -símbolo, enigma, figura (*typos*)- entre las cuales no se reconocían fronteras demasiado nítidas. Por lo tanto, en el curso de la investigación nos inclinamos por el uso del término lectura espiritual o figurativa, pues permite abarcar diferentes procedimientos abocados a interpretar las verdades que se creían ocultas en el texto revelado.

Al estudio semántico-histórico del término *figura* dedicó el filólogo alemán Erich Auerbach (1892-1957) su clásico artículo publicado en 1938 (*Figura*). Auerbach analiza allí cómo desde los primeros usos en la Antigüedad clásica hasta su nueva configuración cristiana, *figura* se convirtió en un concepto fundamental en la historia de la literatura europea, definido por el autor como “ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo igualmente verdadero e histórico” (1998, 69). Desde esta perspectiva, además, la interpretación figural, desarrollada principalmente a partir del siglo IV en las

⁴⁵ Acerca de la práctica exegética de Orígenes, véase fundamentalmente el estudio de Torjesen: *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (1986).

obras de los escritores eclesiásticos latinos, “establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume” (1998, 99). Es decir, aunque separados temporalmente, los dos polos se hallan conectados en el tiempo: la figura es, según Auerbach, profecía real. Este método figural supone, además, una interpretación de la historia o proceso universal, un modo específico de concebir el acontecer histórico.

Desde el estudio seminal de Auerbach, otras perspectivas han proliferado y profundizado este complejo fenómeno. Uno de los autores que con mayor énfasis se dedicó al tratamiento de la tipología fue el crítico literario Northrop Frye (1912-1991), en particular en su obra *The Great Code* (1982). Para este autor, el término tipología no solo refiere al principio hermenéutico que estructura la organización bíblica -es decir, aquel que concibe la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento a partir del binomio tipo/anti-tipo- sino que indica, además, un *modo de pensamiento* y una *figura del discurso*. En este último sentido, sostiene Frye (1982, 80-81):

Typology is a figure of speech that moves in time: the type exists in the past and the anti type in the present, or the type exists in the present and the anti type in the future. What typology really is as a mode of thought, what it both assumes and leads to, is a theory of history, or more accurately of historical process: an assumption that there is some meaning and point to history, and that sooner or later some event or events will occur which will indicate what that meaning or point is, and so become an antitype of what has happened previously.

Desde esta perspectiva, la tipología -a diferencia de la causalidad- se relaciona con el futuro y se vincula principalmente con la fe, la esperanza y la visión. Tomando como punto de partida las incursiones preliminares de Frye, el interrogante -¿qué es la tipología?- fue nuevamente abordado por Tibor Fabiny (1992), quien enumeró al menos nueve usos posibles del concepto:

(1) a way of reading the Bible; (2) a principle of unity of the ‘Old’ and the ‘New’ Testaments in the Christian Bible; (3) a principle of exegesis; (4) a figure of speech; (5) a mode of thought; (6) a form of rhetoric; (7) a vision of history; (8) a principle of artistic composition; (9) a manifestation of ‘intertextuality’ (1992, 2).

Sin embargo, distanciándose de las definiciones clásicas, Fabiny extiende el campo semántico del término. En sus palabras: “The type, unlike the symbol, is originally

concrete and historical (as a person, event or 'thing') but these concrete historical entities carry a surplus of meaning, they are more than what they historically are, the type is 'pregnant' with a future meaning" (1992, 23).

Ahora bien, posteriores reflexiones en torno de la interpretación tipológica (o espiritual) de las Escrituras permitieron complejizar aún más los límites y alcances de previas posturas. Por ejemplo, desde la teología, Frances Young (1997), incursionando en el horizonte de la crítica literaria y retomando los lineamientos de Frye y Fabiny, señaló: "Typology does not simply operate in the linear-eschatological time-frame, nor should we be tempted to bring back the historicity of event, as Fabiny does. The particularities of the earthly realm, whether those of nature or of scripture, become luminous of a hidden eternal reality" (1997, 156).

Por último, en tercer lugar, la lectura alegórica o figurativa examinada en estas páginas constituye un procedimiento que reclama autoridad, pues desde su propia enunciación pretende diferenciarse de una mera opinión. Como tendremos ocasión de estudiar, la elucidación de los significados ocultos en las Escrituras a partir de este procedimiento instaura una orientación verdadera que procede de una capacidad ordenada por Dios a través del sacramento. En este sentido, el obispo se constituye en el principal intermediario entre la sabiduría divina y el elemento humano, al erigirse como el único capaz de explicar el verdadero mensaje escriturario. Ya Agustín había insistido en *De doctrina christiana* sobre la existencia de pasajes oscuros y ambiguos en el texto sagrado dispuestos por la Divina Providencia,⁴⁶ y la exigencia de comprenderlos correctamente. Sin embargo, cabe aclarar, esto no significaba anular toda otra lectura posible, sino atender a la complejidad de los pasajes con el adecuado conocimiento. De acuerdo con Fredriksen (2000, 144): "Though the Old Testament prefigures the New, it has its own historical reality and integrity, and the symbolic complexity of spiritual interpretation should not obscure the simplicity of biblical narrative: this was Augustine's principle in interpreting *ad litteram*."

Ahora bien, este conjunto de directrices aquí esbozadas encuadran, mas no limitan, el transcurso de una investigación que se propone estudiar la actividad exegética

⁴⁶ *De doct. christ.* II, 6, 7: "Los que leen inconsideradamente se engañan en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra, y en algunos lugares no encuentran una interpretación aun sospenchando que sea ella incierta; así es de oscura la espesa niebla con que están rodeados ciertos pasajes. No dudo que todo esto ha sido dispuesto por la Providencia divina para quebrantar la soberbia con el trabajo y para apartar el desdén del entendimiento, el cual no pocas veces estima en muy poco las cosas que entiende con facilidad."

primero como práctica -estructurada en gran medida (pero no exclusivamente) a partir de la lectura figurativa de la Biblia (advirtiendo que la misma no constituyó un constructo homogéneo en todo momento y en todo lugar)- y al mismo tiempo como un dispositivo de poder. En este sentido, la interpretación de las Escrituras no solo permitió definir y diferenciar la verdadera comprensión bíblica de otras calificadas de heréticas, judías o paganas, sino que además permitió a un sector reducido de la sociedad -el alto clero- el control del mensaje sagrado, tanto desde el punto de vista de su contenido y correcta comprensión como a partir de las formas en que este mensaje era leído, enseñado y transmitido al resto de la comunidad. Es decir, esta práctica heredada de la Patrística activó un modo de acceso a las verdades escriturarias que había de ser ejercido solo por el clero y, más precisamente, por la cúspide episcopal. Esta última retomó una práctica exegética con gran énfasis en la interpretación figurativa, que además de una entrada hermenéutica a las Escrituras, habilitó la posibilidad de proyectar valores, conductas, lenguajes y límites de poder en el contexto específico en el que estos obispos se disponían a activar y enseñar los enunciados bíblicos. Esto no significó, sin embargo, que una lectura literal -cuya definición también había transitado un amplio derrotero- no haya sido también cultivada entre los obispos del alto clero visigodo. Como estudiaremos en el desarrollo de la investigación, una y otra han de ser retomadas en contextos concretos y vinculadas con fines, intereses y destinatarios específicos.

2.1.3 Iglesia y lazo social

El estudio de los usos de la Biblia y su interpretación durante el siglo VII invita a reflexionar acerca de los modos de estructuración propios de una sociedad en la cual la iglesia, concebida no solamente desde su dimensión institucional, ocupa una posición central: articula prácticas, produce saberes, define, ordena y jerarquiza cuerpos. En el periodo estudiado la *ecclesia* (del griego, *eklesia*, es decir, asamblea) designa, en primer lugar, a la comunidad de fieles. Paulatinamente, sin embargo, el término adoptará dos significados adicionales, pues pasa a referir tanto al edificio como a la dimensión institucional: el clero. Estamos, por lo tanto, ante un término polisémico⁴⁷ (Congar, 1968; logna-Prat, 2006) que en su acepción de *ecclesia*-comunidad se confunde e identifica con

⁴⁷ En palabras de Congar: “Le mot peut désigner la totalité des chrétiens et même de ceux qui, par la grâce de Dieu, vivent dans sa communion (...) Mais le mot peut désigner aussi la quasi-personne supra individuelle, distinguée des hommes qui la composent” (1968, 63).

el conjunto de la sociedad. Incluso, ya en la concepción patristica el término *ecclesia* remite tanto al cuerpo personal de Jesús como al cuerpo eucarístico y al cuerpo eclesiástico (Congar, 1968). La *ecclesia* es, en este sentido, inseparable de Cristo: este se prolonga y se explica en la iglesia misma.

Desde esta perspectiva, la investigación insiste en la necesidad de acrecentar el caudal de estudios abocados a analizar los modos en que la iglesia crea y articula lazo social, produce y al mismo tiempo es producida por una sociedad determinada. De este modo, se retoman líneas de investigación actualmente en curso (Iogna-Prat, 2006, 2016) que profundizan en la necesidad de pensar la religión ya no como una esfera autónoma sino en su relación con una multiplicidad de prácticas sociales (Guerreau-Jalabert, 2000). En este sentido, también Lauwers destacó: “L’une des particularités de l’encadrement des gens par le pouvoir au cours du Moyen Age tient au rôle qu’y joua l’institution ecclesiale et au double processus de spiritualisation et de spatialisation des relations sociales qui le caractérise” (Lauwers, 1999, 1047).

En este marco, el abordaje de la dimensión teológica, cuyo estudio ha sido en ocasiones relegado exclusivamente al campo de la Teología, reviste especial importancia tanto para nuestra investigación en particular como para los estudios medievales en general. Desde los precursores trabajos de Ernst Kantorowicz (1957) y Walter Ullmann (1965, 1969) en adelante, el pensamiento teológico medieval se convirtió en un eje insoslayable a la hora de abordar las ideas políticas forjadas en el periodo, aquellas que habrían de concernir especialmente a la organización y al gobierno de la sociedad. La teología es, por lo tanto, un ámbito que excede la dimensión estrictamente religiosa y atraviesa a todo el conjunto social. Desde esta perspectiva, pues, política y religión no se piensan separadas una de la otra: se entrelazan, se articulan y se implican mutuamente.

Los escritores cristianos de la alta Edad Media forjaron en sus obras - principalmente doctrinales y teológicas- sus propias concepciones acerca de la sociedad en la que vivían, sus formas de regulación, representación y organización. Asimismo, ensayaron explicaciones sobre la relación entre el cielo y la tierra, entre lo espiritual y lo secular, entre Dios y el hombre. En este sentido, también se preguntaron por las prerrogativas, las responsabilidades y las funciones que debían asumir los respectivos integrantes de la *ecclesia*. ¿Cuál era el papel que había de desempeñar la monarquía, la aristocracia, los clérigos o los pueblos dentro de un plan providencial creado por Dios para la salvación del género humano? Muchas de las respuestas a estos interrogantes,

reformulados una y otra vez, se desprendieron de las Sagradas Escrituras a partir de las cuales se elaboraron desde normativas morales hasta litúrgicas que atravesaron las prácticas, los espacios, los tiempos e incluso también los propios cuerpos. Esta elaboración, que suponía además definir la verdad con mayúscula, es decir, esa Verdad que procedía directamente de Dios, no supuso un escenario inmutable ni estático caracterizado por la complementariedad de funciones entre, por ejemplo, un clero que elabora la teoría y un laicado que la lleva a la práctica.⁴⁸ En cambio, en la producción de discursos y modelos de comportamiento, en la emisión de exhortaciones morales y consejos, en el control de los medios de circulación y de enseñanza, entre otros, se forjaron estrategias precisas de intervención.

2.2 Estructura y metodología

Estudiar la práctica exegética del clero visigodo del siglo VII exige un abordaje metodológico cualitativo que ponga en relación el registro histórico con el teológico y filológico a los efectos de indagar un corpus documental heterogéneo que se compone principalmente de fuentes eclesiásticas. En este sentido, la selección del corpus se basó en dos criterios fundamentales: en primer lugar, la procedencia. Es decir, los documentos aquí trabajados fueron elaborados por la jerarquía episcopal del reino visigodo -en especial por Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Asimismo, la investigación contempla otra serie de documentos complementarios, como las hagiografías, las actas de los concilios eclesiásticos y el *Liber Iudiciorum*, cuyo análisis contribuyen a la contextualización de las obras estudiadas.

Un punto importante a tener en consideración aquí es el público al que se dirijan las fuentes escogidas. En principio, los destinatarios eran principalmente los miembros del clero, aunque su mensaje buscaba también abrirse camino a los Grandes del reino.⁴⁹ A

⁴⁸ Para esta interpretación enfocada en el contexto carolingio, véase Ullmann (1969). En sus palabras: "What the king did in practice, the ecclesiastical writers supplemented in theory: it was a powerful team of which the practical and theoretical results were to reverberate throughout the following centuries" (1969, 50).

⁴⁹ 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 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" (2009, 8).

propósito de este interrogante, 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” (1990, 115). Desde esta perspectiva, el autor evoca los ejemplos de los reyes Sisebuto (612-21) y Chintila (636-39), ambos compositores de obras, 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, Riché destacó la presencia en el reino visigodo de una aristocracia laica, a la que calificó de “religieuse, litteraire et militaire” (1999, 29). En palabras de este autor, lejos de permanecer ajenos a los asuntos de carácter religioso, “les aristocrates de l’Espagne wisigothique aiment debattre des questions religieuses et ont une bonne connaissance de l’Ecriture” (1999, 28). A reforzar este escenario, contribuyen los distintos aportes de Codoñer acerca del mundo cultural de la primera mitad del siglo VII, al destacar el rol de la Iglesia en la educación y la centralidad de la Biblia dentro de esta.⁵⁰

En segundo lugar, la delimitación del corpus de trabajo se relaciona con la posibilidad de observar, en una perspectiva diacrónica, el tratamiento de tres núcleos temáticos -la Creación, la Monarquía y el Fin de los tiempos-, cómo su interpretación se adapta y se transforma a lo largo de un periodo central de la historia del reino visigodo de Toledo, y de qué forma, también, este actúa en la construcción y consolidación de la autoridad episcopal. En otras palabras, se trata de relevar aquí las potenciales rupturas, continuidades o desplazamientos de sentido en los distintos usos y lecturas del texto sagrado.

En la PRIMERA PARTE se estudian las formas, métodos y principios que orientaron la práctica exegética de los obispos Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Se relevan y analizan aquí los métodos e instrumentos de trabajo, es decir, los procedimientos y las herramientas que el alto clero visigodo retomó, elaboró y utilizó en la tarea de descifrar y comunicar la Palabra revelada. A su vez, esta sección se organiza en dos capítulos: mientras que el primero se dedica enteramente al obispo de *Hispalis*, el segundo reúne a los prelados toledanos: Ildefonso y Julián. El CAPÍTULO I se centra, por lo tanto, en la actividad exegética de Isidoro de Sevilla y se estructura alrededor de tres ejes

⁵⁰ En sus palabras: “...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 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” (2002, 103).

principales: la posición del hispalense frente a las diferentes versiones bíblicas, los métodos de trabajo exegéticos y el papel reservado a las Escrituras dentro de su programa pastoral-pedagógico.

El CAPÍTULO II cambia de escenario y se traslada al contexto toledano de la segunda mitad del siglo VII. A partir de las obras de Ildefonso y Julián de Toledo, el capítulo estudia los modos en que los obispos de la *urbs regia* abordaron las Sagradas Escrituras: las formas a través de las cuales canalizaron las verdades bíblicas transmitiendo su contenido y modos de interpretación. En el proceso de consolidación de Toledo como principal centro de estudio y baluarte de la ortodoxia en el interior del reino, los obispos desempeñaron un papel decisivo al engrosar cuantitativa y cualitativamente la producción teológico-literaria de la sede episcopal, elaborando distintos tipos de obras que a partir del uso e interpretación del mensaje bíblico, definieron e instalaron valores, preocupaciones y modos de comportamiento que se proyectaban desde la *urbs regia* a todos los puntos geográficos del reino visigodo.

Los CAPÍTULOS III, IV y V integran la SEGUNDA PARTE de la investigación. Aquí se procede a estudiar el tratamiento de tres núcleos temáticos en las obras de Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo: la Creación (CAPÍTULO III), la Monarquía (CAPÍTULO IV) y el Fin de los tiempos (CAPÍTULO V). Se trata, en términos generales, de estudiar cómo el trabajo activo sobre el material bíblico, heredado en ocasiones de los Padres cristianos, implicó la selección, reelaboración y adaptación de un contenido que adquiría también nuevos sentidos para nuevos destinatarios.

Los modos de utilización de la letra sagrada en la práctica exegética advierten varios niveles que en cada una de las partes se intentará dilucidar. En una primera parte, como ya mencionamos, se relevan los métodos de trabajo exegéticos, desde el texto bíblico de base, es decir, las ediciones bíblicas utilizadas -conociendo que algunas citas responden a un uso memorístico, pero que otras apelan a diversas ediciones al calor de la confrontación y la polémica-, hasta las técnicas y procedimientos utilizados. Recordemos que en la alta Edad Media el texto bíblico circuló en distintas versiones y traducciones; desde la *Vetus Latina* a la *Vulgata*, las Sagradas Escrituras se encontraban lejos de constituir un objeto homogéneo e indivisible. De esta manera, las diferencias se manifestaron principalmente en la inclusión o exclusión de determinados pasajes o libros bíblicos, en el vocabulario o en la estructura empleada. En consecuencia, la elección de una determinada versión de la Biblia implicaba objetivos específicos que obedecían

fundamentalmente a los intereses y preocupaciones de una época particular. En la segunda parte -en cada uno de los apartados temáticos- se procederá a relevar, en primer lugar, los libros y pasajes bíblicos utilizados con mayor frecuencia en los textos, y los principales tópicos y contenidos que a partir de ellos se buscó transmitir. En definitiva, este análisis permitirá observar cómo en la selección, de ningún modo arbitraria, de contenido bíblico se revelan, justifican o promueven determinados modos de comportamiento, valores, conocimientos y acontecimientos. Asimismo, se tendrá en cuenta la propia forma en que el texto bíblico es introducido en el discurso (referencia, cita incompleta, cita completa, alegoría, alusión) que apunta a ganarse o marcar diferencia con el público al que va dirigido, constituyéndose así en un verdadero índice para identificar y advertir desplazamientos de sentido, conflictos de interpretación y objetivos específicos en el empleo del texto bíblico.

Desde esta perspectiva, un estudio de los usos de la exégesis bíblica en el reino visigodo de Toledo, de los modos en que los tres tópicos fueron abordados, reelaborados y transmitidos en el siglo VII, desde las preocupaciones que movilizaron su intervención hasta los intereses que guiaron su enseñanza, apunta a analizar las estrategias que, al valerse del sustrato bíblico, tanto desde el punto de vista de su contenido como del control de las formas en que este era enseñado y comunicado, actuaron en la construcción de la autoridad episcopal del periodo, configurando y definiendo al obispo como el principal vector del mensaje sagrado.

La estructura bipartita de esta investigación responde en definitiva a un énfasis diferente: en tanto la primera parte privilegia la dimensión sincrónica; la segunda, se inclina por la diacrónica. La combinación de enfoques da lugar a un trabajo comparativo de las fuentes, orientación que abre la reflexión a perspectivas centradas en el análisis del juego de fuerzas, estrategias de legitimación y de acumulación de poder, en detrimento de tradiciones de análisis más clásicas centradas en la personalidad y la intención. Combinando entonces el eje diacrónico con un estudio en detalle de las formas escogidas para interpretar y transmitir la revelación divina, la presente investigación se propone examinar cómo opera en contexto la reapropiación sin fin del texto bíblico, y si existe un correlato directo entre estas formas y la coyuntura política en la que pretende inscribirse.

PRIMERA PARTE

El objetivo de esta primera parte consiste en estudiar las formas en que la tarea exegética ha sido abordada durante la época visigoda, en particular, aquellos métodos y procedimientos que adoptaron en sus obras los obispos Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Se trata, por tanto, de analizar una selección de los medios utilizados en el siglo VII para interpretar las Sagradas Escrituras, es decir, los principios y las técnicas escogidas a los efectos de distinguir, organizar y explicar un contenido bíblico vasto a un público determinado en un contexto histórico específico.

A lo largo del periodo, el control de los mecanismos que hacían posible la elucidación de los misterios de la fe constituyó una arista más del complejo entramado de fuerzas que conectaba a las elites visigodas del reino de Toledo: regular el mensaje divino tanto en sus formas de transmisión como de correcta interpretación implicaba intervenir en la percepción del mundo y de su historia, del hombre y de su destino último. Para tal fin, la comunicación de la Palabra asumió formas diversas según propósitos, intereses y preocupaciones concretas: métodos de trabajo, géneros literarios y estrategias retóricas se combinaron de distinto modo en la práctica exegética del alto clero visigodo.

CAPÍTULO I

Isidoro de Sevilla: textos bíblicos y reglas exegéticas

En la primera mitad del siglo VII Isidoro de Sevilla, movilizado por preocupaciones concretas del escenario visigodo en el que se desempeñaba como obispo desde aproximadamente el año 600, plasmó en una serie de escritos de distinto género y extensión, la centralidad de las Escrituras y su adecuada interpretación. Si bien, como advirtió Fontaine (1996, 2000), la obra del hispalense no se destacó por extensos y complejos comentarios exegéticos, la preocupación por una correcta comprensión de lo contenido en el texto bíblico significó una constante a lo largo de su vida y de su carrera eclesiástica. Precisamente, esta inquietud, vinculada con la fuerte orientación pastoral-pedagógica del conjunto de sus obras, corría en paralelo con un profundo interés en afianzar la educación del clero en su conjunto y en homogeneizar la administración de los sacramentos y los ritos litúrgicos en el interior de las iglesias que integraban el reino de Toledo. Un clero formado en la Palabra divina, en condiciones de guiar a la grey e interpretar la voluntad de Dios en la tierra, se consideraba indispensable para transitar el difícil e incierto camino hacia la salvación.

La tarea exegética de Isidoro de Sevilla se inscribe, por lo tanto, dentro de este conjunto de preocupaciones que hacen de la comunicación del mensaje bíblico no solo una necesidad pastoral, propia de un obispo al frente de su comunidad, sino también política consolidando a *Hispalis* como centro de poder indiscutible en el escenario hispánico del siglo VII.

Nuevamente Fontaine destacó la especificidad de la tarea exegética del hispalense al subrayar su labor en la creación de herramientas y elementos de trabajo cuyo principal objetivo consistió en apuntalar la transmisión del conocimiento bíblico, destinado este último a un público de formación heterogénea, en su mayoría de procedencia clerical. En palabras del autor:

Il a pourtant créé un genre nouveau de manuels élémentaires de pédagogie biblique et exégétique. Et il a poursuivi, dans la plupart de ses autres ouvrages, une réflexion qui élargit la notion même d'exégèse, en montrant que celle-ci reste d'abord -selon le sens antique du mot- une activité intellectuelle fondamentale, commune à toutes les formes de culture (1996, 423).

Ante la ausencia dentro del repertorio de obras isidorianas de comentarios bíblicos extensos, análogos a los de un Jerónimo o Agustín, esta perspectiva busca asir al Isidoro-exégeta que opera en los intersticios de distintos géneros y registros, que entrega al lector la Palabra revelada canalizada en formas diversas, combinando contenido bíblico y tradición patristica en función de fines concretos, especialmente vinculados con su tarea pastoral-pedagógica. En este sentido, la práctica exegética excede un marco genérico específico, se manifiesta, en cambio, en obras de diverso carácter que transmiten la palabra bíblica desde distintas matrices textuales.

Arraigado en la tradición patristica que lo precede (desde Orígenes hasta Gregorio Magno)⁵¹ y al frente de la sede episcopal de *Hispalis*,⁵² Isidoro actualiza en sus obras los modelos de antaño con el fin de comunicar la Palabra y fortalecer la unidad religiosa en torno al credo niceno, recientemente alcanzada y oficializada en el III concilio de Toledo (589). En este contexto, transcurrida apenas una década desde los acontecimientos que

⁵¹ Los exégetas antiguos han dejado una indudable impronta en la reflexión exegética y teológica de Isidoro de Sevilla. Si bien no es objetivo de este trabajo focalizar en las fuentes patristicas del hispalense, es fundamental subrayar la influencia principalmente de las obras de Agustín, Jerónimo y Gregorio. “Du premier, l'exégèse des Psaumes et de la Genèse, sans compter l'exégèse dispersée en de grands traités polémiques et doctrinaux comme le *Contre Fauste* et la *Cité de Dieu*. Du second, les commentaires sur petits et grands prophètes, et parfois aussi bien des lettres de consultations exégétiques. Cette prédominance d'Augustin et de Jérôme explique en partie le caractère équilibré de l'exégèse isidorienne, aussi attentive à la visée pastorale qu'à la précision intellectuelle et quasi technique. Le 'troisième grand' de ces *auctores* repérables dans les œuvres non exégétiques d'Isidore est Grégoire le Grand, qui accentua l'augustinisme du Sévillan en un sens à la fois moral et spirituel” (Fontaine, 1996, 426). Desde los estudios iniciales de Fontaine, la historiografía ha continuado explorando este terreno. Entre las más recientes contribuciones destacan las investigaciones llevadas adelante por Martín (2013a) y Elfassi (2015b).

⁵² Durante el siglo VI la antigua provincia romana de la Bética y, en particular, Sevilla fueron centros de conflicto entre distintas fuerzas políticas y religiosas. Desde el asesinato del rey Teudiselo en 549 hasta la revuelta del católico Hermenegildo, turbulentos acontecimientos marcaron la historia del sur de la península. Asimismo, en el año 552 las fuerzas bizantinas desembarcaron en la región por pedido del usurpador godo Atanagildo, quien apeló a la ayuda externa para evitar, con éxito, un asedio a Sevilla. Sin embargo, una vez vencida la oposición, la presencia bizantina se afianza en el territorio de la Bética, donde llega a controlar numerosos obispados (Fontaine, 2002, 271-286). Las fuerzas orientales no serían confrontadas hasta el ascenso de Leovigildo al trono visigodo en 568. Este rey, además, luego de compartir el poder con sus dos hijos, instala a uno de ellos, Hermenegildo, en la ciudad. Este último se convierte más tarde al catolicismo y lidera, como veremos, una rebelión contra su padre en la que el obispo Leandro desempeña un papel protagónico. A partir de este breve esbozo de los eventos que marcaron a Sevilla en época visigoda podemos observar su importancia geopolítica y religiosa y su desarrollo como baluarte del cristianismo niceno. En este último sentido, Vera Reina (1999) ha podido identificar a partir del estudio de restos arquitectónicos en Morón de la Frontera vestigios antiarrianos en la ornamentación de ladrillos de una basílica visigoda. Según el autor, la construcción misma de esta iglesia, como también las de El Casar y Bornos, debe enmarcarse en el proceso de cristianización del paisaje rural que conoció la provincia a fines del siglo VI y principios del VII.

implicaron el abandono definitivo del arrianismo en la península, *Hispalis*, metrópoli de la Bética desde mediados del siglo V, se afianza como uno de los centros defensores de la ortodoxia más importante del periodo. Durante el episcopado de Isidoro la ciudad se consolida como polo de producción y circulación de manuscritos, y funciona en distintas oportunidades como sede de sínodos provinciales en los que el obispo desempeña un rol principal. En este sentido, Isidoro seguía de cerca los pasos de su hermano, Leandro de Sevilla, a quien había sucedido en las funciones episcopales alrededor del año 600.

Con el objetivo claro de posicionar al niceísmo como versión dominante, Leandro había intervenido en las crisis político-religiosas que acaecieron en el reino visigodo durante la segunda mitad del siglo VI, en particular, en la provincia de la Bética. Este alto dignatario de la Iglesia católica, metropolitano de *Hispalis*, había respaldado enérgicamente la rebelión del católico Hermenegildo, hijo del rey arriano Leovigildo, motivo por el cual en 585 viajó a Constantinopla con el objetivo de solicitar el auxilio externo. Los resultados no fueron los esperados, pues ni Leandro logró conseguir el respaldo bizantino ni Hermenegildo vencer a su padre. Sin embargo, una nueva oportunidad se presentó tiempo después, cuando el obispo participó activamente en los eventos que condujeron a la conversión definitiva del pueblo godo del arrianismo al catolicismo niceno. En pocas palabras, Leandro consiguió la conversión del rey Recaredo (el otro hijo de Leovigildo) y presidió el III Concilio de Toledo donde se reconoció de modo oficial la adopción de la fe católica. En la mencionada asamblea, luego de la confirmación de los cánones, el obispo pronunció su conocida homilía en la que celebraba mediante múltiples referencias y alegorías bíblicas la unidad política y religiosa alcanzada, la cual suponía la identificación entre *regnum* y *ecclesia*, y la emergencia de “una verdadera *societas fidelium Christi*, un cuerpo unitario de súbditos vinculado por una fe común” (González Salinero, 2000, 16). En este marco, Leandro se erige como un verdadero modelo para Isidoro. De gran erudición bíblica y patristica, incansable defensor de la doctrina católica, y responsable de todo tipo de obras destinadas a exaltar y cultivar la fe,⁵³ Leandro dejará una viva impronta en su hermano menor: la imagen de un experto, la de un verdadero *doctor ecclesiae*.

⁵³ De acuerdo con Isidoro, quien dedica a su hermano una entrada en su *De viris illustribus*, Leandro habría compuesto una serie de obras versadas principalmente en la polémica contra la herejía arriana y en la liturgia, además de sus cartas y del tratado dirigido a su hermana Florentina, uno de los pocos testimonios que nos ha llegado de su autoría.

De esta manera, el poder episcopal se despliega sobre la ciudad y sus alrededores, sobre sus habitantes que reconocen en aquella figura algo más que un jefe religioso. En palabras de Martin: “Centré sur la cité et ses environs, bénéficiant d’une remarquable longévité, le pouvoir de l’évêque se manifeste, à la manière antique, par des pratiques évergétiques destinées en premier lieu à ses ouailles urbaines” (2003, 116). El obispo ejerce funciones de primer magistrado, ofreciendo protección a la población y, en calidad de intermediario espiritual, guiando a los fieles hacia la salvación. Empero, sin dejar de reservar un papel singular a *Hispalis* en tanto centro de autoridad eclesiástica, Isidoro contemplará como unidad de salvación al reino de Toledo en su conjunto: súbditos de un mismo rey y feligreses de una misma Iglesia.

Este capítulo se estructura alrededor de tres aspectos principales que atañen a la labor exegética de Isidoro: en primer lugar, los textos bíblicos utilizados o conocidos por el hispalense; en segundo lugar, los métodos de trabajo exegéticos, es decir, las técnicas, procedimientos y principios interpretativos que Isidoro despliega en sus obras con el objetivo de promover el adecuado acercamiento a las Escrituras y el descubrimiento de los misterios divinos; finalmente, el papel desempeñado por la Biblia en el programa pastoral-pedagógico de Isidoro, atravesado este último por una incesante preocupación por instruir tanto a los hombres de iglesia -el clero secular y regular en su conjunto- como a la feligresía en general y mediar así en el acceso al conocimiento de la Palabra Divina.

1. De textos y versiones: las biblias de Isidoro de Sevilla

De la existencia de distintas versiones del texto bíblico, Isidoro de Sevilla anotica al lector en sus *Etymologiae*,⁵⁴ obra extensa de carácter enciclopédico, elaborada durante su pontificado en *Hispalis* (ca. 600-636).⁵⁵ Dentro de las ediciones enumeradas, el obispo

⁵⁴ A propósito del título de esta obra, los especialistas -y las distintas ediciones existentes- han oscilado entre dos opciones: *Etymologiae* u *Origines*. El uso de este último término por parte del propio Isidoro en dos oportunidades y también por Braulio de Zaragoza ha inclinado en ocasiones la balanza a su favor. Sin embargo, Díaz y Díaz (2004), entre otros, ha privilegiado el vocablo *Etymologiae* como denominación final de la obra, argumentando que la anterior habría hecho referencia a una etapa temprana de su composición. Si bien no es objetivo de este estudio profundizar en este debate historiográfico, es preciso dejar asentada esta dificultad recurrente en varias obras de cuño isidoriano. Para un análisis más acabado sobre la problemática del título y de la cronología de las distintas composiciones de la obra aludida, remito al lector a la introducción a la edición de Oroz Reta y Casquero a cargo de Díaz y Díaz, y especialmente al trabajo de Codoñer (2004).

⁵⁵ La fecha de composición de la obra ha sido motivo de extensas discusiones historiográficas, aún

distingue el valor de las traducciones jeronimianas tanto por haber sido producto de un cristiano instruido en las tres lenguas (griego, latín y hebreo) como por la claridad (*perspicuitas*) advertida en su tarea:

1. Fue también Ptolomeo Filadelfo quien pidió al pontífice Eleazar las escrituras del Antiguo Testamento; procuró que, por obra de setenta intérpretes, se tradujeran del hebreo al griego; y las incorporó a la biblioteca alejandrina. 2. Cada uno de estos setenta, aislados en celdas individuales, interpretaron, bajo la inspiración del Espíritu Santo, todos los libros, de tal manera que no se encontró en el estudio particular de cada intérprete ni un solo punto que no se encontrara en los demás, ni que discrepara siquiera en el orden de las palabras. 3. Hubo también otros intérpretes que tradujeron las Sagradas Escrituras de la lengua hebrea a la griega, como son Aquila, Símmaco y Teodoción; asimismo existe también otra traducción en lengua vulgar, de autor desconocido, y que por esto mismo, sin mencionar nombre alguno de intérprete, se la denomina «quinta edición». 4. Además, una sexta y una séptima edición se deben a la admirable labor de Orígenes, que las cotejó con las otras ediciones. 5. Asimismo, el presbítero Jerónimo, experto conocedor de las tres lenguas, tradujo del hebreo al latín las Sagradas Escrituras en una versión muy escrupulosa. Con todo merecimiento esta traducción es preferida a todas las demás, porque es la que más precisión busca en las palabras, la que mayor claridad presenta en la transparencia de las frases, [y, en fin, es la más veraz, por cuanto se debe a un autor cristiano] (*Etym.* VI, 4, 1-5).⁵⁶

vigentes. Intentaremos, a continuación, esbozar algunas de las perspectivas al respecto. Por un lado, un abordaje mayoritario ubicó su datación en torno al año 620, al apoyarse principalmente en la dedicatoria dirigida al rey Sisebuto. Es conocido, en este sentido, el trabajo de Aldama (1936), uno de los primeros en trazar un cuadro completo de la cronología global de las obras isidorianas. Además de considerar certera la dedicación al rey goda, el autor esgrime otros argumentos en favor de su hipótesis: 1) el resumen de la *Chronica* en *Etym.* V, 39 habría sido elaborado sobre la primera redacción de la misma, datada esta última entre el 615-624; 2) la correspondencia epistolar entre Isidoro y Braulio de Zaragoza demostraría que en 625 el obispo caesaraugustano reclamaba el acceso a una obra que en rigor ya existía; 3) la utilización de las *Homilias* de Gregorio Magno, obra a las que Isidoro no accede antes de 618 y 4) la posición dentro del catálogo brauliano de obras isidorianas diseñado, según Aldama, a partir de un criterio cronológico. Por otro lado, autores como Lindsay optaron por cuestionar la dedicación y el envío que Isidoro habría hecho al rey goda. En cambio, perspectivas minoritarias abogaron por una datación bastante más tardía, entre 625-632, en la medida en que no tomaron en cuenta en su análisis la carta a Sisebuto o bien no relevaron su importancia. Posteriormente, Fontaine (2000) optó por situar la obra dentro del periodo 612-625, considerando que la misma habría tenido al menos dos ediciones. Díaz y Díaz, por su parte, sostuvo que Isidoro habría comenzado a trabajar en la obra en torno al año 615, periodo de composición que extiende a diez o doce años.

⁵⁶ “1. Hic etiam et ab Eleazaro pontifice petens Scripturas Veteris Testamenti, in Graecam vocem ex Hebraica lingua per septuaginta interpretes transferre curavit, quas in Alexandrina bibliotheca habuit. 2. Siquidem singuli [in] singulis cellulis separati ita omnia per Spiritum sanctum interpretati sunt, ut nihil in alicuius eorum codice inventum esset quod in ceteris vel in verborum ordine discreparet. 3. Fuerunt et alii interpretes, qui ex Hebraea lingua in Graecum sacra eloquia transtulerunt, sicut Aquila, Symmachus et Theodotion, sicut etiam et vulgaris illa interpretatio, cuius

De acuerdo con la descripción de Isidoro la traducción jeronimiana aparecía triunfante frente a las demás versiones conocidas, incluso frente a la *Septuaginta*, cuyo carácter sagrado parecía otorgarle una *auctoritas* inigualable. Recordemos en este punto que Isidoro no manejaba el griego como tampoco lo hacía el resto del clero visigodo. Por otro lado, observemos que la obra de Jerónimo era la única versión del texto bíblico en latín que el hispalense registra en las *Etymologiae*. Si bien la propagación de otras traducciones latinas no era desconocida para Isidoro, el trabajo jeronimiano, presentado como una aparente unidad coherente y acabada, pasible de ser atribuida a un solo exégeta cristiano, era reconocido y ponderado sobre los textos anónimos en circulación. Por otra parte, Jerónimo era el único entre los traductores citados al que Isidoro le adjudicaba el atributo de la *perspicuitas* (claridad), propiedad de la retórica cultivada en la Antigüedad clásica.⁵⁷

En *De ecclesiasticis officiis* (también conocida como *De origine officiorum*),⁵⁸ obra anterior a *Etymologiae* datada tradicionalmente entre los años 598 y 615,⁵⁹ el obispo hispalense había repasado ya la variedad de traducciones bíblicas existentes. En el capítulo *De scriptoribus sacrorum librorum*, Isidoro observa precisamente que el número

auctor non apparet et ob hoc sine nomine interpretis Quinta Editio nuncupatur. 4. Praeterea sextam et septimam editionem Origenes miro labore repperit, et cum ceteris editionibus comparavit. 5. Presbyter quoque Hieronymus trium linguarum peritus ex Hebraeo in Latinum eloquium easdem Scripturas convertit eloquenterque transfudit. Cuius interpretatio merito ceteris antefertur; nam [est] et verborum tenacior, et perspicuitate sententiae clarior [atque, utpote a Christiano, interpretatio verior].”

⁵⁷ De acuerdo con la definición de Müller (2001, 745): “The second virtue of style is clarity (*perspicuitas*), that is, intelligibility as a requirement for the credibility of the orator’s words, the use of clear and unambiguous words and sentences. The opposite of clarity is the vice of obscurity (*obscuritas*). Obscurity may derive from ambiguity, from extreme brevity, or from long windedness.”

⁵⁸ A pesar de encontrarse en pocos manuscritos actualmente la mayoría de los especialistas conservan el título *De ecclesiasticis officiis*. Sin embargo, como sostuvo Lawson (1989), es en el título original de esta obra, a saber, *De origine officiorum*, donde se advierte una designación más acorde con el propósito de Isidoro.

⁵⁹ Aldama (1936) en su estudio sobre la cronología de las obras isidorianas sitúa la elaboración del *De ecclesiasticis officiis* entre los años 598 y 615. Esta datación se basa en tres criterios: por un lado, en la dedicatoria a Fulgencio, hermano de Isidoro y obispo de Ecija, que fijaría una primera aproximación a la fecha de elaboración en el periodo 591-623. Según el autor español, Fulgencio habría sido elevado a dicha sede episcopal entre los años 591 y 610 (en las actas del concilio de Sevilla I reunido en 590 es Pegasio quien firma como obispo de Ecija, mientras que en 610 ya encontramos a Fulgencio firmando el Decreto de Gundemaro), y muere entre 619 y 623. Mayor precisión alcanza el autor mediante dos nuevos criterios: 1) la constatación del uso de los últimos libros de la obra de Gregorio Magno, *Moralia in Job*, que establecería, según Aldama, un *terminus post quem* en el año 598, pues el español estima que alrededor de esa fecha habría sido accesible la obra completa en Hispania (Aldama, 1936, 71-77), y 2) la obra de Braulio de Zaragoza conocida como *Renotatio*, y considerada por Aldama como un catálogo cronológico de las obras del hispalense, que sitúa al *De ecclesiasticis officiis* antes del *Chronicon*, por lo tanto, debió haber sido confeccionada antes de 615, año de la primera redacción de la crónica isidoriana.

(*in finitus*) de traducciones latinas procedentes del griego superaba ampliamente al de aquellas derivadas del hebreo.⁶⁰ A continuación, del mismo modo que en las *Etymologiae*, dirige el obispo palabras de elogio al exégeta nacido en Estridón:

De hebreo autem in latinum eloquium tantummodo Hieronimus presbiter sacras scripturas conuertit; cuius editionem generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod ueracior sit in sententiis et clarior in uerbis (*De eccl. off.* I, 12, 8).

Como es sabido, Jerónimo comenzó a traducir los libros bíblicos del hebreo al latín a finales del siglo IV, aproximadamente a partir del año 391. Previamente en Belén (386-390) había revisado los textos latinos basados en la versión griega de los libros de *Salmos*, *Job*, *Proverbios*, el *Cantar de los Cantares*, *Eclesiastés* y *Crónicas* (Kieffer, 1996, 668). Recordemos que su trabajo de traducción incluyó, además, algunas de las obras de Eusebio⁶¹ († 339) y Orígenes († 254), de este último en particular sus homilías sobre *Isaías*, *Jeremías* y *Ezequiel*, entre otras.⁶²

Tres siglos más tarde en Hispania la labor de Jerónimo era alabada y apreciada por la más alta jerarquía eclesiástica, signo de haber alcanzado en la época una generalizada aceptación. Esto no impedía, como veremos adelante con más detalle, el empleo de otras versiones más antiguas que coexistían con los manuscritos atribuidos a Jerónimo, los cuales, a su vez, no integraban un conjunto uniforme de textos ni un corpus compacto refrendado por la autoridad eclesiástica. En el umbral del siglo VII, el texto bíblico podía ser utilizado en diversas traducciones siendo decisión de cada exégeta o iglesia el uso preferente de una o de otra. La convivencia de distintos textos o conjuntos de textos constituyó, por tanto, un rasgo particular del periodo: mientras que algunos libros bíblicos eran leídos a partir de Jerónimo, otros eran conservados según versiones

⁶⁰ *De eccl. off.*, I, 12, 7: "Nam latinorum interpretum qui de graeco in nostrum eloquium transtulerunt infinitus numerus." Según Banniard (1992, 207): "par ce *nostrum*, Isidore oppose fortement au grec, langue d'étrangers alors nombreux en Espagne et surtout en Bétique, -et sans doute jugés indésirables par l'évêque parce que leur présence était liée à la reconquête byzantine- la langue nationale de l'Espagne, le latin."

⁶¹ Sobre el trabajo historiográfico de Jerónimo y su traducción de la *Crónica* de Eusebio al latín, véase Rebenich (2002, 12).

⁶² En su formación Jerónimo se vio profundamente influenciado por la reflexión teológica y la actividad exegética del alejandrino: precisamente de los primeros años de su carrera (381/2) datan las traducciones de las *Homilías* (Rebenich, 2002, 12; Kieffer, 1996, 669). Posteriormente, al calor de la polémica desatada en torno de la obra origeniana -en 393 es calificada de herética por Epifanio- Jerónimo tomaría distancia de quien supo reconocer y admirar en otro tiempo.

latinas anteriores, ya sea en su totalidad o bien en fragmentos que podían reemplazar o ser agregados a una determinada lectura.⁶³

Ahora bien, ¿por qué la *Vulgata*? Por un lado, como indica Banniard (1992, 214), Isidoro buscaba continuar la línea de la tradición. En esto consolida una tendencia presente en Agustín, aunque de manera sinuosa. Este último, a pesar de su firme inclinación a favor de la *Septuaginta*, había utilizado ocasionalmente manuscritos atribuidos a Jerónimo, en especial en obras tardías⁶⁴ como *Quaestiones in Heptateuchum* y *De ciuitate Dei*. Sin embargo, el santo de Hipona no aceptó de forma inmediata ni absoluta las traducciones de cuño jeronimiano, pues la divinamente inspirada versión de los LXX gozaba en el periodo de indiscutible autoridad. Esta última descansaba, según el africano, tanto en la inspiración divina como en el consenso de las iglesias católicas (Wright, 1996, 720). En rigor, el intercambio epistolar entre Agustín y Jerónimo (394-405) refleja este clima de preocupación provocado por la aparición de las nuevas versiones *ex hebraico*. Desde la perspectiva de Agustín, una traducción que utilizaba como base las escrituras hebreas⁶⁵ podía conducir eventualmente a la división interna de la Iglesia. Sin embargo, aun afirmando la superioridad de la versión de los LXX, Agustín también reconocía las ventajas de tener al alcance un texto latino fiable en una época signada por la circulación desmedida de traducciones latinas derivadas del texto griego.⁶⁶

Por su parte, el obispo hispalense estaba interesado, desde una perspectiva práctica, en apuntalar la relación comunicativa en el interior de su comunidad y en ese sentido la unidad de la versión textual constituyó un elemento fundamental. En efecto, la claridad del texto bíblico representó un factor decisivo dentro de su programa pastoral, pues era necesario hacer inteligible las verdades escriturarias a un público profundamente

⁶³ Cf. Fischer (1975).

⁶⁴ Agustín afirma en *De doct. christ.* IV, 7, 15: “Non autem secundum Septuaginta interpretes, qui etiam ipsi diuino spiritu interpretati ob hoc aliter uidentur nonnulla dixisse, ut ad spiritalem sensum scrutandum magis admoneretur lectoris intentio, unde etiam obscuriora nonnulla, quia magis tropica, sunt eorum; sed sicut ex hebraeo in latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante translata sunt.” Acerca del uso y apreciación de las traducciones jeronimianas en las obras de Agustín, véase La Bonnardière (1986), y Nauroy y Vannier (2008).

⁶⁵ Acerca de la discrepancia inicial a propósito del canon, véase Hennings (1994). En palabras de este último: “Die kirchliche Gewohnheit, die der Septuaginta folgt, ist für ihn [Augustinus] wichtiger als die wissenschaftlich anerkannte *integritas*, mit der Hieronymus den Vorrang des hebräischen Textes rechtfertigt” (1994, 111).

⁶⁶ “Die Übersetzung des Hieronymus ist gefährlich, weil sie droht, die Autorität der Septuaginta zu ersetzen. Trotzdem ist Augustin bereit, sie manchmal als Zeugen des Hebräischen in seinen späteren Werken zu zitieren und sogar zu einzelnen Stellen zuzugeben, dass ein Fehler oder sogar eine Fälschung im Text der Septuaginta stehen könnte” (Bammel, 1995, 148-149).

heterogéneo.⁶⁷ La Biblia constituyó la base de la formación de ordenados y no ordenados, tanto en las escuelas catedralicias como en los establecimientos monásticos del reino, y considerada “la guía del cristiano, la que le proporciona una explicación del mundo pasado, presente y futuro” (Codoñer, 2002, 103). La preocupación por la educación del clero, en todos sus niveles y grados, orientada a una correcta comprensión y enseñanza de las Escrituras representó, pues, una constante en las obras del hispalense como también en otros documentos del periodo.

También Cazier (1973, 1998) destacó el uso de la *Vulgata* en la obra del hispalense, motivado este último por la necesidad de maximizar la transmisión del texto bíblico. Al analizar el capítulo de las *Sententiae* que Isidoro dedica a compendiar las siete reglas para la exégesis de Ticonio, un antiguo donatista contemporáneo de Agustín, el autor observa que “le travail d’Isidore obéit aux mêmes préoccupations: il essaie de présenter un résumé des Règles le plus clair possible, et pour être plus immédiatement utilisable par ses lecteurs, il conforme ses textes bibliques à la Vulgate” (Cazier, 1973, 260). Como es sabido, Isidoro no había sido el primero en encarar semejante tarea: en el siglo IV las mismas reglas habían sido sintetizadas y difundidas por el hiponense en *De doctrina christiana*.⁶⁸ Sin embargo, a la luz del estudio de Cazier, algunas diferencias se advierten entre ambos: mientras que Agustín habría seguido un texto latino de las Escrituras próximo a la *Septuaginta*, Isidoro en la mayoría de los casos habría elegido adaptarse a la versión jeronimiana (Cazier, 1973, 243). En este sentido, Cazier contempla la posibilidad de que Isidoro haya editado él mismo algunos textos de la *Vulgata* (1973,

⁶⁷ “...lorsqu’il pense aux simples et aux humbles, l’évêque de Séville souligne les mérites de la langue latine de la Bible: il est attentif aux exigences concrètes de la réception de l’enseignement qu’elle prodigue; il exige que le prédicateur emploie un langage simple et clair. Il en résulte que le latin est pour lui non seulement de droit mais de fait, une langue qui permet d’établir la communication verticale” (Banniard, 1992, 227). También Fontaine: “Les répertoires exégétiques des *Allégories* et des *Questions* répondent à sa préoccupation de faciliter aux contemporains l’intelligence des Écritures” (1959, 10).

⁶⁸ “S. Isidore’s description is mainly taken from de *Doct Christ iii*, but he must also have been familiar with the Book of Rules itself. Thus in describing Rule IV he quoted Isaiah xiii 17, adding Tyconius’ explanation, though that passage is not mentioned by S. Augustine” (Burkitt, 1894, xxi). En cambio, Cazier: “Pour savoir si Isidore lui-même a utilisé Tyconius, il faut considérer ce qu’il ajoute à son modèle probable, l’épitomé. Dans la règle IV, la curieuse insertion du verset XIV, 26 d’Isaïe au milieu du chapitre XIII du prophète semble plutôt susceptible de décourager l’hypothèse d’une lecture directe de Tyconius, qui donne l’ordre normal. J’y verrais plus volontiers une inadvertance d’Isidore, dont la raison serait à rechercher dans ses méthodes de travail. Nous avons vu, d’autre part, que l’autre addition d’Isidore à cette règle n’avait pas de rapport avec Tyconius, qui emploie le même texte avec un sens différent. Pour la règle V, il serait plus vraisemblable qu’Isidore s’inspire du Livre des règles, mais cette filiation n’est pas, pour autant, indispensable” (1973, 260).

258). Posteriormente, concluirá en el estudio preliminar de su edición de las *Sententiae*: “Le texte biblique d’Isidore est très généralement la Vulgate et chaque fois qu’il utilise un texte biblique différent, on peut supposer qu’il est tributaire d’un auteur qui utilise un texte dépendant de la Vetus latina” (Cazier, 1998, LVIII).

Observamos, no obstante, que en tiempos de Isidoro, si bien existe un uso generalizado de las traducciones atribuidas a Jerónimo, motivado en los casos mencionados por la necesidad de alcanzar claridad y precisión a la hora de enseñar el mensaje cristiano, esto no impedía el empleo de otras versiones conocidas o incluso su modificación. Tampoco su utilización implicaba la necesidad de reproducir de modo exacto y riguroso las palabras contenidas en los manuscritos bíblicos, hecho que se debía en parte a la multiplicidad de formas en que la Palabra era introducida en las obras, formas que oscilaban principalmente entre la referencia literal, la alusión y la cita de memoria.

1.1 Isidoro, ¿editor de la Biblia?

Desde enfoques disciplinares diversos, los estudiosos que abordaron la historia textual de la Biblia en Hispania se debatieron largamente sobre la existencia de una edición isidoriana de los textos sagrados. La ausencia de testimonios concluyentes pareció agotar la discusión hacia fines del siglo XX e inclinar la balanza en favor de las posturas que habían negado de plano la existencia de una edición bíblica a cargo del doctor de *Hispalis*. Entre quienes adoptaron una posición reticente y escéptica destacaron las respectivas contribuciones de Berger y Arévalo.⁶⁹ En las antípodas, De Bruyne (1919) y Bover (1941), entre otros, coincidieron en aceptar la edición hispalense, aun reconociendo el componente conjetural subyacente a su argumentación. Según Bover, más que una verdadera recensión latina o una revisión exhaustiva de la traducción jeronimiana, la edición a cargo de Isidoro habría abarcado dos procesos: “la selección de los manuscritos que pareciesen más correctos y el esmero en su transcripción” (1941, 29).

Poco después, Ayuso Marazuela (1953, 1961) retomó la problemática en diversos trabajos -entre ellos en una edición de lo que denominó la *Vetus Latina Hispana*- y

⁶⁹ “Sed minime constat Biblia Gothica, qualia nunc exstant, ita omnino fuisse ab Isidoro digesta et ordinata. Et similis vero est, servandum ex operibus Isidori plura selegisse quae Bibliis suis insereret. Multo vero minus constat, Isidorum versionem vulgatam, sive Hieronymianam, recognovisse” (PL 81, 656).

sostuvo enérgicamente la existencia de una *verdadera* recensión bíblica de cuño isidoriano.

En su fundamentación utilizó dos tipos de argumentos que llamó “de congruencia” y “de crítica histórica”. En principio, Ayuso reconoció en Isidoro cierta “exigencia racional” que habría movilizó al obispo a ocuparse de la Biblia del mismo modo en que se había dedicado también a otros asuntos teológicos y doctrinales de gran envergadura. Consideró, a su vez, la posibilidad de que la lista de obras atribuidas a Isidoro en la *Renotatio* de Braulio de Zaragoza -en la cual este último no había registrado recensión bíblica alguna- no sea exhaustiva ni concluyente, y contempló la posibilidad de incluir otros escritos de procedencia isidoriana entre los cuales apuntó el autor una recensión bíblica.

No obstante, es precisamente en el análisis de la versión extendida de la *Renotatio Braulionis*⁷⁰ en donde descansa gran parte de su argumentación. Dos noticias sobre el texto bíblico presentes en este documento indican que Isidoro 1) *Bibliothecam compilavit* y 2) *Quartam psalterii translationem edidit* (Ayuso, 1961, 153). Basado en un análisis de los términos *bibliotheca* y *compilavit*, Ayuso concluye que el hispalense habría hecho más que unir en un volumen los libros bíblicos: en cambio, el resultado de la acción de *compilare* habría sido una nueva edición “en la que, aparte del texto, jugasen papel importante los prólogos, sumarios, y demás elementos extrabíblicos” (1961, 158).⁷¹

Según Ayuso, la transmisión de la *Biblia Hispalense* se ve reflejada principalmente en el Códice Toledano, cuya procedencia sevillana ha sido afirmada, no sin interrogantes,

⁷⁰ Ayuso fue consciente de los interrogantes surgidos en torno de la autoría y datación de este documento aparentemente brauliano. Según el español, el escrito -al que denomina *Adbreviatio*- sería en origen una obra del obispo cesaraugustano, mas no en su forma final, producto de múltiples adhesiones posteriores. No entraremos aquí en este debate, nos limitaremos, en cambio, a señalar cuáles son los argumentos esbozados por Ayuso en función de su principal objetivo: demostrar la existencia de una recensión isidoriana de la Biblia.

⁷¹ Ayuso sostiene que en aquel caso *bibliotheca* habría sido empleado como sinónimo de *biblia sacra* apoyándose en algunos ejemplos de esta acepción presentes en las *Etymologiae*, en Juan de Zaragoza, y en Alcuino en el siglo IX, entre otros. En segundo lugar, al significado del verbo *compilare* -dar unidad, realizar una compilación- el español agrega un matiz que considera fundamental para comprender la operación atribuida al hispalense: “... la palabra *compilare* (...) además de *redigere ad unum* mediante un *colligere*, supone elementos precedentes, ajenos y dispersos. Es decir, que S. Isidoro no se contentó con un trabajo de mera encuadernación donde se yuxtaponen y cosen cuadernillos, formando un volumen, sino que allegó elementos distintos, ajenos y dispersos, para, a base de ellos, sin excluir su propia labor personal, hacer una nueva edición de la Biblia” (1961, 158).

por Berger (1893a), De Bruyne (1919) y Bover (1941), entre otros.⁷² Sostuvo, además, que el arquetipo del Códice, al que situó en el siglo VII en un contexto de proliferación de códices y ediciones bíblicas,⁷³ reflejaría la forma original de Isidoro, o al menos una muy próxima, y consideró al hispalense el único capaz de emprender una labor de las características que habría exigido una edición o, en sus palabras, “una verdadera recensión” de los textos jeronimianos. La filiación entre el Códice Toledano y la figura del obispo descansa, según el planteo de Ayuso, en el reconocimiento de una serie de elementos típicamente “isidorianos”, tales como -por citar dos ejemplos- la ausencia de *Baruch* tanto en el Códice como en *De ecclesiasticis officiis* y en *Etymologiae*, o bien la constatación de coincidencias entre los prólogos a los Profetas Menores en el Códice y en los *Proemios*.

Las dificultades derivadas de un planteo que -ante la ausencia de fundamentos más sólidos- hacía de la *Renotatio Braulionis* el centro de la argumentación, pareció clausurar el debate tanto desde el campo de los estudios bíblicos como visigóticos.

Recientemente, Andrés Sanz (2014) volvió sobre esta cuestión en un estudio acerca de la revisión isidoriana del *Salterio*. Luego de reconocer el carácter insuficiente de los argumentos hasta el momento esbozados⁷⁴ -tanto los de índole biográfica como contextual- la autora emprendió el estudio de las citas de salmos insertas en algunas obras de Isidoro con el objetivo de rastrear allí la versión del salterio utilizado por el hispalense. Indudablemente, esta iniciativa reabrió algunos aspectos fundamentales de la discusión precedente, en gran parte vinculados con la investigación de Ayuso Marazuela

⁷² Acerca de este manuscrito, Berger señala: “Le Codex Toletanus est donc bien du VIII^e siècle ou à peu près (...) Il est certain qu’avant d’être le manuscrit de Tolède, le Codex Toletanus a été le manuscrit de Séville” (Berger, 1893a, 14). La misma afirmación encontramos en De Bruyne (1919, 374) y en Bover. En palabras de este último: “mientras el Cavense no descubre la menor huella de elementos isidorianos, el Toledano, en cambio, es uno de los códices más representativos de la edición isidoriana, tanto en el orden de los libros como en los sumarios o capítulos” (1941, 39).

⁷³ “... no hubo sólo en el siglo VII florecimiento de códices, sino incluso de ediciones distintas de la *Vulgata*. Aparte de la de S. Isidoro, hay vestigios de otras, una de las cuales, es la que hemos llamado Arquetipo de Conjunción, y debió de ser hecha el año 652, en tiempos de Recesvinto, según consta de un *Chronicon* que se cierra ese año y nos transmiten la Biblia de Calahorra y de San Millán, y otra del 672, reinando Wamba según consta por otro colofón de Emilianense” (1961, 170).

⁷⁴ Recordemos que la postura que atribuye a Isidoro un trabajo editorial sobre los *Salmos* toma como puntos de apoyo principales a 1) la *Renotatio Braulionis* y 2) al texto conocido como *Praefatio* conservado en dos manuscritos que adscriben a un tal Isidoro el trabajo de comparación entre dos versiones latinas del *Salterio*. Un repaso de estas dificultades en Andrés Sanz (2014) y Elfassi (2015a).

en torno del salterio visigótico-mozárabe.⁷⁵ El trabajo encarado por Andrés Sanz reveló la necesidad de extender el cotejo de citas a otras obras isidorianas no incorporadas en su estudio, a los efectos de poder delinear con mayor precisión la relación entre la versión del salterio transmitida por Isidoro, el salterio visigótico-mozárabe (y sus subrecensiones) y el *ex Hebraico*.

Los interrogantes suscitados en torno de una posible edición isidoriana de la Biblia revelaron un extenso camino aun por recorrer, no exento de incógnitas y dificultades. Ahora bien, incluso sin poder constatar, al modo de Ayuso, la existencia de una “verdadera” recensión isidoriana de los textos sagrados, algunas conclusiones se desprenden del recorrido trazado más arriba. El hispalense demostró en sus obras un amplio manejo del texto bíblico, producto tanto de su conocimiento como de intereses y preocupaciones que orientaron constantemente su utilización. Tanto cuando parece ajustarse a la versión de cuño jeronimiano como cuando introduce otras variantes observamos, por un lado, un obispo adaptando el mensaje bíblico a objetivos concretos vinculados con el contexto en el cual desarrolla su tarea pastoral. Por otro lado, esta operación activa sobre las Escrituras advertía el carácter móvil del propio texto sagrado. Si bien la traducción jeronimiana contaba con general aprobación, y así lo demostraba Isidoro a partir de frecuentes alusiones al trabajo del antiguo exégeta, no existía una normativa específica de ajustarse a ella. Este hecho otorgaba cierto margen de acción frente al texto que podía manifestar combinaciones de variantes o modificaciones por diferentes motivos: ya sea por las exigencias del contexto en el cual el obispo desarrollaba su tarea pastoral -ajustar el mensaje bíblico a un público determinado, sintetizar y clarificar el contenido-, por las formas en que las referencias bíblicas eran introducidas en las obras -las alusiones o citas de memoria podían llegar a advertir modificaciones-, o bien por el empleo de otras fuentes en las que el texto bíblico era

⁷⁵ A partir del cotejo de citas, la autora sostiene que “... las citas isidorianas no se sujetan a la versión transmitida por ninguno de los salterios visigótico-mozárabes conservados. Observamos, además, que Isidoro estaba relativamente familiarizado con el texto de otras adaptaciones, y que inserta en sus obras recreaciones insólitas y versículos enteros de la traducción del salterio *ex Hebraico*” (Andrés Sanz, 2014, 64). Si bien los argumentos esgrimidos por la autora no son definitorios a la hora de afirmar una edición isidoriana del *Salterio*, sí dejarían entrever un manejo versátil del texto bíblico por parte del obispo hispalense -desde el uso de distintas ediciones hasta, en ocasiones, adaptaciones propias del *ex Hebraico*- que evidencia el trabajo de un verdadero *doctor* familiarizado con la Biblia. Desde esta perspectiva, podríamos trazar una distinción entre el método de trabajo del propio Isidoro, quien se permite -como vimos- hacer uso de distintas versiones o incluso modificarlas, y aquel que el obispo recomienda al clero iniciado en los estudios bíblicos, reflejado en los elogios que destina a la traducción bíblica de Jerónimo.

citado. De analizar estos márgenes se trata buena parte del trabajo que emprenderemos aquí.

1.2 La recepción del canon en época visigoda

El estudio del origen y de la formación del canon vetero y neotestamentario suscitó en las últimas décadas intensos debates centrados principalmente en el alcance y pertinencia del término,⁷⁶ en la revisión de cronologías y etapas formativas y en la clasificación de criterios de canonicidad. Las nuevas investigaciones advirtieron, pues, la complejidad de los procesos canónicos y plantearon la necesidad de cuestionar supuestos profundamente instalados en la historiografía, en particular, en el campo de los estudios teológicos y bíblicos (McDonald y Sanders, 2002, 3-17).

Ahora bien, ¿por qué abordar la cuestión del canon en época visigoda? Es cierto que las colecciones canónicas habían sido forjadas a lo largo de los primeros siglos de la era cristiana y, por lo tanto, su forma y contenido habían alcanzado en el siglo VII un alto grado de aceptación, resultado de un extenso y complejo proceso histórico.⁷⁷ Sin embargo, la tradición patrística anterior no había manifestado una posición homogénea al respecto y distintos criterios fueron ponderados a la hora de clasificar determinados escritos como autoritativos o canónicos. Según Gallagher (2012), la teoría canónica cristiana osciló principalmente entre dos criterios de canonicidad definidos en base a la relación que establecían con respecto a las escrituras judías. Mientras que, por un lado, una primera perspectiva (*synagogal criterion*) aceptó como canónico a todo escrito

⁷⁶ Acerca del uso del término 'canon', véase especialmente los estudios de Metzger (1987) y Barton (1997). Sobre este punto, además, Trebolle Barrera sostuvo: "El uso del término griego «canon» procede del campo neotestamentario. Es característico de una visión cristiana de la Biblia y corresponde además a una época muy tardía en la historia de la formación del canon neotestamentario, el siglo IV d.C." (1993, 161). En esta misma línea, Metzger (1987) sostiene que el primero en utilizar el término en su acepción de lista autoritativa de libros cristianos fue Atanasio en su *Epístola sobre los decretos del concilio de Nicea* (c. 350). En las primeras tres centurias de la era cristiana, en cambio, el término había sido utilizado en el ámbito eclesiástico para significar "an inner law and binding norm of belief ('rule of faith' and/or 'rule of truth'). From the middle of the fourth century onward the word also came to be used in connection with the sacred writings of the Old and New Testaments" (1987, 293).

⁷⁷ La bibliografía en torno a la datación y formación del canon (tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento) es vastísima. Desde las contribuciones de Wordsworth (1848), Harnack (1925), Sundberg (1964) y Metzger (1987), nuevos trabajos y líneas de investigación proliferaron en el campo de los estudios bíblicos diversificando los abordajes y perspectivas. Entre las más recientes contribuciones en el área encontramos los trabajos de Barton (1997); McDonald y Sanders (2002); Auwers y de Jonge (2003); Evans y Tov (2008); Zaman (2008) y Gallagher (2012).

incluido en el corpus hebreo, otra, en cambio, no concibió aquel vínculo como necesario,⁷⁸ e implementó como criterio de pertenencia canónica el uso generalizado de los escritos dentro de las iglesias, en especial, dentro del ámbito litúrgico.⁷⁹ El mismo autor reconoce, además, un tercer criterio (*hebrew criterion*) basado, en cambio, en la lengua original de los textos.

Sin embargo, más allá de los criterios de canonicidad esgrimidos por cada teólogo, exégeta o comunidad, los factores -políticos, sociales, culturales y teológicos- que intervinieron en el desarrollo del canon a lo largo de los primeros cinco siglos de la era cristiana fueron profundamente diversos. Como señala Gamble, las dimensiones a tener en cuenta a la hora de abordar el proceso canónico son múltiples y van desde la historia social de la iglesia y la vida litúrgica de las comunidades hasta la historia doctrinal, teológica y textual (2002, 294).

Por otra parte, la fijación teórica de una lista de libros canónicos no acarrea de forma automática una relación directa con la práctica real de las distintas comunidades dispersas dentro del orbe cristiano. Como veremos más adelante, el concilio IV de Toledo (633) debió exhortar en una de sus disposiciones -bajo pena de excomuni3n- a aceptar y utilizar el *Libro del Apocalipsis*, a pesar de haber sido incluido en la colecci3n de libros del Nuevo Testamento elaborada por Atanasio en el siglo IV. Por lo tanto, la existencia te3rica de una colecci3n autorizada de libros no garantizaba en la pr3ctica un empleo igualitario de todos y cada uno de los libros all3 incluidos. En este sentido, Barton acu3n3 el t3rmino *effective canon* (1997, 32.69) para hacer referencia al conjunto de escritos efectivamente utilizados por los escritores cristianos enfatizando la fluidez del mismo, aun si manten3a un n3cleo invariable desde los primeros tiempos (Barton, 1997, 27). Sin embargo, el hecho de concebir una determinada lista de libros como ‘canon’ (independientemente del uso real de cada uno de ellos), es decir, una colecci3n de escritos entendida como un todo, implicaba la idea de unidad y de coherencia de contenido entre los distintos componentes particulares que lo formaban.⁸⁰

⁷⁸ De acuerdo con esta 3ltima postura, “the Church’s Bible should encompass those books that it finds useful, especially in a liturgical context. In practical terms, this criterion leads to the acceptance of the entire Jewish canon, plus a small collection of literature considered non-canonical in the Synagogue” (Gallagher, 2012, 8).

⁷⁹ Seg3n Gallagher, los principales exponentes del “criterio eclesi3stico” habr3an sido Tertuliano, Or3genes y Agust3n.

⁸⁰ El significado hermen3utico de la constituci3n del canon neotestamentario ha sido estudiado exhaustivamente por Gamble (1985). En sus palabras: “Once the collection had come into being, it could be taken as a thing in itself and considered independently of the forces which led to its

Ahora bien, ¿qué lista(s) difundieron los autores peninsulares en sus obras? Fue Isidoro de Sevilla el primero dentro del escenario peninsular ibérico en ocuparse de registrar las colecciones de libros bíblicos autoritativos, conocidas como Antiguo y Nuevo Testamento. Esta tarea la lleva a cabo el hispalense en su obra *Prooemia*⁸¹ y en el Libro VI de las *Etymologiae* ('*De libris et officiis ecclesiasticis*'). En el primer caso, Isidoro introduce en el prólogo una nómina de libros canónicos que, de acuerdo con Andrés Sanz (2010), adapta del *De doctrina christiana* de Agustín.⁸² En *Etymologiae*, en cambio, el hispalense ofrece dos clasificaciones: la primera se organiza según el orden de los libros dentro del Antiguo y del Nuevo Testamento (*Etym.* 6,1); la segunda, según los escritores y los títulos (*Etym.* 6,2). Asimismo, en la primera sección Isidoro compendia información acerca de cómo el Antiguo Testamento había sido dividido por los hebreos en veintidós libros, según el número de letras del alfabeto, y organizado en tres grandes grupos: Ley (*Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio*), Profetas (*Iesu Nave, Jueces, 1 y 2 Reyes, Isaías, Jeremías, Ezequiel* y los doce *Profetas*) y Hagiógrafos (*Job, Salterio, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los cantares, Daniel, Paralipómenos, Esdras, Ester*). Isidoro aclara, además, que "hay quienes" agregan en el tercer grupo a *Rut* y *Lamentación de Jeremías*, incrementando el total de libros veterotestamentarios a veinticuatro, según el número de ancianos *qui ante conspectum Dei adsistunt*. A continuación, Isidoro adiciona un cuarto conjunto de libros que, a pesar de no estar incluidos *in canone Hebraico*, son considerados textos sagrados por la Iglesia de Cristo, estos son *Sabiduría, Eclesiástico, Tobías, Judith*, y *1-2 Macabeos* (*Etym.* VI, i, 9). El Nuevo Testamento, por su parte, es organizado en dos subconjuntos: 'evangélico' (Mateo, Marcos, Lucas, Juan) y 'apostólico' (las epístolas de Pablo [14], Pedro [2], Juan [3], Santiago [1] y Judas [1], Hechos de los Apóstoles y Apocalipsis de Juan). La segunda

creation and independently of other documents which, though having close historical or literary relationships with the canonical documents, were not included in the canon. (...) Thus, the canon operates to refocus the meaning of individual documents, as each is read with a view to the others and in the light of the collection as a whole" (1985, 75). El autor, además, utilizó la expresión *locus of meaning* (1985, 79) para subrayar el carácter de construcción hermenéutica del canon del NT. En este sentido, el significado que adquiriría un documento dentro de este canon no necesariamente debía ser idéntico a su significado histórico o intrínseco.

⁸¹ Según Aldama (1936), esta obra habría sido elaborada en un periodo temprano del episcopado de Isidoro, entre 598 y 615.

⁸² Andrés Sanz (2010, 29) señala que el canon bíblico de Isidoro es "una adaptación –en algunos pasajes un préstamo literal– del *De doctrina christiana* 2, 8 (13). Sin embargo «una vez expuesto cuál es el orden y número de los libros del Viejo y el Nuevo Testamento», los *prooemia* que se nos presentan *cursum breuiterque* no se corresponden, en orden y número, con la relación recogida al inicio."

clasificación del Antiguo Testamento, en cambio, sigue una ordenación diferente, pues ya no se orienta por el lugar ocupado en el canon hebreo. En este sentido, Daniel es incorporado a los Profetas mayores (Isaías, Jeremías y Ezequiel) y Paralipómenos se menciona luego del Libro de Reyes. Asimismo, antes de finalizar este apartado -dedicado a los escritores y los nombres de los libros sagrados- Isidoro se refiere a los textos considerados apócrifos o excluidos, es decir, aquellos que carecen de autoridad canónica dada la cantidad de falsedades que contienen. Si bien no los identifica individualmente, reconoce que se trata de aquellos escritos atribuidos por los herejes a profetas o apóstoles (*Etym.* VI, ii, 53).

Ahora bien, el interés en transmitir una lista de escritos canónicos del Antiguo y del Nuevo Testamento continúa en la segunda mitad del siglo VII en la obra de Ildefonso de Toledo. En efecto, este último comunica en su *De cognitione baptismi* la nómina de libros bíblicos considerados *secundum maiorum traditionem* inspirados por el Espíritu Santo. De esta forma, al anunciar el listado de libros *in canone utriusque Testamenti*, el obispo toledano se propone conservar la tradición patrística en la península, en particular, cabe aclarar, la tradición agustiniana.⁸³ En esta tarea recuerda, además, que las Sagradas Escrituras conforman una unidad, es decir, un elenco fijo y estable de textos, organizados y clasificados bajo formas determinadas, de ningún modo arbitrarias. En este sentido, Ildefonso utiliza el término 'canon' para referirse a la colección autorizada de libros bíblicos aceptada por la tradición eclesiástica. Sobre este punto el toledano también retoma lo expuesto anteriormente por Agustín en *De doctrina christiana*, tanto su enumeración de libros canónicos⁸⁴ como su explicación de los criterios de canonicidad⁸⁵

⁸³ Acerca del canon escriturario adoptado por Agustín y su relación con los concilios africanos de finales del siglo IV, véase La Bonnardière (1986, 287-301).

⁸⁴ *De doct. christ.* II, 8, 12: "Los cinco de Moisés, a saber: el Génesis, el Éxodo, el Levítico, los Números, y el Deuteronomio; un libro de Jesús hijo de Nave; uno de los Jueces; un librito que se titula de Ruth, el cual parece más bien que es el principio de los Reyes; siguen los cuatro de los reyes y dos de Paralipómenos que no siguen desligados a los de los Reyes, sino que como compañeros marchan juntos. Estos libros son la historia que contiene los tiempos enlazados entre sí y los sucesos, ordenados, acaecidos en tales tiempos. Hay otras historias de distinta clase que no tienen conexión con el orden de sucesos anteriores; ni se relacionan entre sí, como son los libros de Job, de Tobías, de Ester y de Judit y los dos libros de los Macabeos, y los dos de Esdras, los cuales parece que siguen más bien el orden de aquella historia que termina con los libros de los Reyes y Paralipómenos. Siguen los profetas, entre los cuales se encuentra un libro de Salmos de David; tres de Salomón: los Proverbios, el Cantar de los cantares y el Eclesiastés; los otros dos libros, de los cuales uno es la Sabiduría y el otro el Eclesiástico, se dicen de Salomón por cierta semejanza, pero comúnmente se asegura que los escribió Jesús hijo de Sirach (...) Los restantes libros son de aquellos que propiamente se llaman profetas. Doce son los libros de los profetas, correspondiendo cada uno a cada profeta; pero como se enlazan entre sí y nunca han estado

(*De doct. christ.* II, 8, 12-13). En esta línea, la pertenencia de un texto al canon obedecía fundamentalmente a un principio eclesiástico y cuantitativo. En otras palabras, un escrito era considerado canónico una vez aceptado por la mayor cantidad de iglesias y, en especial, por aquellas que habían detentado en el pasado sedes apostólicas.⁸⁶ Desde esta perspectiva, los libros autorizados se dividían en dos subgrupos: cuarenta y cuatro⁸⁷ integraban el Antiguo Testamento y veintisiete⁸⁸ el Nuevo. En este punto Ildefonso se refugia una vez más en la autoridad de Agustín, quien, como señalamos, había ofrecido en el pasado su propia lista de libros canónicos.

A diferencia de la información ofrecida por Isidoro en sus *Etymologiae*, Ildefonso se limita a transmitir una sola lista de libros canónicos, sin referencia alguna al corpus hebreo. Asimismo, se preocupa por especificar -y enfatizar- que el principal criterio de canonicidad válido consiste en la aceptación eclesiástica, en especial, su uso generalizado en la liturgia. Isidoro, en cambio, parece atribuir importancia a la procedencia

separados se cuentan por un libro. Los nombres de los profetas son: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Aggeo, Zacarías y Malaquías. A estos siguen otros cuatro profetas cada uno con su libro de mayor volumen: Isaías, Jeremías, Daniel y Ezequiel. En estos cuarenta y cuatro libros se encierra la autoridad del Viejo Testamento.” Del Nuevo Testamento menciona los cuatro libros del Evangelio; las catorce Epístolas de Pablo, las dos de Pedro, las tres de Juan, la de Judas y la de Santiago; Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis.

⁸⁵ Acerca del criterio de canonicidad, dice Agustín en *De doct. christ.* II, 8, 12: “El método que ha de observarse en el discernimiento de las Escrituras canónicas es el siguiente: Aquellas que se admiten por todas las Iglesias católicas se antepongan a las que no se acepten en algunas; entre las que algunas Iglesias no admiten, se prefieren las que son aceptadas por las más y más graves Iglesias, a las que únicamente lo son por las menos y de menor autoridad.”

⁸⁶ *De cogn.*, LXXVIII: “Tenebitur igitur hic modus in Scripturis sanctis canonicis, ut eas quae ab omnibus accipiuntur Ecclesiis Catholicis, praeponantur eis quas quaedam non accipiunt. In eis uero quae non accipiuntur ab omnibus, praeponantur eae, quas plures grauiioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis Ecclesiae tenent. Si autem aliae inueniantur a pluribus, aliae a grauioribus haberi, quamquam hoc inueniri non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.”

⁸⁷ Los libros veterotestamentarios se repartían en tres categorías: 1) los históricos (cinco de Moisés [*Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio*], *Jesús Nave, Jueces, Rut*, “*qui magis ad Regnorum principium uidetur pertinere*” [*De cogn.*, LXXIX], 1-4 *Reyes*, 1-2 *Paralipómenos*); 2) otros que aun asociados a una historia no estaban conectados con los anteriores ni entre ellos (*Job, Tobías, Ester, Judit*, 1-2 *Macabeos*, 1-2 *Esdras*); 3) y, por último, los libros proféticos. Dentro de este conjunto se encontraban, por un lado, *Salmos* (atribuido a David), *Proverbios, Cantar de los Cantares, Eclesiastés* (de Salomón), *Sabiduría y Eclesiástico* (anteriormente atribuidos por su semejanza a Salomón pero ya en época de Isidoro e Ildefonso asignados a Jesús, hijo de Sirac) y, por otro, aquellos adjudicados a los doce profetas (*Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahúm, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías*) y a los profetas mayores (*Isaías, Jeremías, Daniel y Ezequiel*) respectivamente.

⁸⁸ Por su parte, los libros neotestamentarios se dividían en: 1) Evangelio (*Mateo, Marcos, Lucas, Juan*); 2) Epístolas: catorce atribuidas a Pablo (*Romanos, 1-2 Corintios, Gálatas, Efesios, Filipenses, 1-2 Tesalonicenses, Colosenses, 1-2 Timoteo, Tito, Filemón, Hebreos*); 1-2 *Pedro*; 1-3 *Juan*; *Judas*; *Santiago*); 3) un libro de *Hechos de los Apóstoles* y 4) un *Apocalipsis* (de Juan).

hebrea del Antiguo Testamento, aun si indica en el comienzo del Libro VI que “al aparecer el Nuevo, cesó de tener vigencia” (*Etym.* VI, i, 1).

El desarrollo expositivo de Ildefonso transmite, por lo tanto, una imagen unitaria de la Biblia, a pesar de que los libros considerados dentro del canon no circulaban en la época unidos en un solo volumen, ni tampoco eran albergados en su totalidad en las bibliotecas dispersas a lo largo del territorio peninsular. Con más razón, la introducción de las listas de los escritos correspondientes al Antiguo y al Nuevo Testamento cumplía una función, por un lado, pedagógica, puesto que enseñaba cuáles eran los libros autorizados para su uso y lectura en las iglesias católicas, y hermenéutica, en la medida en que dentro de ese marco debía ser aprehendido su contenido. Por otra parte, y a diferencia de Isidoro, Ildefonso no incluye su capítulo sobre los cánones en una obra de carácter enciclopédico -que abarca además la transmisión de conocimientos profanos- como las *Etymologiae* o exegético-pedagógico como los *Prooemia*. En cambio, el toledano alude a las colecciones bíblicas en un tratado teológico sobre el bautismo, el rito de iniciación en la vida cristiana por excelencia, una obra específicamente dirigida al hombre que renace de las aguas en la fe de Cristo.

Por su parte, Ildefonso concluye esta sección exhortando a sus lectores, *timentes Deum y pietate mansueti*, a conocer todos los libros de las Santas Escrituras “y, si todavía no los comprenden, por lo menos encomendarlos a la memoria a fuerza de lectura” (*De cogn.* LXXX). Ildefonso insta, por lo tanto, a conocer los libros de las Escrituras aun sabiendo las dificultades intelectuales y materiales inherentes a su exhortación. Como mencionamos, el acceso a una colección completa de manuscritos bíblicos, es decir, de cada uno de los libros considerados canónicos, no era la norma. En este sentido, ofrecer una lista de los libros aceptados por la iglesia no solo demostraba la erudición de Ildefonso y su interés por continuar con la tradición. Además, indicaba de forma concisa, prescindiendo de extensos desarrollos acerca del origen o clasificación del canon, la información necesaria al respecto, es decir, cuáles libros integraban las colecciones canónicas que debían ser conocidos por todo cristiano, pues allí estaba contenida la Palabra de Dios. Finalmente, cabe destacar que esta operación a partir de la cual se definían los contornos del canon tenía su origen en Toledo, la *urbs regia* que Ildefonso caracteriza en su *De viris illustribus* como *gloriosa* y *terribilis*: desde la capital del reino el metropolitano de Toledo consolidaba su autoridad articulando un conocimiento bíblico necesario y erigiéndose en su principal transmisor. De este modo, la construcción de la

autoridad episcopal en la sociedad visigoda descansaba también en el control preciso de la letra bíblica.

2. De reglas y métodos: la exégesis bíblica de Isidoro de Sevilla

Nacido en el seno de una influyente familia hispano-romana, oriunda de la provincia de *Carthaginiensis*, entre los años 550 y 570, Isidoro fue el menor de cuatro hermanos dedicados a la vida religiosa y a la profesión eclesiástica: Leandro, su antecesor en la silla episcopal de Sevilla; Fulgencio, obispo de Ecija, y Florentina, consagrada a la vida monástica. Formado en la escuela episcopal hispalense, bajo el cuidado de su hermano mayor, Isidoro accedió tempranamente al conocimiento de prominentes autores, en especial -aunque no exclusivamente- de la tradición cristiana, quienes más tarde se convertirían en los principales referentes de su reflexión teológica y pastoral. Jerónimo, Agustín y Gregorio integran el abanico de *auctoritates* presente en cada una de sus obras y por medio del cual Isidoro se dispuso a continuar la tradición de la que se reconocía heredero. A través de estas personalidades descubriría, además, la labor de Eusebio y Orígenes, quienes también desempeñaron un influyente papel a la hora de plasmar por escrito lo esencial de la doctrina cristiana. De esta tradición, el obispo de Sevilla recoge antiguos interrogantes que traslada a su contexto, y añade así nuevas preocupaciones propias del siglo que le tocaba transitar.

2.1 El principio: Antiguo y Nuevo Testamento

Desde los primeros siglos del cristianismo, la interpretación de lo que actualmente se conoce como Antiguo Testamento,⁸⁹ es decir, el *Tanaj* o Biblia hebrea, representó para teólogos y exégetas cristianos el problema hermenéutico por antonomasia. Distintas posiciones intentaron dar respuesta a aquel interrogante, respuestas que oscilaron entre diversas formas de aceptación y el absoluto rechazo. Incluso entre quienes admitían la

⁸⁹ Acerca del término Antiguo Testamento y su utilización sostiene Hübner (1996, 339): "For the New Testament authors the Scripture of Israel was not the Old Testament. The correct formulation can only be: the New Testament authors were theologically dealing with the Scripture of Israel which for them exclusively was Holy Scripture and, thus, the literal word of God announcing Christ by divine authority. The Scripture of Israel, however, became "the Old Testament received in the New" through the process of its reception by the New Testament authors (...). Hence, the Scripture of Israel received a new quality and became the Old Testament for the Church of Jesus Christ."

herencia judía, emergieron vertientes interpretativas dispares que instalaron la necesidad de definir una doctrina específicamente cristiana y al mismo tiempo un corpus cerrado de textos considerados canónicos.

La recepción y apropiación cristiana del Antiguo Testamento no significó, no obstante, una operación inmediata ni homogénea. Este proceso múltiple “supuso reducir al mínimo la comprensión del AT como Ley y poner, por el contrario, el énfasis en la intelección del AT y del mismo Pentateuco como Promesa y Profecía” (Trebolle, 1993, 593). En este sentido, una lectura cristocéntrica y tipológica comenzó a tomar forma en los escritos que más tarde integrarían el canon del Nuevo Testamento (Hübner, 1996, 334; Trebolle, 1993, 557-584), resultado este último de un largo y sinuoso recorrido desde finales del siglo I hasta el siglo IV, momento en el que una colección de libros, entre otras disponibles, alcanzó su forma definitiva y fue finalmente promulgada en el concilio de Calcedonia (451).

Sin embargo, el problema hermenéutico planteado por la recepción del Antiguo Testamento, en especial su relación con el mensaje y la figura de Cristo, continuó vigente: tanto las polémicas desatadas en el transcurso del siglo II⁹⁰ como el desarrollo de distintas líneas interpretativas durante los siglos III y IV desempeñaron un papel decisivo en este complejo y multiforme proceso.

En los últimos decenios se asistió a la revisión del conocido esquema que postulaba dos líneas interpretativas arraigadas en dos escuelas independientes y opuestas entre sí: una alejandrina, consagrada al método alegórico, y otra antioquena, defensora, en cambio, del sentido literal y la realidad histórica.⁹¹ El cambio de enfoque

⁹⁰ Los círculos gnósticos, principales rivales de los primeros apologetas cristianos, sostuvieron distintas posturas con respecto a la herencia veterotestamentaria. Una de las posiciones más representativas de la época fue la de Marción de Sinope (ca. 110-160) quien negó de plano su carácter de texto revelado: “The canon which Marcion laid down for the Church was understandably meager. That the Old Testament as a whole went by the board goes without saying. Of our present New Testament, only the Gospel according to Luke and the ten Pauline Letters were accepted, though even the latter with some emendations and excisions of what Marcion regarded as Judaistic interpolations. The latter had in his view also invaded St. Luke’s Gospel, which on the whole he considered the only authentic, i.e., God-given one (and therefore not by Luke), so that it needed careful expurgation (...) It was in answer to Marcion’s attempt to thrust his canon and with it his whole interpretation of the Christian message upon the Church that the latter proceeded to establish the orthodox canon and the orthodox dogma.” (Jonas, 1958, 145-146). Para la relación entre gnosticismo y Escrituras, véase: Blackman (1948), Grant (1959), Rudolph (1977), Filoramo y Gianotto (1982), Hedrick y Hodgson (1986), entre otros.

⁹¹ Véase Schäublin (1974), Young (1989) y Clark (1999). En la misma línea, O’Keefe (1996; 1997) se opuso a trazar una tajante distinción metodológica entre alejandrinos y antioquenos “since no patristic commentator, including Diodore of Tarsus and Theodore of Mopsuestia, utilized historical

permitió aprehender un escenario más complejo, dejando atrás la imagen binaria producto de estudios centrados en la rivalidad entre los centros de actividad exegética mencionados. De esta forma, se reconoció la pluralidad en el interior de estas supuestas escuelas, donde se identificaron diferencias y matices entre sus principales representantes (Louth, 2004; Young, 1997, 2013). Esta perspectiva⁹² subrayó la interacción y el debate entre las tendencias exegéticas previamente identificadas como antioqueñas y alejandrinas,⁹³ ambas interesadas -como el grueso de los exegetas del periodo- en la profundización del texto bíblico, concebido este último como *mimēsis* o representación.⁹⁴ En este sentido, incluso los así denominados antioqueños,⁹⁵ unificados bajo el rechazo de la alegoría, en especial en su versión origeniana, optaron por implementar otros medios -tipología, imagen, ejemplo- para explicar las Escrituras, en particular, los escritos del Antiguo Testamento.

En este contexto, la interpretación de los libros hebreos ocupó el centro de la reflexión teológico-exegética y para tal fin se adaptaron técnicas y procedimientos de distinta procedencia. Recordemos que el uso del método alegórico⁹⁶ aplicado a las Escrituras se remontaba al judaísmo helénico del siglo I, en particular -aunque no

criticism in the modern sense and since most patristic commentators accepted without question unhistorical readings of the Bible, especially of the Old Testament...” (1996, 136-7).

⁹² Por ejemplo, Young propuso repensar la problemática a partir de los conceptos “exégesis icónica” y “alegoría simbólica,” la primera atribuida a los antioqueños, la segunda a los alejandrinos: “...both sought deeper meaning, but in very different ways. Representation may be through genuine likeness, an analogy, ‘ikon’ or image; or it may be by a ‘symbol’, defined here as something unlike standing for something else. Antiochene theōria (insight) looked for the resemblances in person or event, finding images of dogmatic truth or moral teaching in the skopos (overall intent) or narrative sequence (...) Alexandrian allegory (...) found the clues to the skopos of the Holy Spirit in the impossibilities (aporiai) of the text, which meant it must mean something other than it says, and they decoded the words, often by spelling out the metaphorical meaning or by cross-referencing other passages from across the Bible as a whole” (2015, 744-745).

⁹³ Las tradiciones alejandrinas y antioqueñas no han sido las únicas tradiciones exegéticas de la época. Para un estudio en profundidad de la exégesis bíblica en lengua siríaca desarrollada en torno de la ciudad de Edesa, véase el trabajo de Francisco (2011).

⁹⁴ “In the ancient Church mimesis or ‘representation’ was important. It underlay the enactment of the saving events in the sacraments, as well as the ‘exemplary’ use of scripture: great heroes were listed to illustrate a particular virtue, so a character like Job came to embody patience, and Christ’s life and death were set forth as a way to be imitated. Such ‘mimetic’ use of literary heroes reinforced the paraenetic use of scripture (...), and provided ‘types.’ ‘Mimetic exegesis’ assumes the replay of a drama – an act or plot – and so had a place in forming ethics, lifestyle and liturgy” (Young, 1997, 209).

⁹⁵ Se consideró representantes de la escuela antioqueña a Diodoro de Tarso († ca. 392), Teodoro de Mopsuestia († 428) y Teodoreto de Ciro († ca. 458-466), entre otros.

⁹⁶ El método alegórico de origen helenístico era aplicado principalmente al estudio de los mitos homéricos. Sobre este asunto es fundamental el trabajo de Dawson (1992, 38-52).

exclusivamente- a los escritos de Filón de Alejandría.⁹⁷ Un siglo más tarde, Orígenes orientaba el mismo método a los textos sagrados cristianos en busca del sentido que creía oculto en la letra bíblica. La contribución del alejandrino al desarrollo de la tradición exegética cristiana fue notable tanto desde un punto de vista textual⁹⁸ como hermenéutico.

Para abordar la multiplicidad de sentidos latentes en las Escrituras, la alegoría se convirtió en el instrumento predilecto del exégeta de Alejandría, interesado en continuar la tradición apostólica.⁹⁹ Su aproximación a los textos sagrados se basó en un enfoque tripartito que al mismo tiempo que distinguía en el hombre tres divisiones -cuerpo, alma y espíritu- reconocía en las Escrituras tres sentidos: literal, moral y espiritual.¹⁰⁰ No obstante, en gran parte del trabajo exegético la división fundamental en juego era de carácter dual: la letra y el espíritu constituían, de hecho, los pilares de su método interpretativo. Todo lo contenido en las Escrituras en tanto texto inspirado por el Espíritu Santo suponía un sentido espiritual e invisible que podía ser desvelado. Inspiración divina, unidad y coherencia interna de las Escrituras completaban los principios exegéticos esbozados por Orígenes, retomados en el occidente latino gracias a las traducciones de Jerónimo y Rufino. Considerado el primer gran exégeta cristiano, sin embargo, Orígenes no estuvo exento de críticas, y sus ideas oscilaron entre la condena y la alabanza.¹⁰¹ En

⁹⁷ Acerca de la relación entre alegoría rabínica y cristiana, véase Hanson (1959), especialmente el capítulo "Jewish allegory" (11-36); entre alegoría judía y helenismo, cf. Dawson (1992).

⁹⁸ "The work, known as the *Hexapla*, covered the whole Old Testament. It was set out in six parallel columns. The first contained the Hebrew text, the second a transliteration of that Hebrew text into Greek script; the other four contained different established Greek versions, that of Aquila (the most literal rendering of the Hebrew), that of Symmachus, the revised Septuagint and finally that of Theodotion" (Wiles, 1970, 458).

⁹⁹ Cf. Hanson (1959, 65-96).

¹⁰⁰ El desarrollo de los sistemas triple y cuádruple de las Escrituras ha sido exhaustivamente cubierto por Henri de Lubac (1959).

¹⁰¹ Las principales críticas desatadas en contra de Orígenes focalizaron en la aplicación del método alegórico, en particular, en el vínculo tejido entre cristianismo y filosofía platónica. Si bien las detracciones comenzaron en vida del exégeta, la controversia sobre sus enseñanzas continuó vigente durante todo el periodo. Incluso, en 553, fue condenado en el Concilio II de Constantinopla, reunido a instancias del emperador Justiniano. Desde el siglo III hasta la actualidad, la ortodoxia de Orígenes ha sido motivo de debate entre especialistas, en particular, durante la segunda mitad del siglo XX. Entre 1930 y 1950, distintas publicaciones procuraron revitalizar la imagen ambigua de Orígenes, hasta el momento asociada frecuentemente a la herejía: tanto Daniélou (1948a, 1950) como De Lubac hicieron del alejandrino un defensor de la fe y de las enseñanzas de la Iglesia en un esfuerzo por emanciparlo de las acusaciones que lo vinculaban estrictamente a la filosofía griega (Harnack). En este sentido, la perspectiva de los jesuitas contemplaba en Orígenes la continuación de la tradición judeocristiana, posición que tampoco estuvo exenta de críticas. En las antípodas, Hanson retomarí­a el componente platónico-estoico como fundamento de la alegoría alejandrina, desarticulando por completo el vínculo entre alegoría e historia, defendido por los

Occidente su legado impregnó de forma notable la reflexión y la práctica exegética de los teólogos y doctores latinos: sus obras, junto con las de Jerónimo y Agustín, entre otros, alojaron principios hermenéuticos de significativa influencia, perdurables a lo largo de toda la Edad Media.

Si bien la práctica exegética de Agustín escapa a todo intento de generalización, en *De doctrina christiana*, obra escrita entre 396/7 y 427, el africano despliega una serie de *praecepta* para el estudio de los textos sagrados que contribuyeron a orientar la labor de generaciones y generaciones de exégetas en el occidente latino. Como es sabido, en los primeros libros Agustín expone su conocida perspectiva hermenéutica basada fundamentalmente en la distinción entre cosas/*res* (Libro I) y signos/*signa*¹⁰² (II y III). Desde este punto de vista, por lo tanto, las palabras de las Sagradas Escrituras eran consideradas verdaderos signos que direccionaban la mirada del cristiano, mas sin los cuales aquello que se contemplaba en la Verdad no podía ser observado en primera instancia. En esta tarea de reconocer y descifrar signos, Agustín asigna al conocimiento del hebreo y del griego máxima importancia, pues considera estas lenguas herramientas esenciales tanto para combatir la ignorancia (*De doct. christ.* II, 11) como para discernir entre la multiplicidad de traducciones en circulación (*De doct. christ.* II, 13). Asimismo, exhorta al estudioso de la Biblia a conocer el significado de los números, los animales, las piedras, las plantas, las artes, la música y la historia -entre otros- en tanto su conocimiento permitía advertir la presencia de los signos que se hallan desparramados en

jesuitas. Para un recorrido historiográfico sobre Orígenes y su obra, remito al lector a la introducción de Triggs que antecede al clásico trabajo de Hanson, *Allegory and Event* (1959). Por nombrar algunas de las más notables contribuciones, véase Torjesen (1986), Neuschäfer (1987) y Vogt (1999). Especialmente para el tópico de la alegoría, cf. Pépin (1958, 1987) y Chadwick (1998).

¹⁰² A la pregunta *¿Qué es un signo?* responde Agustín en *De doct. christ.* II, 1, 1: "El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta." Prosigue con su clasificación en *De doct. christ.* II, 1, 2: "Los signos, unos son naturales, y otros instituidos por los hombres. Los naturales son aquellos que, sin elección ni deseo alguno, hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo que en sí son." Acerca de los convencionales: "... son los que mutuamente se dan todos los vivientes para manifestar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma como son las sensaciones y los pensamientos (...) porque aun los signos que nos han sido dados sobrenaturalmente y que se hallan en las santas Escrituras, se nos comunicaron por los que las escribieron" (*De doct. christ.* II, 2, 3). Y continúa en *De doct. christ.* II, 3, 4: "De los *signos* con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos. (...) Pero la innumerable multitud de signos con que los hombres declaran sus pensamientos se funda en las palabras, pues toda esta clase de signos que por encima he señalado los pude dar a conocer con palabras, pero de ningún modo podría dar a entender las palabras con aquellos signos." Acerca de la teoría de signos en el *De doctrina christiana*, véase Darrell Jackson (1969).

el texto bíblico (*De doct. christ.* II, 16). En este marco, también insta a no desatender el conocimiento profano, pues este último podía ser de utilidad en la comprensión de las Escrituras.

Ahora bien, a pesar de los esfuerzos patrísticos por establecer una lectura específicamente cristiana de los libros hebreos, el modo de interpretación de los mismos continuó generando inquietudes, incluso en el escenario cristiano del siglo VII. Con el fin de contrarrestar ciertas preocupaciones latentes y agotar todo tipo de interrogantes al respecto, Isidoro dedicó un capítulo de sus *Sententiae* a explicar la diferencia entre ambos testamentos. Fiel a su estilo breve, el hispalense condensó su pensamiento en tres puntos principales.

En primer lugar, rechazó la posición de quienes se negaban a aceptar el Antiguo Testamento¹⁰³ y entendían “que una era la manera de actuar en el tiempo antiguo y otra distinta la del nuevo” (*Sent.* I, 20, 1). A esta perspectiva respondió el obispo que con sabia disposición Dios había procurado a cada época lo que le convenía y fundamentó tal afirmación a partir de dos ejemplos escriturarios que dispuso en clave de oposición: en el primero contrastaba la orden de contraer nupcias indicada en la Ley (por ejemplo en Deut 20, 5-10) a la virginidad aconsejada en el Evangelio (Cf. Mt 19.10-12 y 1 Cor 7,38); en el segundo, oponía la antigua pena del tali3n sintetizada en la r3brica ‘ojo por ojo’ (Cf. Deut 19,21) frente al ofrecimiento de la otra mejilla, tal como se lee en Mt 5, 38-39.¹⁰⁴ Cabe destacar que en ning3n momento Isidoro aclara o identifica a estos otros que interpretan de modo incorrecto los libros hebreos, tan solo se contenta con corregir e impartir la posici3n considerada verdadera.¹⁰⁵ A continuaci3n, caracteriza de fr3gil al pueblo (*fragilis*

¹⁰³ De acuerdo con González Salinero (2009), posturas de esta 3ndole pueden remontarse en *Hispania* al siglo IV. En este periodo la tradici3n antijud3a desarrollada por los antiguos Padres arraiga con fuerza en la pen3nsula, donde autores como Prudencio se apropian, como hab3a hecho la tradici3n, del pasado b3blico jud3o. Acerca del caso particular del poeta calagurritano, sostiene González Salinero (2009, 126): “... es cierto que al compartir unas mismas Escrituras Sagradas, la «disoluci3n» del juda3smo exig3a de la Iglesia una dial3ctica diferente que salvaguardara, en cualquier caso, la continuidad del Antiguo Testamento en el Nuevo para evitar, frente al paganismo, cualquier sospecha de novedad en el credo cristiano. Prudencio debe seguir en este punto las huellas dejadas por la tradici3n cristiana y construir, a partir del uso aleg3rico de las Escrituras, un discurso apolog3tico que permitiera reafirmar la identidad religiosa del nuevo pueblo de Israel a partir de la llegada de Cristo.”

¹⁰⁴ *Sent.* I, 20, 1: “Quidam ideo non recipiunt uetus testamentum, pro eo quod aliud in tempore prisco, aliud agatur in nouo, non intellegentes quod Deus quid cuique congruerit tempori magna quadam distributione concesserit, sicut in lege imperat nuptias, in euangelio uirginitatem; in lege oculum pro oculo auferrit, in euangelio alteram praebere percutienti maxillam.”

¹⁰⁵ En el cat3logo de herej3as cristianas que Isidoro elabora en *Etymologiae*, los severianos y los maniqueos son las 3nicas sectas acusadas de no admitir el Antiguo Testamento (Cf. *Etym.* VIII, 5,

populus) que recibió los preceptos antiguos, en oposición al pueblo perfecto, destinatario del Evangelio. Por último, entiende que en el Antiguo Testamento los pecados implicaban una menor responsabilidad, pues la Verdad aún no había sido revelada. Por lo tanto, determinadas acciones -como la fornicación- o bien estaban permitidas o no suponían el mismo grado de gravedad.¹⁰⁶

Desde esta perspectiva, Isidoro, al insistir en la necesidad de aceptar el Antiguo Testamento, perpetuaba el principio de unidad de las Escrituras, tal como se observaba en la tradición patrística. Reconocía, no obstante, que su mensaje y significado no podían ser evidentes ni hallarse simplemente a la vista. En consecuencia, se requería un esfuerzo particular en su lectura para interpretarlo correctamente, es decir, para reconocer allí los indicios que supieron anunciar la venida de Cristo.

Como vimos en el apartado anterior, el mismo principio había sido evocado por Isidoro en *Etymologiae* al establecer allí que “el Antiguo Testamento recibe esta denominación, porque al aparecer el Nuevo, cesó de tener vigencia” (*Etym.* VI, 1, 1). Estas palabras definían la ya mencionada relación entre ambas alianzas y encerraban uno de los pilares fundamentales de la tradición cristiana. La primacía del Nuevo Testamento era así entendida en clave temporal y hermenéutica: únicamente a la luz del Nuevo Testamento, el Antiguo podía ser plenamente comprendido. Desde esta perspectiva, el NT era el último en un sentido absoluto. Definitivo y eterno, se entendía por sí mismo y no necesitaba de otro para comprenderse. En rigor, este venía a transfigurar el Antiguo Testamento, a cambiar su letra en espíritu. En este sentido, el primero solo podía existir en su relación con el segundo: los personajes, los eventos y las instituciones veterotestamentarias se modificaban en su totalidad a la luz de la vida, muerte y resurrección de Jesús.¹⁰⁷ En otras palabras, Antiguo y Nuevo Testamento se hallaban necesariamente conectados conformando una unidad en Cristo, unidad que

24-31).

¹⁰⁶ La diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento también es observada en su obra *De differentiis (Differentiarum, sive de proprietate sermonum, libri duo)* de la siguiente manera: “Inter Legem et Evangelium hoc interest, quod in Lege littera est, in Evangelio gratia: illa habuit umbram, ista imaginem; illa data est propter transgressionem, ista propter justificationem; illa ignorantiae demonstrat peccatum, ista agnitum adjuvat; illa flagitiis deditos increpat, ista peccantes bonitate propria liberat; illa talionem reddendum decrevit, ista etiam pro inimicis orare jussit: illa, conjugiorum indultis habenis, crescere et generare praecepit, ista continentiam suavit” (*Diff.* II, XXXIII, 123).

¹⁰⁷ En palabras de De Lubac, “Il existe, pour le chrétien, deux «Testaments» successifs, qui ne sont pas d’abord ni jamais essentiellement deux livres, mais deux «Économies», deux «Dispensations», deux «Alliances», lesquelles ont donné naissance à deux peuples, à deux régimes, établis par Dieu l’un après l’autre pour ordonner les rapports de l’homme avec lui” (1959, 311). Acerca de la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, cf. De Lubac (1959, 305-363) y Young (1997).

advertía, por otra parte, la continuidad de la obra de Dios. La unión de la antigua y la nueva Alianza era destacada nuevamente por el hispalense en su *Expositio in vetus Testamentum* del siguiente modo: “et haec quidam duo Testamenta interpretati sunt, quibus peccata purgantur, quaeque inter se Spiritus sancti unione sociantur” (PL 83, 313).

Ahora bien, ¿de qué forma aprehender el verdadero significado de los textos sagrados? ¿Cómo adentrarse en la Palabra Divina a través del lenguaje de los hombres?

Isidoro considera en las *Sententiae* que existen tres modos de interpretar las Sagradas Escrituras:¹⁰⁸ 1) el histórico o sentido literal, 2) el metafórico o moral y 3) el místico o sentido espiritual.¹⁰⁹ Notemos ya en este punto que una inteligencia tan compleja de las Sagradas Escrituras podía únicamente ser alcanzada por unos pocos; la definición de un procedimiento apropiado constituía en sí misma el índice de una expertise elaborada. Conforme a las características propias del género de la *sententia* (brevedad y generalidad) y el tratamiento de temas afines en obras anteriores,¹¹⁰ el hispalense no desarrolla una explicación exhaustiva de cada uno de los sentidos que enumera. A su vez, esta enumeración puede presentar ligeras modificaciones, dependiendo de la obra del hispalense que tengamos delante. Arraigada en la tradición precedente, la codificación de múltiples inteligencias reconocía la existencia de diversas

¹⁰⁸ Como vimos, la tradición exegética que postula tres sentidos de la Escritura se remonta a Orígenes, retomada *a posteriori* en latín por Jerónimo. “Because of Scripture’s obscurity, because it is easy to make a mistake in its interpretation, it is necessary for the interpreter to possess the key of knowledge (...) Origen famously finds this key in Prov 22:20, which he interprets to mean that Scripture has a threefold meaning, which itself corresponds to the threefold structure of man, namely body, soul and spirit. This threefold meaning is not itself related to the salvation of the three parts of man, but rather to three different types of readings, where the movement from literal to spiritual interpretation is construed in terms of three stages of progress” (Carleton Paget, 1996, 511). Sin embargo, el mismo autor señala: “...it seems clear from the extant homilies and commentaries that Origen does not often divide his interpretation of a passage into three separate sections. Sometimes he exceeds three, but the majority of times he gives only two, the literal and the spiritual.” Para una historia del sistema cuádruple adoptado especialmente a partir del siglo XIII, véase De Lubac (1959) y Dahan (2009).

¹⁰⁹ *Sent.* I, 18, 12: “Lex diuina triplici sentienda est modo: primo ut historice, secundo ut tropologice, tertio ut mystice intellegatur. Historice namque iuxta litteram, tropologice iuxta moralem scientiam, mystice iuxta spiritalem intellegentiam.”

¹¹⁰ Isidoro aborda estos tres niveles de exégesis con mayor profundidad en su obra *De fide catholica contra iudaeos*. Véase, Drews (2006) especialmente pp. 70-82. También en *Diff.* II, XXXIX, 154 y 155 despliega Isidoro una clasificación de tres niveles: “...et scientia Scripturarum, in qua intueri oportet illud trimodum intelligentiae genus. Quorum primum est per quod quaedam accipiuntur historialiter sine ulla figura, ut sunt decem praecepta; secundum est per quod quaedam in Scripturis permixto jure accipiuntur, tam secundum finem rerum gestarum, quam etiam iuxta figurarum intellectum, sicut de Sara et Agar. Primum quod vere fuerint, dehinc quod tropice duo Testamenta figurentur” y “Tertium genus est quod tantum spiritualiter accipitur, sicut de Canticis canticorum. Quae si iuxta sonum verborum vel efficientiam operis sentiantur, corporalis magis luxuria quam virtus sacramentorum accipitur” (PL 83, 94).

capas contenidas en el texto bíblico cuya elucidación era necesaria para aprehender el mensaje divino revelado a los hombres.

Sin embargo, más allá del despliegue de un método hermenéutico necesario para estudiar los textos sagrados, Isidoro advierte que una verdadera interpretación podía solo ser alcanzada gracias a la fe en Cristo. Este punto, sobre el que volveremos más adelante, constituye un aspecto vertebral del pensamiento de Isidoro, pues para este lector de Agustín será únicamente dentro de la iglesia cristiana donde una auténtica exégesis del mensaje divino podrá ser aprehendida plenamente.

Tan grande fue la preocupación de Isidoro por lograr una correcta interpretación del Antiguo Testamento que la misma fue centro de reflexión de varias de sus obras. Mientras que en las *Sententiae* compendió los principios fundamentales para encarar la tarea de descifrar las verdades divinas, otros de sus escritos como *Expositio in vetus Testamentum* o *De ortu et obitu Patrum* constituyeron verdaderos ejemplos de la puesta en práctica de tales directrices. En cada una de estas obras Isidoro propone un modo distinto de aproximación a las Escrituras, en particular al Antiguo Testamento. En esta operación que profundiza en eventos y figuras veterotestamentarias el obispo recordará a su audiencia, por un lado, el contenido bíblico que era necesario conocer. En este sentido, la práctica exegética era inseparable de la pastoral-pedagógica, pues únicamente un clero instruido podía encarar la tarea soteriológica que le había sido encomendada. Por otro lado, enseñar acerca del Antiguo Testamento suponía, además, encuadrar la historia de la Iglesia dentro del plan divino en directa continuidad con la historia del antiguo Israel.

2.2 ¿El hacedor de manuales? *Expositio in vetus Testamentum* y *De ortu et obitu Patrum*

El carácter pedagógico de la obra de Isidoro de Sevilla se observa tanto en la forma como en el contenido de la misma. Un trabajo de selección, interpretación y compilación previo direccionaba el vasto universo bíblico hacia objetivos y destinatarios específicos. Desde esta perspectiva, tratados como *Expositio in vetus Testamentum*¹¹¹ o *De ortu et obitu*

¹¹¹ Distintos títulos se le han adjudicado a esta obra comúnmente conocida gracias a la *Patrologia Latina* como *Quaestiones in vetus Testamentum*. Sintetizamos este recorrido, expuesto en la introducción a la edición del comentario del *Génesis* elaborada por Gorman (2009). En la primera impresión de 1530 llevó el título de *Enarrationes* (Johannes Soter, Colonia), modificado posteriormente por Marguerin de la Bigne en 1580 (París) quien optó por *Commentaria in vetus Testamentum*. Fue la edición de Juan de Grial la que acuñó el nombre *Mysticorum expositiones sacramentorum, seu quaestiones in vetus Testamentum* (España, 1599), título que, sin embargo,

Patrum constituyeron verdaderas herramientas de instrucción en tanto ofrecían un conocimiento mediatizado de la Palabra. Asimismo, era a partir de esta operación que el propio Isidoro consolidaba su posición dentro de la iglesia visigoda, pues, en definitiva, era el obispo de Sevilla quien asumía la función de interpretar el contenido bíblico y transmitirlo al resto de la feligresía, en particular a sacerdotes y clérigos destinados a encarar la tarea pastoral con la que habían sido confiados. En este sentido, Isidoro continuaba el camino otrora trazado por su hermano Leandro al consolidar a Sevilla como uno de los centros autoritativos más importantes del reino, al lado de Zaragoza, Mérida o Toledo. Por lo tanto, el objetivo de Isidoro no consistía en ofrecer complejas disquisiciones teológicas aprehensibles únicamente para los más formados doctores. En cambio, sin ahondar en particularidades exegéticas demasiado extensas o complejas, buscaba proporcionarle principalmente al clero, pero también a los sectores laicos esclarecidos, las enseñanzas bíblicas fundamentales.

Expositio in vetus Testamentum: el sentido espiritual de las Escrituras

La primera de estas obras a considerar atañe a la explicación del sentido espiritual o místico del Antiguo Testamento. Según la cronología propuesta por Aldama (1936) *Expositio in vetus Testamentum* habría sido elaborada hacia el final de la carrera de Isidoro, entre los años 624 y 636.¹¹²

El opúsculo incluye un conjunto de comentarios breves dedicados a la interpretación de figuras o tipos presentes en los libros *Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números*, *Deuteronomio*, *José*, *Jueces*, *Reyes*, *Esdras* y *Macabeos*. Este particular abordaje no significaba, sin embargo, concebir la totalidad del Antiguo Testamento en clave tipológica, pues, como vimos, Isidoro reconocía múltiples sentidos en la Escritura indispensables para alcanzar una correcta interpretación de la Verdad revelada. Por lo

no se observa en los manuscritos más antiguos de la obra. La reimpresión de la edición de Grial, a cargo de Arévalo (1797-1803) llevó una ligera variación en el nombre (*Secretorum expositiones sacramentorum, seu quaestiones in vetus testamentum*); la misma fue impresa nuevamente en la *Patrologia Latina* de Migne. Gorman (2009), por su parte, propuso el título *Expositio in vetus Testamentum* debido, en primer lugar, a una mayor afinidad con el objetivo de la obra (“Breui enim expositione succinta non faciunt de prolixitate fastidium”) y, en segundo lugar, a la imposibilidad, según el autor, de clasificar la obra de Isidoro dentro del género de *quaestiones-et-responsiones*.

¹¹² Una datación alternativa ha sido propuesta por Poirel (2003). Desde su perspectiva, la fecha de elaboración del tratado debería ser anterior a la redacción de las *Allegoriae*, obra que sitúa dentro del periodo 603-615. Según Poirel, *Expositio in vetus Testamentum* habría servido como instrumento de trabajo en la elaboración de las *Allegoriae*.

tanto, la presencia de un nutrido número de figuras dispersas en los escritos veterotestamentarios hacía necesario su reconocimiento y explicación a los efectos de evitar lecturas erróneas, derivadas ya sea de una interpretación del todo espiritual o bien del todo literal. Esta multiplicidad de misterios hallados en la Ley era registrada por el hispalense al comienzo de su obra:

Historia sacrae legis non sine aliqua praenuntiatione futurorum gesta atque conscripta est. Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum (PL 83, 207).

De los libros bíblicos comentados en el tratado solamente *Génesis*, *Éxodo* y *Números* cuentan con un breve prefacio, donde Isidoro ofrece algunos indicios acerca del método de trabajo profesado.

En primer lugar, el hispalense aclara que el lector encontrará allí reunidas las sentencias de los antiguos,¹¹³ entre quienes identifica a Orígenes, Victorino, Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Fulgencio, Casiano y “ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregorio” (*Exp., praef.* 36-37; PL 83, 209). Mientras que los primeros encarnarían los epítomes de la tradición de antaño, Gregorio Magno,¹¹⁴ con quien Leandro había mantenido asidua correspondencia, se erige como el principal representante de su tiempo. Isidoro, en tanto heredero de aquellos destacados autores cristianos, se coloca a continuación al proponer en su obra un compendio de las voces autorizadas. Como remarcó Uitvlugt (2002), la utilización de las fuentes patrísticas en el texto isidoriano no refleja la mera reproducción o copia literal de las palabras de los Padres, sino que advierte una activa intervención del

¹¹³ En el prefacio a *Génesis* indica: “in hoc opusculo exsequentes intexuimus, veterumque ecclesiasticorum sententias congregantes...” (*Exp., praef.*, 8-10; PL 83, 207) y a continuación, “...in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget” (*Exp., praef.*, 33-34; PL 83, 209). Lo mismo auguran las palabras que dan comienzo al prefacio al *Éxodo*: “Quaedam mysteria ex libro Genesis, et obscuriora rerum gestarum, quae allegoricis sunt obiecta figuris, ex libris majorum breviter excepta perstrinximus” (PL 83, 287).

¹¹⁴ Estudiar las fuentes de las que el hispalense se vale para la confección de su florilegio es indudablemente una empresa compleja y en algunos casos difícil de asir con total certeza. Un análisis al respecto ofrece Dulaey en el estudio introductorio de la edición al comentario del *Génesis* presentada por Gorman (2009). De la lista -no exhaustiva- de autoridades que el hispalense registra en el prefacio, Dulaey señala que es Agustín a quien el obispo recurre con mayor frecuencia, especialmente a sus obras *De ciuitate Dei* y *Contra Faustum*. En cuanto al uso de Gregorio Magno, otro de los preferidos de Isidoro, O’Loughlin (1997) sostuvo que este habría sido de carácter indirecto, siendo el tratado de Paterius, conocido como *Liber de expositione ueteris ac noui testamenti de diuersis libris s. Gregorii*, su fuente principal. Una perspectiva opuesta es sostenida por Uitvlugt (2002).

obispo en la omisión, reemplazo y adaptación de los pasajes, cuidadosamente seleccionados y modificados para servir a objetivos específicos.¹¹⁵

Asimismo el hispalense también apelaba a la *auctoritas* bíblica, particularmente a la figura de Pablo (Heb 10,1), a quien cita en el primer párrafo del prefacio al *Génesis*: “Nisi pertineret ad praefigurationis mysterium tam multiplex rerum umbra gestarum, nec docens Apostolus diceret: *Lex umbram habet futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*” (PL 83, 207). La Ley, sombra de los bienes futuros, encerraba los misterios de la gracia evangélica que era necesario exponer.

Para ejemplificar el objetivo de su obra el hispalense indica que la misma constituía un ramo *ad manum* compuesto por ‘flores de distintas praderas’, es decir, un verdadero florilegio en el que se reunían las exposiciones del pasado. En esta operación, sin embargo, proyectaba un sistema de nuevos significados, previamente recortados y organizados, en un contexto de recepción distinto del que, siglos antes, había dado origen a los enunciados transmitidos. Como podemos observar, el propio ejercicio de escritura propuesto por Isidoro configuraba también un método, un procedimiento específico: la verdad, basada en la Biblia, se canalizaba a través de las categorías de los Padres y se organizaba para la educación de las comunidades cristianas del presente. Por lo tanto, más allá de estar ante un *topos* característico de la literatura cristiana del periodo, la obra persigue una finalidad que trasciende los nombres y hace emerger preocupaciones concretas del escenario visigodo del siglo VII.

En segundo lugar, Isidoro anticipa que su *libellus* está destinado tanto al lector *studiosus* como al *fastidiosus* que aborrece los sermones extensos. Por lo tanto, el propósito del obispo consiste en congregar de forma breve las explicaciones bíblicas más significativas. Cabe preguntarse, nuevamente con Fontaine (2000), si este interés del hispalense en evitar el tedio del lector habría sido solamente un *topos* literario o habría reflejado, en cambio, la ausencia de lectores preparados para la lectura y comprensión de tratados exegéticos extensos. Como mencionamos, la *breuitas*¹¹⁶ constituyó una constante en la obra isidoriana; aun más, el carácter breve del opúsculo respondía a los intereses concretos de un obispo dedicado a transmitir las verdades bíblicas a un público de diversa formación, que incluía tanto a clérigos como a laicos. Asimismo, el trabajo que

¹¹⁵ El autor identifica distintas formas de alteración de las fuentes que clasifica en: “...variant readings, grammatical alterations, abbreviations, insertions, and (...) “substantial” alterations” (Uitvlugt, 2002, 83).

¹¹⁶ Acerca de la *breuitas* y su rol en los modos de comunicación de la Antigüedad Tardía, véase Wood (2010).

implicaba la exposición de los antiguos también era testimonio de la capacidad del hispalense, quien de ese modo exhibía su excepcional destreza en la comprensión de las Sagradas Escrituras, fundamentada en una labor conjunta sobre el texto bíblico y el conocimiento de los autores cristianos. En definitiva, Isidoro se comportaba como un verdadero *doctor*, un mediador autorizado de la tradición.

En tercer lugar, antes de comenzar con el objeto de su opúsculo -la explicación del sentido alegórico de los misterios presentes en la Ley- Isidoro indica que otra obra había sido ya consagrada a la exégesis literal o sentido histórico, sin proporcionar ningún dato adicional que nos permita identificarla con certeza.¹¹⁷ A partir de esta breve aclaración, el hispalense anunciaba que, tal como había pensado la tradición, el sentido histórico no solo era fundamento del alegórico (y, por lo tanto, anterior) sino necesario para acceder a otros niveles de interpretación de las Escrituras y aprehender, de ese modo, las verdades eternas de la fe.¹¹⁸ La revelación a los hombres, pues, se desplegaba en distintas etapas a seguir, un camino en el que el obispo de *Hispalis* se erigía como su principal conductor.

Para referirse a la tarea encarada en *Expositio in vetus Testamentum*, el obispo se vale de una terminología diversa -sentido alegórico, figura, tipo e indicios proféticos-¹¹⁹ bajo la cual subyace una misma operación: explicar cómo ciertos acontecimientos sin perder su carácter histórico podían de hecho albergar un significado distinto de la

¹¹⁷ En este caso Fontaine (2002, 134) sugirió la posibilidad de que la obra en cuestión haya sido el *De ortu et obitu Patrum*.

¹¹⁸ “Et quia iam pridem juxta litteram a nobis sermo totus contextus est, necesse est ut, praecedente historiae fundamento, allegoricus sensus sequatur. Nam figuraliter quaedam ex his intelliguntur, vere tanquam prophetica indicia praecedentia futurorum” (*Exp., praef.* 17-18; *PL* 83, 208).

¹¹⁹ Para este punto, véase Ogara (1936). Según este autor: “Dícese *sentido alegórico*; sentido que se entiende *figuraliter*, y hay cosas *figuraliter dicta* y *figuraliter facta*; y los mismos hechos son *vere tamquam prophetica indicia praecedentia futurorum*. Ya se ve que tal modo de hablar está en perfecta consonancia con la nomenclatura de los Padres griegos, que llaman a los vaticinios enunciados de palabra, *prophetia verborum*, y a los tipos *prophetiae rerum*, es decir, cosas que se han de cumplir en otros hechos que responden a estas imágenes proféticas” (Ogara, 1936, 140). En el mismo sentido se pronuncia Ramos-Lissón (1982). Esta ambigüedad terminológica es observada también en *De natura rerum*. En esta obra, a la que volveremos en la segunda parte de la tesis, el hispalense elabora, a instancias del rey Sisebuto, una interpretación alegórica de ciertos fenómenos naturales. A lo largo del tratado, el hispalense utiliza sin distinción los términos “místico,” “alegórico,” “profético” y “espiritual” para referirse a la misma operación. Lejos de una incoherencia propia de la reflexión de Isidoro, Fontaine adjudica esta multiplicidad terminológica a la impronta origeniana que reconocía en la Escritura fundamentalmente dos sentidos: literal y espiritual. Y agrega: “Isidore eût volontiers souscrit à cette formule, comme on peut le déduire de deux passages de son traité, où il oppose au sens littéral l’«allegorie» dans le premier cas, l’«intelligence spirituelle» dans le second: les saisons se distinguent les unes des autres par leurs limites chronologiques «selon la différence naturelle», mais aussi para la diversité de leur sens «d’après l’allégorie»; de même, le soleil se définit par des propriétés physiques, «pour ce qui concerne sa nature», mais à vrai dire, «au sens spirituel, le soleil est le Christ»” (1959, 543-544).

interpretación literal. Este ejercicio de desvelamiento de *prophetic indicia in lege* no implicaba negar la dimensión *corporaliter* de los eventos sino reconocer que los mismos guardaban además una dimensión *figuraliter*, es decir, un significado oculto que anticipaba o remitía a eventos futuros; un preanuncio profético o profecía real¹²⁰ -si tomamos la denominación de Auerbach (1938)- que conectaba Antiguo y Nuevo Testamento, inscribiendo a los dos polos de esta relación -figura/consumación o tipo/antitipo- en una única historia de la salvación que iniciada en la Creación se dirigía necesariamente al fin de los tiempos. Desde esta perspectiva, Isidoro no distingue entre tipología y alegoría¹²¹ como procedimiento interpretativo de las Escrituras; el sentido alegórico era parte de una lectura figural -o *figurative reading* como lo denomina Clark (1999, 79)- que permitía interpretar el Antiguo Testamento sin caer en explicaciones consideradas de otro modo desviadas de la fe cristiana.

La lectura *figurativa* del AT transmitida por Isidoro hacía hincapié en el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias en Cristo, en especial, en los comentarios destinados a los libros *Levítico*, *Josué*, *Jueces* y *Reyes*. Acontecimientos, personajes y ritos del Antiguo Testamento eran explicados en clave profética, es decir, anunciando a Cristo y a la Nueva Alianza. En este sentido, Cristo era el principio hermenéutico por excelencia, tal como observaba Isidoro a lo largo de su obra:

Ne dubitet ergo quisquam haec, ut dicta sunt, credere, cum videat universa et ab initio figuris antecedentibus praecurrerisse, et per adventum Domini manifeste adimpleta sic esse; et quae supersunt, hoc modo perficienda in veritate, consonantibus omnibus et vocibus et figuris sanctarum Scripturarum, quae adimplebit is qui pollicitus est per Filium suum Jesum Christum Dominum regem et Salvatorem nostrum... (PL 83, 392)

¹²⁰ De acuerdo con la definición de Auerbach la interpretación figural "... establece entre dos hechos o dos personas una conexión en la que uno de ellos no se reduce a ser él mismo, sino que además equivale al otro, mientras que el otro incluye al uno y lo consume. Los dos polos de la figura están temporalmente separados, pero ambos se sitúan en el tiempo, en calidad de acontecimientos o figuras reales" (1938, 99). Auerbach volvió sobre dicha problemática en su clásico trabajo *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (publicado en alemán en 1942, traducido por primera vez al español en 1950).

¹²¹ La historiografía ha debatido largamente la distinción entre alegoría y tipología, especialmente en la exégesis patristica. Un estado de la cuestión puede ser consultado en Clark (1999, 70-78). Brevemente, uno de los primeros en afirmar tal separación fue el teólogo francés Daniélou (1950). En cambio, De Lubac (1947) y Hanson (1958) optaron por ver entre ambas límites más difusos. En esta línea continuaron Auerbach (1938), Pépin (1976 [1958]), Crouzel (1964) y Louth (1989), entre otros.

Por lo tanto, pasajes enteros del Antiguo Testamento encerraban huellas o sombras de las verdades eternas que prefiguraban el advenimiento del reino de Cristo.¹²² La demostración de este punto constituyó el principal propósito de la obra isidoriana, como se observa, entre otros ejemplos, en el comentario al *Levítico*, donde el obispo explica por qué Cristo *non venit legem solvere, sed adimplere*.¹²³

Sequens Leviticus liber hostiarum diversitates exsequitur, quarum typus imaginem passionis Christi praeferebat. Nam postquam ipse oblatus est, omnes illae hostiae cessaverunt, quae in typo, vel umbra ejusdem praecesserant, praefigurantes illud sacrificium quod unus et verus sacerdos obtulit, mediator Dei et hominum; cujus sacrificii promissivas figuras in victimis animalium celebrare ante oportebat propter emundationem futuram carnis et sanguinis... (PL 83, 321).

Asimismo, la interpretación figurativa alcanzaba también a la iglesia, hecho que suponía su preexistencia como entidad espiritual antes de su manifestación física en la tierra. Cabe destacar, en esta línea, el ejemplo de Rut como figura de la iglesia de los gentiles, a la que Isidoro se refiere en el comentario al *Libro de Jueces*.¹²⁴ Dado que los libros bíblicos asumían distintas interpretaciones gracias a los múltiples sentidos que arraigaban en ellos, un tratado que explicara dónde encontrar y cómo comprender ciertos eventos, pasajes y personajes veterotestamentarios comportaba un valor extraordinario.

¹²² “Sed in spe futuri saeculi, quam habemus a Christo, qui et animam nostram induens justitia, et corpus nostrum induens immortalitate, totos nos innovat, credere aliquid ex veteris corruptionis necessitate atque indigentia nos passuros, vel acturos, semper peccatum est, quandiu voluntur isti septem dies quibus peragitur tempus. Sed hoc Veteris Testamenti temporibus in figura occultatum, a quibusdam sanctis intelligebatur; tempore autem Novi Testamenti in manifestatione revelatur, populis praedicatur. Unde Scriptura ipsa tunc erat praeceptum, nunc testimonium” (PL 83, 337).

¹²³ Citamos un ejemplo en el marco de la explicación de las celebraciones veterotestamentarias: “Cum quaeritur cur de carne agni Christianus pascha non celebret, si Christus non venit legem solvere, sed adimplere, respondetur: Imo Christianus jam sic pascha non celebrat, quia quod illa figura prophetabatur Agnus immaculatus sua passione Christus implevit. Cum quaeritur quam ob causam neomenias in lege mandatas non celebrat Christianus, si Christus non venit legem solvere, sed adimplere, respondetur: Imo jam propterea Christianus istas non celebrat, quia propter quod praenuntiandum celebrabantur Christus implevit. Celebratio enim novae lunae praenuntiabat novam creaturam, de qua dicit Apostolus: *Si qua igitur in Christo nova creatura, vetera transierunt, et facta sunt omnia nova*” (PL 83, 337-338).

¹²⁴ “Videamus nunc et Ruth. Habet enim ista typum Ecclesiae. Primum, quod alienigena est ex populo gentili, quae, relicta patria, et omnibus quae illic erant, vadit in terram Israel. (...) Quae vox sine dubio typum in ella fuisse Ecclesiae manifestat. Sic enim Ecclesia ex gentibus ad Dominum convocata, relicta patria sua, quod est idolatria, et omnia universa conversatione terrena profitetur Dominum Deum suum esse, in quem sancti crediderunt...” (PL 83, 390-391).

De ortu et obitu Patrum: ¿una lectura literal?

La segunda obra elegida para abordar la práctica exegética de Isidoro es el opúsculo exegético-biográfico actualmente conocido con el título *De ortu et obitu Patrum*.¹²⁵ Este constituye un repertorio de personajes vetero y neotestamentarios elaborado entre los años 598 y 615 (Aldama, 1936), periodo que abarca la primera etapa del episcopado de Isidoro.¹²⁶ Recordemos que este había sucedido en la silla de Sevilla a su hermano Leandro, quien otrora había cumplido un rol decisivo en la conversión de los godos al cristianismo niceno.

En palabras de Fontaine, esta breve obra cuenta con “ochenta y cinco noticias biográficas que componen una prosopografía hagiográfica y edificante de personajes ilustres de ambos Testamentos” (2002, 140). Con el objetivo de facilitar la memorización de lo contenido, aquellas noticias sintetizaban en un estilo conciso y rítmico los hechos más importantes de algunas de las figuras bíblicas más destacadas. No obstante, como ha señalado su editor, este tratado no consiste únicamente en una simple enumeración de fragmentos biográficos, 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 conducta” (1985, 2).

Desde esta perspectiva, la organización interna del tratado -desde la síntesis del contenido hasta las características sintácticas aplicadas- contribuía a enriquecer la finalidad pedagógica de la obra. El particular estilo de Isidoro que hacía de la *breuitas* el foco de atención fomentaba no sólo la memorización de hechos y personajes bíblicos como parte de un pasado que debía ser aprendido como tal sino de conductas y valores

¹²⁵ En la introducción a la edición crítica, como también en artículos anteriores, Chaparro Gómez alude a una problemática 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” (1985, 2). Para un tratamiento más exhaustivo, véase: Chaparro Gómez (1980, 51-56; 1981, 175-180). Para consideraciones en torno a la tradición manuscrita del *De ortu*, véase además, Chaparro Gómez (2008).

¹²⁶ También en *Allegoriae* Isidoro elabora una lista de noticias de personajes bíblicos -tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento- acerca de los cuales ofrece una interpretación alegórica o moral. Según Poirel, el objetivo de aquella *aide-mémoire d'exégèse spirituelle* habría sido pastoral-pedagógico y habría funcionado como instrumento de predicación. En este sentido, el autor señala que “le thème le plus fréquent est l'opposition de l'Église et de la Synagogue, qui apparaît en moyenne toutes les cinq notices” (2003, 105).

que debían ser imitados y adaptados al presente. De acuerdo con Fontaine, este estilo propio del hispalense respondía a “un sens tout à la fois antique, ascétique et biblique de la mesure, qui s’étend à tous les domaines de l’activité humaine, en particulier à celui de l’expression littéraire, orales ou écrite” (Fontaine, 1960b, 87).¹²⁷ No obstante la sencillez con la que Isidoro desplegaba su colección de biografías, otros elementos más complejos completaban una combinación estratégica de sistemas y técnicas discursivas diversas que se proponía impactar en la memoria de la audiencia. En este sentido, cabe preguntarse por el papel desempeñado por la memoria (y los procedimientos empleados para fortalecer sus facultades) en las sociedades de la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media, y por las estrategias en juego a la hora de construir y ejercer control sobre la misma.¹²⁸ La colección de breves biografías elaborada por Isidoro podría, entonces, conllevar un doble objetivo: en primer lugar, la selección y conservación de contenido bíblico específico. Por ejemplo, en la presencia u omisión de ciertos personajes o incluso en la incorporación de determinados datos vinculados a ellos, subyacía una operación de construcción del pasado bíblico, de sus protagonistas, adaptado a las preocupaciones de un presente que buscaba en los valores bíblicos modelos de conducta a imitar. Por lo tanto, aquello que verdaderamente se conservaba en aquellas hojas constituía una suma de partes, secciones o fragmentos, resultado de una selección e interpretación previa. En segundo lugar, y en directa conexión con el punto anterior, Isidoro -y la sede de Sevilla detrás de su hombre- a partir de este tipo de obras y manuales ejercía también un control sobre las formas y los mecanismos a través de los cuales el material sagrado era transmitido. Con tal fin las técnicas empleadas para intervenir en la memorización del contenido favorecían la formación y consolidación de un sentido del pasado que se remontaba al relato sagrado en directa continuación con el presente y el futuro.

¹²⁷ Según Fontaine, el estilo de Isidoro se comprende de modo más acabado a la luz de la tradición literaria de la época: “Mais ce style est également ascétique en un sens plus proche de la réalité psychologique: il reflète un combat intérieur contre toutes les tentations du siècle et de la tradition littéraire immédiate, contre la démesure et la corruption de la prose latine tardive, -en particulier en Espagne-, voire contre la verboté somptueuse du style liturgique hispanique” (1960a, 100).

¹²⁸ En palabras de Geary: “Thus memoria was a key organizing principle, not only in medieval theology but in every aspect of medieval life. It meant memory, but also those objects and actions by which memory was preserved” (1994, 18). Las ‘obras históricas’ de Isidoro han sido la fuente predilecta para estudiar tanto la manipulación de la memoria como las representaciones del pasado que circulaban en el contexto visigodo. Desde esta perspectiva, son significativos los trabajos de Reydellet (1970) y Wood (2012a), entre otros. Sobre la memoria y los usos del pasado en la Edad Media, véase Fentress y Wickham (1992), Geary (1994), Hen e Innes (2000), y especialmente vinculado al pasado bíblico en época carolingia, McKitterick (2004) y De Jong (2015).

A pesar de las adiciones e interpolaciones que ha sufrido el *De Ortu*, no se cuestiona actualmente su pertenencia al repertorio de obras isidorianas. Como ha señalado Chaparro Gómez, el opúsculo revela una herencia heterogénea que impide su clasificación dentro de un único género. En este sentido, diversos elementos de la biografía antigua y de la tradición judeo-cristiana (Chaparro Gómez, 1985, 36) se fusionan para ofrecer un conocimiento bíblico especialmente preparado para su enseñanza: rasgos propios del comentario bíblico (tanto literal como místico) y de la biografía se conjugan con componentes hagiográficos, panegíricos e históricos.

En líneas generales, tal como especifica el propio Isidoro en el prefacio, las características que ofician como criterio de selección de estos personajes son la *sanctitas* y la *nobilitas*, valores que a partir del ejemplo de los personajes escogidos debían ser proyectados desde aquel pasado bíblico al presente visigodo para regir las conductas de la comunidad de fieles. En el estudio introductorio que acompaña la edición del *De ortu*, Chaparro Gómez propone un modelo de noticia biográfica que incluye siete puntos: nombre del personaje (en ocasiones seguido por una explicación etimológica), genealogía (lugar de nacimiento y procedencia), rango (*titulus* honorífico), cualidades (principalmente morales), obras, muerte y sepulcro. Ahora bien, ¿de dónde extrae Isidoro la información para llenar estos espacios? Aunque se trate fundamentalmente de figuras bíblicas, no es el texto bíblico la fuente directa principal: a este material accede el hispalense a partir de obras patrísticas que tenía a su disposición, principalmente de Jerónimo (*Comentarii*), Gregorio Magno (*Moralia in Iob*) y Ambrosio de Milán (*Expositio euangelii secundum Lucam*).¹²⁹ Asimismo, otras fuentes acompañan la elaboración de este tratado como catálogos de distinta índole, libros de *Historias* y *Crónicas*, entre otros (cf. Chaparro Gómez, 1985, 50-53). Los datos geográficos utilizados para describir el lugar de nacimiento y sepulcro de los biografiados son extraídos en su mayor parte del *De situ et nominibus locorum hebraicorum* de Jerónimo y desempeñan una función central en la

¹²⁹ No nos extenderemos aquí en las fuentes utilizadas para elaborar el *De Ortu*. Este aspecto ha sido trabajado *in extenso* por Chaparro Gómez, quien resumió los principales puntos de la problemática en la introducción a la edición que preparó de la obra isidoriana (1985). De acuerdo con el editor, el hispalense habría utilizado principalmente a Jerónimo para hacer referencia a la información geográfica y en algunos casos lingüística o etimológica, mientras que Gregorio y Ambrosio habrían sido la base de sus capítulos sobre Job y María respectivamente. Asimismo, el componente biográfico-hagiográfico del tratado encuentra asidero en otra obra de Jerónimo, el *De viris illustribus*, junto con otros catálogos utilizados en menor medida que se encontraban también al alcance del hispalense (Chaparro Gómez, 1985, 50-51).

obra.¹³⁰ Situar a la figura bíblica en un escenario geográfico concreto, acompañado en algunos casos de referencias e indicaciones precisas de su ubicación, era parte de la explicación del sentido literal o histórico de las Escrituras. Los libros bíblicos estaban repletos de nombres y lugares que enmarcaban los acontecimientos de la historia sagrada. Por lo tanto, una colección que ofrecía compendiar noticias biográficas de personajes bíblicos no podía carecer de la topografía necesaria para comprender de modo más acabado el pasado bíblico desplegado en Tierra Santa y sus alrededores. A partir de Jerónimo, Isidoro explicaba el significado de los nombres de locaciones bíblicas consideradas parte de un paisaje 'tangibile' e histórico, y vinculadas a los protagonistas de los acontecimientos narrados en las Escrituras.¹³¹ Por ejemplo, dice de Adán, *colonus paradisi*:

... fue enterrado en Arbe, lugar que recibió el nombre del número cuatro, ya que allí fueron enterrados tres patriarcas y el cuarto es Adán. Se trata de la ciudad de Hebrón, capital del país de los filisteos, que fue, según se dice, en tiempos remotos la morada de los gigantes, y en donde también después fue ungido rey David. Es una ciudad de la heredad de Judá, reservada a los sacerdotes, alejada de Jerusalén veintidós mil pasos al Sur.¹³²

La ubicación espacial de la sepultura y nacimiento de los biografiados indicaba la existencia real de esta geografía *sacra*, en ocasiones difícil de concebir para aquellos devotos cuya única conexión con estos rincones remotos del orbe se establecía a partir

¹³⁰ Para un estudio acerca de la relación entre historia y geografía en la Antigüedad Tardía, con especial énfasis en las obras de Isidoro remitimos al trabajo fundamental de Merrills: "The structural importance of geographical writing within early Christian Latin historiography provides an invaluable case study for the investigation of the interdependence of the disciplines. Throughout, these passages will be considered both as functional components of the narratives in which they appeared, and as conduits for Orosius and his successors to offer further explanation for the tumultuous events that they described. It was through both of the eyes of history – through geography as well as chronology – that the historians of late Antiquity brought the world around them into focus" (2005, 34). Asimismo, sobre el conocimiento geográfico en la Edad Media (c. 400-1000), véase Lozovsky (2000).

¹³¹ "The importance of knowing every feature of the Holy Land also inspired works that took the form of reference tools –lists of biblical locations, composed from books rather than pilgrims' accounts. Jerome's *On the location and names of Hebrew places* was a translation of Eusebius' *Onomasticon*; Bede's *The names of places* was compiled from Jerome and Josephus Flavius. Both works (...) emphasize etymologies and the biblical significance of place-names rather than actual locations" (Lozovsky, 2000, 48-49).

¹³² "...Sepultus est autem in loco Arbee, qui locus nomen ex numeris sumpsit, hoc est quattuor, pro eo quod tres patriarchae ibidem sint sepulti et hic quartus Adam. Haec est autem Hebron, metropolis urbis Allophilorum, in qua fertur quondam fuisse habitatio gigantum, ubi etiam et David est unctus in regno. Est autem ciuitas sortis Iudae, in sacerdotibus separata, distans ad australem plagam milibus uiginti duobus procul ab Hierusalem" (*De ortu*, 1, 2-3).

de la mediación de la palabra. La explicación del marco geográfico en tanto escenario de acontecimientos y personajes bíblicos contribuía a la comprensión del texto bíblico en sí mismo: describía el contexto topográfico en el cual la historia sagrada había transcurrido, paso previo a una interpretación espiritual de la misma.

2.3 Las *Sententiae*

Por último, las *Sententiae*. A diferencia de las anteriores, esta obra no hace de la transmisión del contenido bíblico su objetivo principal. Un conjunto diverso de temáticas recorren en forma de sentencias una obra de gran riqueza y complejidad.

Las dificultades que plantea una obra como las *Sententiae* se han debatido largamente, en particular, las problemáticas respecto del uso isidoriano de fuentes patrísticas y de su datación. Este último punto ha suscitado posiciones divergentes en el campo de los estudios visigóticos.¹³³

¹³³ En el ya mencionado estudio publicado en 1936, Aldama estableció la datación de las *Sententiae* entre los años 612 y 615, apoyándose principalmente en dos criterios: la utilización de las obras de Gregorio Magno y el catálogo de Braulio de Zaragoza. Por un lado, sostuvo que al momento de elaboración de esta obra Isidoro no conocía aun las *Homilias* gregorianas y, por lo tanto, situó en el año 618 su *terminus ante quem*. Asimismo, los datos ofrecidos por el documento brauliano conocido como *Renotatio*, y redactado según Aldama a partir de un criterio cronológico, precisaron su cronología situándola entre los años antes mencionados (las dificultades derivadas de una cronología basada en la *Renotatio* brauliana fueron posteriormente señaladas por Martín [2000, 141-142]). Posteriormente, el erudito francés Cazier (1986) propuso una fecha de redacción próxima al año 633 debido principalmente a los paralelismos que observó entre las actas del IV concilio de Toledo y la obra del hispalense, posición que volvería a afirmar en el estudio preliminar a la edición crítica que realizaría de la obra isidoriana (1998, XVI-XIX). Además de las coincidencias ya esbozadas, Cazier presentaría como argumentos a favor de una datación tardía de las *Sententiae* su carácter inacabado, la ausencia de un prólogo y -a diferencia de Aldama- el empleo de las *XL homiliarum in euangelia libri duo* de Gregorio, obra que Isidoro reconoce no haber leído en el *De viris illustribus*, este último datado tradicionalmente entre 615-618.

La misma cronología sostuvo Jacques Fontaine (2000). En palabras del autor: "... se han podido observar algunas convergencias en los puntos siguientes: respecto al libre albedrío de los futuros convertidos (canon 75 y *Sentencias* 2,2,4), restitución del poder real a Dios, que lo ha conferido al rey (canon 7 y *Sentencias* 3, 49, 3), prohibición de que los cristianos puedan dar un testimonio susceptible de perjudicar a alguien (canon 31 y *Sentencias* 3, 55, 7b), contrapeso que deben ejercer los obispos en defensa de los pobres (canon 32 y *Sentencias* 3, 45, 4). Estos paralelos constituyen una clave esencial del proyecto de las *Sentencias*; ponen de relieve la relación de esta obra con muchos temas tratados en ese Concilio y sugieren la posible datación de su redacción final" (2002, 178). Sin embargo, tanto Domínguez del Val (1998) como Martín (2000) objetaron esta perspectiva. A raíz de las similitudes observadas entre la *Vita Desiderii* (613-617) y las *Sententiae*, Martín propuso situar la obra en el año 614, es decir, en una fecha anterior a la obra del rey Sisebuto, pues consideró que esta última habría sido una respuesta al escrito del hispalense. Esta datación también exigiría desplazar la redacción del *De viris illustribus* a una fecha anterior a 614 dado que, como mencionamos, cuando Isidoro elabora las *Sententiae* ya conoce las *Homilias* de Gregorio Magno que asegura no haber leído en el *DV* (cf. Martín, 2000). Por otra parte, Martín

Definida por Fontaine como “el testamento espiritual de Isidoro” (2002, 178) esta obra aborda un amplio abanico de temáticas organizado en tres libros: el primero destinado a temas de dogmática cristiana, el segundo y el tercero a cuestiones de moralidad individual y colectiva respectivamente. A lo largo de las *Sententiae*, Isidoro utiliza un repertorio amplio de fuentes bíblicas y también patrísticas, entre estas últimas sobresalen Agustín, Jerónimo y Gregorio Magno.

En esta obra el hispalense elige la forma de la sentencia, un recurso literario cuyos orígenes se remontaban a la filosofía y la retórica de la Antigüedad clásica. Ya en un comienzo el término recibió acepciones diversas, vinculadas al sentido de opinión o idea, o bien de *oratio* oficial.¹³⁴ Mientras que algunas de estas significaciones cayeron en desuso, otras adoptaron nuevos matices en el contexto cristiano posterior, como se advierte en las obras de Próspero de Aquitania (siglo V) y Eugipio (VI), ambas basadas en sentencias de Agustín de Hipona, o bien en los *Apotegma* de los Padres del desierto, entre otras. Un antecedente más próximo a Isidoro encontramos en las *Sententiae Aegyptiorum Patrum* atribuidas a Martín de Braga († ca. 579-80).

Ahora bien, en *Etymologiae* Isidoro define brevemente la sentencia como un *dictum impersonale* (*Etym.* II, 11, 1), es decir, que “se enuncia sin determinación de persona” (*Etym.* II, 11, 2).¹³⁵ A este matiz impersonal agrega en las *Sententiae*:

Habla juiciosamente por sentencias quien siente la verdadera sabiduría, gustando su interno sabor. Porque sentencia deriva de sentir. Y por eso, los presuntuosos,

sostiene que el nexo entre las *Sententiae* y el IV concilio de Toledo no representaría un argumento decisivo para la datación de la obra: el autor trae a colación el caso estudiado por Lawson con respecto a las similitudes entre el concilio y el *De eccl. off.* en el que manifiesta que esta última obra habría sido redactada mucho antes que las actas conciliares. De todos modos, tampoco podríamos concluir que tal como sucedió con el ejemplo citado por Lawson necesariamente habría ocurrido con las *Sententiae* y el IV concilio de Toledo.

Ahora bien, ¿cuál es la relevancia del dilema cronológico esbozado? Quince años aproximadamente separan las dataciones propuestas: mientras que la primera (614-5) asocia la obra al contexto político del reinado de Sisebuto, la segunda (c. 633) hace alusión directa al periodo enmarcado por la deposición de Suinthila y la rebelión de Sisenando en 630. Tampoco podemos excluir la posibilidad de que la obra haya sido elaborada en distintas etapas o incluso revisada, como otros escritos de cuño isidoriano. Desde esta última perspectiva, podríamos comprender mejor las similitudes textuales que la conectan con la *Vita Desiderii* primero y con las actas conciliares después.

¹³⁴ Para las distintas acepciones del término en la Antigüedad clásica, véase Codoñer (2014).

¹³⁵ *Etym.* II, 11, 1-2: “Sententia est dictum impersonale, ut (Ter. Andr. 68): ‘Obsequium amicos, ueritas odium parit’. Huic si personafuerit adiecta, chria erit, ita: ‘offendit Achilles Agamemonem vera dicendo’, ‘Metrophanes promeruit gratiam Mithridatis obsequendo.’ 2. Nam inter chriam et sententiam hoc interest, quod sententia sine persona profertur, chria sine persona numquam dicitur. Vnde si sententiae persona adiciatur, fit chria; si detrahatur, fit sententia.”

que hablan sin humildad, lo hacen basados solo en la ciencia, no en la experiencia vital. Aquel tiene buen juicio que juzga rectamente y según Dios.¹³⁶

Desde esta perspectiva, entonces, la sentencia podía representar un aforismo, transmitir un sentimiento o una experiencia vinculada a la verdadera sabiduría. Isidoro al elegir esta forma como estructura rectora de su obra vinculaba su contenido directamente a Dios, a la Verdad: él encarnaba, de hecho, a *ille enim sapit qui recte et secundum Deum sapit*.

Las formas en que Isidoro introduce y utiliza el texto bíblico en las *Sententiae* son diversas: tomadas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, explícitas e implícitas, una importante variedad de alusiones y referencias bíblicas recorre los tres libros que componen la obra. No obstante, dentro de este arsenal bíblico es posible observar un uso destacado de determinados libros, y una selección deliberada de episodios y ejemplos bíblicos específicos. En términos cuantitativos, las referencias procedentes del Antiguo Testamento son mayoritarias y, dentro de ellas, la literatura profética, en particular el *Libro de Isaías*, ocupa un lugar destacado. Por su parte, entre los libros neotestamentarios los más citados por Isidoro son *Mateo* y *Lucas*, siendo *Mateo* el que registra el mayor número de referencias en toda la obra, seguido en orden decreciente por *Isaías* y *Génesis*.

Distintas fórmulas y técnicas discursivas introducen el contenido bíblico que acompaña y transmite interrogantes y tópicos de interés. En este sentido, no se advierte en las *Sententiae* amplios desarrollos expositivos de exégesis bíblica sino más bien explicaciones breves en donde el hispalense sintetiza preocupaciones bíblico-teológicas, y realiza ajustes y aclaraciones donde advierte la necesidad de perfeccionar la comprensión. El signo característico de su estilo, la *breuitas*, le permite sintetizar y condensar en cortas extensiones el contenido que considera necesario transmitir y al mismo tiempo le confiere mayor contundencia e impacto. No obstante, en las *Sententiae* no se limita únicamente a exponer el significado de ciertos pasajes bíblicos: en esta obra, como veremos más adelante, la cita bíblica acompaña, justifica, legitima afirmaciones sobre distintos tópicos, desde el comportamiento de los hombres en la tierra hasta los deberes y límites de la posición regia.

Como mencionamos, Isidoro en su capítulo *De Lege* había aludido a tres modos distintos de interpretar la ley divina: el histórico o literal, el metafórico o moral y el místico o espiritual. A continuación de esta breve enumeración, dedica otro capítulo a compendiar

¹³⁶ *Sent.* II, 29, 10-11: “Recte ex sententia dicit, qui ueram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur. Ac per hoc, adrogantes qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia – Ille enim sapit qui recte et secundum Deum sapit.”

las siete reglas para la exégesis de Ticonio. La inclusión de un resumen de directrices exegéticas, iniciativa tomada previamente por Agustín, dejaba entrever el interés manifiesto del obispo en ofrecer reglas concretas que permitiesen organizar y orientar la interpretación de las Escrituras.¹³⁷

En líneas generales, estos principios abordaban los siguientes tópicos: el cuerpo de Cristo (reglas 1 y 2), la distinción entre letra y espíritu (regla 3), la especie y el género (regla 4), el tiempo (regla 5), la recapitulación en las Escrituras (regla 6), y por último, el diablo y su cuerpo (regla 7). El compendio de Isidoro conservaba la abundancia de ejemplos bíblicos, en especial aquellos procedentes del *Libro de Isaías*, a partir de los cuales el funcionamiento de las reglas era ilustrado a los lectores.

1. En la primera regla se plantea la dificultad que aparece cuando las Escrituras se refieren a Cristo y a su cuerpo, en algún aspecto o bien en su totalidad. El ejemplo que ilustra esta regla es de Isaías (61,10).¹³⁸ Es tarea de un experto, dice Isidoro, poder discernir cuando los pasajes bíblicos aluden a Cristo como cabeza del cuerpo o a su cuerpo, la Iglesia, o a ambos a la vez.

2. También el cuerpo de Cristo es motivo de la segunda regla, donde se distingue entre el cuerpo verdadero (*uero*) y el “confuso” (*permixto*). Una vez más, será tarea del lector prudente (*prudens lector*) comprender a qué parte del cuerpo se refiere en cada pasaje. Una vez más, será Isaías el elegido para enseñar cómo en determinadas ocasiones las Escrituras aluden a todo el cuerpo, mas en otras únicamente a los buenos o a los malos, o bien a aquellos que aún no han sido redimidos.¹³⁹

3. La tercera regla distingue entre la letra y el espíritu, entre la ley y la gracia. Dice Isidoro: “La ley nos indica los preceptos que debemos cumplir, la gracia nos ayuda a ponerlos en práctica” (*Sent.* I, 19, 6). Es decir, la ley, además de

¹³⁷ El *Liber Regularum* de Ticonio constituyó la primera obra de hermenéutica cristiana, es decir, la primera formulación sistemática de principios hermenéuticos para interpretar la Escritura. Un estudio de estos principios en Pollmann (1996). Para una historia de la transmisión de las *Reglas*, con particular énfasis en la relación entre Ticonio y Agustín, véase Cazier (1973) y Bori (1988).

¹³⁸ *Sent.* I, 18, 2: “...sicut Esaias ait: *Induit me uestimento salutari quasi sponsam decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.*”

¹³⁹ *Sent.* I, 18, 4: “Nam uidentur quaedam unius conuenire personae quod tamen non est unius, ut est illud: *Puer meus es tu, Israhel, ecce deleui ut nubem iniquitates tuas, et sicut nebula peccata tua. Conuertere ad me et redimam te.*”

histórica- debe ser interpretada espiritualmente, tal como había ya anunciado Isidoro en un capítulo anterior al distinguir los tres sentidos bíblicos. Asimismo, sin la gracia ninguna interpretación verdadera podía ser efectivamente desarrollada.

4. La cuarta regla enseña sobre el género y la especie. Advierte el obispo que ocasionalmente en las Escrituras por la parte se menciona al todo y viceversa. Un ejemplo lo constituyen las hijas de Tiro en Is 44, 12 a través de las cuales designa “el salmista a todos los pueblos que habían de creer en Cristo” (*Sent.* I, 19, 7) y en el mismo sentido, la amenaza que Dios dirige al mundo aunque las palabras de Isaías sean dirigidas solo a Babilonia (Is 13,19).

5. La regla del tiempo considera dos aspectos: por un lado, como en la anterior, un todo puede ser designado a través de una de sus partes, en particular, cuando en las Escrituras se refiere a una duración temporal expresada en años. Por otro, hay eventos futuros que aparecen narrados como ya realizados. Este punto debía entenderse teniendo en cuenta la eternidad divina, pues en otro lugar de la obra Isidoro había sostenido que “suceden para nosotros en el tiempo acontecimientos que, fuera del tiempo, son previstos por el Creador de todo” (*Sent.* I, 18, 7).

6. La sexta regla refiere a la recapitulación, es decir, “cuando la Escritura recuerda de nuevo aquello cuya narración había ya sido expuesta” (*Sent.* I, 19, 16).

7. La última regla atañe al diablo y a su cuerpo. Acerca de este punto aclara que algunos pasajes -como se vio en la primera regla- hacen referencia al cuerpo y otros a la cabeza atribuyendo a cada uno acontecimientos distintos.

Ahora bien, Isidoro no explica en su obra el por qué de la inclusión de este compendio normativo. Podemos sugerir, no obstante, algunas hipótesis. En primer lugar, al tratarse precisamente de un conjunto de reglas, la interpretación bíblica aparece como una práctica regida por una serie de pautas a considerar que vinculan la tarea exegética a un reducido sector capaz de identificar y comprender lo expuesto. Es decir, más allá del contenido específico, la sola existencia de reglas contribuía a encauzar la interpretación de los textos sagrados, una materia solo posible de ser trabajada por expertos. El método

en sí mismo instaure una división y reconozca la existencia de unos pocos que, guiados por Isidoro, han de emprender el camino de la interpretación de las Escrituras.

En segundo lugar, Isidoro, al recordar en su exposición que ciertos sabios (*quidam sapientes*) habían sido responsables de sintetizar previamente las mismas reglas, él mismo se posiciona como transmisor de la sabiduría que otrora había estado en manos de Ticonio o Agustín, mas sin especificar sus nombres. De acuerdo con Bori, el hispalense al no mencionar al donatista Ticonio en su introducción a las *Reglas* (Cf. Bori, 1988, 128) adopta la actitud cautelosa de Agustín en *De doctrina christiana*, aun si la fuente directa de su exposición haya sido, por el contrario, el opúsculo anónimo actualmente conocido como *Epítome*.

Por último, en la explicación de aspectos puntuales de la Escritura se refleja el interés de Isidoro por brindar directrices de lectura que acompañen aproximaciones homogéneas al texto bíblico y eviten así interpretaciones alejadas de la doctrina, en ocasiones producto de la ignorancia o la ausencia de una instrucción adecuada. Como mencionamos, la formación del clero había sido una de las principales inquietudes que ocuparon a Isidoro a lo largo de su episcopado.¹⁴⁰ A raíz de esta motivación, el hispalense puntualiza en las *Sententiae* una serie de instrucciones que indican cómo deben leerse las Escrituras, pues reconoce la necesidad de un clero instruido y preparado para afrontar las tareas y obligaciones que le habían sido encomendadas.

3. La Biblia dentro del programa pedagógico de Isidoro

En las *Sententiae*, Isidoro se ocupa del tratamiento de los principios exegéticos principalmente en dos capítulos que titula *De Lege* y *De septem regulis legis*, ambos situados en el primer libro de la obra, dedicado este último a la indagación de conocimientos doctrinales básicos. No obstante, es en la tercera y última parte, donde Isidoro reunirá un conjunto mayor de capítulos abocados a exhortar, regular y disciplinar la lectura de las Escrituras. Allí el hispalense definirá las formas en que los hombres acceden a las verdades divinas, formas que anteponen la mediación de las palabras frente a otras vías de acceso al conocimiento divino. En este sentido, la búsqueda de la

¹⁴⁰ “Il y a là une grave préoccupation pour un évêque qui se sent responsable de la catéchèse continué de ses communautés, de la formation de leurs pasteurs, et même de celle des moines qui ont choisi une recherche de la vie parfaite dans laquelle la lectio divina des Ecritures joue un rôle primordial” (Fontaine, 1986, 312).

verdad se inscribía simultáneamente en espacios y sujetos determinados, y exigía prácticas y procedimientos específicos. Es decir, al mismo tiempo que disponía las formas necesarias para una correcta interpretación de la Palabra, también ordenaba las prácticas, los cuerpos y las conductas.

En este marco, tanto el monasterio como el palacio episcopal se consagran como los espacios por excelencia dedicados a la tarea de desentrañar los misterios divinos, al afirmarse como lugares de estudio y perfeccionamiento espiritual. Más específicamente, el establecimiento monástico cumplirá una doble función, como enclave para combatir las múltiples formas en las que el mal se encarnaba -al acecho constante del mundo terrenal- o bien para contener el peligro representado por la circulación incontrolada de personas que, al salirse de las estructuras jerárquicas forjaban una relación distinta y no mediada con lo divino.

En las *Sententiae*, Isidoro define a la Ley como el camino que el hombre debe transitar para llegar a Cristo,¹⁴¹ y la asimila, además, a los montes elevados donde el justo encuentra una fuente inagotable de alimento. A partir de las Escrituras, pues, se nutre el alma de los fieles, tanto de los *uiri perfecti* como de los *simplices*. Dirá Isidoro que, mientras los primeros encuentran allí “reflexiones sublimes”, los segundos “descubren modestos pensamientos.”¹⁴² Se desprende de lo anterior un principio fundamental: la Escritura es una, pero distintos son los modos en que el hombre accede a ella, pues el lenguaje divino, tal como señala Isidoro, “concuera con la capacidad intelectual de los individuos.”¹⁴³

En este sentido, los humildes e iletrados se atienen al relato histórico, los sabios, en cambio, descubren allí sus misterios.¹⁴⁴ En definitiva, esta distinción según la inteligencia¹⁴⁵ posibilitaba, por un lado, un acceso universal a las Escrituras: todos y cada uno de los hombres podían acceder allí al mensaje bíblico. Por otro, hacía necesaria la

¹⁴¹ *Sent.* I, 18, 1: “Item uia per quam itur ad Christum lex est, per quam uadunt ad Deum hii qui[bus], ut est, intellegunt eum.”

¹⁴² Cf. *Sent.* I, 18, 2.

¹⁴³ Para explicar esta distinción el hispalense apela al ejemplo del maná: “al pueblo antiguo brindaba múltiple sabor conforme al gusto de cada uno” (*Sent.* I, 18, 5).

¹⁴⁴ *Sent.* I, 18, 4: “Scriptura sacra infirmis et sensu paruulis, secundum historiam, humilis uidetur in uerbis; cum excellentioribus autem uiris altius incedit, dum eis sua mysteria pandit, ac per hoc utrisque manet communis et paruulis et perfectis.”

¹⁴⁵ Ya Gregorio Magno había manifestado su preocupación por cuestiones similares, en especial acerca del “... problema del rapporto fra oralità e scrittura e fra destinatari dell’una e dell’altra forma di comunicazione: se i contenuti furono sostanzialmente gli stessi e se l’uso sistematico di exempla poteva rendere più facilmente comprensibile il messaggio morale e spirituale” (Boesch Gajano, 2004, 82).

mediación y la pericia exclusiva de los expertos, de los doctores, capaces de descifrar los pasajes oscuros y desentrañar los significados ocultos que allí se escondían. La oscuridad, de hecho, podía ser motivo de herejías tal como se encarga de señalar el propio Isidoro en *Sent.* I, 16, 8: "... el camino por el que se consume [la herejía] es la oscuridad de las divinas Escrituras, por la cual, ofuscados los herejes, interpretan cosa distinta de la realidad."¹⁴⁶

Esta inquietud aparecerá también en las actas del concilio IV de Toledo (633), tal como exhibe el canon XXV, donde se ordena a los obispos que conozcan tanto las Escrituras como los cánones:

La ignorancia, madre de todos los errores, debe evitarse sobre todo en los obispos de Dios que tomaron sobre sí el oficio de enseñar a los pueblos. La sagrada Escritura amonesta a los obispos para que lean, cuando el apóstol san Pablo dice a Timoteo: "Ocúpate en la lectura, en la exhortación y en la enseñanza, y sé constante siempre en estas tareas"; y conozcan, por lo tanto, los obispos, la Escritura santa y los cánones, para que todo su trabajo consista en la predicación y en la doctrina y sea la edificación de todos, tanto por la ciencia de la fe como por la legalidad de su conducta (Tol. IV, c. XXV).¹⁴⁷

En el mismo documento se observan, además, otras indicaciones destinadas a regular la lectura de los libros bíblicos dentro de la iglesia visigoda. Tal es el caso del canon XVII en donde los obispos reunidos en Toledo, presididos por Isidoro, exhortan a aceptar el *Libro del Apocalipsis* y promueven su lectura "en la misa desde Pascua a Pentecostés."¹⁴⁸ Estas observaciones cobraban mayor fuerza a la luz del resto de los cánones emitidos por la asamblea episcopal, destinados a uniformizar las prácticas en el interior de las iglesias, tanto en lo que atañe a la administración de los sacramentos como al desarrollo de las fiestas litúrgicas e incluso también, a la propia vida de obispos, diáconos y presbíteros.

¹⁴⁶ "Vis uero per quam sit obscuritas est diuinarum scripturarum, in qua caligantes heretici aliud quam se res habet intellegunt."

¹⁴⁷ La traducción corresponde a la edición de Vives (1963). De acuerdo a la edición latina de Martínez Diez y Rodríguez (1992): "Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei uitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt. Sacerdotes enim legere sancta scriptura admonet, Paulo apostolo dicente ad Timotheum: 'Intende lectioni, exhortationi, doctrinae; semper permance in his.' Sciant igitur sacerdotes scripturas sanctas et canones ut omne opus eorum in praedicatione et doctrina consistat atque aedificent cunctos tam fidei scientia quam operum disciplina."

¹⁴⁸ Tol. IV, c. XVII: "...porque hay muchos que no aceptan la autoridad de este libro, y rehúsan su lectura en la Iglesia de Dios; si alguien, de ahora en adelante, no le aceptare, o no lo leyere en la misa desde Pascua a Pentecostés, será excomulgado."

Cabe recordar, no obstante, que otros concilios anteriores al IV de Toledo manifestaron la necesidad de fomentar la lectura de las Escrituras, como atestiguan los cánones del célebre concilio III de Toledo, llevado a cabo en 589. Allí se reprobaban las conversaciones ociosas y se exhortaba, por el contrario, a que en todo convite episcopal éstas sean reemplazadas por los libros bíblicos a fin de contribuir a la edificación *ad bonum*.¹⁴⁹ En el mismo sentido, también las reglas monásticas recogían un conjunto de indicaciones sobre la lectura de los textos bíblicos. La *Regla* de Isidoro, por ejemplo, instaba a los monjes a leer las Escrituras después del oficio de las vísperas y agregaba: “Todos los días deben rezarse lecciones del Antiguo y Nuevo Testamento en la hora del oficio. El sábado y domingo, empero, sólo deben rezarse del Nuevo” (*Reg.*, VI). Asimismo, ordenaba a los monjes a no leer a los autores paganos o herejes, pues era mejor “ignorar sus doctrinas perniciosas que caer en el lazo de sus errores por propia experiencia” (*Reg.*, VIII).

También en las *Sententiae* arraigaron preocupaciones semejantes respecto de las funciones y deberes de los sacerdotes. En este sentido, Isidoro dedica un breve capítulo a los prepósitos ignorantes (*Sent.* III, 35), donde indica que así como los pecadores e inicuos deben ser apartados del ministerio sacerdotal, también los ignorantes e inexpertos, dado que no son capaces de corregir los errores de los fieles ni pueden enseñar la verdadera doctrina si la desconocen. El hispalense le confiere fundamento bíblico a su sentencia a partir de un pasaje de Mateo (Mt 15,14): “la ignorancia de los prepósitos no conviene a la vida de los súbditos: «Pues, si un ciego guía a otro ciego, ambos caerán en la hoya.»”¹⁵⁰ En consecuencia, agrega Isidoro que en esas condiciones “no pueden defender al pueblo que les ha sido confiado oponiéndose a los malos con la exposición de la doctrina”¹⁵¹ (*Sent.* III, 35, 2). Asimismo, en otro capítulo, Isidoro sentencia que “todo el que no vive según las normas de la profesión cristiana o enseña de modo distinto es anticristo”¹⁵² (*Sent.* I, 25, 1). Conocer, por tanto, las disposiciones canónicas y

¹⁴⁹ Tol. III, c. VII: “Pro reverentia Dei et sacerdotum id universa sancta constituit synodus: ut quia solent crebra mensis otiosae fabulae interponi, in omni sacerdotali convivio lectio scripturam divinarum misceatur per hoc enim et animae aedificantur ad bonum et fabulae non necessariae prohibentur.”

¹⁵⁰ *Sent.* III, 35, 1b: “*Ignorantia quippe praesulum uitae non congruit subiectorum: Caecus enim si caeco ducatum praebeat, ambo in foueam cadunt.*”

¹⁵¹ “Sacerdotes indoctos per Esaiam prophetam Dominus inprobat: Ipsi, inquit, pastores ignorauerunt intellegentiam, et iterum: Speculatores caeci omnes, id est inperiti episcopi, nescierunt, inquit, uniuersi canesmuti, non ualentes latrare, hoc est plebes commissas non ualentes resistendo malis per uerbum doctrinae defendere.”

¹⁵² “Omnis qui secundum professionis suae normam aut non uiuit aut aliter docet, Antichristus est.”

las Escrituras Sagradas representaba para Isidoro la base de un adecuado ejercicio de la profesión eclesiástica.

3.1 Instrucciones para leer

Distintos modos de leer las Escrituras, de aproximarse y sumergirse en ellas, coexisten en el periodo estudiado. Al lado de la lectura en voz alta, práctica heredada de la Antigüedad,¹⁵³ otras formas de acercarse a los textos prevalecieron, sin que esto haya implicado la desaparición de los antiguos modelos. Las técnicas de lectura *in silentio* y en voz baja -o *ruminatio*- se desarrollaron principalmente en los monasterios, espacios consagrados al estudio y la contemplación (Petrucci, 1984, 604). En cambio, la lectura entonada sobrevivió circunscrita fundamentalmente a las operaciones litúrgicas, donde las Escrituras eran leídas a un público en ocasiones numeroso que encontraba en este medio tal vez el único modo de acceder al contenido bíblico.

Tanto la lectura como la oración representaban para Isidoro de Sevilla los pilares de la formación del hombre cristiano, especialmente del clero. Indicaciones acerca de cómo y cuándo leer las Escrituras se advierten repetidamente en sus obras, incluso en las *Sententiae* donde el obispo despliega un conjunto de instrucciones orientadas a regular ambas actividades. No obstante, en la sentencia que da inicio a su capítulo *De lectione*, dice Isidoro: “La oración nos purifica, la lectura nos instruye; ambas cosas son buenas cuando son posibles; pero, si no, mejor es orar que leer.”¹⁵⁴ Sin duda, esta afirmación buscaba trascender al público letrado, portador del conocimiento necesario para encarar la lectura de las Escrituras sagradas. En cambio, procuraba incluir al conjunto de predicadores y feligreses que, incapaces de leer asiduamente los textos bíblicos, encontraban en la oración un medio de edificación y salvación.¹⁵⁵

Isidoro identifica en la lectura de la Biblia un doble beneficio y un doble propósito: por un lado, instruir al conocimiento y conducir al hombre a Dios, apartándolo así de las

Volveremos sobre este punto en el Capítulo V.

¹⁵³ La modalidad de lectura en voz alta constituyó la más difundida de la Antigüedad clásica. No obstante, como destacaron Cavallo y Chartier (1998, 18-19) otras formas de lectura -por ejemplo, la silenciosa- fueron practicadas en el periodo.

¹⁵⁴ *Sent.* III, 8, 1: “Orationibus mundamur, lectionibus instruimur; utrumque bonum, si liceat; si non liceat, melius est orare quam legere.”

¹⁵⁵ En otras secciones de las *Sententiae* Isidoro había manifestado una actitud similar. Por ejemplo en *Sent.* I, 21, 1: “En sustitución de toda la ley, el símbolo de la fe y la oración dominical bastan a los párvulos de la Iglesia para conseguir el reino de los cielos, pues toda la amplitud de las Escrituras está incluida en la oración dominical y en la concisión del símbolo.”

vanidades mundanas.¹⁵⁶ Por el otro, entender y comunicar.¹⁵⁷ En otras palabras, para poder transmitir lo que se aprendía por medio de la lectura, primero era condición necesaria la comprensión.

Por lo tanto, Isidoro recomienda una lectura asidua, única vía para captar el sentido de las Escrituras y alcanzar una mayor inteligencia de lo contenido en ellas. No obstante, advierte que no todos podrán indagar los misterios divinos del mismo modo. Una conducta rigurosa se erige como condición indispensable para alcanzar aquel objetivo, signada fundamentalmente por la renuncia a los cuidados materiales del siglo, y la ponderación de la lectura y la meditación constante. Tal requisito si bien no limitaba el acceso a la lectura misma de las Escrituras, sí circunscribía a un círculo muy pequeño su comprensión última. *Lectio* y *meditatio* eran ejercicios complementarios que tenían lugar principalmente en los monasterios, espacios consagrados a la lectura y a la meditación de las verdades celestes. Estos, además, representaban los lugares santos por excelencia en los que los hombres emprendían el perfeccionamiento espiritual, la búsqueda de las verdades divinas y la inagotable tarea de combatir a los agentes del mal que se presentaban sin tregua y sin descanso para tentar a los hombres de Dios y desviarlos del verdadero camino.¹⁵⁸ En esta incansable lucha contra el mal, la oración y la lectura constituían verdaderas armas tanto defensivas como ofensivas a los efectos de hacer frente a la amenaza del diablo y sus múltiples formas y engaños.

Ahora bien, en las *Sententiae* Isidoro no solo define prácticas de lectura, sino también distintos tipos de lectores. En esta clasificación subyace un interés por corregir y disciplinar, es decir, por encauzar la práctica de lectura, dirigirla hacia la finalidad correcta y evitar, por lo tanto, que la misma sea utilizada para fines contrarios a la fe. Por un lado, amonesta a aquellos que en lugar de hacer uso del conocimiento recibido a través de la lectura para glorificar a Dios, lo utilizan para el beneficio personal. A estos califica de *superbi* y *adrogantes* y aclara, a continuación, que si bien la Palabra divina es accesible a

¹⁵⁶ *Sent.* III, 8, 4: “Geminum confert donum lectio sanctorum scripturarum, siue quia intellectum mentis erudit, seu quod a mundi uanitatibus abstractum hominem ad amorem Dei perducit.”

¹⁵⁷ *Sent.* III, 8, 5: “Geminum est lectionis studium: primum quomodo scripturae intellegantur, secundum qua utilitate uel dignitate dicantur. Erit enim antea quisque promptus ad intellegendum quae legit, sequenter idoneus ad proferendum quae dicit.”

¹⁵⁸ En este sentido, el propio Isidoro comenzaba su *Regula* con un capítulo dedicado al monasterio en el que destacaba el valioso rol de la clausura frente a la incansable amenaza del diablo: “Es de gran importancia, hermanos carísimos, que vuestro monasterio tenga extraordinaria diligencia en la clausura de modo que sus elementos pongan de manifiesto la solidez de su observancia, pues nuestro enemigo el diablo ronda en nuestro derredor como león rugiente con las fauces abiertas como queriendo devorar a cada uno de nosotros” (*Reg.* I).

ellos por medio de su lectura, sus secretos solo se descubrirán a los humildes, “a los que se allegan a Dios con rectitud.”¹⁵⁹ En otras palabras, el acto de leer no implicaba por sí mismo el descubrimiento automático del misterio divino; este solo podía ser alcanzado a partir de un comportamiento conforme a las normas cristianas y centrado en la humildad y la disciplina. Aún más, la soberbia significaba un obstáculo que arrojaba al lector a las tinieblas en lugar de ser iluminado por la verdad de la Escritura.

Por otro lado, otro capítulo dedica Isidoro a los lectores *carneles* y *heretici*. Estos son aquellos que únicamente se aproximan a la ley de forma *carnaliter*, es decir que se atienen a la letra y no al espíritu, dentro de los que incluye tanto a judíos¹⁶⁰ como a herejes. Desde esta perspectiva, la ausencia de una interpretación espiritual de las Escrituras impedía el conocimiento de sus enigmas más recónditos y favorecía, por consiguiente, el error y la herejía. Estos *doctores errorum* representaban una amenaza a la unidad de la *ecclesia* por diversos motivos. En principio, a causa de la incomprensión de las Escrituras incurrían en el error de la falsa interpretación¹⁶¹ hacia donde arrastraban a sus oyentes, a los que convencían por medio de *argumenta fraudulentiae*. Estos, a su vez, eran acusados de falsear la doctrina usurpando el nombre de los doctores católicos o introduciendo en los libros *suae blasphemiae*. Asimismo, otras dos operaciones se le atribuían a los lectores heréticos: mezclar lo malo y lo bueno, lo falso y lo verdadero, e infectar con el virus de su error las cosas saludables.¹⁶² Ya en otra sección de las *Sententiae*, Isidoro había hecho hincapié en el accionar disgregador de los herejes al ser asimilados a las ‘cisternas agrietadas’ que se describen en el *Libro de Jeremías* (Jer 2,13) y a la formación de multitud de comunidades regionales en contraposición a la unidad emanada de la iglesia católica¹⁶³ (*Sent.* I, 16). Ante esta amenaza constante, Isidoro

¹⁵⁹ *Sent.* III, 11, 3: “Diuinae legis penetrabilia humilibus et bene ad Deum intransibus patent; prauis autem atque superbis clauduntur. Nam quamuis diuina eloquia in lectione adrogantibus sint aperta, in mysterio autem clausa atque occulta sunt.”

¹⁶⁰ La lectura *carnaliter* asociada a los judíos es desarrollada *in extenso* principalmente en *De fide catholica contra Iudaeos*. Véase, González Salinero (2000) y Drews (2006).

¹⁶¹ *Sent.* III, 12, 4: “Scripturas heretici sano sensu non sapiunt, sed eas ad errorem prauae intellegentiae ducunt; neque semetipsos earum sensibus subdunt, sed eas peruerse ad errorem proprium pertrahunt.”

¹⁶² *Sent.* III, 12, 6: “Tanta est hereticorum calliditas ut falsa ueris malaque bonis permisceant, salutaribusque rebus plerumque erroris sui uirus interserant, quo facilius possint prauitatem peruersi dogmatis sub specie persuadere ueritatis.”

¹⁶³ Aun así, no se registran a lo largo de la obra menciones explícitas a herejías concretas, como sí podemos observar en las actas de algunos de los concilios visigodos celebrados en el siglo VII. Es de nuestro particular interés, el concilio II de Sevilla, donde se deja constancia de la presencia en *Hispania* de la herejía ‘de los acéfalos’ (*ex haerese Acefalarum*). Asimismo en dicha asamblea los cánones reflexionan en su mayoría sobre asuntos específicos de disciplina eclesiástica como el

exhorta a quienes emprenden la tarea de la lectura proceder con cautela y con prudente juicio a fin de poder distinguir en lo que se lee entre lo que es recto y lo que es contrario a la verdad.

Ahora bien, si la lectura es considerada *utilis ad instruendum* (útil para instruir) más cumplirá aquel objetivo si se complementa, de acuerdo con Isidoro, con el coloquio espiritual o *conlatio*, pues indicaba el obispo mejor es conversar (*conferre*) que leer (*legere*).¹⁶⁴

En el coloquio intervienen distintos mecanismos: la formulación de preguntas, la confrontación y la comparación de ideas. Involucra, además, el uso de figuras retóricas necesarias para captar conceptos poco claros y así avanzar a través de las dificultades que en algún caso podían llegar a presentarse en la letra bíblica: “las divinas Escrituras insinúan motivos espirituales bajo forma distinta, y, si no es con un ejemplo claro, apenas si se descubren los ocultos misterios de la ley” (*Sent.* III, 14, 3). Desde esta perspectiva, el coloquio es contrario a la contienda; es decir, mientras que el primero está destinado a instruir, la segunda, propia de herejías y cismas, tiene como finalidad la destrucción de la verdad, es decir, la blasfemia y la tergiversación de la fe.

Si avanzamos hacia el final del capítulo, observamos la inclusión de tres sentencias que atañen específicamente a las prácticas de lectura. Establece allí el hispalense, en primer lugar, que la lectura necesita de la memoria, la cual se perfecciona y se incrementa por medio de la reflexión y la lectura.¹⁶⁵ En segundo lugar, considera más provechosa una lectura breve, no prolongada, pues permite reflexionar sobre lo que se ha

destino de clérigos desertores (c. III), las ordenaciones ilícitas (c. IV, V y VI) y las funciones de los presbíteros con respecto a la administración de sacramentos (c. VII). También en la reunión conciliar de 633 se observan inquietudes similares cristalizadas en numerosos decretos destinados a uniformizar los ritos litúrgicos y los sacramentos que parecían exhibir discrepancias a la hora de su ejecución. En este sentido, uno de los puntos más agudos a tratar en el concilio fue la práctica del bautismo, en particular la cuestión de la triple o simple inmersión. Si bien ambos usos eran considerados rectos y acordes a la doctrina, la asamblea exhortaba a realizar la inmersión simple, “para evitar, sin embargo, el escándalo del cisma y el empleo del dogma herético” (Tol. IV, c. VI). Del mismo modo eran privados de la ordenación episcopal “los que cayeron en la herejía; aquellos que se sabe fueron bautizados en la herejía o rebautizados” (Tol. IV, c. XIX). Tanto los documentos conciliares como las *Sententiae* visualizan la heterogeneidad de prácticas y creencias que, a los ojos de los obispos, amenazaban la unidad político-religiosa del reino.

¹⁶⁴ *Sent.* III, 14, 1: “Cum sit utilis ad instruendum lectio, adhibita autem conlatione maiorem intellegentiam praebet; melius est enim conferre quam legere.”

¹⁶⁵ *Sent.* III, 14, 7: “Lectio memoriae auxilium eget; quod si fuerit naturaliter tardior, frequenti tamen meditatione acuitur ac legendi adsiduitate collegitur.”

leído y así evitar que se borre de la memoria lo que se ha adquirido previamente.¹⁶⁶ En tercer y último lugar, exhorta a la lectura silenciosa, pues, aclara, “el entendimiento se instruye mejor cuando la voz del lector descansa y la lengua se mueve en silencio” (*Sent.* III, 14, 9).¹⁶⁷ Por lo tanto, distintas operaciones se concretaban en la práctica de la lectura: desde la memoria, la reflexión hasta el movimiento de labios y lengua, en la *lectio* el individuo era interpelado por todos los sentidos. Como podemos observar, en la medida en que la lectura debía servir para grabar las palabras en el corazón, se configuraba una relación directa y necesaria entre la Biblia y el cuerpo.

La ponderación de este tipo de lectura al mismo tiempo que se dirigía a destinatarios concretos, implicaba unos espacios, exigencias y prácticas específicas. En primer lugar, estaba orientada a un círculo reducido de personas, a los hombres de Dios y particularmente, a quienes habían decidido dedicarse de lleno a la vida contemplativa. Aún más, era practicada dentro de los monasterios, iglesias o recintos destinados a la devoción o enseñanza cristianas, y limitada a las Escrituras y a escritos vinculados estrictamente al crecimiento religioso-espiritual. Esta práctica, por lo tanto, definía una habitación determinada de espacios propicios para su concreción y favorecía una conducta hacia el texto de carácter individual. En segundo lugar, la lectura estaba enfocada a una finalidad precisa, la del conocimiento y acercamiento a Dios. De este modo, el hispalense abogaba en favor de una práctica que exigía una conducta específica del cuerpo, una disciplina¹⁶⁸ que invitaba a la reflexión de las palabras pronunciadas, en silencio o en voz alta, a su estudio y repetición. Como señala Leclercq: “...il s’agit à la fois d’une lecture acoustique et de l’exercice de mémoire et de réflexion auquel elle est préalable: parler - penser - se souvenir sont les trois phases nécessaires d’une même activité; s’exprimer ce qu’on pense et se le répéter permet de l’imprimer en soi” (1957, 23).

¹⁶⁶ *Sent.* III, 14, 8: “Saepe prolux lectio longitudinis causa memoriam legentis oblitterat. Quod si brevis sit, submotoque libro sententia retractetur in animo, tunc sine labore legitur, et ea quae lecta sunt recolendo memoria minime exciduntur.”

¹⁶⁷ *Sent.* III, 14, 9: “Acceptabilior est sensibus lectio tacita quam aperta; amplius enim intellectus instruitur quando uox legentis quiescit et sub silentio lingua mouetur. Nam clare legendo et corpus lassatur et uocis acumen obtunditur.”

¹⁶⁸ En obras anteriores, Isidoro ya se había pronunciado acerca de las obligaciones y ocupaciones del monje, principalmente en *De ecclesiasticis officiis* y en su *Regula monachorum*. En esta última indicaba: “Es necesario que el monje dedique al trabajo tiempos determinados, y otros a la oración y lectura, pues el monje debe tener tiempos oportunos y señalados para cada obligación” (*Reg.* V). En la misma regla, además, advierte a los monjes acerca de las cuestiones que se leen y no se entienden. En esos casos insta a los lectores a acudir al abad en la *conlatio*, quien ofrecerá una explicación luego de su lectura (*Reg.* VIII).

Ahora bien, el silencio¹⁶⁹ había sido desde los orígenes del monasticismo un componente central de la conducta ascética. Al inclinarse por una lectura silenciosa, Isidoro invocaba modelos precedentes que habían hecho del silencio un aspecto vertebral de la vida contemplativa.¹⁷⁰ En este sentido, Isidoro previene a su público acerca de los males que podía acarrear una conversación excesiva, palabras ociosas y vanas, los excesos de la lengua y la elocuencia (*Sent.* II, 29). Aunque estas advertencias no estaban dirigidas únicamente a los monjes, podemos apuntar que estos integraban una parte importante del conjunto de los destinatarios.

Cabe destacar, por último, que la lectura en voz alta -heredada de los modelos antiguos- no desaparece, mas se inscribe en espacios específicos, ligados principalmente a los actos litúrgicos. En este sentido, Isidoro también se encarga en otra de sus obras, precisamente en el *De ecclesiasticis officiis*, de delimitar los deberes y funciones del *lector*. En líneas generales, este oficio implicaba leer en voz alta un texto escrito, principalmente las Escrituras, “pour qu’une assemblée de fidèles en grande partie analphabète prît connaissance du message contenu dans les Écritures” (Banniard, 1975, 113). Esta práctica de lectura, además de exigir una técnica y preparación especiales, tenía una finalidad distinta a la de la lectura silenciosa, reservada esta última a unos pocos para alcanzar el perfeccionamiento espiritual. El *lector* era, en definitiva, quien, como explicó Banniard, ejercía una función mediadora que aunaba en su figura dos dinámicas opuestas, por un lado, el acceso limitado y restringido a las Escrituras y, por el otro, la transmisión de lo contenido a un público heterogéneo (Banniard, 1975, 117). Entre los requisitos que el *lector* debía cumplir en su tarea, el hispalense menciona: respetar el

¹⁶⁹ Regulaciones acerca del silencio se observan, por ejemplo, en la Regla benedictina (capítulo VI). Sin embargo, recordemos en este punto que la mencionada regla no había alcanzado de hecho una posición predominante en época visigoda. En rigor, ninguna regla logró desempeñar un papel hegemónico a lo largo del periodo estudiado. Acerca de la formación de un *corpus regularum* en época visigoda, véase Velázquez Soriano (2006). En palabras de la autora: “Es a partir de Isidoro, con la redacción de su *Regula* (RI) cuando parece establecerse el núcleo definidor del *Corpus regularum* visigótico, al que hay que añadir la *Regla de Fructuoso* (RF) y la *Regula Communis* (RCO), antiguamente atribuida a éste también y que figura en algunos códices como segunda regla de este autor” (2006, 539).

¹⁷⁰ “Monastic silence did not entail the complete suppression of human speech, however, as the term implies in its modern sense. Rather, it involved the regulation of the desire to utter words that were harmful to the disciplined development of the individual monk and the prayerful purpose of the entire coenobium. In accordance with this, early medieval monks were instructed to renounce any spoken words that mired their thoughts in the world and distracted their attention from God” (Bruce, 2007, 13).

sentido literal del texto¹⁷¹ y lograr una correcta pronunciación y dicción (*De eccl. off.* 2, 11, 2) teniendo en cuenta, por un lado, la expresión de los sentimientos de acuerdo al género literario y, por otro, el género bíblico del texto en cuestión. Distintas eran las funciones del salmista (*De eccl. off.* 2, 12, 2).¹⁷² En este registro se advierte también la persistencia de la palabra entonada, canalizada en este caso en diversidad de himnos, oraciones y plegarias que cobraban verdadero vigor en el ámbito de la liturgia, del rito y de la celebración de la fe. Este rol es observado especialmente en el concilio IV de Toledo, donde se insta al canto de himnos en la liturgia, en ocasiones rechazado por aquellos que alegaban no encontrar fundamento escriturístico o canónico en tales prácticas. A estos responde el concilio al indicar ejemplos bíblicos donde se habría manifestado una posición favorable al uso de “salmos, himnos y cánticos espirituales” (Tol. IV, c. XIII).

3.2 Instrucciones para no leer

Es conocido el papel desempeñado por Isidoro de Sevilla con respecto a la literatura pagana y su transmisión en el mundo cristiano occidental. Los sucesivos trabajos de Fontaine han destacado el *rôle de médiateur*¹⁷³ ejercido por el hispalense durante su vida, en especial durante su pontificado en *Hispalis*, los instrumentos de su cultura y los métodos de su trabajo.

En las *Sententiae*, en el capítulo *De libris gentilium*, el hispalense desarrolla su posición frente a la literatura pagana en once sucintos puntos. Dicho apartado comienza con una restricción categórica: “se prohíbe al cristiano leer las ficciones de los poetas, porque a través del deleite de inútiles fábulas provocan el incentivo de la lujuria.”¹⁷⁴ Continúa repartiendo advertencias a aquellos que prefieren la lectura pagana por su “estilo enfático y pulcro” al lenguaje sencillo de las Sagradas Escrituras. El hispalense

¹⁷¹ “...d’une part, Isidore insiste (...) sur les connaissances requises du lector; d’autre part, il admet que celui-ci ne sera chargé que de comprendre la ponctuation; de plus, il donne une liste (...) des fautes à éviter, dont certaines semblent être d’un niveau tout à fait élémentaire” (Banniard, 1975, 122).

¹⁷² “Isidore exige du psalmiste non seulement des qualités positives, mais aussi des vertus négatives: il le met en garde contre les attitudes théâtrales, contre un art trop plastique et l’invite à conserver ‘une simplicité chrétienne, jusque dans la modulation même’” (Banniard, 1975, 130).

¹⁷³ “Ce rôle médiateur apparaît capital, si l’on considère que dans la culture médiévale les cadres du trivium et du quadruium se sont transmis intacts des écoles monastiques du Haut Moyen Âge aux Facultés des arts. En ce domaine, l’influence d’Isidore a été particulièrement décisive sur les écoles de la renaissance carolingienne...” (Fontaine, 1959, 13).

¹⁷⁴ *Sent.* III, 13, 1: “Ideo prohibetur christianus figmenta legere poetarum quia per oblectamenta inanium fabularum mentem excitant ad incentiua libidinum.”

hace énfasis en este punto, pues considera, en primer lugar, que esta forma externa y particular de las Escrituras esconde en su interior los misterios divinos, a diferencia de las sentencias de los gentiles que una vez despojadas del brillo de la elocuencia no exhiben sabiduría alguna. En segundo lugar, el *sermo humilis* de los libros santos tenía como finalidad que “los hombres fuesen impulsados a la fe no por palabra de sabiduría, sino por la manifestación del espíritu.”¹⁷⁵ Y agrega, a continuación, que en la lectura no son las palabras las que deben ser apreciadas sino las verdades. Una vez más, opone el hispalense la simplicidad veraz que emana de las Escrituras a la artificiosa falsedad producto de *linguae ornamenta* que conducen a la difusión del error y del engaño.¹⁷⁶ En particular, la lectura de los *libri gentilium* provocaba la exaltación del ánimo del hombre, la arrogancia y el engreimiento, aspectos de una conducta contraria a la de un verdadero servidor de Dios que encuentra su máxima realización en la renuncia a sí mismo.

A lo largo del capítulo, pues, Isidoro hace alusión a qué entiende por *gentilium dicta* al utilizar distintos términos, mas sin especificar autores u obras particulares. Entre la terminología empleada se observan referencias a las ficciones de los poetas (*Sent.* III, 13, 1), a las doctrinas (*Sent.* III, 13, 2) o ciencias mundanas (*Sent.* III, 13, 9) y al arte gramatical (*Sent.* III, 13, 10), entre otras. Sin embargo, Isidoro adoptará una posición ambigua frente a este último. Es decir, a pesar de arremeter vivamente contra los gramáticos, concluye el capítulo con la siguiente sentencia:

Los gramáticos son preferibles a los herejes. Pues los herejes brindan a los hombres, al tratar de persuadirlos, un sorbo de jugo mortífero; en cambio, las enseñanzas de los gramáticos pueden incluso ser útiles para la vida, si se reservan para usos mejores.¹⁷⁷

Esta valoración del saber gramatical imponía determinadas condiciones a la hora de su utilización. Indudablemente, los conocimientos propios de este arte solo podían ser mediatizados por un experto que al conocer la doctrina en profundidad habilitara un uso de la gramática orientado únicamente en favor de las verdades divinas.

¹⁷⁵ *Sent.* III, 13, 5: “Ideo libri sancti simplici sermone conscripti sunt, ut non in sapientia uerbi, sed in ostensione spiritus, homines ad fidem perducerentur.”

¹⁷⁶ *Sent.* III, 13, 8: “In lectione non uerba sed ueritas est amanda. Saepe autem repperitur simplicitas ueridica, et composita falsitas quae hominem suis erroribus inlicit et per linguae ornamenta laqueos dulces adspargit.”

¹⁷⁷ *Sent.* III, 13, 11: “Meliore esse grammaticos quam hereticos; heretici enim haustum letiferi sucus hominibus persuadendo propinant; grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad uitam, dum fuerit in meliores usus adsumpta.”

Sin embargo, este punto no resulta extraño si tenemos en cuenta obras anteriores también de cuño isidoriano. Ya en las *Etymologiae*, el hispalense había definido a la gramática como “la ciencia que enseña al hombre a hablar correctamente, y es origen y fundamento de las letras liberales.”¹⁷⁸ Desde esta perspectiva, el arte de la gramática ocupaba un rol también fundamental dentro de su programa pedagógico,¹⁷⁹ mas la finalidad de tal conocimiento se esperaba que fuese siempre religiosa.

4. Conclusiones

Hasta aquí hemos repasado un conjunto diverso de principios y métodos de trabajo relacionados tanto con el estudio como con la transmisión de las Sagradas Escrituras; principios y métodos que implicaban al mismo tiempo prácticas y sujetos, tiempos y espacios determinados. Siguiendo las huellas de Agustín en *De doctrina christiana*, Isidoro organiza en sus obras un método de lectura y comprensión de las Escrituras, un camino específico dotado de etapas e instrucciones que había de asegurar no solo la sabiduría sino la interpretación correcta. En definitiva, la existencia de un método -la implementación de técnicas y procedimientos concretos- se perfilaba en Isidoro como un verdadero índice de autoridad que delimitaba al mismo tiempo un cuerpo de expertos en la letra sagrada.

El conocimiento de las verdades bíblicas constituyó el fundamento principal del programa pastoral-pedagógico de Isidoro. En este sentido, Biblia e Iglesia compartían un vínculo indisoluble en la medida en que la única interpretación válida del mensaje de Dios era la que impartía la Iglesia unida en la fe de Cristo. Es decir que aunque Isidoro dejara asentado en las *Sententiae* el método exegético necesario para desandar los misterios divinos -aquel que, remontándose a la tradición, especialmente a Orígenes, reconocía tres sentidos en las Escrituras (histórico o literal, metafórico o moral y místico o espiritual)- estos no podrían ser develados correctamente sin la gracia divina. Aún más, de acuerdo con Isidoro, aquellas verdades podían ser aprehendidas únicamente por aquel

¹⁷⁸ *Etym.* I, 5, i: “Grammatica est scientia recte loquendi, et origo et fundamentum liberalium litterarum.”

¹⁷⁹ Acerca de la cristianización del saber profano anterior a Isidoro, Fontaine destacó: “Ya desde comienzos, Agustín había recomendado a los cristianos adquirir la mayor parte de sus conocimientos profanos, y en especial las siete «artes», como una preparación indispensable para la comprensión de la Sagrada Escritura; de manera particular en su tratado *De doctrina christiana*, carta magna de la «cultura cristiana» o más bien «de la enseñanza del cristianismo»...” (2002, 122).

que llevara adelante una vida de acuerdo a las pautas cristianas, a los pilares de la fe y la humildad.

A partir de las instrucciones impartidas, el hispalense articula una relación determinada con lo escrito al mediar en el acceso e interpretación del texto bíblico. En este sentido, al mismo tiempo que ponía en juego experiencias centradas en la palabra, jerarquizaba el acceso a las verdades divinas, a su comprensión última. No obstante, esta comprensión no estaba atada únicamente a la capacidad o formación de aquellos lectores calificados de doctos o prudentes, sino que dependía de una conducta humilde, conforme a los preceptos cristianos. Desde esta perspectiva, si la lectura emergía como el principal modo para perfeccionar el espíritu y descifrar el misterio bíblico, limitaba su efectividad únicamente a aquellos que vivían según el ejemplo cristiano. Esta restricción era dirigida a los monjes en los monasterios, pero también a los sacerdotes y obispos, encargados de conducir e instruir a los feligreses, a fin de que nadie reivindicara un acceso al conocimiento divino por fuera de lo establecido por la Iglesia y la tradición considerada ortodoxa.

Ahora bien, el trabajo sobre el material bíblico encarado por Isidoro en las obras estudiadas focaliza principalmente en la comprensión del Antiguo Testamento. Desde la exhortación proferida en las *Sententiae* a aceptar los libros hebreos, pasando por la explicación de las *figuras* escondidas en los pasajes veterotestamentarios seleccionados en *Expositio in vetus Testamentum* hasta el catálogo de personalidades bíblicas presentado en *De ortu et obitu Patrum*, el obispo se dedica a transmitir la necesaria continuidad de las alianzas. La unidad del Antiguo y el Nuevo Testamento era así enseñada a través de distintas estrategias que se combinaban para mostrar al lector la continuidad de la obra de Dios. En las tres obras también, el hispalense hace énfasis en el sentido moral de los textos sagrados al insistir en la necesidad de imitar a los santos, aprehender los valores y las conductas que emanaban del pasado bíblico, indispensables para transitar el camino de la salvación en Cristo.

Asimismo, las tres obras reflejan un estilo propiamente isidoriano que hace de la *brevitas* el componente fundamental de una estrategia comunicativa que se proponía transmitir la Palabra revelada a un público heterogéneo. En este sentido, la forma que adaptaba el contenido bíblico -seleccionado, abreviado y trabajado previamente por el obispo- obedecía al objetivo concreto y actual del hispalense, interesado en la educación de su comunidad, del clero (regular y secular) pero también de los sectores laicos.

A poco tiempo de la conversión al cristianismo niceno, en el marco de la unificación religioso-territorial del reino visigodo de Toledo, los dispositivos necesarios para comunicar el mensaje cristiano debieron ampliarse y diversificarse. Pero aquel mensaje debía permanecer necesariamente uno. Para tal fin, Isidoro desplegó instrumentos indispensables para intervenir en el contexto de la Hispania del siglo VII.

Dentro de una estructura episcopal jerárquica extendida a lo largo y ancho del reino, *Hispalis* se consolida como uno de los principales centros de poder en el interior del reino, en el cual no solo tenía lugar la producción y difusión de obras doctrinales de gran envergadura. Asimismo, la circulación de manuscritos era acompañada por el intercambio epistolar entre las elites visigodas (por ejemplo, entre los obispos Isidoro y Braulio de Zaragoza, o entre Isidoro y Sisebuto, rey de los godos entre los años 612 y 621), movimiento que trazaba una articulación determinada de relaciones de poder entre distintas ciudades y sedes episcopales, entre poder central y poderes locales. Desde el episcopado de Leandro, las cartas habían fluido hacia Sevilla. De aquellos tiempos data la correspondencia entre el hermano de Isidoro y el papa Gregorio I. Recordemos que este último, había dotado al primero -y a la sede de Sevilla- del *pallium*, enviado en el año 599. A finales del siglo VI, por lo tanto, *Hispalis* era reconocida por Roma como la sede episcopal más importante de Hispania, afianzando un vínculo que crecía por fuera de la capital del reino.

En este sentido, la centralidad del obispo en el escenario político hispánico se construye en virtud de un amplio abanico de factores: desde la administración de tierras hasta el control de redes de iglesias de la región, pasando por la vinculación con las aristocracias y magnates locales. Dentro de este marco, el control de los medios a partir de los cuales el mensaje bíblico era interpretado y transmitido no solo favorecía la consolidación de la autoridad episcopal frente a otras sedes y ciudades, sino también frente a la monarquía, pues aun en periodos de cooperación institucional, el control del mensaje divino -y, en última instancia, del acceso a la salvación- era un asunto reservado solamente al clero. En la regulación e interpretación de la Palabra, la Iglesia encontraba verdaderas armas de reconocimiento y legitimación: nadie más que la jerarquía eclesiástica tenía la competencia necesaria para pronunciarse sobre materia de fe.

CAPÍTULO II

De Sevilla a la *urbs regia*. La exégesis bíblica de Ildefonso y Julián de Toledo

1. El ascenso de Toledo

El legado de Isidoro de Sevilla perduró en la península ibérica impregnando la reflexión y producción literaria de posteriores obispos y dignatarios eclesiásticos. Su influencia se manifestó en los distintos centros de estudio -episcopales y monásticos- diseminados a lo largo del reino visigodo, especialmente en importantes núcleos urbanos como Zaragoza y Toledo. En efecto, desde la sede episcopal de la *urbs regia* obispos de la talla de Ildefonso y Julián de Toledo retomaron la tradición adaptándola a los intereses que sobreolaban la atmósfera de la segunda mitad del siglo VII, y plasmando en sus obras métodos de trabajo y principios hermenéuticos con el fin de comunicar los misterios de la fe y enseñar el mensaje divino. En este sentido, los obispos de Toledo reanudan puntos esenciales de la labor isidoriana vinculados principalmente con la formación intelectual del clero peninsular. Esta preocupación se mantuvo constante a lo largo de todo el periodo en la medida en que implicaba fundamentalmente preparar al cuerpo clerical en la tarea asignada de conducir a la grey. En directa relación con este último punto, además, los obispos toledanos retomaron las líneas metodológicas previamente esbozadas por Isidoro, consideradas adecuadas para conocer, interpretar y comunicar la letra bíblica. Cabe aclarar, sin embargo, que estos puntos aun si establecen una continuidad con el de Sevilla, no implicaron la reproducción idéntica de las directrices trazadas por el hispalense sino su actualización y adaptación a las respectivas circunstancias.

En este capítulo se estudian, por lo tanto, los modos en que los preladados de Toledo abordaron las Sagradas Escrituras, las formas a través de las cuales canalizaron las verdades bíblicas al transmitir su contenido y modos de interpretación. Con Ildefonso y Julián se completa el recorrido propuesto para esta primera parte en la que se examinan las herramientas y procedimientos empleados en la tarea de descifrar y comunicar la Palabra revelada. Isidoro, Ildefonso y Julián se erigen como referentes del medio intelectual visigodo, como canales autorizados de la tradición bíblico-patrística al frente de centros urbanos de gran envergadura donde las sedes episcopales concentran gran parte del poder económico, político y cultural. En este marco, la Iglesia consolida su papel en

tanto depositaria de la verdad divina, de la revelación, es decir, de la Palabra de Dios contenida en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Ahora bien, cuando Ildefonso de Toledo accede a las funciones episcopales en el año 657, la sede toledana contaba con un pasado ya consolidado que se remontaba a siglos anteriores. Indicios de su antigüedad se observan fundamentalmente en los documentos conciliares del periodo visigodo arriano. En el siglo IV, por ejemplo, las actas del concilio de Elvira (ca. 306) registraban la firma de un tal Melancio, obispo de Toledo, y dos centurias más tarde en el concilio II de Toledo (531) firmaba Montano¹⁸⁰ en representación de la metrópoli (Ripoll y Velázquez, 2000). Desde su establecimiento como simple sede dentro la geografía eclesiástica de la provincia Cartaginense hasta alcanzar la primacía sobre todo el territorio peninsular hacia el fin de la séptima centuria, Toledo recorrió un proceso gradual de crecimiento y promoción. A principios del siglo VI, la sede toledana aparece como la metrópoli de la Celtiberia o Carpetania, una nueva provincia eclesiástica que, sin embargo, desaparece a principios del VII: “Dans une constitutio synodale datée de 610 et confirmée par un décret du roi Gondemar, les évêques hispaniques affirmèrent que la Carpétanie n’avait jamais eu le statut de province, et déclarèrent que la juridiction du siège tolédan s’exerçait de droit sur tout la Carthaginoise” (Martin, 2003, 243). En un próximo paso, como veremos a partir de las actas del concilio XII de Toledo, esta sede episcopal adquiere preeminencia indiscutida y su obispo es elevado a una posición de mayor responsabilidad y prestigio respecto del resto de los prelados ibéricos.

Ahora bien, la promoción de la sede episcopal toledana es inseparable del afianzamiento político de la ciudad, la cual atraviesa en el periodo un proceso de crecimiento tanto a nivel económico como político y cultural. En efecto, desde principios del siglo VI, este centro urbano fue adquiriendo una mayor notoriedad y distinción en los ámbitos político-religioso y militar (Ripoll, 2003, 123-148). Un factor decisivo fue el establecimiento de la capital del reino visigodo en Toledo considerada como tal probablemente desde los últimos años del reinado de Atanagildo¹⁸¹ (555-567) y con toda

¹⁸⁰ Tol. II, c. V: “Sane iuxta priorum canonum decreta concilium apud fratrem nostrum Montanum episcopum, si Dominus uoluerit, futurum pronuntiamus, ita ut frater et coepiscopus noster Montanus, qui in metropoli est, ad comprouinciales nostros Domini sacerdotes litteras de congreganda synodo adueniente tempore debeat destinare.”

¹⁸¹ Uno de los factores que invitan a considerar que la capital se establece definitivamente en Toledo en tiempos de Atanagildo apunta precisamente a la muerte de este monarca. Como destaca Martin (2003, 210), Atanagildo fue el primero en morir en Toledo por causas naturales. También sus sucesores Leovigildo, Recaredo y Gundemaro encontrarían la muerte en aquella

seguridad desde Leovigildo.¹⁸² De acuerdo con Velázquez y Ripoll, es a partir de este último que se produce la fijación de Toledo como única *urbs regia*,¹⁸³ proceso directamente vinculado con la tendencia unificadora de este rey y con su afán por controlar el *regnum Gothorum* (2000, 523). En el pasado el desplazamiento geográfico había sido la norma debido principalmente a la necesidad de ejercer mayor control sobre los distintos territorios. Sin embargo, la condición *regia* de la ciudad es advertida por primera vez en las actas del III concilio general celebrado en el año 589: "...haec sancta synodus habita est in ciuitatem regiam Toletanam..."¹⁸⁴ (Tol. III, 6-7). Recordemos que en aquella ocasión, el rey Recaredo había anunciado oficialmente su conversión y la de todo el pueblo godo al cristianismo niceno. De esta forma, Toledo se afirmaba como emblema de la nueva fe y ciudad defensora de la nueva ortodoxia. Con Recaredo, incluso, la ciudad se afianza como centro político, administrativo y eclesiástico, acompañado por un proceso de renovación edilicia, tanto civil como eclesiástica y monástica. La construcción de la iglesia de los Santos Apóstoles y la basílica de Santa Leocadia, *apud urbem regiam*, constituyen ejemplos de este desarrollo.¹⁸⁵ Esta última, de hecho, equiparaba a Toledo

ciudad, indicio de la transformación de Toledo en residencia regia permanente.

¹⁸² "The city of *Toletum* had already acquired a certain preeminence in the time of Theudis, although it was more securely considered as the capital -with all the pertinent administrative, aristocratic and royal machinery- as from 568, under Athanagild, who died in the same year, and this role as capital was fully reasserted during Leovigild's reign" (Ripoll, 2003, 136).

¹⁸³ Las causas que acompañaron la elección de Toledo como asentamiento permanente de la corte regia fueron múltiples y variadas: la posición estratégica -en particular defensiva- de la meseta central, la existencia de núcleos poblacionales godos, la importancia histórica y eclesiástica, esta última en crecimiento desde época de Teudis, y la ausencia de hostilidades internas y externas (Cf. Velázquez y Ripoll, 2000). Acerca de la elección de Toledo, véase especialmente Martin (2003, 211-216). Entre los factores, la autora destaca la posición interior de la ciudad, su ubicación central en el marco peninsular (cercana a diferentes vías de comunicación) y estratégico-defensiva, y el carácter poco urbanizado de la región. Acerca de la ocupación de la región, véase especialmente los estudios en torno de los yacimientos de la Vega Baja de Toledo (Gallego García, 2009; Peña Cervantes, García-Entero y Gómez Rojo, 2009).

¹⁸⁴ "La formule *ciuitas regia* ou *urbs regia*, à l'origine réservée à Rome, puis à Constantinople, fut donc adoptée comme appellation pratiquement officielle de Tolède au moment des réformes de Chindaswinth et Recceswinth. (...) Tolède devenait ainsi vers le milieu du VII^e siècle, non seulement la ville du roi, mais la ville-reine: elle tirait son rang de sa fonction originelle de résidence, mais elle était désormais bien plus que cela. L'acquisition de ce titre par Tolède au cours de l'histoire du royaume visigothique témoigne donc d'une évolution dans la reconnaissance de son rôle institutionnel" (Martin, 2003, 207).

¹⁸⁵ "...from Leovigild onwards the Visigothic monarchs developed a building policy in the city of Toledo in order to raise its status and prestige, turning it into a real *urbs regia*, the seat of the kingdom, which included an important set of palace outbuildings (*praetorium*), with a court chapel dedicated to the Apostles Peter and Paul -with a clear Constantinopolitan resonance- as well as a major basilica dedicated to the Virgin Mary" (Díaz y Valverde, 2000, 72). La impronta regia en la construcción, especialmente de iglesias, en Toledo se observa también en el caso de Sisebuto y la fundación de la basílica dedicada a la santa Leocadia, inaugurada en 618 (Martin, 2003, 221.225).

con ciudades de larga tradición martirial, específicamente con Mérida, ciudad custodiada por la santa Eulalia.¹⁸⁶ En esta línea, una verdadera *urbs regia* tampoco podía carecer de patronos celestes, protectores espirituales de la ciudad, y del reino entero.

Además del registro arquitectónico, el establecimiento de bibliotecas y monasterios¹⁸⁷ así como también de una escuela en la corte regia, fueron elementos que contribuyeron a hacer de la capital política una referencia cultural de importancia. Desde luego, Toledo tenía modelos en los cuales abreviar: Roma -y su heredera Constantinopla-¹⁸⁸ habían sentado sin duda precedentes fundamentales en este sentido.

Por consiguiente, hacia la segunda mitad del siglo VII Toledo se había convertido en el principal centro administrativo y eclesiástico del reino, y su sede episcopal conocía una nueva etapa de prestigio y esplendor.¹⁸⁹

Ahora bien, en este proceso de exaltación y consolidación de la *urbs regia*, en especial de su sede episcopal, los obispos toledanos desempeñaron un importante papel. Uno de los ejemplos paradigmáticos de este desarrollo se observa en el *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo, obra en la que el obispo retoma la tradición del género de hombres ilustres -cultivado en el pasado por Jerónimo de Estridón, Genadio de Marsella e Isidoro de Sevilla- para engrosar la nómina de obispos toledanos y exaltar la autoridad de la Iglesia visigoda en general y de la toledana en particular. Expresión de un proceso de regionalización acentuado en la península y de la competencia entre las distintas ciudades y sedes episcopales de la Hispania del siglo VII (Wood, 2012b), el *De viris illustribus* de Ildefonso registra a favor de Toledo una serie de noticias biográficas de obispos procedentes de aquella ciudad que se habían destacado tanto por sus virtudes como por el ejercicio de buenas obras. Ildefonso, por su parte, persigue el camino de la escritura y de la enseñanza con el propósito de diseminar el mensaje bíblico y patrístico

¹⁸⁶ “[La] reconstrucción o remodelación, quizá incluso un edificio de nueva planta, pero sobre alguno ya existente o sustituyéndolo (...) completaría el prestigio y empaque que daba a la ya tan importante ciudad el tener una mártir propia, cuyas reliquias eran veneradas, al igual que ocurría en Mérida con Santa Eulalia” (Velázquez y Ripoll, 2000, 557).

¹⁸⁷ Cf. Caballero Zoreda (1980).

¹⁸⁸ Constantinopla era llamada “Nueva Roma” o “Segunda Roma”. Como sostiene Alexander: “The Byzantine idea of newness is a key concept of Byzantine political thought, for it was part (at least since the late fourth and fifth centuries) of the official designation for the capital, the ‘New Rome’” (1962, 349).

¹⁸⁹ “The royal city of Toledo, capital of the kingdom, was the centre of cultural activity. Many sons and daughters of the Gothic nobility came there to receive an education. The monastery of Agali at the gates of the city educated monks and clerics, but also lay people. Even at court, certain educated princes followed the tradition founded by king Sisebut (...) exercising a sort of patronage and frequenting the archbishops of Toledo, of whom several left grammatical, poetical, historical and theological works” (Fontaine, 2005, 752).

dentro de la comunidad; y consolidar a Toledo como *sedes gloriosa y locus terribilis*.¹⁹⁰ De este modo, desde la sede episcopal toledana, Ildefonso busca con sus obras continuar la tradición heredada para consolidar la formación del clero en general y la posición de Toledo en particular.

En este sentido, Ildefonso participa del proceso de encumbramiento de la ciudad regia y de su sede episcopal, proceso que alcanza su apogeo en tiempos del obispo Julián. Este último es elevado a la mitra toledana en el año 680 en la que permanece hasta su muerte en 690. Durante su pontificado, como veremos más adelante, Julián afianza el rol protagónico de la Iglesia toledana tanto en el interior del reino como en el marco de la *christianitas* occidental en un contexto en el que la mismísima sede romana había manifestado sus dudas acerca de la ortodoxia de la iglesia transpirenaica. En este sentido, uno de los objetivos del concilio XV de Toledo, convocado por Égica en el año 688 y presidido por Julián, consistió precisamente en elaborar una respuesta a las acusaciones procedentes de Roma. Ante la polémica desatada a raíz del empleo de una sentencia originaria de Agustín los obispos reunidos en Toledo se manifestaron del siguiente modo:

...pareció al referido papa, que nosotros habíamos puesto imprudentemente el primer capítulo, donde decíamos a propósito de la divina esencia: la voluntad engendró a la divina voluntad, como la sabiduría a la sabiduría, lo cual pasándolo por alto aquel varón en una lectura rápida y descuidada, creyó que estos mismos nombres, esto es, voluntad y sabiduría, habían sido puestos por nosotros, no según la esencia, sino según lo relativo, o según la comparación de la mente humana...¹⁹¹

Y agregaban:

Ahora bien, si después de esto, aún disienten en algo de las mismas enseñanzas de los Padres, apoyados en las cuales se ha defendido esta doctrina, no se debe ya disputar con ellos, sino por vía directa, siguiendo las huellas de nuestros antepasados, nuestra respuesta será sublime, mediante el juicio divino, para los

¹⁹⁰ Acerca de la caracterización de Toledo como *locus terribilis* y su relación con el expediente milagroso, véase el Capítulo IV.

¹⁹¹ Tol. XV: "...id est primum capitulum iam dicto papae incaute uisum fuisset a nobis positum, ubi nos secundum diuinam essentiam diximus: Uoluntas genuit uoluntatem sicut sapientia sapientiam. Quod uir ille incuriosa lectionis transcursione praeteriens existimauit ipsa nomina id est uoluntatem et sapientiam non secundum essentiam sed aut secundum relatiuum aut secundum comparisonem humanae mentis nos posuisse..."

que aman la verdad aunque la tengan por rebelde los adversarios y los ignorantes.¹⁹²

De esta manera, la iglesia visigoda junto con su principal autoridad, el metropolitano de Toledo, se veía a sí misma como el principal baluarte de la ortodoxia dentro del orbe cristiano occidental. Recordemos en este punto que Julián, a diferencia de Ildefonso, preside numerosas asambleas conciliares en Toledo que utiliza como herramientas en el proceso de construcción y fortalecimiento de su autoridad. En este sentido, en el concilio XII de Toledo (681), por ejemplo, nuevas prerrogativas fueron atribuidas a la sede episcopal toledana que apuntalaron profundamente su posición. Entre las nuevas facultades otorgadas, el canon VI señalaba, por ejemplo, que desde aquel momento los obispos de Toledo podrían consagrar obispos para otras provincias. Dice el canon:

...sea lícito en adelante al obispo de Toledo consagrar prelados y elegir sucesores para los obispos difuntos, en cualquiera provincia en las sedes de los precedentes, a aquellos a los cuales la potestad real eligiere, y a quienes juzgare por dignos el mencionado obispo de Toledo.¹⁹³

Además, se le reconocía a la sede toledana autoridad y primacía, tal como indicaban las actas a partir de la anexión del decreto de Gundemaro¹⁹⁴ (610):

la sede de la santa iglesia de Toledo tiene la autoridad de metropolitana, y (...) precede a nuestras iglesias en potestad y mérito, y que su principado, ciertamente, en manera alguna se le otorga ahora por anuencia nuestra, sino que ya hace

¹⁹² Tol. XV: "Iam uero si post haec ab ipsis dogmatibus patrum quibus haec prolata sunt in quoquumque dissentiunt, non iam cum illis est amplius contendendum, sed maiorum directo calle inhaerentes uestigiis, erit per diuinum iudicium amatoribus ueritatis responsio nostra sublimis etiam si ab ignorantibus aemulis censeatur indocilis."

¹⁹³ Tol. XII, c. 6: "...ut saluo priuilegio uniuscuiusque prouinciae licitum maneat deinceps Toletano pontifici quosquumque regalis potestas elegerit et iamdicti Toletani episcopi indicium dignos esse probauerit..."

¹⁹⁴ Sobre la (in)autenticidad del decreto de Gundemaro y del sínodo de 610, véase, entre otros, González Blanco (1986). Según este autor: "No es casualidad que el pretendido sínodo y decreto de Gundemaro aparezcan detrás de las actas del Concilio XII de Toledo. Es que debieron ser compuestos por los mismos autores de las actas de este Concilio XII, e incluso añadidos a ellas para que nadie dudara de la buena manera de proceder de los Padres conciliares. Y naturalmente para justificar las nuevas exigencias de la sede toledana, constituida en este momento histórico como primada de las Españas" (1986, 165). En cambio, otros especialistas (Cf. Rivera Recio, 1955; Martín, 2003, 244-245) afirmaron su autenticidad observando, además, la importancia de este documento en el ascenso de la sede toledana. En palabras de Martín (2003, 245): "Après avoir été métropole d'une province taillée sur mesure, Tolède acquérait ainsi la prééminence sur l'ensemble de la Carthaginoise, la province la plus vaste du royaume visigothique."

mucho tiempo se le reconoce su existencia por decisión conciliar de los antiguos Padres.¹⁹⁵

La actividad exegética y pastoral de Ildefonso y Julián, como antaño la de Isidoro de Sevilla -entre otros dignatarios de la Iglesia visigoda- es atravesada por inquietudes e intereses vinculados con el contexto político, social y religioso del reino visigodo de Toledo. En este sentido, el legado bíblico-patristico es canalizado a través de un conjunto diverso de obras que exhiben los medios elegidos para seleccionar, organizar y transmitir el contenido escriturario. De este modo, los obispos toledanos contribuyen a consolidar a Toledo como centro de estudio y baluarte de la ortodoxia en el interior del reino. En sus obras se advierte, además, la vitalidad intelectual y teológica del alto clero visigodo, y la importancia de la transmisión de las enseñanzas bíblicas en la agenda episcopal.

2. El amargor de la letra: la exégesis espiritual del hombre de Agali

Nacido en Toledo hacia el año 607 Ildefonso ocupó la silla episcopal de la sede toledana entre 657 y 667, luego de un periodo dedicado a la vida contemplativa en el monasterio de Agali, un establecimiento situado en las cercanías de la capital goda. En rigor, el monacato visigodo había conocido en los siglos VI y VII un importante crecimiento en el territorio peninsular, proceso que fue acompañado, como vimos, por la aparición de distintas reglas¹⁹⁶ y la progresiva inclusión del monasterio en la vida social, particularmente en los ámbitos de la educación y de la producción y el consumo.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Tol. XII: "Tali ergo dispositione necessarium contuentes ob studium nostri ordinis communi electione decreuimus congruum esse prouida dispositione iudicium, fatentes huius sacrosanctae Toletanae ecclesiae sedem metropolitani nominis habere auctoritatem, eamque nostris ecclesiis et honoris anteire potestate et meritis; cuius quidem principatus nequaquam conlationis nostrae conuentia nuper eligitur, sed iam dudum existere antiquorum patrum synodali sententia declaratur..."

¹⁹⁶ Nuevamente, a propósito de la formación de un *corpus regularum* en Hispania, Velázquez Soriano señala (2006, 541): "no sería acertado considerar la Hispania visigoda y la época como un todo homogéneo. Desde mi punto de vista pudieron existir diferentes *corpora* de época visigoda, o un *corpus* a través de diferentes fases de desarrollo, difundidos y utilizados, esto es leídos, conocidos y copiados en códices, en diferentes zonas."

¹⁹⁷ La bibliografía sobre el origen y el desarrollo del monacato visigodo es amplia. Remitimos, en este punto, a los trabajos de Linage Conde (1986), Díaz (1986, 1990, 1999, 2011b), García Moreno (1993) y Martínez Tejera (2006), entre otros. Un volumen interesante sobre la temática ofrecen García de Cortázar y Teja (2016).

La mayor parte de las obras¹⁹⁸ de Ildefonso que han llegado hasta nosotros datan de sus años como obispo en la *urbs regia*, donde el toledano, dedicado de lleno a las responsabilidades pastorales, contribuyó con sus escritos a acrecentar la producción literaria procedente de la capital del reino, su prestigio y autoridad. Únicamente el tratado *De uirginitate sanctae Mariae*¹⁹⁹ habría sido elaborado en Agali, comunidad en la que, además, Ildefonso había sido nombrado abad.²⁰⁰

Poco se sabe de los orígenes de aquel establecimiento monástico, cuna de obispos toledanos. Las hipótesis al respecto han sido diversas: mientras que algunos autores le asignan su fundación al rey Atanagildo, otros se inclinan por un origen oriental debido a los nombres de sus santos titulares Cosme y Damián. Cabe aclarar que, aun aceptada por gran parte de los especialistas, tampoco es conclusiva la identificación de la iglesia de Cosme y Damián con el monasterio Agaliense.²⁰¹ Por su parte, González Ruiz consideró improbable tanto la fundación de un monasterio católico en manos de un rey

¹⁹⁸ Julián de Toledo en su *Beati Hildephonsi Elogium* escribe: “Scripsit sane quamplurimos libros luculentiori sermone potissimos, quos idem in tot partibus censuit diuidendos, id est, librum Prosopopeiae imbecillitates propriae; libellum de Virginitate sanctae Mariae contra tres infideles, opusculum de Proprietate personarum Patris, et Filii, et Spiritus sancti, opusculum Annotationum actionis diurnae, opusculum Annotationum in sacris, librum de Cognitione baptismi unum, et de Progressu spiritualis deserti alium” (PL 96, 44).

¹⁹⁹ La fecha exacta de elaboración del *De uirginitate* no ha sido posible de elucidar. Distintas posturas se erigen al respecto, aunque la mayoría de los estudiosos suelen coincidir en que fue confeccionada en una etapa anterior a la ocupación de la silla episcopal de Toledo en 657. Mientras que Blanco sostiene que Ildefonso al concebir la obra aun era un monje en Agali, Antonio y Díaz y Díaz, por su parte, se inclinan por una etapa apenas posterior, luego de ser nombrado abad de dicho monasterio. Para un tratamiento exhaustivo, véase el estudio preliminar de Urquiola (2007). Este último argumenta a favor de dos momentos en la redacción del tratado, una primera parte dedicada a combatir la creencia judía en directa relación con el concilio VIII de Toledo (653), y una posterior destinada a exaltar la virginidad mariana y confeccionada probablemente en ocasión del traslado de la festividad de la Anunciación de María, decretado en el concilio X de Toledo (656). Tanto Brou como Aldama consideran que las fórmulas litúrgicas de dicha festividad son de autoría ildefonsiana dada su coincidencia con determinados pasajes del *De uirginitate*. De acuerdo con Urquiola, Ildefonso habría aunado ambas partes en un solo tratado que saldría a la luz en 656. Desde esta perspectiva, Ildefonso habría entregado a Quirico, obispo de Barcelona, una copia del manuscrito en aquel año (la carta del barcelonés al toledano en la que el primero da testimonio de la lectura de la obra no ha podido ser datada con precisión) cuando ambos se encontraban en Toledo por motivo del mencionado concilio. Y, dado que hasta 675 ningún otro concilio fue convocado en la *urbs regia*, 656 parece una fecha adecuada para situar aquel encuentro.

²⁰⁰ En tanto abad, Ildefonso firma en los concilios VIII y IX de Toledo, reunidos en 653 y 655 respectivamente. Como veremos más adelante, ningún concilio es llamado a realizarse durante su episcopado en Toledo, periodo en el cual el trono visigodo es ocupado por Recesvinto (653-672). Recordemos en este punto que eran precisamente los reyes los únicos que conservaban la prerrogativa de convocar este tipo de asambleas generales. A este tema se volverá en la segunda parte de la tesis.

²⁰¹ La identificación entre ambos establecimientos ha sido sostenida, entre otros, por Puertas Tricas (1975).

arriano, como la presencia de monjes orientales en la península durante el siglo VI (2007, 100).²⁰² Lo cierto es que con la elevación de Ildefonso a la mitra toledana luego del pontificado de Eugenio II (646-657), Toledo retoma la línea de obispos procedentes de Agali, como habían sido en el pasado los otrora discípulos del abad Eladio, Justo (633-636) y Eugenio I (636-646).²⁰³

A lo largo de un periodo de diez años (657-667) el hombre de Agali ocupó la silla episcopal de la *urbs regia*, convocado por el rey Recesvinto, quien se había erigido como monarca único del reino de Toledo en 653, luego de haber sido asociado al trono por su padre Chindasvinto durante los años 649-653. Recordemos brevemente que Recesvinto es el que concreta la publicación del código legal conocido como *Liber Iudiciorum*²⁰⁴ (654), instrumento fundamental de consolidación del poder monárquico durante la segunda mitad del siglo VII.

Desde la sede toledana, el obispo habrá de dedicarse, como otrora el metropolitano de *Hispalis*, a transmitir la doctrina cristiana en la península. Asimismo, retomando lo estudiado en el capítulo anterior, tampoco encontramos en el repertorio de este obispo tratados exegéticos ni comentarios bíblicos extensos. Esto no quiere decir, sin embargo, que Ildefonso no se haya preocupado por la correcta interpretación y transmisión del texto sagrado. Por el contrario, esta última se encuadra en obras, tópicos

²⁰² Para este autor, en cambio, “es muy verosímil suponer que el Agaliense fuera también la consecuencia del fervor religioso de alguna persona poseedora de una buena heredad agrícola. De esta manera se habría puesto en marcha la nueva institución monástica, al igual que sucedió en la mayoría de los monasterios de que tenemos información, por decisión de unos señores cristianos ricos y devotos, que dedicaron una finca de los alrededores de Toledo a la fundación de una “iglesia propia”, transformando para ello en monasterio una antigua villa romana” (González Ruiz, 2007, 101-2).

²⁰³ La conexión entre Agali y Toledo fue sin duda de enorme importancia. Numerosos obispos de Toledo fueron educados y formados en aquel centro monástico, motivo por el cual se llegó a hablar de “auténticos grupos de presión clericales” procedentes de Agali en el control de la sede toledana (García Moreno, 1993, 191). Sobre esta relación, véase también: García Moreno (1999) y Rivera Recio (1948). Volveremos sobre este punto en la segunda parte de la tesis.

²⁰⁴ Este corpus legislativo completado y promulgado por Recesvinto, mas iniciado por su padre Chindasvinto, contenía un conjunto diverso de leyes: aquellas denominadas *antiquae* que remitían al *Código de Eurico* o al *Codex Reuisus* de Leovigildo (568-586), otras elaboradas por Recaredo y Sisebuto, y finalmente las redactadas por Chindasvinto y Recesvinto. Según Martín (2008c) la promulgación de este código legal en el año 654 significó una verdadera reforma del funcionamiento de la justicia tanto a nivel institucional como procedimental. Asimismo, destaca la autora, la publicación formal del *Liber Iudiciorum* había obedecido a intereses concretos de la dinámica política visigoda, vinculados con la construcción de un consenso en torno a Recesvinto, asociado a la imagen del rey justo y bueno en oposición a la figura negativa encarnada por su padre, en un contexto en el cual los lazos familiares o la vía de acceso al trono a través de la asociación no constituían criterios de legitimidad suficientes. Acerca del *Liber Iudiciorum* véase, especialmente, García López (1996).

y marcos genéricos diversos en los que se entrelaza el material bíblico y patrístico con preocupaciones pedagógicas, pastorales y doctrinales. En la misma línea que sus antecesores, también Ildefonso se propone continuar la tradición heredada y se erige como un canal de transmisión autorizado. Desde esta perspectiva, las obras analizadas en este capítulo vuelven a presentar un amplio trasfondo patrístico, encarnado -una vez más- en Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio e Isidoro de Sevilla, el más cercano temporal y espacialmente.

La exégesis de Ildefonso es fundamentalmente exégesis espiritual, abocada a desvelar los misterios de la fe ocultos en la letra bíblica. En su escritura el toledano despliega un vasto conjunto de alegorías y simbolismos bíblicos, componentes fundamentales de la interpretación espiritual de las Sagradas Escrituras. En rigor, el uso de la alegoría y la tipología configuran el procedimiento hermenéutico de Ildefonso en la medida en que exteriorizan el verdadero sentido de la revelación, es decir, el misterio de la Palabra. Como estudiamos en el capítulo precedente, ambas formas de interpretar el texto sagrado habían sido cultivadas anteriormente por Isidoro de Sevilla. A diferencia de este último, quien se había dedicado también a explotar otras técnicas y sentidos bíblicos, el interés de Ildefonso se enfoca fundamentalmente en aprehender el sentido espiritual o místico, motivo por el cual el toledano selecciona los métodos que considera adecuados para emprender su tarea interpretativa.

La reflexión bíblica de Ildefonso se alimenta de la oposición entre letra y espíritu, clave hermenéutica que estructura su obra de principio a fin. En *De itinere deserti*, por ejemplo, recurre sucesivamente a la imagen de las aguas amargas de Mara (Ex 15,23) para referirse a la letra o sentido literal de las Escrituras. Esta imagen, desarrollada previamente por la tradición, es utilizada para significar la relación hermenéutica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, es decir, el cumplimiento del primero en el segundo. Ildefonso retoma, en este sentido, una lectura figurativa del episodio del Éxodo: del mismo modo en que tras atravesar el mar Rojo se llega a las aguas amargas de Mara, luego del bautismo se conoce la ley, pues el conocimiento histórico es anterior al entendimiento (*De itin. des.*, VIII). Sin embargo, conocer el precepto, el amargor de su *superficies*, no conduce de forma inmediata a la perfección sino que únicamente "... recibida la fe de la inteligencia espiritual e interpuesto el leño de la cruz de la pasión, se convierte en la dulzura de la fe; y todo lo que por su medio fue amargo, entendiéndolo piadosamente, se

endulza”²⁰⁵ (*De itin. des.*, VIII). En este sentido, Ildelfonso representa el paso de lo amargo a lo dulce, de la letra al espíritu, aludiendo también al simbolismo de la madera (vara de Moisés) como figura de la Cruz.²⁰⁶ La misma idea desarrolla el toledano en capítulos posteriores. Por ejemplo, en *De itin. des.* XI: “... por el conocimiento de la ley, gustamos el amargor de la letra que mata. De esta ley, Dios es el único autor, lo mismo que de los evangelios”²⁰⁷ y en *De itin. des.* XII: “... entendiendo, sin embargo, espiritualmente esta ley, no se detiene en su amargor, sino en seguida nos apresuramos a las aguas de la doctrina y a las palmas de victoria.”²⁰⁸ Este enfoque refleja, por un lado, la necesaria unidad y concordancia testamentaria, en la medida en que el Antiguo Testamento no podía ser comprendido por sí mismo sino leído e interpretado a la luz de la Nueva Alianza. En este sentido, el Evangelio se consideraba superior en la medida en que iluminaba al hombre inmerso en ‘las tinieblas de la muerte’ (*De itin. des.*, XIII). Por otro lado, el contenido literal era aquel considerado como primero, esto es, exterior -Ildelfonso utiliza el término *superficies*- o inmediato, es decir, carente de profundidad. Desde esta perspectiva, pues, los dos sentidos de la Escritura, el literal y el espiritual, codifican una vez más la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento (De Lubac, 1959, 305), y la transformación de las aguas de Mara -de amargas a dulces- el paso de uno a otro. En otras palabras, de acuerdo con Ildelfonso, sin el Evangelio, sin el espíritu, la letra amarga y carnal mata. Recordemos que el tópico de la “letra que mata” había sido tomado por la tradición patristica, en particular por Jerónimo y Agustín, y tenía su origen en el corpus paulino, precisamente en 2 Cor 3,6. Según Kannengiesser, Pablo al proclamar en su segunda epístola a la comunidad de Corinto que la letra mata pero el Espíritu da vida “referred to an age-old conviction inside the interpretive school of Pharisaism, according to which the written Torah needed an oral or spiritual complement; but he also made the unheard of claim that only the “Spirit gives life,” and not the Law as such” (2004, 184). El pasaje paulino constituyó, de hecho, uno de los principales simbolismos utilizados para representar y definir la relación entre ambos testamentos. Finalmente, el sentido o

²⁰⁵ “Sed accepta fide intelligentiae spiritalis, et ligno crucis passionis immixto, uertitur in dulcedinem fidei; et quicquid illa fauente amarum fuit, pie intelligendo dulcescit.”

²⁰⁶ Ildelfonso apela a este simbolismo también en *De cognitione baptismi*, en el capítulo CII: “Allí el vasto mar es dividido por la vara, aquí se abre el acceso a la fuente con el signo de la Cruz.”

²⁰⁷ “...sic per cognitionem legis amaritudinem occidentis litterae attentamus. Cuius legis idem, qui et Euangeliorum, unus auctor est Deus.”

²⁰⁸ “Quam tamen legem spiritaliter intelligendo, non immoratur in amaritudine eius, sed cito properamus ad doctrinae aquas, et uictoriae palmas...”

interpretación literal de las Escrituras había sido desde antiguo asociado a los judíos.²⁰⁹ En esta línea, interpreta Ildefonso el significado de la higuera (*figus*) la cual al desechar los frutos inmaduros que representan la ley de aquel pueblo, conduce a los fieles a la dulzura del Evangelio (*De itin. des. XXXIII*). La higuera -dueña de un fruto delicioso y de una sombra protectora- era símbolo tanto del pacto de Dios con su pueblo como de la prosperidad y de la buena vida (Ryken, Wilhoit y Longman III, 1998, 283). Los higos carentes de madurez, sin embargo, no podían representar ni el bienestar ni tampoco constituir un símbolo pleno de fecundidad. En efecto, de acuerdo con la tradición, era el pueblo judío el que, al negar a Cristo había negado también la inteligencia espiritual de las Escrituras y se limitaba únicamente a un entendimiento carnal o literal de los textos bíblicos. La historia de Israel, por tanto, debía necesariamente estar dirigida a Cristo, en quien encuentra su pleno sentido y único fin.

Asimismo, Ildefonso hace intervenir la distinción letra/espíritu en un esquema cronológico que compone a partir de etapas sucesivas: el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, transitó en primer lugar un periodo de infelicidad debido al engaño del diablo, luego una época *non plene feliciter* en la que la ley/letra fue dada al hombre para el conocimiento de Dios. Aquella fue de gran utilidad, pues permitió a los gentiles reconocer el pecado, aunque -aclara el toledano- *plenam felicitatem non intulit*. Por último, gracias al nacimiento de Cristo, el hombre entró en una tercera etapa de abundante felicidad *per intellegentiam spiritus* en la que, enfatiza Ildefonso, la sombra, la incertidumbre y la letra fueron reemplazadas por la luz, la verdad y el Evangelio (*De cogn.*, XII). Por consiguiente, la ley es propia de una época anterior a Cristo durante la cual sirvió al pueblo de Israel a regular la vida en esta tierra, testimonio del pacto entre Dios y su pueblo elegido. Desde esta perspectiva, los mandamientos de la ley corresponden a una etapa que ha llegado a su fin, luego de la cual ya no resultan efectivos, pues carecen del poder transformador del Espíritu. Con la llegada del Salvador, la ley es interpretada a partir de la Nueva Alianza o Nuevo Testamento, es decir, a la luz de la fe en Cristo. Como podemos observar, con el toledano nuevamente aparece en primer lugar la cuestión de un método, un procedimiento de lectura específico, que si bien

²⁰⁹ En este sentido, como vimos en el capítulo anterior, desde los primeros siglos del cristianismo los judíos fueron asociados a la idea de 'ceguera' o 'sordera': "The more fundamental explanation for the Jew's deafness or blindness to Christian claims, however, says Justin, is their enduring national character. As the Scriptures themselves display and as the prophets especially proclaimed, Jews are intransigently hard-hearted, carnal, stubborn, sinful, and idolatrous." (Fredriksen e Irshai, 2006, 982).

continúa con las directrices asentadas previamente por Isidoro, introduce modificaciones. El énfasis de Ildefonso en la lectura espiritual advertía una autoridad aun más vertical, detentada por los expertos que -orientados hacia Dios- captaban la verdadera interpretación del texto sagrado.

2.1 La tipología bautismal en el *De cognitione baptismi*

Como hemos señalado, los tratados *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti*²¹⁰ no fueron concebidos específicamente como obras exegéticas, pues no hacen del comentario bíblico el foco de su preocupación ni tampoco ofrecen instrucciones sistematizadas o preceptos destinados a regular aquella labor en particular. Sin embargo, Ildefonso deja entrever allí algunos indicios acerca del conocimiento bíblico y de la práctica exegética de su tiempo, es decir, de los métodos, principios y técnicas elegidas a la hora de abordar las Sagradas Escrituras.²¹¹

Como Isidoro de Sevilla en la primera mitad del siglo VII, y antes que él la tradición patrística, Ildefonso observa y consolida a lo largo de su tratado la unidad de las Sagradas Escrituras: dos Testamentos, dispuestos necesariamente uno a continuación del otro, el primero entendido como profecía, el segundo como cumplimiento (*De cogn.*, XCVI). Este aspecto fundamental de la doctrina enseña Ildefonso al apelar -en los capítulos XCVIII y XCIX- a la tipología bautismal desarrollada a partir del conocido episodio del *Éxodo* que

²¹⁰ Como mencionamos, si bien no es posible brindar una fecha exacta de elaboración de este tratado, los especialistas coinciden en situarlo en el periodo en que Ildefonso ejerció las funciones episcopales en Toledo. Así lo afirman, entre otros, Braegelmann (1942), Madoz (1952b), Robles (1970b) y Urquiola (2007).

²¹¹ Acerca del texto bíblico de base utilizado por Ildefonso en *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti* Campos señaló: "... es posible concluir que San Ildefonso emplea en el *Liber de cognitione baptismi* la Vulgata jeronimiana, pero bajo una recensión hispano-africana, habida cuenta de las pocas divergencias mayores y considerando las numerosas discordancias menores, en su mayor parte, como variantes derivadas de la transmisión manuscrita, fenómeno normal en toda serie de numerosas copias sucesivas, sin descartar que tanto en unas como en otras discordancias hayan quedado elementos de una versión *Vetus hispana* o hispano-africana anterior" (Blanco y Campos, 1971, 228). En la misma línea, Ledesma (2005) afirmó el uso de la Vulgata en las obras de Ildefonso, aunque sin desconocer la posibilidad de que el toledano utilizara otras versiones bíblicas como, por ejemplo, la recensión isidoriana. De esta manera, se inscribe en la tradición de autores que, como Teófilo Ayuso Marazuela, afirmaron la existencia de una recensión a cargo de Isidoro de Sevilla. A favor de un predominio del uso de la Vulgata en el *De uirginitate* se expresan también Muñoz León (1990), y Moreno García y Pozas Garza (2005). En esta línea, Muñoz León sostiene (1990, 282): "...utiliza generalmente la Vulgata de San Jerónimo aunque en algunos casos encontramos lecturas que pueden provenir de fuentes litúrgicas o leccionarios en que todavía sigue empleándose la *Vetus latina*. En algunos lugares como en Is 53 aparecen dos lecturas diversas del mismo texto en pasajes distintos de la obra."

narra el cruce de las aguas del mar Rojo durante la liberación del pueblo de Israel. En esta línea, el toledano recoge el sentido figurativo del relato bíblico, expuesto previamente por la tradición apostólica y patrística, esta última representada en las obras de Tertuliano, Ambrosio y Agustín, entre otros. Como señaló Daniélou (1956), el Antiguo Testamento ofrecía fundamentalmente una tipología escatológica de este episodio (por ejemplo, en Is 43,19 y 51,10), interpretación retomada más tarde en el corpus neotestamentario, en particular, en el *Apocalipsis* de Juan. Sin embargo, siguiendo al erudito francés, la tipología bautismal, es decir, aquella que establece un vínculo de tipo-antitipo entre el cruce del mar Rojo y el bautismo hunde sus raíces en los escritos paulinos, principalmente en *1 Corintios*. En efecto, el fundamento de esta operación tipológica se halla en 1 Cor 10,1-2 donde Pablo declara: "... nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos atravesaron el mar; y todos fueron bautizados en Moisés." Acerca de este pasaje vertebral en la construcción de la tipología, Daniélou sostiene (1956, 87): "the Exodus from Egypt was already a Baptism: the two realities have the same significance: they mark the end of slavery to sin and the entrance into a new existence."

Posteriormente, los escritores cristianos abrevaron en la exégesis paulina y apuntalaron en sus obras el nexo entre éxodo y bautismo, tal como se observa en el *De cognitione baptismi* de Ildefonso. En aquel tratado el obispo enseña a sus lectores el simbolismo antes mencionado: del mismo modo en que el pueblo de Israel guiado por Moisés atraviesa las aguas del mar Rojo liberándose de la dominación egipcia, el hombre es conducido a la fuente bautismal en la que es liberado gracias a Cristo. Del mismo modo en que Cristo vence al pecado y al demonio, Moisés había vencido al faraón y a su ejército. El agua, por tanto, es un signo que permite la redención del elemento humano tanto en el éxodo como en el bautismo; significa, por lo tanto, destrucción (*exitium*) para unos y ayuda (*subsidium*) para otros (*De cogn.*, CI). Asimismo, Ildefonso sitúa en el final de ambos eventos, es decir, *post mare* y *post fontem*, la proclamación del pasaje bíblico Ex 15,1: "Cantemus Domino, gloriose enim honorificatus est. Equum et ascensorem proiecit in mare. Adiutor et protector meus Dominus, et factus est mihi in salutem" (*De cogn.*, CI). En este caso, la inserción literal de las palabras del *Éxodo* constituye una prueba más del carácter profético del Antiguo Testamento.

Como el pueblo de Israel antes del paso por las aguas el hombre permanece antes del bautismo en situación de servidumbre: prisionero de los pecados, los placeres mundanos y de las tentaciones demoníacas. Desde esta perspectiva, por tanto, el

sacramento bautismal es entendido como liberación y Cristo como salvador, como un nuevo Moisés (*De cogn.*, XCVII). Este paralelismo es desarrollado de forma más extensa en el capítulo CI: “Est saluando Israeli dux Moyses. Factus est redimendo homini dux Iesus. Ille relinquit Aegyptum, iste mundum. Illum insequuntur Aegyptii, hunc insequitur multitudo delicti.”

En este marco, Ildelfonso introduce otro simbolismo asiduamente trabajado por la tradición, el de la columna que acompañó al pueblo de Israel durante su liberación, comprendido desde el Antiguo Testamento como el signo visible de la presencia de Dios (Cf. Daniélou, 1956, 90). En el *Éxodo* la columna de nube y de fuego escolta a los judíos en el desierto, una vez atravesadas las aguas del mar Rojo, representando el amparo de la divinidad. En este sentido, dirá Ildelfonso que la columna no ilumina durante el día sino durante la noche para que vean los que no ven, y queden ciegos los que ven, como se anuncia en Juan 9,39.²¹² Los pares día/noche y nube/fuego albergan también otros significados: por ejemplo, mientras que el día representa la vida del justo y la noche la del pecador, la nube es símbolo del gozo de la visión y el fuego del terror.²¹³ La autoridad experta del obispo despeja el significado verdadero, evitando la emergencia de errores de interpretación que conduzcan inevitablemente a la herejía. Señala el toledano que así como la columna adoptó distintas formas, nube de día y fuego de noche, de distintos modos aparecerá Dios a los ojos de los justos y de los injustos: blando para los primeros y terrible para los segundos. Asimismo, esta figura ofrecía otra interpretación: “la columna que mostraba el camino de la liberación precedió al pueblo, aquí previene el libre albedrío” (*De cogn.*, C). En efecto, según Ildelfonso aquella figura revela que nada bueno podía ser alcanzado con solo el libre albedrío, es decir, sin la gracia de Dios. La luz de la columna siguió al pueblo de Israel durante su liberación para que este no perezca ante los egipcios, ni sea aniquilado, “porque la gracia del Señor previno gratuitamente al libre albedrío del hombre para que tuviera recto querer, y para que tuviera recto poder se le otorgó misericordiosamente.”²¹⁴

²¹² “The theme of the cloud as the sign of God’s dwelling in the tabernacle is found all through the Old Testament. In the New Testament, the presence of the cloud witnessed to the fact that the Dwelling of God (John I, 14) is henceforth connected with the Humanity of Jesus: this cloud is what rested on Mary at the moment of the Annunciation (Luke I:35). It appeared in the Transfiguration and at the Ascension, which are precisely manifestations of the divinity of Jesus” (Daniélou, 1956, 90).

²¹³ *De cogn.*, XCIX: “Item aliter: in igne terror est, in nube uisionis lene blandimentum. Dies uita iusti, et nox accipitur uita peccatoris.”

²¹⁴ *De cogn.*, C: “Bene ergo columnae lumen liberandum populum, et ne possit interire, praecedit, et

Ahora bien, en *De cognitione* Ildefonso basa su exposición figurativa del bautismo en la interpretación paulina (en particular en 1 Cor 10,1)²¹⁵ la cual había sido retomada en el pasado por importantes escritores cristianos como Orígenes y Ambrosio de Milán († 397). Una vez más, el toledano, al introducir la cita literal de Pablo, recuerda a sus lectores el cumplimiento del Antiguo Testamento en el Nuevo: todos fueron bautizados en Moisés y conducidos al maná. Por lo tanto, si Moisés es la figura de Jesús, el mar la figura del agua y la nube la del Espíritu Santo (*De cogn.*, CIII), ¿a dónde conduce Jesús a través del bautismo? ¿Cuáles son los *sacri fontis mysteria*? En primer lugar, recordemos -a propósito de la terminología- que Ildefonso, como en su momento Isidoro de Sevilla, utiliza intercambiamente las categorías *typum*, *figura* y *mysterium*. Todos los bautizados renacen en la fuente milagrosa, “quia plenus est mysteriis humanae salutis” (*De cogn.*, CVII), es decir, a través del agua los pecados y las inmundicias de las almas son purificados, y es allanado así el camino hacia la salvación. En otras palabras, el agua (como también la madera) es una cosa y al mismo tiempo un signo en tanto se constituye en elemento de purificación.²¹⁶ Como veremos más adelante, sin embargo, la iniciación en la vida cristiana a través del bautismo no implicaba una vía directa e inmediata hacia el destino salvífico sino tan solo el inicio (necesario) de un camino que exigía del hombre bautizado el cumplimiento de normas de conducta de riguroso ascetismo.

Nuevamente la lectura figurativa de Ildefonso ubica al obispo en el mismo plano que Moisés. Mientras que este último abrió con su vara las aguas del mar Rojo para la liberación, el magistrado eclesiástico toca las aguas de la fuente para habilitar el acceso al remedio de salvación (*De cogn.*, CIX) y la vida eterna. También fue Moisés quien por primera vez -como se relata en *Levítico* (Lev 8, 2.12.13)- elaboró y aplicó la unción del crisma a Aaron y a su descendencia.

Asimismo, Ildefonso desarrolla otro simbolismo bíblico, el del maná caído del cielo durante la liberación del pueblo de Israel, precisamente después del paso a través del mar Rojo. Del mismo modo, continúa el toledano, una vez realizado el bautismo, aquellos que fueron sumergidos en la fuente bautismal comen la carne y toman la sangre de Cristo (*De*

sequitur, ne interim possit, quia gratia Saluatoris liberum hominis arbitrium, ut bene uelit, grate praeuenit, et ut bene possit, illi miseranter attribuit.”

²¹⁵ *De cogn.*, CII: “Figuram et typum baptismi huius bene Paulus commendans dicit: *Nolo uos ignorare, fratres, quia omnes patres nostri sub nube fuerunt, et omnes per mare transierunt. Ut quid per mare transierunt? quasi quaereres ab illo, secutus ait: Omnes per Moysen baptizati sunt in nube, et in mari.*”

²¹⁶ Acerca del bautismo en Agustín de Hipona y la relación entre ‘cosa’ y ‘signo’ en el sacramento bautismal, véase Cramer (1993).

cogn., CXXXVI). Nuevamente es Pablo el fundamento bíblico que opera detrás de esta concepción eucarística del bautismo, pues -dirá Ildefonso- basándose en la autoridad paulina que todos los bautizados en Moisés se alimentaron de la misma comida espiritual, unos y otros comieron y bebieron de Cristo. Ildefonso retoma, de esta manera, la prefiguración del rito eucarístico presente en el *Éxodo* y advierte, una vez más, el nexo entre las Escrituras y los sacramentos.

2.2 En el desierto: las alegorías bíblicas en el *De itinere deserti*

En *Etymologiae*, Isidoro de Sevilla definió la alegoría como “la expresión de un concepto distinto: Se dice de una cosa, pero es preciso entender otra.”²¹⁷ Asimismo, el obispo de *Hispania* dedicó su obra conocida como *Allegoriae* a desvelar el significado subyacente a un conjunto de alegorías bíblicas dispersas en ambos testamentos.

Nuevamente un uso extendido del recurso alegórico encontramos años más tarde en la obra del obispo toledano, Ildefonso, principalmente en su *De itinere deserti*. Este tratado había sido concebido como complemento del *De cognitione baptismi* en la medida en que reunía instrucciones para orientar al recién bautizado a lo largo del camino que conducía a la vida futura. Con este fin, Ildefonso ofrecía una guía preparada en breves capítulos cuyo principal objetivo consistía en exhortar al hombre cristiano a adoptar un modelo de comportamiento basado en la conducta ascética de los santos. Despliega allí una exégesis espiritual, articulada en función de cadenas alegóricas procedentes de fuentes patrísticas y bíblicas,²¹⁸ centrada en el desvelamiento del misterio “révelée aux hommes en même temps que réalise en Jésus-Christ” (De Lubac, 1959, 397). A través del expediente alegórico, por lo tanto, Ildefonso se interesa principalmente en transmitir a sus lectores una enseñanza de carácter moral y edificante, e insiste en la necesidad de abrazar la responsabilidad que en tiempos de la nueva alianza permitiría conducir al

²¹⁷ *Etym.* I, 37, 22: “Allegoria est alieniloquium. Aliud enim sonat, et aliud intellegitur...”

²¹⁸ Para un estudio acerca de las citas bíblicas en *De itinere deserti*, véase Ledesma (2005). En aquel trabajo, el autor clasifica las referencias escriturísticas en tres tipos: directas o textuales, indirectas o acomodadas y alusiones. Del total de 185 referencias dispersas en *De cognitione baptismi*, 140 califica de textuales, y dentro de estas 63 parecerían coincidir con el texto jeronimiano (2005, 158). Acerca del *De itinere deserti* recoge el autor los trabajos previos del cardenal Francisco Lorenzana y Vicente Blanco, quien -revisa Ledesma- “ha individuado 45 citas textuales y directas, mientras que las alusiones son 29” (2005, 158). Entre las textuales, identificó, además, 20 concordancias con las traducciones *ex hebraico* de Jerónimo, 20 divergencias menores y 5 mayores, atribuidas a Ildefonso y a Agustín, respectivamente.

hombre “ad dulcedinem perennis et incommutabilis ueritatis” (*De itin. des.* XIV). De esta forma, dejaba entrever el toledano que de no ser aprovechada esta oportunidad renovada por la Gracia, se corría el riesgo de desatar una ira semejante, o incluso peor que aquella dirigida antiguamente al pueblo carnal.

Luego de referirse a los principales sacramentos -los misterios del óleo, del pan y del agua- en los capítulos XXVI al XVIII, Ildefonso desarrolla en breves comentarios el significado de determinados elementos escriturarios como la vara, la flor, el lirio, la vid, entre otros, significado que remitía necesariamente a Cristo y a la Iglesia. Ildefonso reúne y explica un conjunto de figuras bíblicas, en su mayor parte recursos naturales y agrícolas, cuyo conocimiento considera -en la misma línea de *De doctrina christiana*- fundamental para la vida del bautizado. Veamos algunos ejemplos ilustrativos. Una imagen muy utilizada en las Escrituras es la de la vid. Su aparición en el Antiguo Testamento es frecuente como símbolo de Israel y de su elección como nación por la divinidad (por ejemplo en Is 5,1-7; Sal 80, 8-9), de su perversidad (Jer 2,21; Os 10,1), del contexto del juicio final -mayormente en la literatura profética invocando la destrucción de la vid- (Is 16,8; Jer 5,10.17; 12,10; Os 2,12; Am 4,10), de la bendición y la restauración (por ejemplo en Is 36,16; Jer 31,5) o como símbolo del cuerpo de la mujer en el *Cantar de los Cantares* (Ryken, Wilhoit y Longman III, 1998, 914-916). Sin embargo, la imagen de la vid es también recurrente en el Nuevo Testamento como símbolo del reino de Dios, del propio Jesús (Jn 15,5) y de su sangre. Ildefonso recoge este último significado en su *De itinere deserti* al referirse a la vid evangélica: “la sangre de esta uva es el precio del mundo, la redención de los fieles, la abolición del pecado y el premio del reino.”²¹⁹ Más plantas y árboles, como el cedro, el olmo, el mirto, el olivo, el abeto, el boj, el pino, el junco, el lirio, la rosa y la mostaza, integran el repertorio de dones espirituales que el hombre recibe en el desierto gracias al Espíritu Santo. En algunos de los casos mencionados, la flora bíblica simboliza las virtudes: el junco es la obediencia (capítulo XLV), el mirto la templanza (capítulo XXXVII) y el olivo la misericordia (capítulo XXXVIII). Asimismo, la fauna bíblica -las aves, el león, la serpiente, el cabrito y el caballo- también era portadora de valiosos significados para el hombre quien debía librar en el desierto una lucha constante contra los poderes del aire y las tentaciones del diablo. En este contexto, por ejemplo, el caballo era un asiduo símbolo de batalla y de superioridad bélica en la

²¹⁹ *De itin. des.* XXXI: “...cuius uuae sanguis pretium mundi est, redemptio fidelium, abolitio delicti, et praemium regni.”

Biblia, arma indispensable para enfrentarse a los peligros *in nomine Domini*. De esta forma, Ildefonso advierte la importancia de conocer el sentido espiritual de las Escrituras y su implicancia en el mundo terrenal, pues de limitarse únicamente al entendimiento del sentido literal los fieles no podrían ser guiados con éxito en el camino hacia la salvación última. Como en la alegoría, también en el símbolo (finalmente una unidad de aquella figura) el obispo discierne y revela el sentido verdadero.

En la exégesis espiritual de Ildefonso se observa, por lo tanto, la actualidad de un universo bíblico que, lejos de permanecer anclado en un pasado remoto, vive y opera en el presente donde adquiere pleno significado. En este caso, la relación entre pasado y presente no es cronológica sino fundamentalmente teológica: a los ojos del obispo es la alegoría el dispositivo pedagógico más adecuado para actualizar el contenido de la nueva alianza apelando a un único recurso, el saber bíblico. A la luz de la interpretación figurativa, entonces, las Sagradas Escrituras interceden activamente en la vida diaria de los hombres. De lo antedicho, el tópico del desierto, desarrollado exhaustivamente por Ildefonso en el *De itinere deserti*, constituye un claro ejemplo.

Si bien esta cuestión será abordada con mayor detalle en la segunda parte de la tesis, es importante anticipar el papel central que el desierto adquiere en el mensaje salvífico transmitido en la obra del obispo toledano. La actualización del episodio bíblico del Éxodo, es decir, la marcha del pueblo de Israel por el desierto, constituye un símbolo del itinerario o trayecto del hombre bautizado en este mundo transitorio. Representa, de hecho, el camino que conduce a la salvación, una vez superados exitosamente los obstáculos y las tentaciones que acechan constantemente a los seres humanos. De esta manera, Ildefonso no se ciñe al sentido literal del acontecimiento veterotestamentario sino que extrae y enseña su sentido oculto, el de la marcha espiritual, es decir, el ideal de comportamiento basado en prácticas ascéticas y en la renuncia radical a los placeres terrenales y bienes materiales.

En los tratados *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti* Ildefonso se dedica al desarrollo de una exégesis espiritual que, retomando tópicos clásicos de la tradición, expone el papel central del bautismo -prefigurado en el cruce de las aguas del Mar Rojo- dentro de la economía salvífica. En este sentido, el desarrollo interpretativo del bautismo y de la marcha espiritual del hombre se erige como el único camino que conduce a la salvación, estableciendo un nexo indisoluble entre exégesis y liturgia. En otras palabras, el bautismo, uno de los sacramentos principales de la iglesia altomedieval, se configura

como mecanismo de absoluta necesidad para cumplir el propósito salvífico, excluyendo, y volviendo obsoleta, cualquier interpretación alternativa del episodio veterotestamentario. Desde esta perspectiva, entonces, no existe posibilidad de salvación por fuera de una iglesia cristiana que moviliza una única interpretación de un único texto sagrado.

2.3 Argumentación y Antiguo Testamento en *De uirginitate sanctae Mariae*

En defensa de la virginidad de María elaboró Ildefonso el tratado que lleva de título *De uirginitate sanctae Mariae*, concebido, según afirman los estudiosos,²²⁰ durante el periodo en que el futuro obispo de Toledo formaba parte de la comunidad monástica de Agali. A pesar de lo indicado en su título, la obra proyecta un alcance temático mayor, pues además de estar dedicada a la defensa de la maternidad virginal de María, Ildefonso se embarca en la defensa de la consustancialidad de Cristo, en particular, en un capítulo que destina a refutar de plano la creencia judía. De hecho, esta diferencia temática llevó a su más reciente editor, Yarza Urquiola, a postular dos etapas independientes de redacción: el prefacio y el capítulo *contra iudaeos* habrían sido escritos, desde su perspectiva, en una primera instancia en el marco del concilio VIII de Toledo,²²¹ mientras que las secciones menos extensas destinadas a la vindicación mariana indicarían un segundo momento que coincidiría con el traslado de la celebración de la Virgen o bien con un homenaje posterior.

A propósito de la finalidad²²² del tratado se han esbozado distintas posturas.²²³ Sabemos, en primer lugar, que el obispo de Barcelona, Quirico, recibió aquella obra y

²²⁰ Sobre este punto, véase la introducción de Yarza Urquiola (2007) que acompaña la edición preparada para integrar la colección *Corpus Christianorum – Series latina*.

²²¹ Según Urquiola el concilio VIII de Toledo habría dictado “una serie de cláusulas antijudaicas por iniciativa del rey Recesvinto, suavizadas por los eclesiásticos intervinientes...” (Urquiola, 2007, 27).

²²² Indagar la finalidad del *De uirginitate* nos conduce necesariamente a retomar la pregunta otrora planteada por Fredriksen para el caso de Agustín, mas igualmente válida para nuestro estudio: “How much of Augustine’s teachings on Jews and Judaism is concerned primarily with the “hermeneutical Jews” of his biblical interpretation, and how much of it is concerned with his actual Jewish contemporaries?” (2008, 372). Es preciso introducir aquí una aclaración terminológica. En primer lugar, el judío hermenéutico, denominación acuñada por Cohen (1999), hace referencia al judío como construcción teológico-discursiva, es decir, producto de la interpretación cristiana de las Escrituras y de una agenda teológica que sobrepasa la cuestión judía propiamente dicha. En este sentido, entonces, el judío hermenéutico se deslinda también del ‘judío bíblico’ y del ‘judío contemporáneo’. Esta diferenciación resulta útil al encarar principalmente la documentación conocida como *aduersus iudaeos* y su finalidad. Es decir, ¿se trata de una verdadera intención por convencer -y convertir- a los judíos realmente existentes, aquellos que integran las mismas comunidades, el mismo territorio, las mismas ciudades que los cristianos? En otras palabras, ¿son

escribió al toledano agradeciendo la exposición clara de los misterios contenidos en las Escrituras (PL 96, 193). Desde esta perspectiva, pues, el opúsculo de Ildefonso parecería encerrar una finalidad catequética y pastoral.

Asimismo, una modificación en el calendario litúrgico -el desplazamiento de la celebración de la Anunciación a María del mes de marzo al 18 de diciembre²²⁴ (Urquiola, 2007)- habría ofrecido, además, el contexto propicio para reanimar la devoción mariana en la península, en directa conexión con el ascenso de la ciudad de Toledo. A través de una obra como *De uirginitate sanctae Mariae*, el toledano situaba a la *urbs regia* a la par de Oriente y Roma, emblemas del culto mariano, el cual había conocido un significativo crecimiento en el periodo posterior a los concilios de Éfeso²²⁵ (431) y Calcedonia (451). Desde la segunda mitad del siglo IV, la devoción a la Virgen se instala entre los Padres de la Iglesia y es desarrollada, por ejemplo, en las obras de Ambrosio, Jerónimo y de los padres capadocios, Gregorio de Nisa y Gregorio Nacianceno. Asimismo, la documentación escrita y los registros arqueológicos e iconográficos de la época evidencian la proliferación de iglesias, sitios de culto y fiestas consagradas a su

los judíos los principales destinatarios de estas obras? Por un lado, la figura del judío es activada en las obras de los obispos visigodos como un *topos* ya tradicional de la literatura *aduersus iudaeos*. Sin embargo, no podemos dejar de lado un contexto peninsular que interpelaba constantemente a esta problemática, no solo desde escritos teológicos o pastorales sino también desde la documentación conciliar y legislativa. En este sentido, sin negar la existencia real de la preocupación de contar con un núcleo poblacional que no se identificaba con la gran mayoría católica del *regnum*, en numerosas ocasiones apelar al judío constituyó un dispositivo pedagógico fundamental para consolidar la identidad de la *gens Gothorum*.

²²³ Nuevamente, un relevamiento de las distintas posiciones encontramos en el estudio preliminar que acompaña a la edición más reciente del tratado (2007).

²²⁴ Como mencionamos, el traspaso de la conmemoración se establece en el primer canon del concilio X de Toledo celebrado en 656, un año antes de que Ildefonso fuera llamado a ocupar el cargo de metropolitano. De acuerdo con las actas el motivo principal de esta decisión habría sido que “en muchas partes de España la fiesta de esta santa virgen no se guarda en un mismo día todos los años, porque habiendo pasado los hombres por diversos cálculos del tiempo, es sabido que siguiendo la variedad no conservan la unidad para la celebración.” Mediante esta decisión, además, la iglesia de Hispania se distanciaba de la práctica romana que acostumbraba celebrar la fiesta mariana el 25 de marzo.

²²⁵ Una de las principales aristas de la controversia cristológica que involucró en la primera mitad del siglo V a Cirilo de Alejandría y al patriarca de Constantinopla, Nestorio, giró en torno de la maternidad de María. Nestorio, al no aceptar el uso del término ‘Theotokos’ (madre de Dios) y proponer, en cambio, la denominación ‘Christokos’ (madre de Cristo) fue acusado de negar la maternidad divina de la virgen. A la desaprobación de Cirilo, quien había acusado a su oponente de negar la divinidad de Cristo y proponer dos naturalezas separadas, se sumó la del papa Celestino I desde Roma. El conflicto involucró, además, a la autoridad imperial, Teodosio II, responsable de convocar un concilio en Éfeso (431) que condenó finalmente a Nestorio (Cf. Mayeur, Pietri, Pietri, Vauchez y Venard, 1995, 499-542). Véase, también, Francisco (2011).

devoción.²²⁶ A partir de las primeras décadas del siglo VII, en Bizancio, el culto a María se intensifica, especialmente en Constantinopla, de ahora en más asociada directamente a la *Theotokos*.²²⁷

En esta línea, Ildefonso retoma y actualiza la tradición estableciendo un nexo indisoluble entre la santa virgen y Toledo.²²⁸ Recordemos, una vez más, que Ildefonso escribe desde la capital y centro neurálgico del reino, el cual desde 589 se había convertido en núcleo del catolicismo niceno, al ser el sitio elegido por Recaredo para dar a conocer -en el contexto del concilio III de Toledo- la conversión del pueblo godo y el abandono definitivo de la creencia arriana. De este modo, entonces, también Toledo es elevado como centro protector de la ortodoxia y *locus* de celebración del culto a la virgen. La presencia de una catedral en honor a María era desde luego un indicio importante de esa conexión. Empero, a través de la elaboración de un tratado como *De uirginitate sanctae Mariae* Ildefonso no solo actualizaba un lazo construido desde antiguo, sino que -podemos pensar- creaba un vínculo incluso más especial entre la Virgen y la ciudad.

Sin embargo, a este escenario Yarza Urquiola ha de sumar otro factor decisivo en la elaboración del tratado: la presencia judía en la península, en particular, en el seno de la capital goda. Desde su perspectiva, el componente judío no debe ser soslayado,²²⁹ pues, a pesar del tono impersonal de la obra y el uso de tópicos clásicos de la literatura *aduersus Iudaeos*, reconoce en Ildefonso un auténtico interés, tanto religioso como político, en la elaboración de un tratado en el que el judío adquiere pleno protagonismo.²³⁰

²²⁶ Acerca del origen y desarrollo del culto mariano, véase Maunder (2008) y los estudios reunidos por Iogna-Prat, Palazzo y Russo (1996). Especialmente para el caso de Bizancio es fundamental el volumen editado por Brubaker y Cunnigham (2011).

²²⁷ “Le traumatisme de 626 permit donc d’enregistrer officiellement les progrès du culte marial. Le sanctuaire des Blachernes confirme alors son rôle prépondérant et le type iconographique qui lui est propre: celui de la Vierge Blachernitissa portant l’enfant en médaillon sur la poitrine, étendant les bras en orante et déployant comme une égide le maphorion protecteur. (...) Constantinople, originellement dédiée au Christ, devient alors la ville de la Théotokos.” (Dagron, 1993, 22).

²²⁸ En este vínculo es de fundamental importancia la difusión del tratado de Ildefonso a través de la liturgia. Como destacó Beltrán Torreira (1990, 445): “La obra, dividida en *missae*, se dio así a conocer integrada en los oficios en honor de Nuestra Señora, lo que presupone como mínimo una fuerte vinculación con los medios eclesiásticos -Toledo en concreto- empeñados en imponer la nueva fiesta.”

²²⁹ Otra postura, en Gil (1977).

²³⁰ Según Yarza Urquiola, “intentando despojar a los judíos de su singularidad religiosa, Ildefonso pretendía, en la parte que le tocaba como dignatario eclesiástico, homogeneizar completamente el reino visigótico, en el que, tras el paso del pueblo visigodo al catolicismo, solamente aparecía como diferente la minoría judía, grupo de presión importante, que mantenía su religión y con ella la práctica imposibilidad de mezclarse con el resto de la población” (2007, 37).

No obstante la situación concreta de la ciudad de Toledo durante la segunda mitad del siglo VII, es cierto que Ildefonso no introduce en su obra alusiones específicas referidas a su contexto histórico inmediato (Cf. Gil, 1977). Nuevamente según Yarla Urquiola (2007, 38-39), esta perspectiva general -habitual en los tratados de Ildefonso- estaría, sin embargo, en consonancia con la postura regia y también eclesiástica de la época, pues al mismo tiempo que embestía contra los judíos, adoptaba un matiz doctrinal que desdibujaba, mas no eliminaba por completo, toda injerencia en el juego político de su actualidad. En otras palabras, si bien el matiz doctrinal del tratado dispone cierta distancia entre Ildefonso y su contexto más inmediato, en la medida en que la figura del judío es activada, el toledano comienza a actuar e incidir en el siglo. En rigor, el combate contra la perfidia de Israel había sido una bandera otrora flameada por la monarquía, perceptible en la actividad legislativa y conciliar, y también por el episcopado, tal como se observa, por ejemplo, en los obispos Isidoro de Sevilla o Braulio de Zaragoza. Recordemos que este último, contemporáneo de Ildefonso, había desempeñado un papel protagónico en los eventos que enmarcaron el concilio VI de Toledo, convocado por Chintila en el año 638.²³¹ En este sentido, la problemática judía había permanecido incólume en la agenda de la cúspide política y religiosa del reino. Como vimos, también Recesvinto había encarado una revitalización de la legislación antjudía a partir de la preparación y promulgación del *Liber Iudiciorum*. A partir de este gesto, el monarca asumía un rol protagónico en la tarea de resguardar la unidad del reino y de proteger la ortodoxia. El rey, una vez más, apelaba al expediente legislativo -asimilando su conducta a la de otros reyes que como Recaredo o Sisebuto también habían elaborado leyes para regular la situación de esta minoría- y aparecía como el principal bastión contra la perfidia y la infidelidad.

Ildefonso, primero como abad y luego como obispo, no podía permanecer ajeno a las principales preocupaciones que aquejaban a las elites del reino. A partir de la combinación de dos tópicos doctrinales de máxima importancia Ildefonso refuerza su posición autoritativa frente a otros agentes que, como anotamos, reclamaban para sí la

²³¹ En pleno desarrollo de la asamblea conciliar llegó a Toledo una epístola de Roma en la cual el papa Honorio I cuestionaba la eficiencia de los obispos godos a la hora de hacer frente a la problemática judeoconversa. Ante semejante acusación, Braulio de Zaragoza encaró una defensa del episcopado peninsular “asegurando al pontífice que en modo alguno se habían conducido con excesivo desinterés ni benevolencia en el trato con los judíos, sino que, siguiendo el consejo del Apóstol (II *Tim.* 2, 25-26), simplemente habían depositado mayores esperanzas en la predicación que en el rigor” (González Salinero, 2000, 49).

función de defender la ortodoxia y la tradición. Asimismo, en el prólogo de la obra el toledano revelaba su interés por continuar aquella tradición bíblico-patristica, cuyos principales exponentes reconoce en las figuras de Moisés, Isaías, Mateo, Pedro y en los doctores *intra omnem Ecclesiam Dei*.²³² Por lo tanto, el toledano se inscribe en esta línea, como continuador de aquella lista de *auctoritates*, y se presenta a sí mismo como aquel que anuncia, oye y habla la santa verdad predicada por sus antecesores.²³³

En este marco Ildefonso se embarca en la defensa de María y de Cristo; ambos casos contruidos sobre una base escrituraria nutrida de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, acentuando nuevamente la unidad de las Escrituras. Esta noción, como ya hemos mencionado, se funda principalmente en concebir la relación entre Antiguo y Nuevo Testamento como profecía y cumplimiento. Desde esta perspectiva, Ildefonso en el capítulo *contra Iudaeos* cuestiona a su adversario por atenerse únicamente a la Ley y a los profetas, y no aceptar el Evangelio, es decir, negar el cumplimiento en el NT de los vaticinios anunciados previamente en el AT. Dice Ildefonso:

Pero ahora, ¿por qué buscás los tiempos antiguos, que pasaron y han sido hechos nuevos? ¿Por qué te acuerdas de aquellos tiempos en lo que no se realizó en ellos, ya que se ha cumplido por nosotros, para quienes ha llegado el fin de los siglos? ¿Por qué atiendes solamente a las primeras profecías, si hoy todo vaticinio está completo por la realización del mismo? ¿Por qué tratas de la ley y de los profetas, ya que todo lo que dijeron hasta Juan, aun los elementos de todas las cosas, atestiguan que se ha realizado en nuestro Señor Jesucristo?²³⁴

En esta cadena de interrogantes, Ildefonso objeta el cimiento argumentativo del judío, es decir, la versión hebrea del texto sagrado. En esta línea, su estrategia se basa de nuevo principalmente en exhibir la concordancia entre los testamentos y en mostrar cómo

²³² *De uirg., praef.*, 29-33: "Audite me itaque, cum antiquitatis auctoribus Moyses antiquiora loquens, cum prophetis Isaias potentiora uaticinans, cum euangelistis Matthaee prima pronuntians, cum apostolis electe Petre insignia praedicans, intra omnem ecclesiam Dei felicitum turba doctorum uera dicens atque salutaria disserens..."

²³³ Cf. *De uirg., praef.*, 39-43: "Vnde quia credidi propter hoc loquar, quia audiui non taceam, quia diligo adnuntiabo, *nihil per contentionem et inanem gloriam* in omni mea propositione insinuans, nihil in contradictionem sanctae ueritatis instituens, nihil quod subuertat, sed quod aut inueniat, aut reseret ueritatem intendens."

²³⁴ *De uirg.*, 696-703: "At nunc, quid uetera quaeris, quia transierunt et ecce facta sunt noua? Quid illorum temporum recordaris, propter quae facta non sunt, quoniam facta sunt propter nos, in quos fines saeculorum deuenerunt? Quid tantundem uaticiniis primaeuis adtendis, cum iam omne uaticinium rei gestae sit exhibitione completum? Quid de lege et prophetis agis, cum ea quae usque ad Iohannem dixerunt in Deo Christo Ihesu nostro esse completa testantur etiam rerum omnium elementa?"

diversos pasajes extraídos directamente del AT constituían significativos y sólidos soportes en la defensa de la doble naturaleza de Cristo.

Para demostrar el error en el que incurría la creencia judía, recordemos que el judaísmo negaba tanto la maternidad virginal de María como la consustancialidad de Cristo, Ildefonso despliega en su argumentación cadenas de citas bíblicas entre las cuales sobresalen las referencias a los profetas -en especial a *Isaías*-, *Salmos* y *Proverbios*, entre otros. Seleccionar referencias aisladas y agruparlas en función de un tema o interrogante a resolver había sido una técnica harto difundida durante los primeros siglos del cristianismo y utilizada asiduamente desde aquel entonces. En efecto, el uso de ‘textos de prueba’ había sido primero una práctica judía, posteriormente adoptada por los exégetas cristianos de los siglos I y II.²³⁵ Sin embargo, las invectivas que dirige Ildefonso a sus adversarios no constituyen, según Urquiola, un “debate razonado” sino que se destacan por “la insistencia en la negación de las afirmaciones contrarias mediante frases adornadas y repetidas” (Yarza Urquiola, 2007, 45). Asimismo, un estilo retórico y sinonímico, en el que se observa la impronta de Isidoro de Sevilla,²³⁶ impregna el *De uirginitate* de principio a fin. En efecto, el tratado se alimenta de numerosos recursos, sistemas y procedimientos literarios que evidencian un amplio manejo de la técnica sinonímica, estudiada exhaustivamente por Balleros²³⁷ (1985). A partir de esta metodología Ildefonso logra un “estilo elevado” (Urquiola, 2007) acorde a sus intereses de enaltecer la gloriosa sede de Toledo a través del legado literario de sus representantes. En este sentido, el método de los sinónimos constituye otro medio a través del cual el toledano expresa las verdades bíblicas y doctrinales, y utiliza, por ejemplo, en la construcción de su oponente. Con este fin Ildefonso retoma un bagaje terminológico en el que convergen tradiciones antijudías anteriores, acompañadas de técnicas sinonímicas y retóricas que edifican un mensaje repetitivo e insistente. Desde esta perspectiva, el judío

²³⁵ Ejemplos de esta tradición en Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, entre otros (Cf. Skarsaune, 1987, 1996).

²³⁶ Acerca de los *Synonyma* de Isidoro de Sevilla, véase Fontaine (1965, 2000, 167-182) y Elfassi (2004, 2006). A propósito de la comparación de las técnicas sinonímicas, Balleros sostiene (1985, 42): “Respecto a Isidoro, Ildefonso representa un fuerte avance, por añadir al caudal estético precedente una superior intensidad y una técnica más depurada y compleja. Pero, sobre todo, coloca debajo de una apariencia superficial, y fundiéndolo con ella, un armazón, una subestructura retórica, que no existía en las composiciones anteriores.”

²³⁷ Sobre la metodología de Ildefonso, señala Balleros (1985, 51): “Los sistemas sinonímicos ildefonsianos podrían definirse como una serie de conjuntos paralelísticos semejantes entre sí, *cola* o *miembros* (...) de significado generalmente reiterativo o sinonímico. Cada *colon*, a su vez, está formado por uno o varios *elementos* o *pluralidades*.”

era llamado ciego y obstinado, detenido por el error, envuelto en la maldad y en la perfidia. Como vimos, además, el judío es aquel que no comprende el verdadero sentido de las Escrituras²³⁸ y, por lo tanto, no puede aceptar ni la virginidad de María ni la doble naturaleza de Cristo. En este marco, los pasajes bíblicos utilizados por Ildelfonso demuestran, según la perspectiva cristiana, la verdad escrituraria y legitiman una única forma de entender la revelación.

Ahora bien, el capítulo contra los judíos se halla cargado de citas bíblicas que demuestran fundamentalmente la doble naturaleza de Cristo, estrategia construida en base a la combinación de textos vetero y neotestamentarios.²³⁹ También en esta sección, la más extensa del tratado, es manifiesta la influencia del obispo hispalense, en particular, de su obra *De fide catholica*. Además de las referencias bíblicas que utiliza como prueba y demostración de la naturaleza humana y divina de Cristo, en ocasiones procedentes directamente del tratado isidoriano, concluye Ildelfonso con un breve recuento de los milagros de Jesús. Una vez más, el estudio encarado por Yarza Urquiola (2007) resulta ilustrativo, pues advierte similitudes y diferencias con respecto al uso del material bíblico entre Isidoro e Ildelfonso, entre el *De fide* y el *De uirginitate*. Desde esta perspectiva, por tanto, el hispalense habría utilizado un repertorio de citas bíblicas procedentes en su mayoría del Antiguo Testamento; en cambio, el toledano habría incorporado a su estrategia argumentativa testimonios neotestamentarios, provenientes de los evangelios de Mateo, Lucas y Juan.

En la línea de la tradición conciliar visigoda, en especial de los concilios IV (633) y VI (638) de Toledo, Ildelfonso busca contribuir con esta embestida doctrinal al judío al afianzamiento de la unidad religiosa del reino. El judío representaba un elemento extraño

²³⁸ *De uirg.* 227-230: “Quod enim teibi Spiritus Sanctus de illa per prophetas dixit, per oracula intimauit, per figuras innotuit, per praecedentia promisit, per subsequencia compleuit, te negante, te non credente, te respuente, te abnuente, te resultante, te blasphemante...” *De uirg.* 234-236: Tu autem, quem perfidia auertit, quem prauitas occupauit, quem caecitas adiiit, quem error obtinuit, quem obstinatio indurauit...”

²³⁹ De acuerdo con Yarza Urquiola el plan argumentativo de Ildelfonso respondería a las siguientes características: “...coloca en primer lugar una cita generalmente del Nuevo Testamento e inmediatamente otra del Viejo que contrasta y confirma la primera. En su amplio repertorio da entrada a pasajes varios de los Salmos, del Génesis, de Salomón, Isaías, Daniel, Malaquías, de los Proverbios, presentes en el Viejo Testamento, y de Juan y Mateo, pertenecientes al Nuevo. Seguidamente, siguiendo el mismo sistema de debate, es decir, presentando citas del Nuevo Testamento y su correlato en el Viejo, se refiere a la figura histórica de Cristo como Hijo de Dios, a su nacimiento, vida, milagros, muerte y resurrección apelando a la autoridad de Isaías, su profeta preferido, de Miqueas, Números, Salmos, Jeremías, Oseas, Daniel y Joel, en cuanto al Viejo Testamento; del Nuevo utiliza pasajes de los cuatro evangelistas, de Pedro y Pablo, y del Credo de Nicea” (2007, 48).

en el interior de un *regnum* que desde 589 identificaba a todos sus súbditos con una sola fe y una sola doctrina. Como veremos más adelante, la persistencia de importantes núcleos poblacionales judíos, incluso en la mismísima capital del reino godo, constituía el vivo testimonio de que en la práctica la unidad y la homogeneidad del reino no habían sido alcanzadas completamente, a pesar de los intentos de todo tipo e intensidad llevados a cabo por la Iglesia y la Monarquía.²⁴⁰ En este sentido, Ildefonso al arremeter contra el judío retoma un tópico ya clásico de la tradición patristica pero, sobre todo, de la agenda monárquica y conciliar del reino de Toledo. De esta manera, el toledano consolida su autoridad en tanto articula un componente fundamental de la tradición, harto conocido para el público cristiano al cual se dirige. Sin embargo, al mismo tiempo Ildefonso reivindica el rol del clero en el combate contra la acción disgregadora del judío, ofensiva en la cual el monarca también se arrogaba pleno protagonismo. Recordemos en este punto que ya en 589 el rey Recaredo se había mostrado ante el III concilio de Toledo como principal responsable de la unificación religiosa del reino (Stocking, 2000). También Recesvinto -recordemos- había puesto en marcha a partir de la promulgación del *Liber Iudiciorum* un conjunto sustantivo de leyes antijudías. A diferencia de la política adoptada por su padre en el reinado inmediatamente anterior, el nuevo rey -y contemporáneo de Ildefonso- se había mostrado ante los obispos reunidos en el concilio VIII de Toledo profundamente preocupado por la persistencia de la perfidia y apostasía judía en el reino. Sin embargo, los obispos congregados en la *urbs regia* en 653 no acompañaron punto por punto en sus decisiones conciliares la enérgica ofensiva regia contra la mencionada amenaza. En cambio, como destaca González Salinero (2000), estos se limitaron a confirmar medidas preexistentes, ya promulgadas en el IV concilio toledano. Recesvinto, sin embargo, reanudó su misión contra la infidelidad y la herejía en la preparación del nuevo código legal. En el *Liber Iudiciorum* se renovaron algunas de las leyes antijudías de Sisebuto, Recaredo y Chindasvinto, conformando un cuerpo legislativo que en conjunto “impedía jurídicamente a los judíos, bautizados o no, continuar con su *detestanda fides et consuetudo*, imposibilitándoles, al privarles de sus derechos civiles y religiosos, llevar a cabo con normalidad las ceremonias y costumbres propias de su religión” (González

²⁴⁰ “Lejos de conseguir su asimilación, las continuas medidas que les obligaban a abrazar fingidamente la fe cristiana, empujaron a la mayoría de los ‘nuevos conversos’ hacia la ‘prevaricación’ y la clandestinidad, demostrando con ello el evidente fracaso de la política de la coerción” (González Salinero, 2000, 81).

Salinero, 2000, 54).²⁴¹ En este marco Ildelfonso retoma la iniciativa eclesiástica en materia antijudía.

3. Los últimos años del siglo VII. Los métodos e instrumentos de trabajo de Julián de Toledo

De acuerdo con la *Vita s. Iuliani*, redactada por Félix de Toledo (ca. 693-702), Julián ejerció el cargo episcopal de la sede toledana entre los años 680 y 690, luego de una larga trayectoria eclesiástica como diácono y presbítero en la catedral de la *urbs regia*.²⁴² Educado desde sus primeros años en la escuela catedralicia, el futuro metropolitano de Toledo habría de elaborar un caudal significativo de obras -doctrinales, polémicas, escatológicas e históricas- resultado de su erudición teológica y de su vasto conocimiento de la literatura bíblica y patristica. Julián aborda en su variado repertorio inquietudes diversas relacionadas con el contenido de la revelación divina de acuerdo a intereses y preocupaciones de su entorno político-religioso. Una vez más, el material bíblico atraviesa la producción textual del obispo de Toledo, y sufre una resignificación dentro de nuevos discursos donde encuentra y construye nuevos sentidos, matices y valores.

En su posición de obispo de Toledo Julián presidió, además, tres concilios generales durante el reinado de Ervigio (en los años 681, 683 y 684) y uno durante el de Égica, en 688. Con erudición y tenacidad, defendió el prestigio y la ortodoxia de la Iglesia visigoda frente a las acusaciones en materia teológica alegadas desde Roma, como se observa en las actas de la asamblea conciliar de 688, enalteciendo la autoridad de la sede toledana y del reino visigodo en su conjunto. Se vio involucrado activamente en los asuntos terrenales que preocupaban a la monarquía -con especial injerencia en la cuestión judía. Este último punto, como hemos visto también en el pensamiento de los padres peninsulares que lo antecedieron, atraviesa la obra del toledano de principio a fin. En este sentido, Julián, a quien de hecho se le atribuía ascendencia judía,²⁴³ fue autor de

²⁴¹ Acerca de la degradación cívica de los judíos libres en el reino visigodo de Toledo, véase Martin (2013).

²⁴² Datos biográficos en Domínguez del Val (1972), García Moreno (1974) y Hillgarth (1976).

²⁴³ No es su biógrafo Félix quien se encarga de proveer esta información, sino el documento conocido bajo el nombre de *Chronica muzarabicam*, *Cronicón Pacense* o *Continuatio Hispana* (754) donde se lee: "In cuius tempore iam Iulianus episcopus, ex traduce Iudeorum ut flores rosarum de inter uepres spinarum | productus, omnibus mundi partibus in doctrina Xpi manet preclarus, qui etiam a parentibus Xpianis progenitus splendide in omni prudentia Toletum manet edoctus, ubi et postmodum in episcopio extitit decoratus" (*Chron.* 31, 8-12).

incontables escritos -de distinto género, temática y extensión- que buscaron consolidar la unidad de la *ecclesia* en tanto comunidad de fieles y evitar la propagación de creencias desviadas de la ortodoxia nicena, adoptada públicamente en la península desde Toledo III.

Tanto en su tratado exegético conocido como *Liber Anticimen* como también en sus obras de tenor escatológico (*De comprobatione sextae aetatis* y *Prognosticon futuri saeculi*) Julián combina conocimiento patristico y erudición bíblica consolidando el pasado ilustre que había caracterizado al reino visigodo en general y a la sede toledana en particular. Una vez más, es posible observar en la obra del toledano la variedad de recursos, métodos y herramientas al alcance del alto clero visigodo (y también del sector laico más esclarecido) a la hora de encarar la interpretación del mensaje bíblico.

3.1 ¿Una nueva técnica? El *Liber Anticimen*²⁴⁴ o la contradicción aparente

El *Liber Anticimen* o *Antikeimena*²⁴⁵ consiste en una obra exegética organizada bajo el sistema de preguntas y respuestas²⁴⁶ a partir del cual el obispo de Toledo se propone esclarecer un conjunto de presuntas contradicciones presente en las Sagradas Escrituras. Como explica Martín (2014), la contradicción podía aparecer entre dos pasajes del mismo o de distinto libro bíblico, entre versículos consecutivos o bien entre fragmentos en el interior de un mismo versículo. Julián introduce, de este modo, otra técnica destinada a conocer el contenido bíblico considerado relevante y enseñar la interpretación correcta del mensaje divino. El obispo debió, por tanto, traducir a sus lectores interrogantes teológico-

²⁴⁴ A pesar de no contar con ningún indicio que apunte a datar con precisión la elaboración de la obra, actualmente se la considera propia del período 680-690 (Martín, 2014, 128). Seguimos en este trabajo la edición preparada y anotada por Martín (2014) (CCSL 115 A/ 115 B). Otra edición se halla disponible en la *Patrología Latina* (PL 96, 583-704).

²⁴⁵ El título de la obra proviene de las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla (*Etym.* 2, XXXI), en donde el hispalense retoma, a su vez, a Aristóteles y Cicerón: “Cuatro son los géneros de los contrarios, que Aristóteles denomina *antikeimena*, es decir, «opuestos», porque parecen oponerse entre sí como los contrarios. Sin embargo, no todo cuanto entre sí se opone es contrario, aun cuando todos los contrarios sean opuestos.” Acerca de Julián y su noción de *antikeimena*, O’Loughlin sostiene: “his notion of opposition was a loose one and not restricted to being based on formal contradiction: any opposition, even mere verbal changes, fell within his range, although it is noticeable that (...) he attempted to formulate his antitheses with as much contradictory opposition as possible” (2013, 83).

²⁴⁶ El formato de preguntas y respuestas no era desconocido en *Hispania*. Martín (2014) señala como antecedentes en la península a Justiniano de Valencia († ca. 548) y su *Liber responsionum ad quemdam Rusticium de interrogatis quaestionibus*, y a Leandro de Sevilla (*Opusculum aduersus instituta arrianorum*), entre otros. Véase también, Gorman (1997) y Dorfbauer (2011).

exegéticos forjados a lo largo de los siglos y reelaborados en distintos contextos históricos.

En su mayoría, las respuestas a los interrogantes esbozados se componen a partir de voces patrísticas, entre las cuales destacan Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Jerónimo y Orígenes. También el otrora obispo de Sevilla, Isidoro, ocupa un lugar destacado entre las principales fuentes del *Liber Anticimen*. Sin embargo, Julián -al igual que sus precedentes- lejos de limitar su obra a coleccionar y reproducir citas patrísticas, combina un conjunto de procedimientos técnicos diversos -selección, adaptación, síntesis- que opera sobre los enunciados: los remueve de sus contextos de origen para dar forma a nuevos significados según intereses y contextos disímiles. En este sentido, de acuerdo con O'Loughlin, Julián

...was the first to provide a work on scripture formed upon the use of logical procedures; and he did so in the precise manner that later became the *disputatio*. Problems are reduced to a specific format; then, without appeal to other evidence, utilising repeatedly already established distinctions, solutions are proposed (2013, 91).

Ahora bien, en la selección y organización actualizada de interrogantes exegéticos convergen dos operaciones complementarias. En primer lugar, subyace una decisión sobre el contenido bíblico a comunicar. En este sentido, notemos que las preguntas y respuestas que orientan la interpretación bíblica del *Liber Anticimen* no cubren los textos bíblicos con la misma intensidad: en primer lugar, se observa que las cuestiones veterotestamentarias superan en número a las neotestamentarias. Más precisamente, los libros bíblicos que reciben mayor atención en la obra son *Salmos*, *Génesis* y el *Libro de la Sabiduría de Salomón*. Por su parte, las cuestiones planteadas en torno del Nuevo Testamento conforman un número bastante menor, siendo *Mateo* y *Juan* los más trabajados por el obispo. De este modo, Julián continuaba con la línea ya trazada por Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo, entre otros, al dedicar esfuerzo e interés en la enseñanza de la interpretación veterotestamentaria. En segundo lugar, Julián se consagra en su función de comunicar la tradición precedente al actualizar el conocimiento de los antiguos Padres, y retomar cuestiones acerca de los textos sagrados cuya enseñanza considera aun relevante en su presente. De esta manera, extractos bíblicos se sustraen de su unidad original contenedora, es decir, tanto de su fuente bíblica como patrística, y buscan dar respuesta a interrogantes emergidos en nuevos contextos históricos.

Organizado en dos partes -la primera dedicada al Antiguo y la segunda (dividida a su vez en dos) al Nuevo Testamento- el *Liber Anticimen*²⁴⁷ repasa un conjunto de interrogantes exegéticos que demuestran uno tras otro la unidad de las Escrituras y la imposibilidad de contradicción en el interior de la misma. El método de ‘preguntas y respuestas’ era tan solo una de las estrategias utilizadas por los doctores cristianos en la resolución de problemas exegéticos, especialmente adecuado para ámbitos de instrucción y enseñanza. Su ventaja radicaba, pues, en la posibilidad de transmitir problemas doctrinales de forma clara y concisa, y de enseñar la correcta interpretación de determinados pasajes que podían presentar cierto grado de complejidad si no contaban con una explicación adecuada.

También en esta obra se observa un juego de oposición entre el sentido espiritual y el sentido literal de las Escrituras, este último atribuido una vez más a los judíos. En la *interrogatio* XXIX, por ejemplo, Julián contrapone dos versículos procedentes del Antiguo Testamento acerca de la interpretación del término ‘sábado’: mientras que en el *Levítico* es concebido como el *sábado de Dios*, es decir, el descanso en el séptimo día, en el *Libro de Isaías*, en cambio, Dios habla a través del profeta y exclama: *Mi alma odia vuestros sábados* (Is 1,4). Julián aborda esta aparente contradicción a partir de Jerónimo, y resuelve que el pueblo judío no había interpretado el precepto divino correctamente, es decir, según el sentido espiritual, pues “pasaba los sábados entregado a todo tipo de excesos en el beber y en el comer” (LA, XXIX).²⁴⁸ Por lo tanto, es a la luz de esta interpretación literal, y por lo tanto errónea, del precepto divino que debían entenderse las palabras del profeta. En este sentido, entonces, no existía contradicción entre ambos significados en la medida en que el pasaje de Isaías haría alusión no al precepto divino en sí mismo sino “al sábado que ha sido corrompido por el pueblo carnal” (LA, XXIX).²⁴⁹

Otro ejemplo de la identificación entre sentido literal y pueblo judío, ofrece Julián en el interrogante XXX, nuevamente a partir de la confrontación de dos pasajes veterotestamentarios. En este caso, la ofrenda de víctimas en sacrificio abre un nuevo

²⁴⁷ Brevemente, la obra se organiza en dos grandes secciones: la primera abocada a resolver 137 cuestiones procedentes del Antiguo Testamento, la segunda, en cambio, orientada al Nuevo con un total de 85. Asimismo, en la primera parte -siguiendo un criterio temático- el *Salterio* (39) y el *Pentateuco* (38) reúnen la mayor cantidad de interrogantes, siendo *Salmos* (39) y *Génesis* (22) los libros bíblicos que concentran el número más alto de entradas. En la segunda parte, los libros que convocan más intervenciones del obispo toledano son *Mateo* (17), *Juan* (15) y *Carta a los Romanos* (16).

²⁴⁸ LA, XXIX, 10-11: “...consumebat sabbata in luxuriis et ebrietate et commesatione.”

²⁴⁹ LA, XXIX, 18-19: “...sed sabbatum ipsum redarguit a carnali populo uitiatum.”

dilema interpretativo, pues la misma podía ser entendida de distinto modo según el pasaje escriturario que se tenga en consideración. Si en el *Levítico* la ofrenda de víctimas sacrificiales había sido contemplada como un precepto divino, en Isaías, por el contrario, era desaprobada por la divinidad (Is 1,11). La explicación de esta presunta discrepancia entre los versículos bíblicos se explica nuevamente a partir de la distinción entre sentido espiritual y sentido literal. Por un lado, el obispo de Toledo explica que el precepto fue dispuesto “con objeto de que aquello no se hiciese en honor de los ídolos y de que, partiendo de las víctimas de carne y hueso, por medio de una interpretación figurada y simbólica llegásemos a los sacrificios de sentido espiritual.”²⁵⁰ Por otra parte, Julián aclara que en la reprobación del sacrificio se advierte que la ley debía ser entendida por los cristianos de modo espiritual a diferencia de la práctica judía, asociada una vez más a un entendimiento puramente carnal.

La discrepancia en las Escrituras podía también encontrarse en el interior de un mismo versículo. Tal es el caso de la *interrogatio* LXXXII²⁵¹ a propósito del salmo 74,9. En este punto, también, el toledano ofrece una clave de lectura específicamente cristiana al explicar porqué las Escrituras describen al cáliz conteniendo simultáneamente *vino puro con mezcla*. Nuevamente Julián disuelve la aparente contradicción bíblica e indica que, aunque efectivamente puro, se lo llama además “mezclado” a causa de la hez que conlleva. Esto último, además, se entiende simbólicamente como la ley de los judíos y el Antiguo Testamento, dado que “en él se encuentra el conjunto de toda la sabiduría, pues en él se oculta escondido el Nuevo Testamento como en la hez de los sacramentos corporales”²⁵² (LA, LXXXI [LXXXII]). Por lo tanto, una vez más se ponía de manifiesto la relación simbiótica entre ambos testamentos, en particular la función hermenéutica del Nuevo, sin el cual el Antiguo no podía ser comprendido en su plenitud.

Julián vuelve sobre los judíos en la segunda parte del *Liber Anticimen*, dedicado a las contradicciones en el interior del Nuevo Testamento. En este caso, el obispo contrapone dos versículos del *Evangelio de Juan* en los cuales se designa a los judíos primero como *fili Abrahæ* y luego como *ex patre diabolo* (LA, CLXIII, 2.4). Desde el punto de vista del toledano, las denominaciones no son excluyentes sino resultado de dos

²⁵⁰ LA, XXX, 6-9: “Hostiæ et immolatio uictimarum non principaliter a deo quaesita sunt, sed ne idolis fierent et ut a carnalibus uictimis quasi per typum et imaginem ad spiritales hostias transiremus.”

²⁵¹ Seguimos la numeración de la edición latina (CCSL 115 B).

²⁵² En la versión latina, LA, LXXXII, 11-13: “...nam ibi nouum testamentum absconditum latet tamquam in faece corporalium sacramentorum.”

lecturas distintas: mientras que la primera hace referencia a la descendencia carnal, la segunda apela a la creencia de que los judíos imitaban las obras del diablo.

Ahora bien, aunque la obra presenta elementos bíblicos aislados y, por lo tanto, separados del todo que originalmente los contenía, la unidad de las Escrituras no se desvanece fácilmente. A partir de estas operaciones, por el contrario, Julián demuestra que no existe contradicción posible en los textos sagrados, tal como se observa en la resolución de los interrogantes planteados a lo largo del *Liber Anticimen*. Estos, además, eran descifrados gracias a las voces de la tradición, verdaderos dispositivos interpretativos de los secretos escriturarios. Julián se apropia del mensaje patrístico y bíblico erigiéndose como su portavoz autorizado.

Como es de esperar, varios interrogantes, en especial aquellos que proceden del Antiguo Testamento, ofrecen una respuesta basada en la interpretación cristológica de los pasajes bíblicos examinados. Por ejemplo, en la *interrogatio* LXXI Julián analiza dos salmos en los que el salmista proclama “por boca de Cristo” dos enunciados aparentemente contradictorios entre sí. Por un lado, el Salmo 37,13 afirma: “Se comportaron con violencia aquellos que buscaban mi vida,”²⁵³ mientras que en Sal 141,5 parecería afirmar lo contrario, al decir “No hay nadie que busque mi vida.”²⁵⁴ Siguiendo a Agustín, el toledano indica que la vida de Cristo podía ser buscada o de un modo virtuoso por aquellos que deseaban ser miembros y, por lo tanto, imitan sus sufrimientos, o bien de un modo malvado por aquellos otros que apelaban a la violencia y a la persecución, como -por ejemplo- los responsables de su crucifixión. Otra lectura cristológica se observa en la *interrogatio* siguiente en la cual Julián nuevamente resuelve una oposición planteada entre dos salmos: Sal 43,23 (“Despierta, ¿por qué duermes Señor?”) y Sal 120,4 (“He aquí que no se adormecerá ni dormirá aquel que custodia a Israel”). El toledano indica en esta oportunidad que el primer salmo se refiere a los paganos quienes no creen en la muerte y resurrección de Cristo, mientras que el segundo alude a los fieles que, en cambio, consideran que Cristo no duerme y está vivo, pues Israel, aclara el obispo, significa “el que ve a Dios.”²⁵⁵ En la misma línea, en la *interrogatio* LXXXV el toledano se refiere a Cristo como descendencia de David, al explicar porqué las promesas proferidas en torno de este último no se habían cumplido sino hasta Cristo. En este sentido, aclara el toledano, el pueblo judío no supo reconocer en Cristo la *figura del ungido*.

²⁵³ LA, LXXI, 2-3: “*Vim fecerunt qui quaerebant animam meam.*”

²⁵⁴ LA, LXXI, 4-5: “*Non est qui requirat animam meam.*”

²⁵⁵ Cf. LA, LXXII, 1-18.

De este modo, en la explicación de las contradicciones bíblicas Julián advierte la multiplicidad de sentidos aplicables a los textos sagrados y, al mismo tiempo, demuestra que los misterios divinos necesitan ser descifrados por una autoridad, pues aquellos no resultaban evidentes a los ojos de un simple mortal.

La Iglesia, depositaria de los juicios de Dios

También en el *Liber Anticimen* Julián se refiere al papel reservado a la Iglesia en el conocimiento de los *iudicia Dei* a partir de un interrogante que selecciona de la obra agustiniana *Enarrationes in Psalmos*.²⁵⁶ Dicho interrogante, además, había sido construido sobre la base de una oposición entre dos pasajes bíblicos extraídos del Antiguo y del Nuevo Testamento respectivamente. De este modo, el obispo contrapone lo enunciado por David en el salmo 118,13 (“Con mis labios he anunciado todos los juicios de tu boca”) y por Pablo quien en Rom 11,33 califica de *inscrutabilia* a los juicios de Dios. Por lo tanto, ante este dilema, surgía la siguiente pregunta: “Quis omnia iudicia dei enuntiare possit, cum inuestigare non possit?” (LA, XCV, 16-17).

La respuesta inmediata que ofrece el toledano afirma el rol de la iglesia como concedora de los juicios divinos. Ahora bien, ¿a cuáles juicios se refiere? De acuerdo con el *Liber Anticimen*, la iglesia ciertamente conoce quiénes ingresarán en el reino de Dios y quiénes, en cambio, estarán destinados *in ignem aeternum*. Entre estos últimos se incluye a los fornicadores e idólatras y a los nombrados por Pablo en Rom 1,28-32. Sin embargo, a los otros juicios, considerados misteriosos e inescrutables para los hombres, podrían acceder únicamente aquellos a los que el Espíritu Santo concede los dones espirituales. Por lo tanto, la iglesia anunciaría solo aquellos juicios que Dios quiso dar a conocer *por su boca*, tal como se lee “in reuelationibus sanctorum pluribus et testamentis duobus” (LA, XCV, 37-38).

En este interrogante, pues, Julián no enseña solamente -tal como habían afirmado los antiguos- que no existía contradicción alguna en el interior de las Sagradas Escrituras. Asimismo, instruye acerca del modo en que se accede al conocimiento de los juicios divinos. En este sentido, Julián concluye que los hombres no pueden acceder a los juicios oscuros y ocultos sino por los dones que le son otorgados gratuitamente por el Espíritu

²⁵⁶ Respecto de las fuentes patrísticas utilizadas como base del *Liber Anticimen*, remito nuevamente al estudio encarado por Martín (2014).

Santo. La *ecclesia* en tanto *populus acquisitionis* es, por tanto, la depositaria de las verdades escriturarias contenidas tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, una sola *ecclesia* a la que más adelante se refiere, tomando las palabras de I Tim 3,15, como *firmamentum ueritatis* (LA, CX, 3-4). Desde esta perspectiva, entonces, únicamente formando parte de la *ecclesia* se alcanza el conocimiento de los juicios divinos, aunque esta pertenencia no garantiza por sí misma el acceso a los otros juicios tenidos como ocultos y profundos. Es decir, a estos últimos el hombre no puede acceder por su propio esfuerzo sino únicamente a través de la gracia divina. De esta manera, la existencia de dos clases de juicios, unos más asequibles que otros, limitaba el acceso del hombre a las verdades últimas y reservaba una posición privilegiada a quienes -agraciados por la divinidad- alcanzaban tal conocimiento, pues al mismo tiempo que se les confería un nexo especial con lo divino, adquirían un saber único y valioso. Julián se inscribe dentro de estos últimos en representación de la iglesia toledana en tanto aparece como aquel que, evocando a las autoridades eclesiásticas del pasado, es capaz de discernir -donde otros ven contradicción- la verdadera unidad del contenido bíblico.

3.2 Elegir el texto sagrado: *Septuaginta* y apocalíptica judía en *De comprobatione sextae aetatis*

A la hora de utilizar las Sagradas Escrituras, la elección de un texto bíblico en particular por sobre otros implicaba una decisión en la que intervenían condiciones e intereses diversos. Además de las distintas versiones y traducciones que circulaban en el periodo, no existía una única normativa que indicara a las iglesias del orbe cristiano cuál de todas las ediciones disponibles debía ser utilizada. Es cierto que los textos jeronimianos ganaban en aceptación conforme el paso del tiempo, pero su utilización en la práctica tampoco era exclusiva: en ocasiones los manuscritos bíblicos podían incluir fragmentos de distintas versiones o también se utilizaban fuentes secundarias donde la procedencia de la cita bíblica se desconocía. Recordemos también que no todos los libros bíblicos circulaban en todas las iglesias, pues la Biblia en aquel entonces no constituía un volumen compacto como se lo conoce en la actualidad. Los autores, además, pocas veces indicaban de forma explícita la versión que utilizaban: en cambio, para introducir una referencia al texto sagrado se valían de fórmulas discursivas que apelaban de modo

general a las Sagradas Escrituras o bien a una determinada personalidad bíblica como, por ejemplo, profetas o patriarcas.

Ahora bien, en *De comprobatione sextae aetatis* (686) Julián encara una refutación a partir de las Sagradas Escrituras de errores en los que incurría la población judía con el fin explícito de contener su propagación. Se propuso rebatir, en particular, la creencia según la cual se afirmaba que la sexta edad del mundo aún no había llegado y, por lo tanto, tampoco lo había hecho el Mesías. Aunque en un tratado posterior²⁵⁷ Julián afirmará que ningún conocimiento o cálculo respecto de la llegada de los últimos tiempos conviene al hombre, en esta oportunidad no dudará en apelar a este recurso para demostrar precisamente que el mundo se encontraba en el tránsito de la sexta edad, a cuyo término el mundo tal y como se lo conocía llegaría a su fin. Recurrir al cálculo tampoco había sido una operación extraña a los obispos visigodos. Recordemos que Isidoro de Sevilla y Juan de Biclario († ca. 621) habían utilizado ya esta técnica en sus respectivas obras.²⁵⁸ Por lo tanto, al seguir la línea trazada por estas reconocidas personalidades eclesiásticas, Julián, una vez más, advierte que aquel procedimiento requería del saber y de la pericia de un hombre de Iglesia, preferentemente de un obispo con el conocimiento y la preparación necesaria para no incurrir en la desgracia del error.

El *De comprobatione sextae aetatis* de Julián de Toledo es, en rigor, un tratado *aduersus Iudaeos*, género de larga tradición en la literatura cristiana. Entre los primeros autores en escribir obras de tales características, destacaron Justino Mártir († ca. 162/165), Tertuliano († ca. 220), Cipriano de Cartago († 258) y Agustín de Hipona, entre otros. No obstante, el autor toledano contaba con un antecedente temporal y espacialmente más cercano: el obispo Isidoro de Sevilla, quien ca. 615 había redactado, como vimos, su *De fide catholica contra Iudaeos* (Drews, 2006).

Julián dedicó el primer libro del *De comprobatione* a compendiar pruebas veterotestamentarias sobre el nacimiento de Cristo; el segundo, a la exposición de la doctrina de los Apóstoles; y el tercero, a la comprobación de que el mundo, habiendo ya

²⁵⁷ Nos referimos a *Prognosticon futuri saeculi* escrito en torno a 688. Volveremos sobre este tratado en el último capítulo de la tesis.

²⁵⁸ “El mundo, desde su creación, había conocido seis edades, de las que cinco eran anteriores a Cristo y se conocía su duración, y la sexta había empezado con la Encarnación; según los cálculos de Isidoro, que escribía en el 626, el mundo tenía entonces 5825 años. El epílogo del *Cronicón* de Juan de Biclario, probablemente del año 591 ó 592, indicaba que «desde Adán hasta el año VIIIº de Mauricio, emperador de los romanos, que es el año IIIº de Recaredo, rey de los Godos, en que estamos, es la era 630 y, desde el principio, 5781 años.» (Rucquoi, 1996, 12).

transitado cinco edades, se encontraba en aquel momento atravesando la sexta.²⁵⁹ Esta última operación debía ser realizada, según Julián, no a partir del número de años, como afirmaba según él la creencia judía, sino por medio de las generaciones según establecía el texto bíblico de los LXX o *Septuaginta*.²⁶⁰

El objetivo propuesto exigía, por lo tanto, un trabajo minucioso sobre las Sagradas Escrituras. En este sentido, para contrarrestar las ideas procedentes de los *Hebraeos codices* que fomentaban, a sus ojos, la difusión del error y la ceguera, Julián decide apelar en su exposición a aquella traducción griega del texto hebreo. Según el obispo toledano, la posición difundida en el interior de los círculos judíos del reino visigodo no contaba con fundamento escriturístico sólido, puesto que la idea de un cálculo de los años a partir de la Creación, tal como buscará demostrar en su obra, no encontraba asidero en ninguna parte del texto sagrado.²⁶¹

Una vez más, a primera vista, el *De comprobatione* parecería estar dirigido a la población judía del reino de Toledo, en un contexto de revitalización de las medidas antijudías durante el reinado de Ervigio (680-687). Sin embargo, el obispo toledano busca, en cambio, afianzar la fe de la propia comunidad cristiana contrastando con la creencia judía, desde antiguo considerada pérfida y errónea. Con este fin, Julián realiza una lectura de la apocalíptica judía (Dn 9, 24-27) anclada en la tradición exegética de los Padres que prolongaba el tiempo de la Iglesia en la tierra y contrarrestaba las creencias milenaristas que situaban el fin del mundo en torno de un próximo año 6000.²⁶² Este objetivo implicaba un manejo del tiempo favorable a una institución eclesiástica que pretendía erigirse como

²⁵⁹ *De compr. sextae aetatis, praef.*, 82-89: "Tres, inquam, huius operis libros de hac quaestione confectos, ideo sub hac discretionem distinximus, quia sic nobis melius visum est, ut cum talibus non primum de hac ipsa annorum quaestione agatur, antequam per vera diuinorum signa uel indicia Prophetarum, adiunctis quoque novi Testamenti dogmatibus, eorum falsitas detegatur, et sic in postmodum ad sextae aetatis comprobationem liber transeat."

²⁶⁰ *De compr. sextae aetatis, praef.*, 71- 78: "Vbi etiam et praeteritae aetates saeculi quinque, non in annis, sed in praefixo generationum limite distinguendae monstrantur, simulque et illic necessario perdocetur, ut pro hac diuersitate annorum, quae inter Hebraeos et nostros codices inuenitur, non Hebraicae translationis libri, sed Septuaginta interpretum codices sint sequendi, quos in fidem plurimorum auctoritas traxit."

²⁶¹ *De compr. sextae aetatis*, I, 1, 7-11: "Imbelles ergo et inermes huiusmodi iudicandi sunt, quia non de scripturis arma arripiunt, sed de antro malitiae suae ista proponunt. Ora enim talium armata sunt non fidei ferro sed obstinatione dolosa."

²⁶² "The sabbatical millennium played a minor role in Jewish eschatology, and certainly no Jewish apocalyptic movement in Julian's day would have predicated its message on a messianic date some 1500 years distant. On the contrary, it was Julian's fellow Christians who now openly calculated the approach of their year 6000. The concluding calculations, in which Julian put the year 6000 into the (recent) past, had far more import for a Christian audience of sabbatical millenarians than for his Jewish opponents" (Landes, 1988, 172-3).

la principal defensora de la doctrina cristiana. En esta operación, la elección del texto bíblico constituía el punto de partida fundamental, pues sostenía todo el edificio argumentativo del toledano.

¿Por qué la *Septuaginta*? Al gozar de plena autoridad entre los círculos cristianos y presentar acuciantes -y bien conocidas- discrepancias con el texto hebreo masorético,²⁶³ esta versión del Antiguo Testamento permitía contradecir, refugiándose en la autoridad griega, los códices hebreos en los que se fundaban las creencias a desechar en el *De comprobatione*. Asimismo, una refutación basada en el uso de la *Vulgata* -o de otro texto latino- no hubiera tenido el mismo efecto, pues la traducción latina de la *hebraica veritas* elaborada por Jerónimo era utilizada exclusivamente en las iglesias cristianas del Occidente latino.

La *Septuaginta* no había sido la única traducción al griego conocida por los autores cristianos. Sin embargo, como mencionamos, fue la única que contó con la aceptación de la Iglesia hasta ser reemplazada por el uso, en Occidente, de las traducciones latinas que comenzaron a circular durante el curso del siglo II. De aclarar el enorme valor de este texto bíblico en particular, se encarga Julián en el Libro III del *De comprobatione* por medio de Agustín de Hipona y una cita literal de su *De ciuitate Dei*:

In libro enim quinto decimo Ciuitatis Dei sic dicit: 'Merito creduntur septuaginta interpretes acceperisse propheticum spiritum, ut, si quid eius auctoritate mutarent atque aliter quam erat quod interpretabantur dicerent, neque hoc diuinitus dictum esse dubitaretur'. De quibus etiam adhuc sic idem uir in octauo decimo libro eiusdem operis replicat, dicens: 'Cum fuerint et alii interpretes, qui ex Hebraea lingua in Graecam sacra illa eloquia transtulerunt, hanc tamen, quae Septuaginta est, tamquam sola esset, sic recipit ecclesia, eaque utuntur Graeci populi Christiani, quorum plerique utrum alia sit aliqua ignorant. Ex hac Septuaginta interpretatione etiam in Latinam linguam interpretatum est, quod ecclesiae Latinae tenent.'²⁶⁴

Por otra parte, los textos hebreos a los que hace referencia el toledano abren un interrogante de mayor complejidad. Lejos de especificar cuáles eran las fuentes materiales en las que arraigaba la concepción judía mesiánica que intenta desarticular, se contenta únicamente -y espera que su público también lo haga- con referencias

²⁶³ "This text [Masoretic] differed significantly from the LXX on an issue vital to chronologists: the number of years between each of the early generations of man" (Landes, 1988, 151).

²⁶⁴ *De compr. sextae aetatis*, III, VIII.

imprecisas, tales como 'Hebraeos codices' o 'suos codices'²⁶⁵ evitando, ya sea por desconocimiento o desinterés, especificar la fuente concreta de procedencia. Esto conduce a reflexionar en qué medida efectivamente Julián pensó en dirigir su obra a una audiencia judía en tanto que el desarrollo argumentativo de su *aduersus Iudaeos* se desprendía fundamentalmente de un texto bíblico no utilizado usualmente por aquella. Asimismo, Landes (1988, 172) destaca el papel menor desempeñado por la creencia del milenio sabático en la escatología judía. Por lo tanto, el propósito del toledano no parecería haber consistido en convencer o persuadir a los judíos de su error, sino en evitar que este se propague entre las comunidades cristianas. Por esta razón, su tratado parecía estar destinado fundamentalmente a un clero cristiano interesado en disponer de las armas necesarias para hacer frente a la posible emergencia de creencias similares dentro de cada feligresía.

Dn 9,24-27: las 70 semanas de Daniel

Ahora bien, para demostrar la sexta edad del mundo Julián construye su argumento a partir de la interpretación cristiana de la apocalíptica judía, especialmente del núcleo narrativo daniélico conocido como la profecía de las setenta semanas. De esta manera, el toledano cumple con un doble objetivo: al mismo tiempo que objeta el texto sagrado en el que los judíos basaban su creencia, refuta, además, su interpretación.

En el Antiguo Testamento, el *Libro de Daniel* ocupa un lugar entre los denominados *Profetas Mayores*, junto con Isaías, Jeremías y Ezequiel mientras que en la Biblia hebrea se ubica dentro de los *Ketuvim* (Escritos), tercera y última parte del Tanaj, precedida por la *Torá* (Pentateuco) y *Navi'im* (Profetas).²⁶⁶

²⁶⁵ Según Campos, los libros *quos christiana fides repudiat*, es decir, aquellos que no encontraban fundamento en las Sagradas Escrituras -ni tampoco en el testimonio de los profetas- y cuya enseñanza se extendía alrededor del año 681 entre niños y jóvenes judíos, no eran otros sino los códigos talmúdicos, los cuales habían sido traídos a Occidente por los propios hebreos (1967, 303). Una postura más matizada acerca de la recepción del Talmud Babilónico en la península ibérica, en Drews (2006, 121): "It is improbable that the whole Talmud had reached Spain by the Visigothic period; only in the second half of the 8th century Natronai Ben Habiba'i is said to have come from Babylonia to the Iberian peninsula, where he would have dictated the Talmud to his disciples from memory. Schubert dates the reception of talmudic literature in western Europe only to the 10th century. However, isolated rabbinic traditions may have reached the west already before that time."

²⁶⁶ "The place of Daniel in the Hebrew Bible is most probably due to the fact that the prophetic canon was closed before the book appeared. The more significant issue, however, is whether Daniel properly belongs with the Writings. The dominant view of critical scholarship is that Daniel is

En el Libro I del *De comprobatione* Julián comienza su refutación de las creencias judías ofreciendo un cúmulo de pruebas veterotestamentarias con el propósito de demostrar fehacientemente el nacimiento de Cristo. Dentro de los argumentos esgrimidos abundan las referencias procedentes del *Libro de Daniel*, en particular pasajes extraídos del capítulo 9.²⁶⁷ En rigor, la profecía de las 70 semanas (Dn 9,24-27) constituye uno de los componentes de base en el desarrollo del toledano, empeñado este último en rebatir la concepción judía antes mencionada. De acuerdo con la estructura del *Libro de Daniel*, la profecía de las setenta semanas forma parte del conjunto de relatos de visiones que se extiende a lo largo de los capítulos 7 a 12. Según los especialistas, el libro daniélico presenta una organización binaria: la primera parte (capítulos 1-6) registra distintas narrativas que refieren a Daniel en tercera persona, mientras que en la segunda sección (capítulos 7-12) es Daniel quien adopta un nuevo rol y transmite -en primera persona- sus propias visiones, las cuales, cabe aclarar, requieren la mediación de una figura angélica. Esta última colección, que remite en gran parte al reinado del seléucida Antíoco IV Epífanes²⁶⁸ (215 a.C.-163 a.C.), ha sido encuadrada dentro del género del apocalipsis, aun si presenta en su desarrollo formas literarias subsidiarias.²⁶⁹ En esta línea, Collins situó a Dn 7-12 dentro de la categoría de “apocalipsis históricos” que no presentan viajes al más allá, entre los cuales incluye, además, al *Libro de los Sueños* (*The Animal Apocalypse*) y al *Apocalipsis de las Semanas de 1 Enoc*, al *Libro de los Jubileos*, *4 Esdras* y *2 Baruc* (1973, 14).

Es sabido, no obstante, que el *De comprobatione* de Julián de Toledo no fue la primera obra cristiana en utilizar el texto de las setenta semanas de Daniel (Dn 9,24-

not a prophetic book but an apocalypse, and is the only full-fledged exemplar of its genre in the Hebrew Bible” (Collins, 1984, 28).

²⁶⁷ Además de las citas procedentes de Dn 9, 24-27, Julián construye su texto basándose en otras referencias bíblicas (del mismo o de otros libros bíblicos) y apelando también a la tradición de los Padres dentro de la cual destacan las referencias a Agustín de Hipona (*De ciuitate Dei*), Isidoro de Sevilla (*De fide catholica*) y Jerónimo de Estridón (*Commentarii in Danielelem*), entre otros.

²⁶⁸ Acerca de la datación y composición del *Libro de Daniel*, véase Collins (1984; 2001) y Gammie (1976). Por otra parte, un estudio sobre la figura de Antíoco IV en Lebram (1975).

²⁶⁹ La definición de este género ofrecida por Collins en el marco de la publicación del volumen *Semeia 14 (Apocalypse: The morphology of a genre)* es la siguiente: “Apocalypse is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an otherworldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world” (1979, 9). Como ha señalado Ubierna (2009, 348, n.67) esta definición, aunque aceptada por la mayoría de los especialistas en el área, no estuvo exenta de críticas. Véase, por ejemplo, Ashton (1991).

27).²⁷⁰ Por el contrario, este apocalipsis de carácter histórico había sido adaptado y reelaborado por la tradición historiográfica anterior. En el siglo IV, por mencionar un ejemplo, Eusebio de Cesarea ofrecía una nueva lectura de la profecía daniélica en sus *Eclogae Propheticae*. Según Adler, se observa en aquel periodo un extendido interés por comentar estos pasajes bíblicos en el marco de un proceso de disminución considerable tanto del fervor escatológico como de escritos apocalípticos, tan característicos de un periodo anterior. Para este autor, la visión de Daniel ofrecía en ese contexto “a theory of history that Christian chroniclers found quite congenial to their own: namely, that events preceding the end of the age could be periodized according to a providentially determined plan” (1996, 202).

A lo largo del periodo patrístico y medieval, el problema del tiempo interesó y preocupó a las figuras más prominentes de la cristiandad. En su *Chronica*, conservada en latín gracias a la traducción de Jerónimo, Eusebio ideó un nuevo sistema cronológico, distinto del utilizado anteriormente por Hipólito de Roma o Julio Africano, que situaba el ministerio de Jesús 5228 años después de la Creación (Landes, 1988, 139). Esta cronología terminaría por imponerse en el Occidente latino en las obras de los grandes cronistas del siglo V, Orosio († ca. 420) e Hidacio († ca. 469). Por lo tanto, calcular la edad del mundo resultaba de enorme importancia, pues implicaba necesariamente la pregunta escatológica sobre la datación del fin de los tiempos, tal como se advertía en el legado patrístico.

Ahora bien, desde antiguo, la tradición cristiana había leído el Antiguo Testamento en clave cristológica, es decir, detectando allí los pasajes que habían anunciado la venida de Cristo. Por lo tanto, para servir a su objetivo, i. e. rebatir la creencia judía y evitar su propagación dentro de los medios cristianos visigodos, Julián tenía a disposición un amplio material veterotestamentario. De aquel acervo disponible, el toledano selecciona una vez más las pruebas que considera más apropiadas para su tarea, dentro de las cuales el testimonio de Daniel ocupa, como anotamos, una posición central.

En líneas generales, la conocida profecía de Jeremías que el ángel Gabriel explica en la visión a Daniel comprendía la historia de Israel en tres etapas diferenciadas,

²⁷⁰ “Judas’ chronicle marks the first attested case in which Daniel’s apocalypse of 70 weeks underpinned a Christian chronicle. Many such works pursuing the same end were to follow. Shortly after Judas, the universal chronicler Julius Africanus (ca. 160-240) claimed to find in Daniel’s apocalyptic vision an unambiguous foreshadowing of Christ’s advent” (Adler, 1996, 201-202).

sumando un total de setenta semanas de años²⁷¹ (Dn 9,24). Según el texto bíblico, la primera etapa comprendería siete semanas, desde la orden de reconstruir Jerusalén hasta la aparición de un Príncipe Mesías; luego, comenzaría un periodo de ‘angustia’ de sesenta y dos semanas de duración durante el cual se reconstruye la ciudad; y finalmente, en la semana restante acontecería el final de los tiempos y la restauración, precedida esta última por desastres y guerras. La profecía concluye estableciendo que “en el ala del Templo estará la abominación de la desolación, hasta que la ruina decretada se derrame sobre el desolador” (Dn 9,27). Los especialistas han debatido largamente el contexto y el significado de la expresión ‘abominación de la desolación’ en el *Libro de Daniel*, la cual haría referencia a una época de crisis, protagonizada por Antíoco Epífanes, responsable de instalar una estatua de Zeus en el Templo.²⁷² Asimismo, una relectura cristiana de este versículo puede encontrarse en Mt 24,15, aludiendo en este caso a otro contexto idolátrico vinculado, según Theissen (2003), a la crisis de Calígula en los años 40.

Dentro de la tradición cristiana, además de Eusebio, otros autores eclesiásticos se abocaron a interpretar y explicar la visión daniélica, especialmente a partir del siglo III, como Jerónimo e Hipólito de Roma († ca. 236), precedidos en el siglo II por Ireneo de Lyon († ca. 202) y Clemente de Alejandría († ca. 215). Adler sostiene que a lo largo de este periodo predominó en la iglesia cristiana una perspectiva histórico-cristológica, frecuente en tratados antijudíos (1996, 220). En esta línea, Eusebio argumentaba que los judíos sostenían una interpretación errónea al considerar que aquellos eventos aún no habían ocurrido. Por el contrario, las lecturas cristianas se preocupaban por afirmar el cumplimiento de la profecía que situaban en los primeros años de la era cristiana, estrictamente desde una perspectiva histórica (Adler, 1996, 221).

²⁷¹ Acerca de la concepción milenarista de la semana y su interpretación en los primeros siglos de la era cristiana, véase Daniélou (1948b). De acuerdo con este autor, la noción es fruto de la combinación de diversos elementos: entre ellos señala la tipología milenarista de la semana, la noción de un reino mesiánico visible y terrenal (idea que se remonta al pensamiento escatológico judío) y la idea de una escatología trascendental (retomando el término de Bousset), “selon laquelle ce qui est attendu est une catastrophe cosmique qui mettra fin à ce monde et inaugurerá un autre univers” (Daniélou, 1948, 3).

²⁷² “Dan 9:26b refers to a ‘coming prince (...)’ who with his supporters will destroy the city and the sanctuary. In its original form, the coming prince in all likelihood referred to Antiochus Epiphanes and his desecration of the temple. Over the course of time, the figure was variously understood as Vespasian, Hadrian, Pompey, Agrippa, or even the returning Jesus. Eusebius himself represents another school of interpretation. He identifies the ‘coming prince’ as Herod the Great and views his accession to power as the realization of Jacob’s oracle in Gen 49:10” (Adler, 1996, 232).

Herederero de la tradición exegética patrística, Julián utiliza también la profecía daniélica como principal soporte cronológico para hacer frente a la posición judía basada en el cómputo de los años desde el inicio del mundo.

Julián de Toledo y las 70 semanas de Daniel

Según el toledano, la concepción judía sostenía que el Mesías debía llegar al mundo en una próxima sexta edad o milenio. De acuerdo con la doctrina cristiana esto significaba, en primer lugar, el desconocimiento del verdadero Mesías. En segundo lugar, suponía la identificación entre edad y milenio. Este último punto es de significativa importancia en el despliegue argumentativo de Julián, pues los judíos, al sostener que cada edad equivalía a mil años, establecían que Jesús no podría haber encarnado al Mesías ya que, de acuerdo con el cómputo de los años desde la creación, el mundo se encontraba recién transitando la quinta edad. Esta noción que hacía de una edad mil años partía de la exégesis del salmo 89,4, donde se leía: “mille anni ante oculos tuos tamquam dies una.” A socavar la interpretación, a sus ojos errónea, de aquel pasaje Julián destina las secciones IV y V del Libro I. Es en este último donde encontramos la primera mención, en este caso indirecta, a Dn 9,24. Dice Julián: “Legimus siquidem in Daniele, ubi angelus septuaginta ebdomadibus euolucis, definita annorum supputatione nasciturum et passurum Christum praedixit” (*De compr. sextae aetatis*, I, V, 9-11).

Ahora bien, el empleo de la palabra daniélica no era tan solo una operación más a la hora de demostrar que el nacimiento de Cristo había sido ya anunciado por los profetas del Antiguo Testamento, puesto que, con ese mismo fin, Julián podía apelar a otros testimonios veterotestamentarios. El *Libro de Daniel* le permitía en particular rebatir el argumento de la contabilización errónea del tiempo, piedra angular de la posición judía que basaba su cálculo en los años y no en las series de generaciones. Aún más, la narrativa daniélica, en su carácter de apocalipsis, contaba con un protagonista especial que otorgaba una fuerza inusitada al argumento, puesto que había sido el ángel Gabriel el responsable de transmitir el mensaje a Daniel.

Otro de los errores exegéticos adjudicado a la tradición judía apuntaba a la comprensión de Gen 49,10, pasaje en el que se narraba la promesa de Jacob a Judá: “Non deficiet princeps de Iuda, nec dux de femoribus eius, donec ueniat, qui mittendus est, et ipse erit exspectatio gentium” (*De compr. sextae aetatis*, I, XIX). Dos posiciones

diametralmente opuestas derivaban de aquel pasaje según las distintas tradiciones. Por un lado, para la perspectiva judía el pasaje significaba la profecía -aún no cumplida- de la llegada del Mesías. En este punto, Julián hacía referencia a la creencia judía -tomada del *De fide catholica* de Isidoro de Sevilla- que afirmaba que la línea de reyes hebreos de descendencia davídica no había sido interrumpida y que *in extremis Orientis partibus* existía efectivamente un rey *ex genere Iudaei*. En cambio, Julián, encarnando la voz de la tradición, afirmaba que la línea de Judá había finalizado con el acceso al trono del *alinigenam regem*, Herodes, “cuius tempore Christus natus est ex uirgine” (*De compr. sextae aetatis*, I, XIX). A todo esto, sumaba el toledano el testimonio del profeta Oseas para calificar la situación actual de los judíos:

...nullum templum, nullum altare, nullum sacrificium, ita nullus rex, nullus sacerdos remansit Iudaeis. Neque enim mendax esse potest Oseas propheta, qui dicit: Sedebunt filii Israel sine rege, sine principe, sine sacrificio, sine altari, sine sacerdotio, sine manifestationibus (*De compr. sextae aetatis*, I, XXI).

Inspirado en el *Contra Faustum Manichaeum* de Agustín, agregaba: “Iam uero si in Daniele propheta locum illum inspiciatis, quem commemorauit Dominus per angelum suum dicens: Cum uideritis abominationem uastationis stantem in loco santo; qui legit, intellegat” (*De compr. sextae aetatis*, I, XXI).

Asimismo, y en caso de que estos argumentos aún no hayan forjado en el lector una refutación sólida y convincente, el obispo adicionaba inmediatamente otra de las profecías de Daniel, la de los cuatro imperios, a los efectos de demostrar nuevamente que la profecía daniélica ya había sido cumplida en Cristo. Recordemos que en Dn 2, 38-44, Daniel es llamado a interpretar un sueño del rey de Babilonia, Nabucodonosor, quien había observado en sueños el derrumbe de una estatua, enorme y terrible, cuyo cuerpo estaba formado por distintos metales: hierro y arcilla (pies), bronce (vientre y muslos), plata (pecho y brazos) y oro (cabeza). En la interpretación de Daniel, cada metal significa un reino y la piedra que había ocasionado la destrucción de todos ellos, era símbolo de Dios.²⁷³ En este punto, Julián seguía a Jerónimo al afirmar que los cuatro reinos mencionados por Daniel habían sido el babilonio, el persa, el macedónico y por último, el romano. En este sentido, el texto de Daniel era extremadamente rico, pues en la medida

²⁷³ Momigliano sostiene que “la estatua no pretende simbolizar una sucesión de imperios: más bien simboliza la coexistencia de todo el pasado, tal como se había desarrollado a través de una sucesión de reinos” (1992, 83).

en que presentaba un acuciante interés en la historia secular, específicamente en la historia de Israel, destacaba en última instancia la victoria del reino de Dios. En definitiva, era la historia del hombre en su totalidad la que se enmarcaba dentro del plan divino, un plan superior que contemplaba incluso, como destaca Rowland (1982, 138), el ascenso y la caída de los grandes imperios. En palabras de Julián, citando a Daniel: “In fine autem horum omnium regnorum, auri, argenti, aeris, et ferri, suscitabit, inquit, Deus coeli regnum, quod in aeternum non dissipabitur, et regnum eius populo alteri non tradetur” (*De compr. sextae aetatis*, I, XXI). A diferencia de los imperios que habían dominado en el pasado, el reino de los cielos no podría ser jamás destruido.

Volviendo al desarrollo específico de las setenta semanas, Julián advierte en su exposición distintas formas de interpretar el relato daniélico, trabajado intensamente por la tradición cristiana anterior. Para evitar dudas, aclaraba, al comienzo del capítulo XXII, que el número de años de semanas que conoció Daniel se extendía desde su tiempo (y no desde el principio del mundo) hasta el nacimiento de Cristo.²⁷⁴ Como anotamos, el interés en desentrañar el significado de este conjunto de pasajes no había sido iniciativa única de Julián. Él mismo cita en el *De comprobatione* las interpretaciones anteriores de Eusebio y Tertuliano, principales modelos narrativos en los que abrevia. No obstante, mientras que este tipo de escritura había contribuido a construir un pasado que otorgara identidad a una comunidad cristiana en vías de formación y consolidación, lejos quedaban en el siglo VII los tiempos turbulentos que habían acompañado la labor de un Tertuliano o de un Eusebio, inmerso este último en las persecuciones de principios del siglo IV.²⁷⁵

Más adelante, incluso, Julián asienta por escrito la concordancia entre Gn 49,10 y Dn 9,24. En palabras del toledano: “Tanta enim euentia Iacob patriarchae benedictio illa prophetica cum hac annorum supputatione in Daniele concordat, ut etiam cum ipsis historiis gentium nullam habeant dissonantiam” (*De compr. sextae aetatis*, I, XXII). De esta forma, se tejían las continuidades en el interior de un Antiguo Testamento concebido como unidad, portando una única interpretación posible. Tanto *Génesis* como *Daniel* -la

²⁷⁴ *De compr. sextae aetatis*, I, XXII: “Sed iam uidete, quia numerus ipse in annis hebdomadarum, quem Daniel intellexit usque ad Christum, non de principio mundi assumitur, sed a tempore suo usque ad Christi natiuitatem porrigitur.”

²⁷⁵ “After excellent scholarly training at Caesarea, Eusebius first composed his Chronological Canons, or Chronicle, in the shadow of the Great Persecution initiated by Diocletian in the early 300s. He had assembled an extensive dossier, or Chronography, of regnal lists and historical extracts, and this he reshaped into a companion volume of parallel chronologies and world history from the year of Abraham’s birth” (Allen, 2003, 21).

bendición de Jacob y la profecía de las setenta semanas- eran leídas bajo la misma clave cristológica que desde antiguo habían enseñado los Padres de la Iglesia.

Julián encara, de este modo, una defensa de la venida de Cristo ponderando un único modo de contabilizar la existencia del género humano basado en seis generaciones: la primera se extendía de Adán a Noé, la segunda de Noé a Abraham, la tercera hasta David, la siguiente se prolongaba hasta el cautiverio en Babilonia, la anteúltima hasta Cristo, momento en el que comenzaría la sexta y última generación. En definitiva, el objetivo final del toledano consiste en advertir, tal como observa en el Libro III, que el año 6000 había transcurrido sin presentar sobresalto o implicancia escatológica de importancia. Serenados los ánimos, era tiempo de volverse hacia el reino, hacia la *ecclesia*, pues, tal como había expuesto fundadamente el metropolitano de Toledo, al mundo aún le quedaba trayecto por recorrer. En este camino, el pueblo cristiano del reino visigodo no debía caer en la desesperación ni en cálculos impacientes: la guía del clero y del rey, elegido este último por Dios para gobernar en la tierra, acompañaban el tránsito del hombre por la ciudad terrestre.

En el año 681, en la celebración del concilio XII de Toledo, el rey Ervigio (680-687) se había dirigido a los obispos reunidos en la basílica de los Santos Apóstoles con estas palabras inaugurales:

...me presento derramando lágrimas delante de la asamblea de vuestras paternidades para que por vuestro celoso gobierno se limpie la tierra del contagio de la maldad. Levantaos, pues, os ruego, levantaos, y desatad las ligaduras de los culpables, corregid las costumbres deshonestas de los pecadores, mostrad vuestro fervoroso celo con los infieles, acabad con la mordacidad de los soberbios, aliviad el peso de los oprimidos y, lo que es más que todo esto, extirpad de raíz la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras... (Tol. XII)

Posteriormente, la asamblea episcopal, presidida por Julián de Toledo, resolvió confirmar el *corpus* de leyes que años antes había sido promulgado contra la “*iudaeorum nequitiam*” (Tol. XII, c. IX). En rigor, el conjunto de preceptos enumerados en el canon IX²⁷⁶ advertía un amplio espectro de preocupaciones en torno de las prácticas judías que parecían, a los ojos del rey y de los obispos, amenazar la unidad del reino católico de Toledo.

Las oscuras circunstancias que habían enmarcado el ascenso de Ervigio al poder explican la rapidez con la cual fue convocado aquel concilio en enero de 681. Menos de

²⁷⁶ Entre las disposiciones allí reunidas, se lee: “...que los judíos no se atrean a leer los libros que condena la fe cristiana” (Tol. XII, c. IX).

un año había transcurrido desde los confusos episodios que pusieron fin al reinado de su sucesor Wamba. Al presentar signos de enfermedad próximos a la muerte, este último había sido provisto del sacramento de la penitencia que lo obligó, una vez recuperado, a retirarse al monasterio y llevar una vida austera y rigurosa. Si las sospechas recayeron en el sucesor, este se encargó de que los obispos reunidos en el concilio XII de Toledo, aclarasen la situación, disponiendo que: “[Wamba] por medio de una decisión suya escrita, eligió al ínclito señor nuestro Ervigio para que reinara después de él y fuera ungido con la bendición del obispo” (Tol. XII, c. I). Es en este contexto en el que Ervigio retoma la política contra los judíos, reafirmando las antiguas leyes promulgadas y creando, además, 28 nuevas disposiciones. Es también en este marco político-religioso donde se inscribe el *De comprobatione sextae aetatis*, una obra que si bien se construye sobre una tradición anterior consolidada, traza una relación directa con el contexto político inmediato. La renovación de la política antijudía impulsada por Ervigio, especialmente en el terreno escatológico, sobresalió entre las estrategias de legitimación elaboradas desde la cúspide político-religiosa del reino, en tanto apelaba y convocaba a una sociedad visigoda que desde antiguo se interrogaba acerca del destino último del mundo y de los hombres.

Ahora bien, en el *De comprobatione*, Julián demuestra -inmerso en un mundo atravesado por la Biblia- que no solo la concepción que adjudicaba a los círculos judíos del reino era equivocada, sino además que eran equivocadas sus escrituras. En esta disputa por consolidar una forma de entender el fin de los tiempos, estable y definida, el texto bíblico empleado, constituía el cimiento sobre el cual todo el edificio argumentativo encontraba su soporte. En esta tarea, la profecía de las setenta semanas de Daniel constituyó uno de los tantos esquemas cronológicos que la tradición cristiana heredó de la judía y adaptó sucesivamente a sus necesidades y contextos. De lo anterior, se deriva, entonces, al menos un interrogante central que intentamos responder a lo largo de estas páginas: ¿Por qué es Dn 9,24-27 uno de los argumentos principales utilizados en el *De comprobatione*? En primer lugar, como mencionamos, esta narrativa había sido foco de atención de conocidos referentes cristianos. Julián, en este sentido, se amparaba en la tradición de los Padres para reforzar su argumentación, fundando sus palabras en la *auctoritas* patristica. En segundo lugar, el *Libro de Daniel* era aceptado por judíos y cristianos, siendo además el único apocalipsis que llegó a integrar el canon hebreo. En tercer lugar, este conjunto de pasajes permitía, combinado con otras referencias bíblicas

del Antiguo Testamento, afirmar que Cristo era efectivamente el Mesías, nacido en tiempos del emperador Augusto. Otras profecías veterotestamentarias eran leídas también en esta clave. No obstante, Daniel 9 habilitaba un discurso esencialmente cristiano sobre el tiempo que imponía un ritmo y un curso para el género humano en su totalidad. Finalmente, el cómputo de las 'semanas de años' daniélicas al mismo tiempo que aparecía como un cálculo del fin de los tiempos, no especificaba con exactitud el día o el año en que éste tendría lugar. De este modo, desautorizaba aquella noción que había llegado a su conocimiento que postulaba el fin en un próximo año 6000, sembrando la ambigüedad temporal, característica de Agustín de Hipona, y advirtiendo al hombre su incapacidad de conocer una datación precisa del fin.

4. Conclusiones

El trabajo sobre la Biblia que se observa en las obras aquí analizadas se concentra principalmente sobre dos puntos: la unidad de las Escrituras y la ponderación de la lectura espiritual. Si bien estos ejes habían sido promovidos con anterioridad por el doctor de *Hispalis*, adquieren nuevo vigor bajo la pluma toledana en un contexto determinado por la persistencia de la cuestión judía en el reino de Toledo. Este último punto es retomado una y otra vez por los altos dignatarios del reino quienes encuentran en la construcción del adversario judío un medio infalible para consolidar su autoridad.

Como estudiamos en el capítulo anterior, la existencia de un conjunto de reglas que orienten la interpretación de las Sagradas Escrituras había sido una constante en el pensamiento isidoriano. El obispo de *Hispalis* había sentado un precedente importante con su variado repertorio de obras, estableciendo formas adecuadas de aproximarse al texto sagrado. En este sentido, tanto Ildelfonso como Julián continuaron su legado desde Toledo. Cada uno de ellos, sin embargo, construye su propio camino: al mismo tiempo que reconocen en Isidoro una *auctoritas* -un reconocimiento que en la mayoría de los casos no aparece de forma explícita en las obras- reparan en el instrumento procedimental que consideran más pertinente para aprehender las verdades bíblicas. De esta forma, los toledanos, seleccionan y adaptan herramientas de larga tradición, entre las cuales la impronta del de *Hispalis* sin duda desempeñó un importante rol. También para ellos descifrar las verdades bíblicas exigía la orientación de un experto y la

implementación de prácticas e instrumentos específicos que permitan asir con mayor profundidad el mensaje revelado.

Ildelfonso adopta principalmente la lectura figurativa: el predominio de cadenas alegóricas y simbólicas, en particular en el *De itinere deserti*, evidencian la importancia de estos dispositivos a la hora de discernir la verdadera interpretación -aquella necesaria para profundizar la perfección espiritual y orientar al hombre en el camino a la salvación. Asimismo, precisar el significado alegórico de la revelación, como vimos, era una tarea que reclamaba una *auctoritas* capaz de trascender la mera apariencia de las letras, es decir, la comprensión carnal de las Escrituras, asociada desde antiguo a los judíos. De este modo, se profundizaba aun más la distinción entre el experto -que transmite la verdad revelada por Dios- y el resto de la comunidad. Por su parte, la necesidad de una *expertise* aparece nuevamente en Julián tanto en su *Liber Anticimen* como en *De comprobatione sextae aetatis*. Como tuvimos oportunidad de analizar, el obispo recoge en estos tratados dos importantes técnicas: la contraposición sistemática de pasajes bíblicos y el cálculo -técnica aplicada otrora por Isidoro de Sevilla y Juan de Biclara. En términos generales, aun profundizando cada uno métodos diferentes, en ambos casos la unidad escriturística constituye el principio que orienta la verdadera interpretación.

Es fundamentalmente en la obra de Ildelfonso de Toledo donde se observó una aproximación espiritual a las Escrituras, en particular, en sus tratados *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti*. En el primero, el obispo toledano abreva en la tradición exegética anterior a propósito del Éxodo y ofrece una lectura tipológica de significativos episodios y personalidades veterotestamentarios, como el paso a través del mar Rojo y el liderazgo de Moisés. En el segundo, en cambio, el toledano explota el tópico del desierto como símbolo de la vida terrenal, donde el hombre, al hacer frente a las continuas tentaciones del diablo, es agraciado con dones espirituales que orientan su camino hacia la salvación. En aquellas obras la interpretación espiritual de la letra bíblica se torna fundamental para la vida presente, es decir, interviene en el día a día de los hombres ofreciendo, por un lado, valiosas enseñanzas acerca de cómo entender los escritos del Antiguo Testamento y, por otro, valores y formas de comportamiento a imitar.

Ahora bien, la figura del judío se había convertido también en un dispositivo pedagógico central en las obras de los obispos toledanos en la medida en que la introducción de determinados aspectos de la creencia hebrea permitía, por contraste, la elucidación del dogma cristiano. En este sentido, la actividad de los obispos orbita

principalmente sobre la comunidad cristiana con el objetivo de difundir el mensaje bíblico-patristico, necesario para guiar al pueblo elegido hacia la salvación y evitar, de este modo, desviaciones respecto de la verdadera doctrina. En este sentido, tanto el *De uirginitate* de Ildefonso como el *De comprobatione* de Julián se sirven de la creencia judía para señalar el error e impartir el verdadero mensaje derivado de una correcta interpretación de la revelación divina. Esta tarea, además, conllevaba una selección y organización del contenido bíblico específicas, pues el obispo también intervenía en la elección del material sagrado que deseaba enseñar y difundir entre los miembros de su comunidad. En este sentido, si bien Ildefonso había dedicado un capítulo de su *De cognitione* a hacer conocer los cánones bíblicos, es decir, las colecciones de libros aceptados por la iglesia y conocidas como Antiguo y Nuevo Testamento, sus obras no recogen la totalidad de los escritos allí incluidos. De esta manera, el soporte bíblico -y también patristico- era seleccionado y trabajado de acuerdo a sus intereses y preocupaciones, pero también según las condiciones materiales relacionadas al acceso o disponibilidad de manuscritos.

Si bien apelar al contraste entre interpretación judía e interpretación cristiana databa de un tiempo anterior -tal como evidencia el uso de fuentes patristicas en las obras estudiadas- constituye un aspecto vertebral de este periodo en el que se advierte a la iglesia y a la monarquía actuando al unísono. En *De comprobatione* esta operación es particularmente visible, pues al mismo tiempo que combate en el frente escatológico una creencia que amenaza la unidad de la *ecclesia*, transmite una imagen favorable del rey Ervigio, quien, lejos de sus oscuros comienzos, se reviste ahora de piedad y de fe gracias a su política contra los judíos. Esta imagen se advierte particularmente en el prefacio de la obra, donde el metropolitano de Toledo asocia explícitamente la función del rey con el oficio del médico, encargado este último de “amputar las partes putrefactas”²⁷⁷ evitando así la infección de los miembros sanos. Del mismo modo, de acuerdo con Julián, el rey actúa protegiendo al pueblo que le había sido divinamente encomendado deteniendo de antemano la propagación de la enfermedad.

Por otra parte, tanto Ildefonso como Julián se consolidan como portavoces autorizados de la tradición patristica y bíblica en la medida en que sus obras son concebidas como un esfuerzo de continuar y actualizar las enseñanzas transmitidas

²⁷⁷ *De compr. sextae aetatis, praef.*: “Peritorum mos est iste medicorum, ubilibet uulnus serpit in corpore, ferro uulneris materiam praeuenire, et purulentas primum radicitus amputare putredines, antequam sanas ulcus noxium inficiat partes.” Y más adelante: “Huius admirabilis medelae peritiam credo uestram, sacratissime princeps, uoluisse imitari clementiam.”

desde antaño. En esta operación, además, el obispo construye su autoridad no solo vinculándose directa e inmediatamente con el mensaje bíblico y patrístico, sino en tanto elabora y comunica las herramientas y los canales a partir de los cuales este mensaje debía ser decodificado.

Por último, la actividad de los obispos -la producción de obras doctrinales y teológicas, la enseñanza y el control de los canales apropiados para desvelar los misterios divinos ocultos en la revelación- contribuyó a la exaltación y encumbramiento de Toledo, la capital del reino visigodo convertida en principal centro urbano y emblema de la cristiandad. Sin duda los factores que confluieron en la afirmación de la capital a lo largo del periodo fueron de muy variado carácter. Desde el establecimiento de la residencia del rey y de las principales instituciones del poder central hasta la promoción del culto de santos protectores y la renovación de su fisonomía, Toledo se afianza rápidamente en su rol de *urbs regia* en la segunda mitad del siglo VII. En este vertiginoso ascenso la intervención del obispo deviene un aspecto fundamental, en particular, en el proceso de hacer de Toledo el centro cultural y religioso más importante del territorio peninsular.

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA PARTE

En los capítulos anteriores se abordaron distintas dimensiones del estudio e interpretación de la Biblia en época visigoda: métodos de trabajo, instrucciones de lectura y principios utilizados para orientar la aproximación a ese cuerpo polisémico conocido en el siglo VII como el Antiguo y el Nuevo Testamento. Estos puntos fueron estudiados a partir de tres exponentes del alto clero visigodo, los obispos Isidoro de Sevilla (Capítulo I), Ildefonso y Julián de Toledo (Capítulo II). Conviene recordar aquí los motivos que llevaron a esta organización que entrecruza criterios cronológicos, geográficos y políticos. En primer lugar, Isidoro constituyó la figura más destacada del escenario cultural y eclesiástico de la primera mitad del siglo VII: desempeñó un papel central en la educación y en la transmisión de saberes (profanos, patrísticos, bíblicos) como también en el escenario político peninsular. En este sentido, tanto Ildefonso como Julián abrevaron en su obra, con mayor o menor intensidad, y reconocieron en él a una voz autoritativa en la medida en que, aunque sin nombrarlo explícitamente, utilizaron fragmentos de sus obras en sus escritos y prosiguieron su legado teológico y pastoral. En segundo lugar, subyace en la división de capítulos un criterio geopolítico que apunta a vincular el encumbramiento de determinados centros urbanos con la actividad intelectual, pastoral y teológica de los obispos responsables de las comunidades dispersas a lo largo y ancho del territorio ibérico. Si nuestro estudio comienza en *Hispalis* el foco de atención pronto se desplaza a Toledo, cuya sede episcopal parece eclipsar ya en la segunda mitad del siglo VII el prestigio otrora emanado desde la Bética.

A diferencia de otros periodos altomedievales, el desarrollo exegético en el reino de Toledo no se caracterizó por la aparición de un caudal extenso de comentarios bíblicos. En cambio, la actividad exegética del alto clero visigodo discurrió a través de géneros y matrices textuales diversas, sin que esto significase la ausencia de interés en la interpretación del mensaje bíblico. En este sentido, la elucidación de la Palabra revelada adoptó, como vimos en los capítulos precedentes, múltiples canales -alegoría, sentencia, argumento, contraposición de referencias, notas biográficas- desplegados en un conjunto diverso de obras -pedagógicas, doctrinales, escatológicas, exegéticas- que si bien recogen tópicos e intereses dispares, todas exhiben la preocupación por interpretar y comunicar correctamente las Escrituras. Conocer, leer y transmitir las enseñanzas bíblicas adquirió fundamental importancia en un contexto en el que la conversión al credo

niceno y el abandono definitivo del arrianismo constitúan recuerdos todavía frescos en la memoria peninsular. En este marco, los prelados visigodos explotaron los modelos heredados de antaño, las formas y las voces de los antiguos para apuntalar la edificación de una iglesia que se veía a sí misma como la depositaria de las verdades divinas y la principal defensora de la ortodoxia.

Las obras analizadas en esta Primera Parte presentan gran diversidad de géneros y temáticas como también de métodos y técnicas pensadas para abordar los misterios ocultos en las Sagradas Escrituras. En su mayoría, estos escritos fueron concebidos como instrumentos de formación y enseñanza, dirigidos principalmente al clero visigodo, aunque también encontraban potenciales destinatarios en los círculos laicos esclarecidos.

En la tarea de interpretar y comunicar el mensaje bíblico se combinaron distintas estrategias entre las cuales no podemos dejar de mencionar el importante papel de la tradición patristica. Las obras de los obispos visigodos se alimentan de esta tradición, y se erigen como verdaderos canales a través de los cuales el saber bíblico y patristico se comunicó y extendió en el periodo altomedieval. Las voces de los antiguos Padres aparecían a menudo explícitas -ya sea para conferir autoridad o bien para inscribirse dentro de una línea de pensamiento determinada- o bien implícitas, en la medida en que el objetivo consistía en transmitir una tradición en su totalidad. Sin embargo, es importante destacar que la recepción de los Padres no se limitó a la simple reproducción de fragmentos patristicos, pues subyace en aquel proceso un trabajo de selección, adaptación y reapropiación de lo enunciado previamente.

Ahora bien, los diferentes escritos aquí analizados albergan indicios que permiten aproximarnos desde distintos ángulos a la tarea exegética de la época. De los tres obispos estudiados, fue Isidoro de Sevilla quien se ocupó con mayor énfasis de plasmar por escrito instrucciones acerca de cómo leer e interpretar los misterios divinos. En sus *Sententiae*, por ejemplo, recogió el sistema tripartito de sentidos bíblicos (literal, moral y espiritual) e incluso dedicó un capítulo a compendiar las reglas para la exégesis, previamente concebidas por Ticonio y compendiadas por Agustín. En la misma obra, además, Isidoro transmite a sus lectores, principalmente al clero, instrucciones para leer las Escrituras que revelan el papel fundamental de la Biblia en su programa pedagógico.

El principio de unidad de las Escrituras, heredado de la tradición, atraviesa las obras de los obispos visigodos de principio a fin. Esta unidad se traduce, por un lado, en la exhortación a aceptar el Antiguo Testamento, como en el caso de Isidoro de Sevilla, en

la demostración de la ausencia de contradicciones en su interior, como en los ejemplos citados del *Liber Anticimen* de Julián, o bien en la interpretación espiritual de acontecimientos veterotestamentarios desarrollada por Ildelfonso de Toledo en su *De cognitione baptismi*.

Ahora bien, la fuerza con la que emerge la unidad del mensaje bíblico en las obras de los obispos estudiados no puede separarse del contexto en el que se inscriben. En este sentido, la mayoría de estos escritos están atravesados por la cuestión judía, de fuerte raigambre en el territorio peninsular. Sin embargo, más allá de la amenaza real personificada en la presencia de núcleos poblaciones judíos en el interior de un reino católico, en ocasiones, la alusión al judío y a su creencia sirvió como herramienta en la construcción de cohesión y afianzamiento de la propia comunidad en torno de una sola fe, como se ha visto en *De uirginitate sanctae Mariae* y en *De comprobatione sextae aetatis*. Ambas obras buscaron intervenir en los círculos cristianos ya sea afianzando la doctrina católica o bien evitando la propagación de creencias consideradas erróneas y desviadas de la verdadera fe.

Desde una perspectiva de conjunto, esta Primera Parte buscó relevar los métodos e instrumentos de trabajo que el clero visigodo heredó, adaptó, creó y utilizó en función de desvelar y enseñar los misterios divinos escondidos en las Sagradas Escrituras. En esta operación, por lo tanto, el obispo se configura como un agente central en la decodificación del mensaje bíblico en la medida en que, por un lado, enseña su contenido y correcta interpretación pero también imparte, cuando cree necesario, las herramientas que considera adecuadas para llevar a cabo semejante tarea. Es preciso recordar, no obstante, que en el contexto peninsular el obispo no será el único actor que se arroge la función privilegiada de intermediar entre lo divino y lo terrenal. También la monarquía en la necesidad estratégica de fortalecer su posición buscará afianzar su costado divino y consolidar su rol de protectora de la unidad religiosa y política del reino. La compleja relación forjada entre estos poderes articula gran parte de la historia del reino de Toledo: compiten, consensuan, disienten y actúan en un marco cristiano en el que ambos abrevan y a través del cual comprenden el pasado, el presente y el futuro.

SEGUNDA PARTE

El objetivo de esta segunda parte consiste principalmente en estudiar el tratamiento de tres núcleos temáticos en las obras de los obispos Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo: la *Creación*, la *Monarquía* y el *Fin de los tiempos*. Un análisis diacrónico del desarrollo interpretativo de estos ejes permitirá advertir de qué forma el contenido bíblico se adapta y se transforma a lo largo de un periodo central de la historia del reino visigodo de Toledo, y de qué forma también este actúa en la construcción y consolidación de la autoridad episcopal. En otras palabras, se trata de relevar las potenciales rupturas, continuidades o desplazamientos de sentido en los distintos usos y lecturas del texto sagrado.

¿Cuáles son los libros y pasajes bíblicos utilizados para forjar las distintas perspectivas respecto de los nudos temáticos escogidos? ¿Cómo se resignifica el contenido bíblico de acuerdo con las tradiciones pasadas, los intereses del presente y las incertidumbres del futuro? ¿Qué elementos bíblicos se conjugan en las distintas aproximaciones construidas al calor de un mismo tópico atravesado por contextos históricos específicos?

Del *Génesis* al *Apocalipsis*, la Biblia enmarca el tránsito del hombre cristiano en esta tierra; un tránsito que comienza con la creación y continúa necesariamente hacia el fin del mundo y el advenimiento del reino eterno. Este esquema lineal, no obstante, reconoce un acontecimiento central y decisivo en el nacimiento de Cristo. Las Escrituras oficiaron de marco de referencia para todo tipo de prácticas, ritos y calendarios: tópicos y narrativas bíblicas impregnaron cada uno de los aspectos de la vida de los hombres de la época. En este sentido, el estudio de los núcleos temáticos propuestos dejará entrever cómo se configura -a partir de las Escrituras- el camino temporal del hombre, es decir, cómo se piensa y se articula su paso por el mundo terrenal, desde su creación hasta la consumación final. Asimismo, en directa relación con el punto anterior, se buscará identificar las prácticas que, mediante la interpretación y transmisión de la revelación divina, apuntaban a definir y afianzar la autoridad de los obispos de la península ibérica del siglo VII.

CAPÍTULO III

La Creación. ¿La materia cognoscible?

Las palabras que dan comienzo al Credo, pieza central de la liturgia católica, evocan directamente el relato de la creación: creemos en un solo Dios Padre todopoderoso, creador de todo lo invisible y lo visible. Con esta afirmación los primeros concilios ecuménicos, Nicea (325) y Constantinopla (381), pusieron de manifiesto la centralidad de la teología de la creación en un contexto en el cual la identidad cristiana se encontraba en pleno proceso de definición. Ante la amenaza de las corrientes gnósticas y paganas, los Padres de la Iglesia debieron afianzar la nueva doctrina y precisar límites en la interpretación del mensaje revelado.

Durante los siglos II y III, al calor de las distintas polémicas desatadas, la noción de la creación se convirtió en terreno de disputa entre líneas interpretativas diversas. En *Aduersus Haereses* Ireneo de Lyon elaboró una de las primeras síntesis teológicas construidas a partir del relato de la creación (Chaieb, 2011) con el fin de refutar las creencias gnósticas, en particular la vertiente valentiniana: el mundo había sido creado por un solo Dios -único y omnipotente- *ex nihilo*, es decir, sin intermediario alguno ni materia preexistente, a través de un acto de voluntad libre, producto de la bondad y el amor del Dios creador. De esta forma, la Patrística forjó un relato propio distanciado de otras posturas que circulaban en la época como la griega-platónica²⁷⁸ o la gnóstica en sus múltiples ramificaciones. En este contexto se definieron los principales lineamientos teológicos cristianos acerca de la creación de las cosas visibles e invisibles que, además, llevaban consigo una determinada concepción del hombre y de la relación de este último con su creador y el mundo creado. Young (1991) sitúa en este periodo la emergencia de la doctrina de la *creatio ex nihilo*²⁷⁹ fraguada fundamentalmente en oposición a la

²⁷⁸ Esta perspectiva anida principalmente en el *Timeo* de Platón en donde la creación es atribuida a un demiurgo que modela el mundo a partir de una materia ya existente, de acuerdo a las Ideas eternas, consideradas, a su vez, exteriores al creador. Acerca de la interpretación del *Timeo* en la temprana Edad Media, véase Otten (2005).

²⁷⁹ Al situar la formulación de esta teoría en el contexto cristiano-apologético del siglo II, principalmente en la obra de Tertuliano, Teófilo e Ireneo de Lyon, la autora rechaza su origen judío (Torrance, 1981) o gnóstico (May, 1978). En palabras de Young: "...creation out of nothing was not just a doctrine about the world. It was a doctrine about God. For it meant that God was no longer conceived as ontologically intertwined with the world (...). Nor was he simply the active principle in relation to a passive principle. God became independent of the world as its sole *arché*, its 'sovereign' as well as its 'beginning'. Furthermore, God was not subject to necessity but free, and that was a better and more biblical grounding for his transcendence and impassibility than a mere

perspectiva helenística la cual, adoptando una lectura literal del *Timeo*, había postulado la existencia previa de la materia a partir de la cual el mundo había sido posteriormente modelado.

Con todo, el interés polémico no fue el único motor de esta intensa producción de obras en torno de la creación.²⁸⁰ Un énfasis cristológico y providencial guió la labor de los diversos exégetas cristianos orientada a indagar la obra divina de la salvación. Esta última no podía concebirse separada de Cristo: encarnado el Verbo y asumida la humanidad en Cristo, el hombre podía, ahora sí, transitar el camino a la salvación.

La creación del mundo instalaba múltiples interrogantes acerca de la naturaleza y el cosmos, el tiempo y la eternidad, el hombre y su origen. Sobre estos puntos, las Sagradas Escrituras proporcionaban un relato, concentrado en el *Génesis*, comentado e interpretado por generaciones y generaciones de exégetas.²⁸¹ En rigor, el primer libro de la Biblia hebrea o Antiguo Testamento recibió especial atención entre los expertos, tanto judíos como cristianos, interesados en desandar la multiplicidad de aspectos -teológicos, antropológicos, ontológicos y soteriológicos- contenidos en la revelación divina. Si bien las tradiciones exegéticas de la Antigüedad tardía, cristianas y rabínicas, abrevaban en un horizonte literario común -fundamentalmente bíblico- y hacían uso de los mismos modelos y tópicos literarios, diferencias teológicas sustanciales orientaron la interpretación de sus respectivos textos sagrados. Como destacaron Grypeou y Spurling:

...Rabbinic and Christian exegesis diverged (...) on the question of the nature, the agent and the recipients of redemption. Rabbinic exegetes read the biblical history as the history of God's relationship to his elected people, Israel. For Christian interpreters, the biblical history was the revelation of Jesus Christ as the Messiah of all people (2013, 438).

La interpretación de la herencia veterotestamentaria en general y la del *Génesis* en particular, implicaba definir un relato autoritativo único que suponía la configuración de

adoption of Platonic axioms" (1991, 150-151).

²⁸⁰ En palabras de Hamman (1968, 2): "L'enseignement patristique sur la création s'efforce de rétorquer les allégations hétérodoxes du gnosticisme comme de la philosophie grecque. Sa préoccupation première n'est cependant pas polémique mais théologique: la création est un élément essentiel de la règle de foi, comme l'affirme déjà Irénée de Lyon (...) La réflexion théologique leur permettra de situer exactement le dogme de la création dans l'histoire du salut."

²⁸¹ Véase, por ejemplo, Kannengiesser (2004), Vannier (2011), Evans (2012) y el volumen compilado por Grypeou y Spurling: *The Book of Genesis in Late Antiquity* (2013). En este último se estudian potenciales encuentros exegéticos entre las tradiciones cristiana y rabínica en la Antigüedad tardía a propósito del *Génesis* y sus principales núcleos narrativos.

una antropología y una soteriología determinadas, ambas íntimamente relacionadas con Cristo y su papel en la economía de la salvación.

Asimismo, el conocimiento de los orígenes permitía situar al hombre dentro de un esquema temporal específico que al mismo tiempo que encontraba su comienzo en la creación, advertía la llegada eventual de su final. Todos los acontecimientos, únicos e irrepetibles, se comprendían dentro de una historia sagrada unidireccional. Aun más, el relato de la creación proporcionaba al hombre una explicación de la realidad en la que vivía; Dios era el único responsable de la creación del mundo en su totalidad, de un orden que hacía posible la vida del hombre. Pero, ante todo, el texto sagrado dotaba al hombre de una posición singular dentro del plan divino que lo diferenciaba, a su vez, de los otros seres creados. El hombre gozaba de una relación única con su Creador.

Comentarios, tratados, sermones y homilias sobre el *Génesis* proliferaron también en lengua latina gracias a la iniciativa de autores como Jerónimo de Estridón, Ambrosio de Milán y Agustín de Hipona. De este último se conocen al menos tres obras abocadas íntegramente a la interpretación del primer libro del Pentateuco: *De Genesi contra Manichaeos*²⁸² (388-390), *De Genesi ad litteram, imperfectus liber* (c. 393) y *De Genesi ad litteram* (c.401-c.415). Sin embargo, su interés en descifrar los misterios implícitos en la creación del mundo y del hombre no se agotó en las obras mencionadas: aunque no dedicados enteramente al *Génesis*, otros escritos agustinianos como *Confessiones* (397) - en donde ofrece un comentario a Gen 1 en los Libros XI al XIII- o *De ciuitate Dei* revelan asimismo la persistencia de interrogantes vinculados al primer libro del Pentateuco. En líneas generales, la preocupación por ofrecer una interpretación del Antiguo Testamento acorde a la doctrina cristiana acompañó al santo de Hipona a lo largo de su labor teológico-exegética y pastoral. Su interpretación del *Génesis* en general, y de la creación en particular, se vio atravesada especialmente por la necesidad de ofrecer una respuesta a la cuestión del tiempo -i.e. cómo conciliar un tiempo creado con un creador eterno- en el marco de las distintas polémicas que lo enfrentaron principalmente con la secta maniquea, por un lado, y con la filosofía pagana -en particular, platónica- por el otro.

Con el objetivo de estudiar el desarrollo interpretativo del tópico de la creación en las obras de Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo, este capítulo propone tres

²⁸² Como es sabido, esta obra en particular es fruto del interés de Agustín en refutar de plano la postura maniquea a la que anteriormente él mismo había adherido. Sobre este tema véase Brown (1967), y Stump y Kretzmann (2001). Un estudio sobre la exégesis y hermenéutica agustiniana en Wright (1996, 701-730) y Pollmann (1996).

ejes de análisis que permiten indagar diversos matices involucrados en la noción de la creación en época visigoda: tiempo, naturaleza y hombre. En otras palabras, las páginas que siguen exploran cómo interviene el tema de la creación -y sus tópicos cercanos- en 1) la elaboración de los relatos sobre los orígenes y de los esquemas temporales disponibles para explicar el devenir del mundo y del hombre; 2) en la construcción de una explicación cristiana de la naturaleza y de los fenómenos que acontecen en el mundo natural y 3) en la noción del hombre y la posición asignada a la humanidad dentro de la economía divina.

Ahora bien, ¿por qué la creación? Como a los antiguos Padres, la cuestión del origen también preocupó con distinto énfasis a los teólogos de la Hispania del siglo VII. En este sentido, volver a los orígenes implicaba, por un lado, articular una determinada comprensión del mundo creado y de la relación entre Creador y criatura en directa conexión con la historia de la salvación y el plan providencial. A través de técnicas, métodos y marcos genéricos diversos -ya relevados en la Primera Parte- los obispos visigodos adaptaron y transmitieron un contenido bíblico determinado: configuraron ejemplos, modelos, argumentos y marcos de acción para un presente que era entendido dentro del contexto más amplio de una historia universal de la redención.

Asimismo, la voluntad de los doctores de Hispania de mostrar su ortodoxia en relación al dogma niceno adoptado oficialmente en el territorio godo tan solo unas décadas atrás (589), motorizó la producción de textos pastorales, doctrinales e históricos a partir de los cuales los principales representantes del clero visigodo buscaron definir y consolidar la nueva identidad del reino católico de Toledo y de su *gens*. En esta misión las Sagradas Escrituras constituyeron una pieza fundamental en la afirmación de la unidad política y religiosa teóricamente alcanzada y en la elaboración de marcos de identificación que apuntaron a forjar una percepción colectiva de matriz cristiano-bíblica. Empero, para llevar la doctrina a todos los súbditos era necesario un clero instruido en los misterios sagrados, capaz de discernir entre la verdadera fe, y la ilusión y la perfidia. En este sentido, la pregunta por el origen del mundo y del hombre cargaba con una diversidad de lecturas, mitos y relatos producidos en medios considerados paganos, judíos y heréticos. En consecuencia, proporcionar una respuesta específicamente cristiana despertó el interés de los autores peninsulares quienes, con mayor o menor grado de intensidad, se volcaron a enseñar al clero y por mediación de este a la comunidad en general, la verdadera doctrina, contraponiendo los postulados cristianos a los falsos y perniciosos. Dentro de este último conjunto, la 'cuestión judía' preocupó especialmente a la jerarquía

eclesiástica visigoda, en particular a nuestros obispos Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Como veremos a continuación, estos prelados se preocuparon por marcar en sus enseñanzas aquello que diferenciaba, en materia doctrinal y ritual, al cristianismo del judaísmo, a la verdadera interpretación del mensaje revelado de la 'impía ceguera' atribuida, desde tiempos patrísticos, al antiguo pueblo de Israel. En este sentido, tópicos como la creación -por nombrar tan solo un ejemplo- cuyo fundamento bíblico era compartido por ambas creencias debía ser leído desde una perspectiva cristiana que los obispos retomaban, organizaban y apuntalan para ser transmitida a otros miembros del clero y a los sectores esclarecidos de la aristocracia e indirectamente también a los súbditos cristianos del reino católico de Toledo. Los máximos representantes de la iglesia visigoda, erigidos en protectores de la ortodoxia desde 589, al mismo tiempo que preparaban al pueblo visigodo para asumir un papel protagónico en la historia universal de la salvación, conferían prestigio y autoridad a sus respectivas sedes episcopales. En otras palabras, los obispos se afirmaban local y regionalmente al autorizar, definir y transmitir determinados saberes y conocimientos, al discernir las interpretaciones verdaderas de las falsas -estas últimas ineficaces para alcanzar el destino salvífico- y al articular en su papel de portavoces de la sabiduría bíblica la interpretación del mensaje divino.

1. Punto de partida: creación, tiempo e historia sagrada

Múltiples relatos y esquemas temporales fueron elaborados a lo largo de la historia para explicar el origen y el devenir del mundo y del hombre, dotar de sentido a la existencia de las cosas animadas e inanimadas, en fin, para elucidar el origen del cielo y de la tierra, de la naturaleza y de la humanidad.

En el *Génesis* coexisten dos relatos acerca de la Creación, tradicionalmente atribuidos a dos escuelas teológicas diferentes, es decir, a dos fuentes independientes entre sí: la tradición sacerdotal o P (Gen 1,1-2,4a) y la tradición yahvista o J (Gen 2,4b-2,25).²⁸³ La primera narración describe los seis días de la creación, es decir, despliega la

²⁸³ Este esquema binario ha sido el más frecuente a la hora de explicar la procedencia de los distintos relatos que abrevan en el *Génesis*, esquema que, en rigor, se inscribe en un enfoque de mayor alcance. En efecto, la composición del primer libro del Pentateuco ha dado lugar a intensos debates historiográficos. Un repaso de las distintas perspectivas en torno de esta problemática en: Gertz, Schmid y Witte (2002), y Dozeman y Schmid (2006). A la hora de explicar su composición, la teoría actualmente conocida con el nombre de *Hipótesis Documentaria* se convirtió en el modelo clásico y dominante en los estudios bíblicos. Sin embargo, nuevas perspectivas en dicho campo

obra creadora de Dios, comenzando con la creación de la luz en el primer día y culminando con la del hombre en el sexto. En Gen 2,4b el relato se inicia, en cambio, con la creación del primer hombre y de la primera mujer.

Como anticipamos, estas narraciones fueron retomadas, adaptadas e interpretadas a lo largo de la historia por prominentes teólogos y exégetas -judíos y cristianos- tanto en Oriente como en Occidente. El interés en el relato de los seis días de la creación conoció un periodo de auge con los antiguos Padres cristianos, inspirados a su vez en la exégesis judía, especialmente en Filón de Alejandría. Tanto la tradición griega (Orígenes; Basilio; Gregorio de Nisa) como latina²⁸⁴ (Ambrosio de Milán; Agustín de Hipona) demostraron particular interés en explicar el Hexamerón y con ese objetivo elaboraron un conjunto heterogéneo de obras que sirvieron de base para la reflexión de futuros autores.²⁸⁵ Por consiguiente, a la hora de remitirse a la creación -a los orígenes del mundo y del hombre- los obispos de la Hispania visigoda contaban con una extensa tradición detrás, un conjunto de marcos interpretativos disponibles para abordar cuestiones vinculadas al origen del mundo y de la humanidad.

Ahora bien, el relato de los seis días es retomado por Isidoro de Sevilla en distintas oportunidades y también, llegando al final del periodo, por el obispo Julián de Toledo. En estos casos, y especialmente en el hispalense, la creación constituye el punto de partida a través del cual el presente visigodo se inscribe en una historia sagrada dividida a su vez en seis edades. Situar a los godos dentro de este esquema temporal -que reconocía en la

advertieron las dificultades de este esquema explicativo, en particular, de la premisa que identificaba en la fuente yahvista al documento más antiguo del Pentateuco. Los primeros esbozos de esta teoría (HD) se remontan al siglo XVIII, en especial, a las obras de Henning Bernhard Witter (1711) y Jean Astruc (1753). Posteriormente, nuevas investigaciones en torno del origen y la composición del Pentateuco dieron a la Hipótesis Documentaria una nueva forma, definida principalmente en los estudios de Karl Heinrich Graf, Abraham Kuenen y, sobre todo, en la obra de Julius Wellhausen. En el siglo XX, la teoría de un autor yahvista fue retomada por Gerhard von Rad. Para un tratamiento más extenso de la historiografía sobre la formación del Pentateuco, remito al lector al ya citado trabajo de Dozeman y Schmid (2006). Este último, además, incluye nuevas perspectivas que retoman aquel enfoque de modo crítico postulando interrogantes valiosos para futuras investigaciones en el área.

²⁸⁴ Es preciso anotar en este punto que el interés en el primer libro del Pentateuco no se limitó a las tradiciones griega y latina; como destaca Louth (2012) comentarios del *Génesis* se registran también en lengua siríaca.

²⁸⁵ De acuerdo con Kannengiesser (2004, 278), los primeros tratamientos cristianos sobre el *Génesis* se concentraron específicamente en el relato de los seis días de la creación: "These works, *Hexaemera*, could be devotional, in praise of and wonder at God's creative majesty, or technical in explanation of the procedure of God's creative act. They were written by Melito of Sardis, Rhodo, Candidus, Apion, Maximus, Hippolytus, Victorinus of Pettau, Severian of Gabala, Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, Ambrose, and John Philoponos." Véase, también, Hamman (1968) y Lewis (1989).

creación el comienzo de la primera edad- implicaba, además, definir el papel que aquel pueblo estaba destinado a cumplir dentro del orden divinamente creado, es decir, dentro del plan de salvación diseñado por la divinidad. En cambio, Ildelfonso se inclina por un esquema de base paulina, una sucesión de etapas cronológicas que encuadran el devenir de la humanidad hasta el advenimiento del reino futuro en tres momentos: antes de la ley, después de la ley y la edad del espíritu. En este caso, la introducción de este derrotero le permitía al toledano cargar nuevamente las tintas en la separación entre el viejo y el nuevo Israel, en la responsabilidad que conllevaba el rol asumido en la nueva alianza.

En el Antiguo Testamento Israel se constituye en pueblo elegido gracias a la elección divina.²⁸⁶ Dios elige -acto voluntario- al pueblo hebreo entre todas las naciones que ha creado y entabla con él una relación pactual y única que se despliega en un mundo que también ha sido deseado y creado por la divinidad. Como se lee en el Pentateuco, esta Alianza entre Dios e Israel -sellada a través de una serie de pactos- concedía a los hebreos una posición privilegiada frente al resto de las naciones y al mismo tiempo esperaba de aquel pueblo obediencia y fidelidad.

A partir del primer cristianismo, sin embargo, la noción de 'pueblo elegido' conoce una nueva elaboración, en particular, en los escritos del Nuevo Testamento, según la cual es -a partir de la Encarnación- la *ecclesia* el cuerpo llamado a ocupar el rol de pueblo elegido, otrora desempeñado por los judíos. Es dentro de la *ecclesia* donde la elite eclesiástica sitúa al reino visigo de Toledo, a su rey y al conjunto de su pueblo.

Es preciso detenernos en este punto y preguntarnos cómo la idea de la elección divina operó en la Hispania del siglo VII, más específicamente en las obras de los obispos aquí analizadas. Como advirtió Garrison (2000),²⁸⁷ la noción de pueblo elegido invita a cierta cautela en el análisis, pues no responde a un único significado o función. Estamos ante una idea extremadamente poderosa que reveló a lo largo de la historia usos y apropiaciones diversas, en especial desde la Reforma protestante en adelante. En palabras de la autora:

The notion does not merely confer a new identity onto the group which adopts it, grafting their contemporary history and identity onto an ancient and sacred past. Rather, to its users, it affirms a belief in the abiding presence and intervention of

²⁸⁶ Acerca de la noción de Israel como el pueblo elegido, véase Powis Smith (1929), Brett (2002), Lieu (2004) y Buell (2005).

²⁸⁷ La autora analiza la recepción de esta noción en el reino franco, y propone una elaboración más tardía de la esbozada tradicionalmente. Acerca de la retórica de la elección en este mismo pueblo, véase también Heydemann y Pohl (2016).

God in history, a continual making present of the covenant with the elect, so that the present is not merely a re-enactment, but also in some sense a fulfilment of words and events of the Bible (2000, 177).

La autora despliega más advertencias: por un lado, apunta a las características inherentes al procedimiento tipológico. En este sentido, Garrison advierte prudentemente que no toda alusión a la historia del Antiguo Testamento evoca necesariamente la noción de la elección, ni esta última indica en todos los casos la autorrepresentación de un pueblo como el Nuevo Israel. En cambio, -continúa la autora- “Old Testament typology, like all comparisons, can function as either simile or metaphor; it can express a wish or a hope; it can purport to describe things as they are, or imply a prescription about the way they ought to be” (2000, 118). Por lo tanto, considerando esta precaución, debemos anotar que esta conexión en el caso visigodo transita sinuosos derroteros, no es homogénea y mucho menos explícita. En este sentido, con excepción de Julián de Toledo y su *Historia Wambae*- las referencias a los modelos bíblicos de realeza -como David y Salomón- no se asocian directamente a monarcas godos concretos. Con esto quiero decir que el análisis no es lineal y debemos mirar en los intersticios del discurso. Tampoco -última advertencia- las fuentes se alimentan exclusivamente del sustrato bíblico.

Ahora bien, estas observaciones lejos de paralizar la investigación, invitan aun más a indagar la recepción de los modelos del Antiguo Testamento en la Hispania visigoda. A los ojos de los obispos, desde una perspectiva teológica, Israel era -y así lo afirmaba principalmente el Nuevo Testamento- toda la *ecclesia*: la totalidad de los cristianos eran ahora considerados parte integrante del pueblo de Dios. Señala Isidoro de Sevilla en *Sent.* I, 16:

Se llama católica la santa Iglesia porque está universalmente extendida por todo el mundo. En efecto, las iglesias de los herejes se limitan a unas regiones del mundo, pero ella en su extensión se difunde por todo el orbe, según el testimonio del apóstol Pablo: Doy gracias -dice- a mi Dios por todos vosotros de que vuestra fe es celebrada en el mundo entero (Rom 1,8)²⁸⁸

²⁸⁸ La misma idea recoge Ildefonso en *De cogn. bapt.*, LXXIII. Como Isidoro, también en el toledano la universalidad de la *ecclesia* es contrapuesta a la dispersión y regionalización de los herejes.

Es Ildelfonso de Toledo quien, en *De cognitione baptismi*, introduce el conocido pasaje de la primera epístola petrina (1 Pe 2,9)²⁸⁹ en el que el Apóstol recoge la terminología electiva del Antiguo Testamento:

...en el mismo acto de la exorcización se lee en voz alta en la asamblea de la Iglesia, antes de pronunciar los exorcismos, el pasaje del profeta Isaías en que se dice: ¿Acaso se podrá quitar el botín al valiente, o los cautivos al poderoso? Porque dice el Señor lo siguiente: «Sin duda se le quitarán tanto al guerrero los cautivos como el botín al poderoso.» También el pasaje de Pedro a los gentiles: Vosotros sois linaje escogido (*genus electum*), sacerdocio real (*regale sacerdotium*), nación santa (*gens sancta*), pueblo adquirido (*populus acquisitionis*), para que anunciéis las maravillas del que os ha llamado de las tinieblas a su prodigiosa luz. Igualmente, el pasaje del evangelista Marcos que descubre el misterio de la acción del *Ephphetha*, que se ha expresado y tratado anteriormente; a saber, que el poder de Dios, arrebatando del dominio del diablo la presa del género humano por la victoria de la cruz, constituye un linaje escogido por el don de la regeneración, un sacerdocio regio por el dominio de las enseñanzas y una oblación del inocente, además de un sacrificio del espíritu contrito, concediéndole el oído de la obediencia a los preceptos y otorgándole el habla de la fe ortodoxa y un himno de gloria (*De cogn. bapt.*, XXVIII).

En este fragmento, citado *in extenso*, se observa uno de los principales usos de 1 Pe 2,9 a lo largo del periodo: un uso que vincula el lenguaje de la elección con el bautismo de todos los cristianos. No es de extrañar la inclusión de este pasaje en un tratado que - como ya mencionamos- se dedica fundamentalmente al tratamiento del principal rito cristiano de iniciación y pertenencia. Asimismo, se hace énfasis en la salvación alcanzada a través del bautismo y la responsabilidad que conlleva integrar, una vez atravesadas las aguas, el cuerpo eclesiástico. Este ejemplo, por lo tanto, exhibe el carácter universal del mensaje de Pedro, un mensaje que se dirige -con toda la fuerza profética y evangélica- a todos los cristianos por igual.

Además de este uso, fundamental en el primer cristianismo, es posible advertir - como veremos a lo largo de los capítulos que siguen- otras implicancias del lenguaje de la

²⁸⁹ “Christian exegetes clearly recognised the central aim of the passage, which was to claim that Christians were God’s new chosen people, having replaced the Jews of Old Israel. They therefore frequently used the passage to develop the idea of a Christian covenant both in analogy and in contrast to the OT. Appropriating this model for Christians, however, necessitated de-emphasising its strong implications of ethnic particularism in favour of a more universal vision of community. Unlike in the Old Testament, where God’s call was restricted to the people of Israel, the promise of election in 1 Peter 2.9 was addressed to all the *gentes*. Faith or allegiance (*fides*) to Christ and his gospel, rather than common origin, was emphasised as the central marker of belonging to this new people” (Heydemann y Pohl, 2016, 16).

elección. La elite episcopal del reino de Toledo construyó apelando a distintas tradiciones y recursos una posición privilegiada para los visigodos dentro del plan divino. A través de la tipología del Antiguo Testamento, principalmente, era posible activar una cadena de relaciones y significados que apenas evocados comenzaban a jugar en el presente incluso sin la necesidad de explicitar nombres o acontecimientos específicos.

Como bien destacó Heydemann, la Biblia -especialmente el Antiguo Testamento- cumplió un papel fundamental en la conceptualización de la etnicidad y la religión como factores de cohesión social e integración política (2013, 148). En este sentido, virtudes, destrezas y prácticas -pero también riesgos y perjuicios- veterotestamentarios ofrecían puntos de identificación posibles, rendijas a través de las cuales el pasado bíblico emergía arrojando nueva luz hacia el presente visigodo. Las obras apelan constantemente al universo del antiguo Israel principalmente en contextos de exhortación moral; Israel es modelo pero también advertencia y límite.

Es Isidoro de Sevilla quien emprende con mayor interés esta tarea que, como veremos en los capítulos que integran esta segunda parte del análisis, combina distintas estrategias, géneros y tradiciones -a veces convergentes, otras en conflicto- para dotar a los godos de un lugar preferencial dentro de la historia de la salvación. Esta intervención activa de Isidoro ha sido estudiada por Wood (2012a, 2013) fundamentalmente en relación con sus escritos históricos,²⁹⁰ en particular con la *Chronica* -y sus diversas redacciones- y la *Historia Gothorum*.²⁹¹

Con la conversión al catolicismo en 589, el concilio III de Toledo celebró la unidad del reino visigodo bajo una sola fe asumiendo un papel especial en la historia de la salvación.²⁹² En esta tarea, que implicaba elevar al pueblo godo a una posición

²⁹⁰ "...he was also making a wide-ranging effort to situate the Visigoths within, and ultimately at the culmination of, universal history. In order to achieve this objective when writing historically, Isidore chose not only to privilege the Visigoths above all other peoples, but to denigrate any possible competitors for an exalted status. Primarily, this involved demonstrating that both the Jews and the Romans had, through their actions, lost any entitlement to an exalted religious status, although some effort was expended in demonstrating the illegitimacy of other barbarian peoples and in emphasizing the importance of the Visigoths" (Wood, 2013, 133).

²⁹¹ "Isidore saw a definite place for divine intervention in the case of conversion from Judaism to Christianity, and his somewhat selective depiction of the Visigothic conversion from Arianism to Catholicism should be interpreted as receiving similar divine sanction. The precise delineation of the confessional history of the Visigoths was of prime importance, because the claims of the Visigothic monarchy to Catholic orthodoxy were central criteria for both religious and political integration in the seventh-century kingdom" (Wood, 2013, 148).

²⁹² Véase, entre muchas otras contribuciones en la temática, los respectivos estudios de Haldon (1990), Dagron (1996) y el volumen editado por Bonfil, Irshai, Stroumsa y Talgam (2012). En palabras de Haldon: "At its head stood the emperor, the state embodied and, in Christian terms,

privilegiada dentro de la *ecclesia*, el episcopado asumió una función de importancia decisiva en la medida en que debió definir el lugar reservado para el reino visigodo dentro del orden deseado y creado por la divinidad. Recordemos que esta misma función ya era asumida por el Imperio. Como destacaron los especialistas, este último se veía a sí mismo como el nuevo pueblo elegido, un nuevo Israel, y a su capital -Constantinopla- como una nueva Sion. Los emperadores bizantinos eran la actualización de los modelos del Antiguo Testamento: no solo considerados elegidos y protegidos por Dios, sino también cumpliendo un significativo papel en la economía de la salvación. Por lo tanto, proponerse en el extremo occidente como un nuevo baluarte de la ortodoxia, como un pueblo ocupando una posición preferencial en un mundo cristiano, implicaba, por lo menos, complejizar el escenario articulado por la corte imperial y el patriarcado de Constantinopla.

En este proceso, los obispos del reino de Toledo encararon un trabajo multifacético, al activar procedimientos hermenéuticos y reelaborar tópicos bíblicos destinados a enlazar el presente visigodo con la historia sagrada narrada en las Escrituras. En este sentido, discurso histórico y discurso exegético se aproximan en la construcción de una visión determinada del pasado y a partir de este de la propia actualidad visigoda (Corradini, 2003; Wood, 2012a).

Uno de los primeros aportes en este sentido fue la *Crónica* de Isidoro de Sevilla.²⁹³ En este breve escrito el obispo desarrolla una versión propia de la historia universal de la

God's chosen representative on earth. From the point of view of the 'official' ideology of state and Church, the state represented also the realm of the Chosen People on earth, the Christians who had hearkened to the message of Jesus Christ. The emperor, therefore, played a crucial role as leader and guide of this people, as defender of right belief or orthodoxy, as intercessor with Christ for his people and as protector of the rights of Christians everywhere. It was also incumbent upon him, where conditions permitted, to extend the territory of the empire and thus promote the orthodox faith..." (Haldon, 1990, 14). Y agrega: "The parallel between the Chosen People of the Old Testament and the Christian Romans, the notion of the emperor's position as divinely ordained, the notion of political and military success and social harmony being dependent upon right belief and practice, and the notion that God can - and does - punish the Chosen People when they stray from the path of righteousness; these and many other elements drawn from the traditional Roman imperial cult and from Hellenistic political theory, the Judaeo-Christian tradition as well, made up the complex whole of the Christian imperial ideology" (2000, 362).

²⁹³ De acuerdo con Fontaine (2000) esta obra habría sido redactada en dos versiones. En este trabajo, seguimos la cronología propuesta por Martín (2002), quien sitúa la primera redacción alrededor de 615/616 -durante el reinado de Sisebuto- y la segunda en 626. Otra versión abreviada habría sido finalizada hacia 626 y publicada como parte de las *Etymologiae* en 627-8 (Wood, 2012a). Por su parte, Aldama (1936, 88) en su cronología general de obras isidorianas sitúa la *Chronica* entre las *Sententiae* y el *De fide catholica*.

salvación que se extiende desde la Creación hasta el siglo VII.²⁹⁴ En aquel entonces, la conocida *Chronica* de Eusebio, completada y traducida al latín por Jerónimo, había operado como el modelo narrativo por excelencia de relatos historiográficos de esta índole. Sin embargo, como bien han destacado diversos especialistas (Martín, 2001; Merrills, 2005; Koon y Wood, 2008), Isidoro no reproduce estrictamente los modelos de antaño sino que combina y adapta distintos elementos para dar forma a una auténtica obra de circunstancia.²⁹⁵ Según Martín, estaríamos ante “un manual abreviado de historia universal” concebido como “una crónica original producto de los medios intelectuales visigodos, marcando con ello la independencia política y cultural del reino de Toledo frente a las crónicas precedentes, construidas en su mayoría sobre una concepción romana e imperial de la historia del mundo” (2001). En este sentido, afirma el autor que la *Chronica* -como también la *Historia Gothorum*²⁹⁶ formaba parte de un proyecto de mayor alcance cuyo objetivo consistía en introducir y destacar al reino de Toledo en el marco más extenso de la cristiandad. En esta operación Isidoro necesitaba, por un lado, activar los modelos historiográficos precedentes²⁹⁷ -montarse sobre una tradición y utilizarla según sus propósitos- y construir una novedad, una obra que dejara atrás viejos esquemas que no contemplaban la actualidad de la Hispania del siglo VII. En este sentido, la *Chronica* afirmaba la identidad de un reino, de una unidad dotada de un pasado cristiano que comenzaba con el relato de la creación, se encuadraba en las narrativas bíblicas hasta

²⁹⁴ De acuerdo con Aldama (1936, 62), dos indicaciones de carácter histórico habrían servido para determinar la redacción doble de esta obra: en la primera versión el arco temporal se extiende hasta el reinado de Sisebuto (“Fiunt igitur ab exordio mundi usque in eram praesentem, hoc est in anno quinto imperatoris Eraclii et quarto religiosissimi principis Sisebuti...” [*Chron.* I, 417]), mientras que en la segunda se prolonga al de Suinthila (“Fiunt igitur ab exordio mundi usque in praesentem eram DCLXIII, hoc est in anno sexto decimo imperii Eraclii et quinto regiosissimi principis Suinthilani...” [*Chron.* II, 417]).

²⁹⁵ “...Isidore was active and reflective in his use of a range of late antique historical and chronographic sources when writing the *Chronica Maiora*. This active engagement is indicative of Isidore’s involvement in and desire to influence contemporary political and religious developments” (Koon y Wood, 2008, 4). En el mismo sentido, Reydellet (1970, 377): “il [Isidore] introduit dans sa Chronique une vision originale de l’histoire non pas comme œuvre littéraire ou comme partie d’une culture, mais comme réalité concrète dévoilant le destin de l’humanité.”

²⁹⁶ También la *Historia Gothorum* presenta dos redacciones: la primera en el año 621 y la segunda en el 626. Seguimos en este punto a Martín (2001). Según Aldama, en cambio, la *Historia* habría sido elaborada en torno al 624, entre el *De ordine creaturarum* y *Quaestiones in V. Testamentum* (cf. 1936, 88).

²⁹⁷ En palabras de Wood (2012a, 94): “Reference to previous chronicles underlined Isidore’s authority on a number of levels: First, it bolstered his status as a legitimate practicing historian within the chronographic tradition. Second, it supported the particular approaches that he had taken in his own chronicles, especially when he made innovations in the tradition. Third, it bolstered his status as a knowledgeable writer on a specific topic: universal history. Fourth, connected to this, it established his authority as a theoretician of history-writing...”

desembocar en las peripecias godas en tierras peninsulares. En las obras históricas, la exaltación de las victorias bélicas y la afirmación de la ocupación legítima del territorio hispánico -otrora romano- sumado a las alabanzas por su carácter devoto y ortodoxo (en contraposición a la imagen del pasado romano) constituyeron algunos de los basamentos²⁹⁸ sobre los cuales el hispalense construyó un pasado y un presente -y por qué no también un futuro- para el reino católico de Toledo.

En su *Chronica*, Isidoro de Sevilla, diferenciándose de antecedentes locales como la obra de Juan de Biclario, por primera vez situaba a la Hispania goda dentro de un esquema construido a partir de parámetros universales. Asimismo, la entrada del reino de Toledo en un diseño de tales características sin duda reflejaba el papel protagónico que las elites visigodas creían ocupar dentro del mismo. Por lo tanto, la consolidación del *regnum Gothorum* en este escenario cristiano requería activar un pasado bíblico que al remontarse a la actividad creadora de Dios destacase a los godos como los depositarios privilegiados de la ortodoxia.

Poco tiempo después de redactada su *Chronica*, una vez diseñado a grandes rasgos el esquema temporal del mundo y definidas sus edades a partir de personalidades y eventos bíblicos, Isidoro acercaba la lupa y emprendía, ahora sí, una historia específica del pueblo godo, de sus victorias y de sus reyes, en ese otro escrito, profundamente vinculado con el primero, conocido como *Historia Gothorum*. En este último, el obispo hispalense, además de colmar a los godos con sendas alabanzas y glorificaciones, realizaba su protagonismo, su condición de pueblo elegido y heredero del reino celeste (Cf. *Hist. Got.*, 29). Incluso este vínculo entre los godos y la divinidad, entre un pueblo y su destino escatológico, podía advertirse desde la etimología, pues Isidoro dotaba a los primeros de un origen antiquísimo que se remontaba a Magog, hijo de Jafet (*Hist. Got.*, 1).²⁹⁹ Como explicaba el obispo en la redacción larga de su *Historia*, ‘Gog y Magog’ eran

²⁹⁸ Cf. Martín (2001); Wood (2012a).

²⁹⁹ De acuerdo con Rodríguez Alonso, en esta interpretación Isidoro “recurre a la autoridad del profeta Ezequiel: *et magis de Ezechiele propheta id colligentes*. La identificación de los godos con la descendencia de los hijos de Jafet está avalada por una tradición que Isidoro se cuida bien de hacer notar, al repetir un pasaje de Jerónimo del que elimina el carácter de duda que ofrece respecto a dicha identificación” (1975, 32). En este sentido, podemos afirmar que apelar al procedimiento etimológico constituía también una forma de acreditar su interpretación en tanto correcta y verdadera. Y agrega más adelante el autor: “El entronque del pueblo godo con los pueblos bíblicos tiene como objeto primordial el dar un prestigio y una justificación al triunfo de los bárbaros, y todo ello es fruto de una tentativa cristiana por crear una nueva visión histórica y una nueva comprensión de la historia” (Rodríguez Alonso, 1975, 33).

definidos como *tectum*, símbolo de fortaleza asociado en la reflexión isidoriana a los orígenes del pueblo godo.

Retomemos ahora el análisis de la *Chronica*, es decir, como anticipamos, el marco cristiano-universal en el que Isidoro inscribe al reino visigodo de Toledo. El hispalense comienza este breve escrito con la creación del mundo sintetizada en el esquema de los seis días:

Sex diebus rerum omnium creaturam deus formavit: primo die condidit lucem, secundo firmamentum caeli, tertio speciem maris et terrae, quarto sidera, quinto pisces et uolucres, sexto bestias atque iumenta, nouissime ad similitudinem suam hominem primum Adam (*Chron.* I, 3).

En este sentido, el relato de la creación opera como un punto de partida, es decir, como el inicio de una historia que avanza desde la creación divina y las genealogías bíblicas, atraviesa el imperio romano y converge en el presente de quien escribe: 600 años después de la muerte de Cristo. El reino visigodo de Toledo es enlazado de esta forma directamente con el pasado escriturario y cristiano, y se constituye al mismo tiempo en el verdadero heredero del legado bíblico y romano.

El desarrollo de la actividad creadora de Dios en seis días aparece en la segunda versión de la *Chronica* inaugurando el esquema de las seis edades.³⁰⁰ Este marco, sin embargo, no era original de Isidoro: el hispalense lo retoma principalmente de Agustín,³⁰¹ mas introduce algunas modificaciones respecto de su antecesor. En primer lugar, como anotamos, Isidoro comienza su relato con la Creación, mientras que Agustín, en cambio, sitúa el inicio de la primera edad en Adán. En segundo lugar, los separadores que introduce entre las edades no coinciden en todos los casos ni con el modelo agustiniano esbozado en *De ciuitate Dei* ni tampoco con el relato cronológico propuesto en la crónica de Eusebio y Jerónimo.³⁰² De esta forma, Isidoro se apropiaba del discurso bíblico-patristico, de las autoridades del pasado, y lo adaptaba a su tiempo para enmarcar la instauración del reino godo en Hispania dentro de una historia sagrada global que reconocía su origen en la creación y avanzaba hacia el Juicio Final. Por consiguiente, en

³⁰⁰ Recordemos que Isidoro retoma el esquema agustiniano de las seis edades únicamente en la segunda versión de su *Crónica* y en la *Chronica minora (Etymologiae, V)*.

³⁰¹ Para un tratamiento de la concepción de la historia en Agustín de Hipona, véase Marrou (1950) y Markus (1970).

³⁰² Según Wood, la distancia entre Isidoro y sus predecesores Eusebio y Jerónimo se debe principalmente al rechazo del hispalense de la ideología pro-imperial característica de la antigua *Crónica* (2012a, 101).

la reflexión isidoriana el esquema de las edades no constituía solo el marco de una historia religiosa, sino de una historia universal en la cual el elemento cristiano y el profano conformaban una unidad indisoluble.

Ahora bien, la *Chronica* no es la única obra en la que el hispalense hace uso de este esquema particular. En ese otro fragmento conocido como *Chronica minora*, situado en el Libro V de las *Etymologiae*, Isidoro introduce también la periodización heredada de Agustín:

En su sentido propio, «edad» se puede emplear en un doble valor: o bien aplicado al hombre -como la infancia, juventud, ancianidad-; o bien al mundo -cuya primera edad abarca de Adán hasta Noé; la segunda, de Noé hasta Abrahán; la tercera, de Abrahán hasta David; la cuarta, desde David hasta la emigración de Judá a Babilonia; la quinta [desde la emigración de Babilonia] hasta la venida del Salvador en carne; la sexta, que ahora está teniendo lugar y que se extenderá hasta el fin de este mundo (*Etym.*, V, 38, 5).

A continuación, el hispalense -como anteriormente en la *Chronica*- desarrolla de forma breve el contenido de esta división cronológica. Si bien sitúa el inicio de la primera edad en Adán, destaca que esta última contenía en su comienzo la creación.³⁰³ Una vez más, sintetizaba Isidoro la actividad creadora de Dios en seis días, aunque sin ofrecer aclaración alguna acerca de cómo entender -si desde un punto de vista literal o espiritual- la semana de la creación. Recordemos que en el pasado la interpretación de los primeros pasajes del *Génesis* había dado lugar a concepciones consideradas *a posteriori* erróneas y heréticas desde un punto de vista cristiano, especialmente en el curso del siglo II (Cf. Lewis, 1989). Asimismo, algunos Padres de la Iglesia habían adoptado una concepción de la semana que asimilaba los seis días de la creación con las seis edades del mundo, interpretación que supo adquirir en ocasiones también matices milenaristas. Creemos, por lo tanto, que en la visión isidoriana aparecen combinados dos factores: en primer lugar, la necesidad de presentar de forma breve la creación -como una obra exclusiva de Dios- y articular a partir de allí un esquema de mayor alcance que presentara de forma sucesiva las distintas etapas a través de las cuales había transcurrido el mundo desde aquel punto de inicio hasta el siglo VII. Asimismo, el hispalense transmitía un mensaje fundamental: el

³⁰³ *Etym.*, V, 39, 1: “La primera edad, en su comienzo, contiene la creación del mundo. El primer día Dios creó a los ángeles, tomando su nombre de la luz; el segundo, los cielos, denominándolos firmamento; el tercero, en nombre de la separación, las aguas y la tierra; el cuarto, las luminarias del cielo; el quinto, los animales que viven en el agua; el sexto, los animales que habitan sobre la tierra, y el hombre, al que llamó Adán.”

mundo tal y como se lo conocía -incluyendo los seres espirituales y materiales- habían sido creados por la divinidad de la nada y sin intermediario. De esta forma también Isidoro hacía coincidir en su segunda versión de la *Chronica* el comienzo del mundo con la creación tal como se leía en el primer libro del Pentateuco. En segundo lugar, al no introducir, al menos en esta obra, la correspondencia entre días (de la creación) y edades (del mundo) Isidoro ofrecía una lectura de la obra creadora que, al sintetizar los conocimientos elementales de la misma, no entraba en interpretaciones complejas y evitaba, de aquel modo, confusiones que podían eventualmente derivar en opiniones erróneas de carácter milenarista o mesiánico. En esta línea, como citamos más arriba, Isidoro complementaba su exposición de las seis edades del mundo, aclarando que la sexta edad se encontraba en pleno acontecer.

Nuevamente el relato de los seis días de la creación atrae la atención del obispo de *Hispalis*, esta vez en su obra *Expositio in vetus Testamentum*. En continuidad con la tradición, en especial en su vertiente agustiniana, pero lejos del contexto polémico y apologético que sumergió a los antiguos Padres, el obispo no se detiene exhaustivamente en puntos doctrinales ya resueltos; su exposición, por lo tanto, no aborda la totalidad de los pasajes del primer libro del Pentateuco. Como en otras obras de cuño isidoriano, el enfoque adoptado es el alegórico-espiritual, en detrimento de una comprensión exclusivamente literal del contenido bíblico. Desde esta perspectiva, el relato de los seis días no debía ser entendido según la letra: en cambio, el hispalense enseña, siguiendo de cerca la obra de Agustín, su significado simbólico. En esta lectura, pues, la creación de la luz *prima die* se entiende como símbolo de la luz de la fe, de la separación entre los justos -el día- y los pecadores -la noche-.³⁰⁴ En este sentido, y haciendo nuevo uso de las herramientas exegéticas que ya hemos examinado en capítulos precedentes, la luz es símbolo del bien y de la santidad. En el segundo día, continúa el hispalense, creó Dios el firmamento, “solidamentum sanctarum scripturarum” (*Exp. I*, 101-102); el tercero las aguas -*homines infideles*- y las tierras áridas -pueblo sediento del agua de la fe-; el cuarto las luminarias “...id est, euangelistae et doctores, scripturae sanctae disputando cohaerentes, et omnibus inferioribus lumen sapientiae ministrantes” (*Exp. I*, 126-128). El quinto día fue el turno de los animales del agua -*homines renouati in uitam per baptismi sacramentum*- y las aves del cielo, “id est, sanctae animae ad superna uolantes” (*Exp. I*,

³⁰⁴ *Exp. I*, I: “Iam tunc deus iuxta praescientiae suae gratiam diuisit iustos, id est, filios dei et lucis, a peccatoribus, tamquam a tenebris, istos uocans diem, et illos noctem.”

140-141); por último, en el sexto día creó Dios a los animales salvajes y a las bestias (símbolo de los hombres soberbios), a los animales domésticos (*pecora*) -es decir, a los fieles que viven una vida simple- y también a las serpientes inofensivas, hombres santos que distinguen entre lo bueno y lo malo. Por último, formó Dios al hombre a su imagen y semejanza: al hombre perfecto que obra la justicia.³⁰⁵ Recordemos que, a diferencia de los escritos isidorianos analizados anteriormente, en esta obra Isidoro se había propuesto la elaboración de un comentario exegético sobre el Antiguo Testamento y, por lo tanto, estaba dirigido a un público más especializado y reducido, un público que debía estar preparado para alcanzar niveles de comprensión espiritual y moral más profundos y elevados. Como observamos, la exégesis visigoda no se concreta en un tratado específico sino que, en la medida que busca aleccionar a un público letrado lo más amplio posible, se pone al servicio de géneros literarios diversos.

Ahora bien, estas dos formas de interpretar el Hexamerón coexisten en el pensamiento isidoriano, pues, como vimos, el texto sagrado admitía más de una lectura posible. Entre la letra y el espíritu, el relato de los seis días de la creación era interpretado, por un lado, en sincronía con el presente visigodo, es decir, como el punto de partida de una historia sagrada que tenía inicio en la creación y continuaba hasta los reyes visigodos. Por el otro, el hispalense anotaba en una de sus obras más tardías una lectura espiritual del mismo relato: una interpretación simbólica que inspirada en la reflexión patrística anterior evitaba los inconvenientes teológicos implícitos en una comprensión literal de la actividad creadora de Dios. En esta última obra, Isidoro privilegia una vez más la perspectiva figurativa que inscribe a los fenómenos naturales dentro de un orden específico, creado y deseado por la divinidad, e imparte enseñanzas de carácter moral consideradas indispensables para llevar adelante una vida acorde a los parámetros cristianos. En este sentido, también en *Expositio in vetus Testamentum* Isidoro introduce el esquema -ya citado en las *Etymologiae*- de la historia del género humano basado en las seis edades de inspiración agustiniana: la primera de Adán a Noé, la segunda de Noé a Abraham, la tercera hasta David, la cuarta hasta el cautiverio babilónico y la anteúltima hasta Cristo, momento en el que se inicia la sexta y última generación. En este caso, sin embargo, el hispalense sí introduce una correspondencia entre los seis días de la

³⁰⁵ *Exp.* I, I: "Post haec fecit deus hominem ad imaginem suam, perfectum scilicet uirum, qui non quemlibet sanctorum uirorum imitando, sed ipsam ueritatem contemplabiliter intuendo, operatur iustitiam, ut ipsam intellegat, et sequatur, ad cuius imaginem factus est, ueritatem." Volveremos sobre la creación del hombre en el último apartado del capítulo.

creación y las seis edades o generaciones del mundo.³⁰⁶ Desde luego, como mencionamos, Isidoro no había sido el primero en trazar esta continuidad temporal entre el pasado bíblico, el de la alianza entre Dios y el pueblo de Israel, y la llegada de Cristo a este mundo. Otros teólogos cristianos como Eusebio, Jerónimo y Agustín³⁰⁷ idearon y utilizaron sistemas cronológicos en sus obras en un intento de dotar a la historia de una estructura providencial. En el marco de esta obra exegética, el paralelo trazado entre los seis días y las seis edades constituía una prueba más de la relación tipológica entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, entre la antigua y la nueva Alianza: “Nam sicut in illa sexta die primus homo Adam de limo terrae ad imaginem dei formatus est, sic in ista sexta saeculi aetate secundus Adam, id est, Christus, in carne de Maria uirgine natus est...” (*Exp.* II, 228-232). Y, a continuación: “Et quemadmodum in illa die creatur masculus et femina, sic in ista aetate manifestatur Christus et ecclesia” (*Exp.* II, 238-239). En este sentido, Isidoro desarrolla en esta obra una perspectiva cristológica que entendía que así como en el sexto día se había formado al primer hombre, Adán, en la sexta edad había nacido Cristo. De esta forma, el hispalense transmitía una interpretación cristiana de la historia sagrada enlazando a la iglesia y a Cristo, su cabeza, con el relato del Antiguo Testamento. Demostraba una vez más que nada podía comprenderse por fuera de Cristo tal como se anticipaba desde el comienzo de la obra, al comentar los primeros y célebres pasajes del *Génesis*: *In principio fecit deus caelum et terram* (Gen 1,1):

Principium Christus est, sicut ipse in euangelio Iudaeis interrogantibus respondit, *Ego principium, qui et loquor uobis*. In hoc igitur principium fecit deus caelum, id est, spirituales, qui caelestia meditantur et quaerunt. In ipso fecit et carnales, qui terrenum hominem necdum deposuerunt (*Exp.* I, 78-82).

Ahora bien, como Isidoro de Sevilla, también Julián de Toledo hará uso del esquema basado en las seis edades. En el marco de su *De comprobatione sextae aetatis*, como

³⁰⁶ *Exp.* II, 192-204: “Sex diebus consummauit deus omnia opera sua et septimo requieuit. Sex aetatibus humanum genus in hoc saeculo per successiones temporum dei opera insigniunt. Quarum prima est ab Adam usque ad Noe, secunda a Noe usque ad Abraham, tertia ab Abraham usque ad Daud, quarta a Daud usque ad transmirationem in Babylonia, quinta deinde usque ad humilem aduentum domini nostri Iesu Christi, sexta, quae nunc agitur, usquequo mundus finiatur, donec excelsus ueniat ad iudicium. Septima uero intellegitur in requie sanctorum, quae scilicet uesperam non habet, quia eam iam nullus terminus claudet.” Si bien la principal fuente de Isidoro en este punto es Agustín de Hipona (*C. Faust.*, 12, 8), antecedentes del modelo narrativo de las seis edades del mundo pueden encontrarse también en la *Chronica* de Eusebio.

³⁰⁷ “The six ages of Augustine’s narrative comprised the biblical story of salvation. God’s sole governance of history was the point of the scheme, and Augustine rejected human potential to influence its timing or outcome” (Harris, 2011, 89).

anotamos en el Capítulo II, el toledano retoma esta forma de conceptualizar las edades del mundo pero con un objetivo distinto, el de refutar la creencia judía que afirmaba que el mundo aún transitaba la quinta edad y por lo tanto, la venida del Mesías no había acontecido todavía. Asimismo, en el *Liber Anticimen* Julián destina las primeras nueve preguntas a desandar dificultades en torno a la secuencia temporal de la creación.

Por ejemplo, se preguntaba Julián cómo podía entenderse según el *Génesis* que Dios había creado a los animales y al hombre en el sexto día pero, en cambio, se leía en el salmo 92 que en la víspera del sábado habían sido puestos los ‘fundamentos de la tierra’. Para disipar tal confusión Julián retoma en su respuesta la interpretación que equiparaba los términos ‘día’ y ‘edad’. Desde esta perspectiva, el obispo aseguraba que en “el sexto día hizo Dios al hombre a su imagen y en la sexta edad vino nuestro señor Jesucristo para que el hombre se reformase a imagen de Dios” (LA, I, 2). A continuación, explica:

La primera edad, como si fuese el primer día, fue desde Adán hasta Noé; la segunda, desde Noé hasta Abraham; la tercera edad, como si fuese el tercer día, hasta David; la cuarta, hasta el exilio en Babilonia; la quinta, hasta la predicación de Juan; y la sexta edad, como si fuese el sexto día, se extiende desde Juan hasta el fin de los tiempos. En este sexto día Cristo nació de la Virgen y en ese día fueron puestos los fundamentos de la tierra espiritual, esto es, la Iglesia (LA, I, 2).

En este caso, Julián pondera una lectura espiritual que traza un paralelo entre los seis días de la creación y las seis edades del mundo desde un punto de vista cristológico y eclesiológico. En rigor, esta *interrogatio* formaba parte de un conjunto de inquietudes retomadas por el toledano, destinadas a desandar problemas exegéticos derivados de una interpretación estrictamente literal de los seis días. El obispo recogía uno de los principales temas desarrollados otrora por Agustín: cómo entender la creación del tiempo y la creación *en* el tiempo. Se preguntaba, entonces, Julián cómo es que en el *Génesis* estaba escrito que la creación se había producido en siete días -pues Dios “descansó al séptimo día de todo su trabajo” (Gen 2,2)- y poco después se afirmaba que se llevó a cabo en tan solo un día.³⁰⁸ La respuesta, inspirada en Gregorio Magno,³⁰⁹ retomaba la

³⁰⁸ Este interrogante contrapone dos pasajes del *Génesis* (Gen 2,2 y Gen 2,4) citados por Julián de modo literal: “Cum in Genesi septem primi dies legantur, per quos deus uniuersam creationem perfecit, iuxta quod scriptum est: *Et requieuit die septimo ab omni opere suo*, quomodo econtra ibi post aliqua unus dies tantum legatur, in quo uniuersa mundana conditio sit creata? Dicit enim: *Istae generationes caeli et terrae quando creatae sunt, in die quo fecit dominus deus caelum et terram et omne uirgultum agri uel cetera*” (LA, I, 1-7).

distinción especie/sustancia para aclarar que la creación se produjo al mismo tiempo en sustancia pero en distinto tiempo en especie:

El origen de todas las cosas se creó a un tiempo, pero no se dio forma a un tiempo a su especie, y así lo que existió a un mismo tiempo por la sustancia de su materia, no se mostró a un mismo tiempo por la sustancia de su forma. En efecto, cuando se dice que a un tiempo se hicieron el cielo y la tierra, se indica que se hizo a un tiempo tanto lo espiritual como lo corporal, que se hizo a un tiempo todo lo que nace del cielo y a un tiempo todo lo que surge de la tierra. Ciertamente, se cuenta que las estrellas se hicieron en el cielo en el cuarto día, pero lo que se mostró al cuarto día en su especie, desde el primer día existió por su creación en la sustancia del cielo. También se dice que el primer día se creó la tierra y se escribe que al tercero se crearon los arbustos y todas las plantas de la tierra. Pero esto que se mostró en su especie al tercer día, ya desde el primer día estuvo creado en la sustancia misma de la tierra de la que nació (LA, I, 1).

Por lo tanto, no existía contradicción alguna al afirmar que la tierra -y todo lo contenido en ella- había sido creada en un día y simultáneamente afirmar que, por ejemplo, los arbustos fueron hechos en el día tercero, pues en el primer caso se trata de la sustancia, en el segundo de la especie. La respuesta finaliza con una referencia literal de las Escrituras: “El que vive eternamente, todo lo creó al mismo tiempo”³¹⁰ (Eclo 18,1). Inquietudes similares revelan las entradas II, III y VI. En esta última *interrogatio*, Julián se pregunta por qué en las Escrituras se lee que la mujer fue formada del costado de Adán cuando se da entender en otra parte que esta había sido creada junto con el hombre en el sexto día (Gen 1,27). La respuesta es similar a las anteriores: según la sustancia fueron creados en el mismo día, según la forma, en cambio, Eva fue creada posteriormente a partir de la costilla de Adán. De este modo, ambos relatos de la creación se concilian: se eliminan las aparentes fisuras y se conserva, en el acto, la unidad del texto sagrado. En continuidad con el trabajo encarado por sus antecesores, Julián transmite una vez más las enseñanzas bíblicas y patrísticas en torno a determinados tópicos que, desde su perspectiva, podían llevar a una comprensión errónea de la doctrina, y perfecciona los métodos de instrucción que permiten afianzar las creencias a partir de la repetición de puntos nodales del dogma cristiano. Si bien, como hemos estudiado en el Capítulo II, el toledano ofrece en el *Liber Anticimen* efectivamente respuestas que se componen de fragmentos patrísticos, rasgo característico general de los documentos del periodo, la

³⁰⁹ Cf. *Mor. in lob*, 32, 12, 16.

³¹⁰ LA, I, 22-23: “Scriptum est enim: *Qui uiuit in aeternum, creauit omnia simul.*”

selección y el armado de las mismas dejaban entrever algunos indicios acerca de aquello que Julián deseaba transmitir a su público. Recordemos que al relevar las voces de los antiguos y reunirlos en una única obra el obispo toledano actualizaba tópicos que si bien parecían ya haber sido zanjados, servían para instruir a los sectores jerárquicos de la sociedad visigoda y, al mismo tiempo, enseñar los límites de la interpretación. Como ya hemos mencionado, las preguntas y respuestas reunidas en el *Liber Anticimen* constituían una demostración de la unidad bíblica, de la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento y de cómo las Escrituras -o al menos ciertos aspectos de las mismas- necesitaban ser explicadas por una autoridad calificada, pues de otro modo podían conducir a la incertidumbre y al error.

Ahora bien, en la obra de Ildefonso tal interpretación -tanto la referencia a los seis días de la creación como a las seis edades del mundo- se halla ausente. En cambio, en *De cognitione baptismi* el otrora abad de Agali propone otro tipo de esquema temporal centrado, esta vez, en la creación y devenir del hombre. Como reseñamos brevemente en el Capítulo II, la historia, según Ildefonso, había transcurrido a lo largo de tres épocas distintas: la primera de infelicidad, la segunda de no plena felicidad y la tercera de abundante felicidad (*De cogn. bapt.*, XI). Desde esta perspectiva, el hombre había sido creado, *post conditionem ceterarum rerum*, en situación de felicidad a imagen y semejanza de Dios, pero una vez engañado por el diablo y expulsado del sitio en el que vivía feliz fue sentenciado a conocer la muerte, tanto él como su entera descendencia. Se inicia la primera etapa de infelicidad. Luego, sobrevienen el segundo periodo -en el cual “se dio efectivamente la ley para conocimiento de Dios”- y el tercero en el que “Cristo se mostró, sin lugar a duda, figurado en todas aquellas víctimas” (*De cogn. bapt.*, XI). Este esquema de tres etapas sucesivas (creación-caída-redención) que se corresponde además con tres momentos -antes de la ley, después de la ley y bajo el espíritu- es retomado también en el *De itinere deserti*: “Primero, cuando después de ser creado feliz cayó engañado. Segundo, cuando fue restaurado por la muerte del Mediador. Tercero, cuando, gracias al don de la redención, será perpetuamente glorioso”³¹¹ (*De itin. des.*, II). La creación, por lo tanto, representa el primer estadio de un camino lineal que lleva al hombre, conducido por la Iglesia, a su restauración en la vida futura, esta última también considerada -en *De cognitione baptismi*- como una cuarta (y última) época de la más

³¹¹ “Primum, quando beatus conditus corrui deceptus. Secundo quando Mediatoris morte exstitit reparatus. Tertio quando in redemptionis munere erit perenniter gloriosus.”

abundante felicidad. Notemos, en este sentido, que la perspectiva de Ildefonso, profundamente afectada por su pasado monástico, se concentra principalmente en la búsqueda espiritual del hombre, en el camino que este último debía transitar para alcanzar el estado de salvación. En el tratado del toledano, entonces, el devenir de la humanidad se observa desde una perspectiva espiritual: la creación, la caída y la redención última estructuran un itinerario que debía, según Ildefonso, enfocarse en la moral y en la ascesis cristiana para alcanzar finalmente ese último destino en la vida futura. Ildefonso, conectado con su compromiso monástico, ponderaba una cosmovisión destinada a guiar espiritualmente el progreso moral e interno del hombre cristiano.

Hemos observado hasta aquí distintas matrices para pensar el devenir del hombre y del tiempo en relación a la encarnación y al presente: la primera isidoriana -y su variante juliana- la segunda, en cambio, elaborada por Ildefonso de Toledo. Estas formas diferentes de “contabilizar” las etapas o de concebir el itinerario que el hombre había de transitar antes del advenimiento del reino eterno de Dios, sin embargo, exhortaban a una espiritualización de la propia vida conforme al compromiso cristiano adquirido a través del bautismo.

2. Naturaleza sacra: mundo natural, manifestación divina

Es conocida la definición de ‘naturaleza’ elaborada por Isidoro de Sevilla en su obra *Etymologiae*: “La naturaleza debe su nombre a ser ella la que hace nacer las cosas. Es, por lo tanto, lo que tiene capacidad de engendrar y dar vida. Hay quienes han afirmado que la naturaleza es Dios.”³¹² Durante el periodo estudiado, pues, naturaleza y creación se identifican: la primera no puede ser concebida separada de la segunda, es decir, los fenómenos que se producen en y a través de ella son interpretados necesariamente como resultado de la creación y de la voluntad divina. En este sentido, por ejemplo, durante todo el periodo altomedieval tanto cristianos como judíos y musulmanes observaron en ciertos fenómenos naturales diferentes signos divinos, prodigios e indicios escatológicos que o bien indicaban la presencia divina o preanunciaban la proximidad del tiempo final (Rucquoi, 2007). Desde Eusebio, Hidacio hasta Gregorio de Tours -por nombrar tres ejemplos- diversas manifestaciones del mundo natural (eclipses, inundaciones, truenos y

³¹² *Etym.* XI, 1, 1: “Natura dicta ab eo quod nasci aliquid faciat. Gignendi enim et faciendi potens est. Hanc quidam Deum esse dixerunt, a quo omnia creata sunt et existunt.”

relámpagos) habían de anunciar todo tipo de acontecimientos mundanos como hambrunas, enfermedades, derrotas militares y el deceso de monarcas. En esta línea, también Isidoro de Sevilla en la redacción larga de su *Historia Gothorum* interpretaba el crudo enfrentamiento entre godos y hunos apelando a la aparición de prodigios.³¹³ Como señala Rucquoi, esta naturaleza “que se le escapa al hombre” sobre la cual no tiene poder ni control constituyó el espacio sagrado por excelencia, el escenario de la manifestación divina (2007, 7).

Las *Etymologiae* de Isidoro, el más interesado de nuestros obispos visigodos en describir el funcionamiento de la naturaleza, circularon ampliamente en el periodo y para muchos significó la única fuente de conocimiento del mundo y de los fenómenos naturales. Sin embargo, como hemos mencionado, no fue esta la única obra que el hispalense dedicó a la indagación del mundo natural. Otras lecturas fueron depositadas fundamentalmente en *De natura rerum*. Ahora bien, en continuidad con el hispalense, otros escritores peninsulares, como Ildefonso de Toledo, se propusieron dar cuenta de esta lectura de la creación, al evocar en sus respectivas obras un mundo natural que escondía en sus elementos constitutivos las verdades de la revelación.

A su turno, cada una de estas exposiciones contribuyó a la profundización y consolidación de una visión específicamente cristiana de los seres que habitaban el mundo y de los fenómenos que acontecían en él. Estas explicaciones funcionaron, además, como dispositivos interpretativos que permitieron encauzar y controlar el conocimiento de un mundo natural que podía aparecer amenazante y extraño a la vista de los mortales. Por lo tanto, en sus respectivas obras, los obispos visigodos dotaron a la naturaleza de un sentido y de un orden aprehensible para el hombre, un orden enmarcado dentro de un relato cristiano del mundo que definía posiciones y significados específicos directamente enlazados con el destino de salvación al que se dirigía la humanidad.

Uno de los ejemplos más significativos en este sentido es la descripción de la creación que ofrece Ildefonso de Toledo en su *De itinere deserti*. El obispo toledano se mostrará menos interesado que sus antecesores en transmitir un conocimiento

³¹³ *Hist. Got.*, 26: “Durante este tiempo se sucedieron muchos signos prodigiosos en el cielo y en la tierra, que eran significativos de una guerra tan cruel. En efecto, se produjeron frecuentes terremotos, la luna se oscureció por el oriente, un cometa apareció por el ocaso y brilló durante algún tiempo con gran fulgor, por el norte el cielo se puso rojo como fuego o sangre y, en medio del ígneo resplandor, se destacaron unos trazos más claros, conformados a la manera de lanzas resplandecientes. Y nada de extraño hubo en que se produjesen por obra divina tantas apariciones de prodigios para significar un montón tan grande de cadáveres.”

sistemático sobre la creación y sus elementos constitutivos para concentrarse de lleno en el ingreso del hombre a la comunidad cristiana a través del bautismo y su posterior preparación para la vida futura. Retomando lo expuesto en el Capítulo II, a lo largo de esta *peregrinatio* el hombre al que hace referencia Ildefonso debía hacer frente a los placeres carnales y a las tentaciones mundanas adoptando una conducta rigurosa y ascética, y recibiendo los dones espirituales -representados ocasionalmente en seres vegetales, animales y minerales- que otorgaba el Espíritu Santo para su protección. Desde esta perspectiva, la naturaleza se advertía principalmente como manifestación divina, escenario sagrado de la historia providencial. En otras palabras, como el desierto en el que Jesús debió hacer frente a las tentaciones.

En rigor, el toledano continúa en la línea del antiguo doctor de *Hispalis* en la medida en que su preocupación se traduce en desvelar los misterios divinos ocultos en la materia cognoscible, es decir, en el mundo creado. Sin embargo, y a diferencia del hispalense, el toledano no focaliza su atención en comentar o explicar el relato contenido en el primer libro del Pentateuco; en cambio, solo algunos pasajes literales y otros indirectos o incompletos del *Génesis* aparecen en casos puntuales. Tampoco parece interesado en describir fenómenos astronómicos ni meteorológicos sino ceñirse a algunas explicaciones alegóricas de la creación, aquellas que abren al hombre la posibilidad de salvación, que lo orientan en la vida presente y lo dirigen a la mansión de la eterna beatitud. Es en este sentido que Ildefonso percibe en la naturaleza la manifestación divina, es decir, los indicios de un plan providencial que enmarcaba al hombre dentro de la dispensación divina. Por consiguiente, Ildefonso se concentra en los elementos naturales que -lejos de su interpretación literal- significaban verdaderos componentes de la promesa de Dios. Eran, pues, testimonio de la presencia divina en la tierra, esta última representada en la acción del Espíritu Santo, entidad responsable de otorgar los dones espirituales a los hombres.

Como anticipamos, Ildefonso se había propuesto en *De itinere deserti* orientar al bautizado a lo largo del camino que conduce a la vida futura. En este tránsito, no exento de obstáculos y tentaciones, se exhorta al hombre a practicar una conducta rigurosa y ascética inspirada en los modelos de los santos. Describe allí el toledano una verdadera peregrinación hacia la vida futura -hacia la salvación-, continuación de su tratado *De cognitione baptismi* donde, como también observamos, había trazado el trayecto del hombre desde su creación a la regeneración en el rito bautismal.

En esta marcha espiritual por el desierto, término con el que Ildelfonso simboliza la vida presente, es decir, el estado previo a la llegada del reino eterno de Dios, el hombre recibe del Espíritu Santo los dones espirituales.³¹⁴ Desde esta perspectiva, entonces, el toledano se propone describir el significado alegórico de una serie de ejemplares de la flora y la fauna bíblicas que han de ofrecer al hombre compañía, alivio y asistencia a lo largo de su itinerario.

Por consiguiente, Ildelfonso emprende su descripción espiritual de los paisajes y los seres naturales que los habitan: señala la hermosura de montes y bosques -que ofrecen frutos y la dádiva de su verdor a aquellos destinados al descanso eterno-, alude a las aves inocentes, que alegran al hombre y lo orientan hacia Dios con sus dulces melodías o lo deleitan con la hermosura de sus gracias, sirviendo de solaz al viajero y aliviando las adversidades del camino con su protectora compañía.³¹⁵ En la misma línea, a partir de una exégesis espiritual, Ildelfonso explicaba el sentido alegórico de una serie de seres vegetales, animales y minerales de aparición frecuente en las Escrituras como el mirto,³¹⁶ la espina,³¹⁷ el olivo,³¹⁸ el cedro,³¹⁹ el abeto,³²⁰ la vid,³²¹ entre otros. También el pino, la caña, el boj, el lirio y el hisopo se sumaban al listado de plantas, árboles y frutos a través de los cuales se significaban las virtudes espirituales. Inspirado a su vez en la tradición, especialmente en Gregorio Magno y Agustín de Hipona (Yarza Urquiola, 2007),

³¹⁴ *De itin. des.*, XXXIV: "In hoc deserto et uerbis et mysteriis propheticis commendato inueniuntur stagna et riui aquarum."

³¹⁵ *De itin. des.*, LIII: "Quin etiam distincta pulchritudine montium ac nemorum, quae et uiriditatis et fructuum consolationem peruenturis ad aeternam requiem in ostensione uirtutum, adsunt quoque et bonarum auium considerationes praespiciuae, quae uiatorem Dei uel dulci melos refouent, uel gratiae aspectu iucundant, manentes in solatium uiatori angoremque itineris protectionis comitatu solantes."

³¹⁶ *De itin. des.*, XXXVII: "Haec dum afflictis proximis compassione miserationis uel opem defert, uel consolationis eloquium impendit, ad spem salutis reparat quod pressuris inlissum dissolute atteri potuerat."

³¹⁷ *De itin. des.*, XXXVI: "Spina doctrinae spiritalis, quae dum de peccatis ac uirtutibus disputant atque modo aeterna supplicia minatur, modo caeleste gaudium promittit, ita cor audientum pungit, ut dolore compunctionis perforatam mentem per oculos quasi quendam animae sanguinem lacrimas elicere cogat."

³¹⁸ *De itin. des.*, XXXVIII: "Oliua miserationis (...) cuius liquor ante aspectum Dei acceptabiliter satis fructu miserationis elucet."

³¹⁹ *De itin. des.*, XXXV: "Cedrus illa magni odoris, quae in sanctis uirtutes, et signa in operatione sua exhibens cum Paulo dicit: *Christi bonus odor sumus Deo*, tanto ad aeternitatis memoriam laudabilior, quanto et a putredine corruptionis gratior inuenitur et purior."

³²⁰ *De itin. des.*, XXXIX: "Abies contemplationis, quae intra sanctam Ecclesiam in terrenis corporibus posita iam caelestia contemplatur et, licet sit ortus eius ex terra, iam tamen contemplando uerticem mentis tollit in aetherea."

³²¹ *De itin. des.*, XXI: "...cuius uuae sanguis pretium mundi est, redemptio fidelium, abolitio delicti et praemium regni."

el toledano ilustra lo antedicho con algunos ejemplos: el mirto es figura de la templanza, el junco de la obediencia, el olivo de la misericordia y el abeto de la contemplación de los bienes celestiales. Entre los seres animales,³²² Ildefonso destina breves capítulos a explicar el sentido alegórico de la paloma, la lechuza, el pelícano y el gorrión. La interpretación de estos últimos exhibe un carácter cristocéntrico, inspirado en *Enarrationes in Psalmos* de Agustín:³²³ el pelícano solitario simbolizaba a Cristo en su nacimiento de la virgen, la lechuza en la pasión y en su muerte, y el gorrión en la libertad de la resurrección. Asimismo, adicionaba los significados del águila, las aves acuáticas, la tórtola, la gallina, la golondrina, el león, la serpiente, el lobo, la oveja, el cordero, el ciervo, los cabritos y el caballo, figuras de trasfondo bíblico que enseñaban todo lo que la naturaleza -producto esta última de la creación divina y por lo tanto obediente a su creador- tenía para ofrecer al hombre. Fecundidad, belleza y protección emanaban de los seres creados por Dios, auténticas señales de la Verdad y de la bondad de su creador. En este sentido, por ejemplo, la tórtola (*turtur ecclesiastica*) “construyendo su nido con los leños de la cruz, coloca en él, al calor de la fe, a todos los creyentes, como polluelos, para criarlos, hasta que, educados en la mansión de la fe, puedan llegar hasta aquel grado de capacidad para imitar la pasión” (*De itin. des.*, LX).

En efecto, se desprende del compendio toledano la idea de la omnipresencia divina, pues en cada criatura estaba presente la revelación. Aun más, en la creación entera podía ser vislumbrada la obra de Dios, pequeñas evidencias de la gracia divina provistas para acompañar a los elegidos. La naturaleza, por lo tanto, no era concebida como algo externo a Dios, sino que en tanto obra divina estaba íntimamente conectada con Él. De este modo, Ildefonso enseñaba el significado oculto de los seres naturales, animales y vegetales indispensable para la salvación del género humano. Por lo tanto, se advierte en su exposición el papel fundamental desempeñado por los dones carismáticos otorgados gratuitamente por el Espíritu Santo³²⁴ que han de asistir al hombre durante el camino que había de conducirlo a la mansión eterna de los cielos.

³²² Los capítulos sobre las figuras animales se extienden desde el LIII al LXXI.

³²³ Para un examen comparativo entre la obra de Agustín y la de Ildefonso, véase Ledesma (2005).

³²⁴ *De itin. des.*, XXIV: “Sunt quoque et praecedentia charismatum dona, quibus pariter cum his Sanctus Spiritus in hac peregrinatione nos reficit, quem dedit nobis Christus in pignere pietatis, ut deficientes non habeat in uia quos reficiendos deducat in patriam.”

3. Controlar la Revelación. Lectura cristiana, fábulas paganas y errores de interpretación

A partir del conocimiento y transmisión de las verdades divinas, de lo contenido en las Sagradas Escrituras, los doctores de la Iglesia buscaron consolidar la confirmación en la fe de los fieles y la configuración de una identidad plenamente cristiana. Esta tarea multifacética involucró por completo al clero visigodo, dedicado a elaborar una cosmovisión para una comunidad de fieles que a sus ojos estaba destinada a desempeñar un papel protagónico dentro de la historia de la salvación. Por lo tanto, en la explicación del mundo natural, de la materia cognoscible, los obispos del reino de Toledo desplegaron múltiples herramientas con el objetivo de jerarquizar saberes, prácticas y creencias que, al sostener distintas concepciones del mundo y del hombre, representaban una fuerza disgregadora frente a la ortodoxia católica defendida por la monarquía y la iglesia peninsular.

3.1 Episteme antigua, sabiduría cristiana

Como hemos venido examinando, la creación del mundo en general y de las cosas y los seres que lo habitan en particular, despertaron en Isidoro de Sevilla un profundo interés. Esta inclinación del hispalense al tratamiento exhaustivo de cuestiones en torno a los orígenes puede advertirse en distintas obras de su autoría, en especial en *De natura rerum*³²⁵ y *Etymologiae*. Sin embargo, lejos de agotarse en aquellas obras, los interrogantes acerca del mundo natural y sus elementos constitutivos acompañaron a Isidoro a lo largo de toda su trayectoria, íntimamente vinculados con preocupaciones de carácter pastoral y doctrinal.

En su explicación del mundo creado Isidoro confronta con otras lecturas, no siempre identificables, acerca de la creación y los fenómenos naturales. En el contexto religioso de la Hispania del siglo VII, era necesario, pues, contar con una interpretación cristiana de las cosas visibles de este mundo que iluminara el auténtico camino hacia las

³²⁵ Tradicionalmente la obra ha sido datada entre los años 612 y 615 (Aldama, 1936). Fontaine, por su parte, propuso una fecha de composición aún más precisa: la primavera de 613. Además de los factores citados por Aldama -la dedicatoria *ad Sisebutum regem*, hecho que ubica al *De natura rerum* inmediatamente dentro del reinado de este último, entre 612 y 621, y el catálogo brauliano conocido como *Renotatio Isidori* en el que la obra en cuestión se sitúa antes de la *Crónica*, esta última datada con seguridad hacia 615- agrega un dato proveniente de la carta enviada por Sisebuto al obispo hispalense como agradecimiento. En esta última, el rey menciona los deberes militares que lo mantenían ocupado, la rebelión de los vascones y los cantabros finalizada en 613.

verdades escriturarias. Ahora bien, si el concilio III de Toledo había simbolizado la unidad religiosa del reino visigodo a partir de la adopción del credo niceno y el abandono del arrianismo (589), no se deducía del mismo la eliminación inmediata de prácticas y creencias que, desde la perspectiva cristiana, eran catalogadas bajo el término de paganas³²⁶ o heréticas.³²⁷ Diversidad de cultos y formas de aproximarse a lo sagrado continuaron activos, especialmente en las áreas rurales de la península y representaron un desafío latente a la homogeneidad anhelada por los máximos exponentes de la Iglesia católica peninsular, retratada en los documentos oficiales. Con todo, algunos indicios de esta realidad multifacética aparecen en los textos, testimonios de la heterogeneidad de prácticas que se manifestaba incluso en el interior del propio cristianismo. El esfuerzo homogeneizador impulsado desde la cúspide episcopal -y dirigido fundamentalmente a las comunidades cristianas- tenía como objetivo la presentación de una lectura uniforme del mundo, de las prácticas y de los fenómenos que intervenían en él, una interpretación de la materia concebida como el vivo testimonio del plan divino.

En este sentido, Isidoro ofrece una lectura de la creación enfocada, por un lado, en la corrección de posturas que, por ignorancia o por error, desafiaban los postulados considerados sagrados. Una interpretación cristianizada del mundo y de los fenómenos sublunares encontramos en *De natura rerum*, tarea que completa en sus *Sententiae* con un breve capítulo dedicado al mundo (*De mundo*).

Diversas razones llevaron a Isidoro a elaborar una obra como *De natura rerum*. En primer lugar, como indica el hispalense en el prefacio, esta había sido en su origen una solicitud del rey Sisebuto (612-621), quien, motivado por su creciente curiosidad, acudió al obispo con el propósito de encontrar respuestas sobre las causas de ciertos fenómenos

³²⁶ Para una primera introducción a la problemática del paganismo en el contexto peninsular, véase McKenna (1938). Desde la década de 1930 en adelante, sin embargo, nuevas investigaciones y enfoques metodológicos engrosaron y diversificaron este campo de estudio, dando lugar a perspectivas interdisciplinarias que favorecieron y complejizaron el tratamiento de la cuestión pagana en la Antigüedad Tardía y la alta Edad Media. Asimismo, indagar la pervivencia de prácticas paganas en la península no ha sido tarea fácil para los especialistas, debido en parte al tipo de fuentes disponibles. A la escasez de hagiografías visigodas se suma la cautela con la que hay que tratar los documentos normativos. Incluso dentro de estos, si tenemos en cuenta la cantidad de concilios celebrados, cánones y leyes promulgadas a lo largo de la época visigoda, las disposiciones legales dedicadas a la cuestión pagana no parecen constituir un corpus abundante. Algunos ejemplos en Hillgarth (1986), Sanz Serrano (1989, 1995, 2003), Velázquez y Ripoll (1992), MacMullen (1997), Martín (2015a), entre otros. Acerca del uso del término “pagano,” cf. Filotas (2005, 12-28) y Martín (2015a).

³²⁷ En *Sent.* I, 16, 14 Isidoro define al pagano (*paganus*) como “el que nunca perteneció al pueblo de Dios” y al hereje (*hereticus*) como aquel que “se apartó de él”, y agrega: “ambos, por separarse de Cristo, pertenecen a las huestes del diablo.”

naturales.³²⁸ En el prefacio el hispalense elogia la cultura literaria del rey, pues - recordemos- Sisebuto había sido autor de una de las primeras hagiografías visigodas, la *Vita Desiderii*. Este hecho, sin embargo, dejaba entrever una distancia entre ambos: es al obispo de *Hispalis*, al experto eclesiástico, al que había acudido el monarca en busca de conocimiento.³²⁹ En rigor, la *expertise* era un indicio de distinción y pertenencia, un rasgo característico de las elites de la época. En este sentido, ambas personalidades se reconocían dentro de un mismo círculo socio-cultural. Responder a la solicitud del monarca significaba, además, consolidar su posición de autoridad en materia bíblica y patristica, es decir, de experto y referente de erudición y conocimiento.

También en el prefacio Isidoro sintetiza el propósito de su obra e indica que su contenido -el cálculo de los días y los meses, la sucesión de las estaciones, el curso del sol y de la luna, entre otros fenómenos naturales- iba a ser expuesto brevemente a partir de los autores antiguos, especialmente católicos. Este saber, lejos de ser concebido como *superstitiosae scientiae*,³³⁰ significaba para Isidoro un paso más -una clarificación- en el conocimiento de la Verdad. Como Agustín en *De doctrina christiana*, también el hispalense optaba por aprovechar instrumentalmente los saberes antiguos. De esta forma, aunque el motor principal del tratado haya sido fundamentalmente la petición regia, el contexto religioso³³¹ de la Hispania de principios del siglo VII habría otorgado un marco propicio para encarar la producción de una obra que explicara los fenómenos naturales del mundo sublunar, en ocasiones interpretados desde perspectivas contrarias a la fe.³³²

³²⁸ *De nat. rer., praef. 1*: “Dum te praestantem ingenio facundiaque ac uario flore litterarum non nesciam, inpendis tamen amplius curam, et quaedam ex rerum natura uel causis a me tibi efflagitas suffragandum.”

³²⁹ Acerca de la educación de los sectores laicos en los siglos VI al VIII, véase Riché (1962), especialmente pp. 291-310; Hen (2007).

³³⁰ *De nat. rer., praef. 2*: “Neque enim earum rerum naturam noscere superstitiosae scientiae est, si tantum sana sobriaque doctrina considerentur.” Acerca del término *superstitio*, Martín (2015a) advierte: “A partir de principios de siglo V, sin embargo, *superstitio* pierde su sentido anterior de «exceso» en un contexto interno a la religión pagana para quedar reservado, no sólo al paganismo en sí, sino también, en ocasiones, a la religión judía o a la herejía. Este último uso, poco resaltado, sobrevive en el siglo VII, ya que las dos únicas ocasiones en las que el término aparece en el *Liber Iudiciorum* tienen precisamente que ver con el judaísmo, no con el paganismo” (2015, 278).

³³¹ En relación a la pervivencia de antiguas prácticas supersticiosas en Hispania, anterior a la época de Isidoro, la fuente más estudiada ha sido el *De correctione rusticorum* de Martín Dumense, obispo de Braga. Este último, además, presidió el concilio II de Braga (572) en donde varios cánones fueron destinados a erradicar prácticas y comportamientos considerados supersticiosos, paganos y heréticos (por ejemplo, véase los cánones LXXI-LXXV).

³³² Fontaine otorga a la continuidad y fuerte raigambre de prácticas supersticiosas en Hispania un lugar preponderante entre las causas que motivaron la elaboración del *De natura rerum*. En sus palabras: “la recrudescence de ce genre de superstitions dans une époque d’ignorance croissante paraît avoir été une cause décisive de la composition du traité. Il n’est que de parcourir la

Con todo, la confirmación del pueblo godo en la nueva fe, en especial de aquellos cuya misión consistía en instruir y oficiar los ritos eclesiásticos, requería de una operación simultánea en varios frentes.

En este marco, Isidoro compone en *De natura rerum* un mundo a partir de una matriz bíblico-patrística, al observar el significado oculto de los fenómenos que irrumpen en el día a día de los hombres. Los fenómenos meteorológicos y cosmológicos debían tener un sentido dentro del plan divino, pues formaban parte de la creación, obra y deseo de la divinidad, y en este marco debían ser comprendidos. En la medida en que el sentido espiritual o místico no era perceptible fácilmente, el obispo emprende la decodificación de los fenómenos naturales al demostrar que cada uno de ellos se entendía dentro de un sistema ordenado en el cual cada ser y acontecer estaba llamado a ocupar un lugar determinado en el marco de la economía de la salvación. Asimismo, los signos de la naturaleza no podían ser esclarecidos sin ciencia y sin control, pues podían resultar engañosos para el hombre. En esta lectura de lo mundano las explicaciones paganas fueron tomadas como meras extravagancias incapaces de asir el verdadero significado de las cosas que habitan y acontecen en el mundo. Es interesante señalar que ante el interés de Sisebuto en la elaboración de un tratado acerca de las causas de ciertos fenómenos naturales, Isidoro responde con la exposición alegórica de las cosas que son. Esta dirección de la obra es concebida por el hispalense, un profesional del texto sagrado, que entendía que volver a representar el pasado bíblico era una forma de ordenar y comprender el presente, y la creación toda. En esta operación Isidoro describe el único mundo posible, revelado por la Biblia cristiana, y desplaza toda otra explicación al terreno de lo antiguo, lo erróneo, lo ridículo.

Por lo tanto, Isidoro, heredero de las cosmografías pagana y cristiana,³³³ acomoda en *De natura rerum* el saber profano de Lucrecio, Virgilio y Lucano, entre tantos otros exponentes del saber clásico, dentro de un sistema cristiano cuyo fin último apunta a la

législation wisigothique, les canons conciliaires de l'Espagne contemporaine, ou le *De correctione rusticorum* de Martin de Braga, pour se faire une idée des formes multiples que pouvait alors revêtir la superstition" (1960b, 5).

³³³ Fontaine adjudica a la cosmografía cristiana un papel fundamental dentro del repertorio de herramientas de trabajo al alcance del hispalense. Esta tradición se remontaba por lo menos al siglo IV, a las *Homilias* sobre el *Hexamerón* de Basilio de Cesarea († 379), y se había desarrollado desde entonces en el marco de un género específico, el del comentario a los primeros libros del *Génesis*. El principal referente en Occidente será Ambrosio de Milán de cuyo *Hexamerón* Isidoro tomará significativos fragmentos. Para el tratamiento de la cosmografía cristiana (y pagana) en *De natura rerum*, véase Fontaine (1959; 1960b) y Gorman (1999). Este último centrado particularmente en la recepción de la obra ambrosiana en Isidoro de Sevilla.

salvación de las almas. Con tal fin, los métodos de los antiguos se combinan con una serie de alegorías bíblicas que decodifican los fenómenos de la naturaleza y permiten que el hombre “contemple l’accomplissement de sa destinée personnelle et ecclésiale, le mystère du Christ et de l’Église, la croissance du Royaume jusqu’au jour du Jugement” (Fontaine, 1960b, 12). En distintas oportunidades, Isidoro califica de forma negativa a las posturas paganas que en otro tiempo habían servido para explicar los fenómenos observables. Por ejemplo, acerca de los nombres de los días de la semana explica: “Si les païens ont tiré les noms des jours de ces sept étoiles, c’est qu’ils croyaient que ces étoiles exerçaient sur eux une certaine influence (...) Car telle fut la folie des païens, qui se forgèrent des chimères aussi ridicules.”³³⁴ Del mismo modo los nombres de los astros son atribuidos a las “vaines extravagances des poètes”, pero aclara a continuación que

...si la Sainte Écriture fait usage de ces mêmes noms, elle n’approuve pas pour autant les fables vaines qui leur sont attachées, mais, faisant des choses visibles les figures des choses invisibles, elle donne, pour que les hommes comprennent, ces noms dont la connaissance est largement répandue, afin que toutes les vérités inconnues que signifie l’Écriture deviennent, par l’intermédiaire des vérités connues, plus aisément accessibles à l’intelligence humaine.³³⁵

Estas fábulas vanas no eran medios adecuados para comprender los fenómenos naturales, tampoco sus causas ni sus características. Sin embargo, era necesario identificarlas, al menos brevemente, examinarlas a la luz de la verdad revelada, para poder reconocer y subsanar el error. En *De natura rerum* Isidoro se distancia de estas creencias que tilda de extravagantes y se sumerge de lleno en la explicación alegórico-espiritual del universo. Desde esta perspectiva, el saber pagano, presentado como un todo homogéneo, es únicamente valorado en la medida en que sirve para orientar al hombre hacia el conocimiento de la obra de Dios. En todo caso, como indica la cita isidoriana, las Escrituras hacen uso de este conocimiento para que la inteligencia humana pueda asir las verdades que desconoce, ocultas en el texto sagrado, por medio de aquello que ya conoce.

³³⁴ *De nat. rer.*, III, 4: “Proinde autem gentiles ex his septem stellis nomina dierum dederunt, eo quod per eosdem aliquid sibi effici extimarent (...). Talis quippe extitit gentilium stultitia, qui sibi finxerunt tam ridiculosa figmenta.”

³³⁵ *De nat. rer.* XXVI, 2: “Quod uero eisdem nominibus sacra utitur scriptura, non eorum idcirco uanas adprobat fabulas, sed faciens ex rebus uisibilibus inuisibilium rerum figuras ea nomina pro cognitione hominum ponet, quae late sunt cognita, ut quidquid incognitum significat, facilius per id quod est cognitum humanis sensibus innotescat.”

La exposición de Isidoro es una composición elaborada principalmente a partir de fuentes patrísticas y en menor medida bíblicas. Esto quiere decir que el contenido bíblico en ocasiones está mediado por una voz secundaria que lo ha trabajado en un contexto diferente del isidoriano. Como señalamos, el objetivo de Isidoro en este sentido consistía en continuar la tradición intercalando y adaptando fragmentos de las distintas autoridades patrísticas. Continuar la tradición era una forma de consolidarla y a la vez de redefinirla. Con todo, la necesidad de compactar y ensamblar las antiguas enseñanzas en breves exposiciones producía, por lo tanto, un texto nuevo por su combinación, selección y edición del contenido. De esta manera, el conocimiento de los antiguos -por ejemplo, la tradición astronómica- no solo se equiparaba a la sabiduría de los Padres sino que se subordinaba a ella.

Ahora bien, a los efectos de legitimar su operación, como observó previamente Fontaine (1960b), Isidoro concluye su prefacio con una cita procedente del *Libro de la Sabiduría* de Salomón. A esta figura bíblica, le adjudica el hispalense el siguiente fragmento (Sab 7,17-19): "ipse mihi dedit horum quae sunt scientiam ueram, ut sciam dispositionem caeli et uirtutes elementorum, conuersionum mutationes et diuisiones temporum, annorum cursus et stellarum dispositiones"³³⁶ (*De nat. rer., praef. 2*). La atribución de estas palabras a Salomón conectaba directamente el conocimiento de la naturaleza con la figura del rey sabio, operación que le permitía legitimar desde la letra bíblica la existencia misma de su obra así como también establecer un paralelismo entre los monarcas hebreo y goda, ambos enaltecidos por la sabiduría y su corolario la justicia. Con todo, la inserción de este fragmento era una prueba más del estrecho vínculo que el hispalense traza a lo largo de su obra entre el conocimiento del mundo y de sus fenómenos naturales y las Sagradas Escrituras.

De natura rerum. La construcción de un discurso sobre las cosas naturales

Al explicar los elementos constitutivos de la creación, Isidoro opta en *De natura rerum* por una exposición alegórica y figurativa. Lejos de las polémicas que habían ocupado a los antiguos exégetas cristianos, el obispo se remonta a la herencia patrística -en gran parte

³³⁶ Este pasaje es cercano a la noticia que Isidoro dedica a Salomón en *De ortu et obitu Patrum*; ambas, a su vez, remiten a Ambrosio de Milán. Dice Isidoro en *De ortu*, XXXIV, 1: "...qui poposcit sapientiam et inpetrauit ut sciret dispositionem orbis terrarum et uirtutes elementorum, naturas animalium et cogitationes hominum."

ya consolidada- con un propósito distinto al que siglos atrás había motivado la agenda de los primeros teólogos. Isidoro resume con su acostumbrada habilidad los principales postulados de la doctrina de la creación sin necesidad de ahondar en reflexiones teológicas complejas acerca de los mismos.

Para el obispo consolidar la ortodoxia del reino -teniendo en cuenta el pasado arriano de la península, la continuidad del judaísmo y de prácticas calificadas como paganas o supersticiosas- se vinculaba primeramente con la responsabilidad de instruir a los pastores -conductores espirituales del rebaño- y de consolidar la unidad de la *ecclesia*.

Por lo tanto, a partir de breves desarrollos alegóricos el hispalense se propone describir la obra de Dios, advirtiendo una vez más que nada podía comprenderse por fuera de la misma. En este sentido, el obispo de *Hispalis* buscaba cristianizar vestigios de un saber pagano que desde antiguo había ofrecido respuestas exitosas y atractivas sobre los orígenes y los fenómenos naturales, ya sea desacreditando las posturas adjudicadas a los poetas o filósofos antiguos, o bien señalando su procedencia bíblica.³³⁷

Asimismo, al tratarse de un tópico que había suscitado explicaciones diversas desde distintas perspectivas -principalmente paganas, heréticas y judías- era necesario proporcionar una interpretación cristiana adecuada a los tiempos, una lectura cristológica que dotara de sentido y vinculara en un marco de referencia cristiano los aspectos fundamentales de la creación: desde esta perspectiva, los días y las noches, las semanas, los meses y los años, las estaciones y los fenómenos astronómicos y meteorológicos se explicaban en un sentido profético o figurado enlazados directamente con Cristo y con la Iglesia. De esta forma, toda otra explicación o lectura, incluso la de los antiguos filósofos, era subordinada al único relato autoritativo posible, el de la verdad revelada a los hombres en las Escrituras, un relato que, además, emanaba directamente de la institución eclesiástica. Sin embargo, la interpretación de la herencia bíblica también debía ser definida frente a la tradición judía, una problemática que había calado con fuerza en la península. Ya en el siglo IV el pensamiento antijudío había permeado la actividad exegética de autores hispano-cristianos como Gregorio de Elvira o Prudencio, entre otros, quienes habían recibido la literatura polémica desarrollada por los antiguos

³³⁷ Por ejemplo en *De nat. rer.* IV, 5: "Plerique autem adserunt Sancum Sabinorum regem prius annum in menses diuisisse, idus kalendasque et intercalares dies instituisse. In codicibus autem sanctarum scripturarum duodecim menses fuisse anni etiam ante diluuium ostenduntur. Sic enim ibi legitur: aqua autem minuebatur usque ad undecimum mensem; undecimo autem mense, prima die mensis, apparuerunt capita montium. Sic enim tunc dinumerabantur menses sicut et nunc; sed non quos kalendae, sed quos luna coepta et finite concludit."

Padres cristianos (González Salinero, 2009). Esta impronta, además, se vio prontamente reflejada en la legislación canónica y civil de la época,³³⁸ continuada en los siglos VI y VII tanto en la actividad conciliar como en la producción literaria de los principales representantes de la Iglesia católica visigoda (Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo, entre otros). Al calor de esta problemática se forjó gran parte del corpus documental aquí estudiado: el judío se convirtió en un referente constante en los escritos de los autores hispánicos, un otro en oposición al cual la identidad (y unidad) cristiana era reforzada continuamente. Desde Toledo III, aquel concilio convocado por Recaredo en el año 589 y presidido por el obispo Leandro de Sevilla, e incluso también desde tiempos de la monarquía arriana, una abundante legislación canónica y civil se impulsó desde la cúspide política y religiosa a los efectos de reglamentar la situación de los judíos dentro del reino.³³⁹ Si bien no todos los reyes visigodos persiguieron este fin con el mismo vigor, los cánones conciliares y las leyes promulgadas desde 589 en adelante modificaron paulatinamente la situación jurídica y social de aquel sector de la población.³⁴⁰

En este marco, continuar la perspectiva cristológica significaba también afianzar la identidad cristiana del reino visigodo frente a otras fuerzas que desde su interior -y a los

³³⁸ Según Valle Rodríguez (1998), la impronta antijudía en los documentos conciliares se remonta a las actas del concilio de Elvira, celebrado alrededor de los años 305/306 (específicamente en los cánones 16, 40, 50 y 78). Acerca del concilio de Elvira, véase Teja (2005).

³³⁹ La bibliografía sobre el tema es vastísima. Véase, entre otros, Blumenkranz (1977); Gil (1977); García Iglesias (1978); Orlandis (1987), García Moreno (2005); González-Salinero (1999, 2015).

³⁴⁰ Entre las medidas compendiadas en las actas de Toledo III, se prohibieron los matrimonios mixtos y la ocupación de cargos públicos, al mismo tiempo que se ordenó el bautismo para toda descendencia producto de la unión entre judíos y cristianos. Un antecedente de la primera medida se encuentra en el canon XVI del concilio de Elvira, convocado a comienzos del siglo IV: "A los herejes que no quisieren volver a la Iglesia católica no se les dará por mujeres, vírgenes cristianas. El motivo para negar el consorcio con judíos y con herejes es porque no puede haber sociedad entre un infiel y un fiel. Si los padres violasen esta prohibición, se abstendrán de la comunión por cinco años" (Elv., c. XVI). En este mismo concilio se dictaron otras medidas que buscaron regular las prácticas entre judíos, y entre judíos y cristianos, como los cánones XLIX ('Que los judíos no bendigan los frutos de los cristianos'), L ('Acerca de los cristianos que comen con los judíos') y el canon LXXVIII ('De los fieles casados si cometieren adulterio con mujer judía o gentil'). Acerca de este concilio: "The Council of Elvira (c. 304) offers sufficient evidence of the presence and vitality of Jewish communities in Hispania and reveals the ecclesiastical opposition to Judaizing tendencies detected among some members of Christian communities" (González Salinero, 2015, 27). Ahora bien, en las actas del concilio III de Toledo (589) solamente un canon es destinado a compendiar las disposiciones que atañen a la población judía del reino: "...que no les esté permitido a los judíos tener esposas ni concubinas cristianas, ni comprar esclavos cristianos para usos propios, y si de tales uniones nacieran hijos, condúzcaseles al bautismo; que no se les otorgue cargos públicos, en virtud de los cuales tengan ocasión de poner pena a los cristianos, y si algunos cristianos han sido deshonrados por ellos, por los ritos judíos, y circuncidados, vuelvan a la religión cristiana y otórgueseles la libertad sin pagar el precio" (Tol. III, c. XIV). Hasta el reinado de Sisebuto (612-621) no fueron promulgadas nuevas medidas contra los judíos ni se insistió en las ya existentes.

ojos de las elites eclesiásticas- amenazaban su estabilidad. La transmisión de un relato uniforme que desde el comienzo de la creación destacara los indicios que supieron anunciar la venida de Cristo y su posición central dentro de la economía de la salvación era fundamental para sedimentar la unidad religiosa inseparable de la unidad política del reino. En consecuencia, el enfoque esencialmente cristológico, forjado por los antiguos Padres, era nuevamente adoptado y enseñado para servir a la edificación de la sociedad goda, tarea que exigía, además, la exclusión de otros relatos o interpretaciones posibles. Es decir, la tarea del hispalense no se limitaba en este caso a la corrección de prácticas o aclaración de puntos doctrinales: lo que allí se construía era toda una visión de mundo, una concepción global de los elementos que formaban parte de él, de los seres que lo habitaban y, principalmente, de la relación que en aquel escenario se desplegaba entre el creador y la creación. De esta forma, además, Isidoro asentaba la última palabra, la verdad revelada de la creación.

Como anticipamos, en *De natura rerum* Isidoro se detiene en la explicación alegórica de algunos fenómenos naturales y acontecimientos meteorológicos y astronómicos significativos. Sin embargo, antes de proporcionar la interpretación mística (como la denomina Isidoro) el hispalense ofrece, además, otras explicaciones acerca de estos fenómenos, en muchos casos definiciones de carácter general o de común entendimiento. Notemos, a continuación, algunos ejemplos.

El primer libro de la obra comienza con el día, definido en términos generales como el periodo de tiempo entre el amanecer y el ocaso (*De nat. rer.* I, 1). Este se divide, además, en dos partes, una diurna y otra nocturna, y dura veinticuatro horas. A esta información añade el hispalense referencias a los modos de medir el día elaborados en el pasado por caldeos, egipcios y romanos. Finalmente, introduce la interpretación mística: el día es símbolo de la Ley, pues así como la luz ilumina la oscuridad de las tinieblas del mismo modo la Ley ilumina el camino de la vida, alejando el error y enseñando el brillo de las virtudes (*De nat. rer.* I, 3). Desde la perspectiva de Isidoro, entonces, el 'día' al denunciar las faltas de los malvados, animaba el perfeccionamiento de los buenos.

Asimismo, el día se comprende *propheticamente* como signo de la ciencia de la ley divina y en este sentido se contraponen a la noche, símbolo de la ceguera de la ignorancia, "secundum Osee prophetam, qui dicit: nocti adsimilavi matrem tuam; factus est populus meus tamquam non habens scientiam" (*De nat. rer.* I, 3). El día significa la prosperidad del siglo, la noche, en cambio, la adversidad. También existen días fastos y nefastos, festivos

y comunes, siderales (inadecuados para la navegación) y de batalla, tal como indicaba - para estos últimos- el *Libro de Reyes* (Cf. *De nat. rer.* I, 4). En este sentido, incluso la clasificación de los días estaba impregnada de un halo religioso-bíblico que ordenaba el calendario según días religiosos y no religiosos.

Del mismo modo, en el segundo apartado, dedicado a la noche, Isidoro ofrece primero una explicación general, “nox est solis absentia, quamdiu ab occasu rursus ad exortum recurrat” (*De nat. rer.* II, 1), y luego el significado extraído de las Escrituras. Acerca de este último, introduce el hispalense dos acepciones: el sufrimiento y la persecución, o bien la oscuridad de un corazón ciego.³⁴¹

Luego de comentar el día y la noche, se dedica Isidoro a explicar la semana, la cual -según griegos y romanos- se compone de siete días. En cambio, continúa Isidoro, entre los hebreos una semana también significaba siete años, como se observa a partir del ejemplo de Daniel (*De nat. rer.*, III). Y agrega: “La semaine se compose de sept fêtes. La fête tire son nom du verbe parler (fari), comme si l’on disait «farie», du fait que, lors de la Création du monde, chaque jour Dieu a dit fiat, et aussi parce que le jour du sabbat est fêté des origines.”³⁴² También los meses y los años contaban con matices interpretativos diversos. En este último caso, un año se definía como la revolución circular del sol en el transcurso de doce meses, pero -en un sentido figurativo- también significaba la vida en este mundo: “sicut per Esaiam dicitur: praedicare annum Domini acceptibilem” (*De nat. rer.*, VI, 1).

Ahora bien, en estos ejemplos es posible advertir, por un lado, la yuxtaposición de definiciones en torno de los fenómenos naturales. Isidoro no evita ni anula por completo los conocimientos o apreciaciones de la Antigüedad, en cambio, como vimos, las retoma e introduce en el cuerpo de su obra. Sin embargo, es la interpretación alegórica o mística aquella que se destaca por sobre las demás, pues tal como había señalado el propio hispalense en las *Sententiae*, “Dios, con una sabia disposición, procuró a cada época lo que le convenía” (*Sent.* I, 20, 1). Desde esta perspectiva, por lo tanto, el saber de los antiguos era finalmente iluminado por la verdadera sabiduría, aquella que procedía de las Sagradas Escrituras. Del mismo modo en que el Antiguo Testamento era concebido y trabajado como prefiguración, el conocimiento antiguo tampoco debía ser eliminado por

³⁴¹ *De nat. rer.* II, 1, 4-5: “Duobus autem modis nox in scripturis accipitur, id est aut tribulatio persecutionis aut obscuritas caeca cordis.”

³⁴² *De nat. rer.* III, 1, 4-7: “Hebdomada autem septem feriis constat. FERIA quoque a fando dicta quasi faria, eo quod in creatione mundi per singulos dies dixit Deus fiat; item quia dies sabbati ab initio feriatum habetur.”

completo, pues a la luz del mensaje revelado este adquiriría su significado pleno. En este sentido, además, el sabio antiguo era superado por el doctor cristiano.

Esta integración de saberes indicaba, por lo tanto, que incluso fenómenos que parecían escapar al control y al conocimiento del hombre -como los eclipses o los fenómenos astronómicos-, no solo podían ser explicados -aunque esta explicación debía venir de la mano de la autoridad episcopal- sino que debían comprenderse como elementos constitutivos de la obra creadora de Dios.

3.2 Comprender la creación según las *Sententiae*

También en *Sententiae* Isidoro se preocupa por esclarecer ambigüedades y corregir errores en la comprensión del relato de la creación. Esto podría ser indicio, en primera instancia, de la circulación de otras lecturas del texto bíblico o de creencias que se distanciaban de la interpretación correcta, ya sea por ignorancia o por falta de instrucción. El propósito del hispalense, sin embargo, parece haber sido más pedagógico que polémico. Isidoro retoma interrogantes ya evocados por Agustín en *Confessiones*³⁴³ y enseña a su público, integrado principalmente por sectores del clero, cuál era la explicación adecuada y verdadera según los pilares de la doctrina cristiana. Ahora bien, ¿por qué Isidoro decide relevar las inquietudes del texto agustiniano? Creemos que no se trata de la sola continuación de la tradición o de la exposición de puntos teológicos varios: una vez más, hay detrás una selección previa de Isidoro interesado en comunicar al cuerpo clerical la interpretación correcta del texto bíblico tanto para su propia edificación como para la educación de la comunidad de fieles en general. Señalar el error constituía un método didáctico eficaz para distinguir entre lo que debía ser considerado correcto y lo que, en cambio, debía ser desechado como pensamiento herético. De esta forma, aquel recurso retórico -marcar el error para luego corregirlo- permitía una mejor aprehensión de

³⁴³ *Conf.* XI, X, 12: “¿No es verdad que están llenos de su vetustez quienes nos dicen: ¿Qué hacía Dios antes que hiciese el cielo y la tierra? Porque si estaba ocioso, dicen, y no obraba nada, ¿por qué no permaneció así siempre y en adelante como hasta entonces había estado, sin obrar? Porque si para dar la existencia a alguna criatura es necesario que surja un movimiento nuevo en Dios y una nueva voluntad, ¿cómo puede haber verdadera eternidad donde nace una voluntad que antes no existía? Porque la voluntad de Dios no es creación alguna, sino anterior a toda creación; porque en modo alguno sería creado nada si no precediese la voluntad del creador. Pero la voluntad de Dios pertenece a su misma sustancia; luego si en la sustancia de Dios ha nacido algo que antes no había, no se puede decir ya con verdad que aquella sustancia es eterna. Mas si la voluntad de Dios de que fuese la criatura era sempiterna, ¿por qué no había de ser también sempiterna la criatura?”

la Verdad revelada. Por ejemplo, en su capítulo *De Mundo*, sostiene: “Erróneamente se afirma que surgió en la mente de Dios -quien en todo el tiempo anterior vivía feliz- el nuevo proyecto de crear el mundo.”³⁴⁴ El adverbio “frustra” al comienzo de la sentencia anticipa la exposición de una posición errónea, “sin razón” (Niermeyer, 1976), afirmada “vainement” o “inutilement” (Gaffiot, 1934). Por lo tanto, una vez reconocido el error, Isidoro procede a su corrección e imparte el conocimiento teológico correcto: ni el tiempo existía antes de la creación ni esta había sido concebida como un proyecto nuevo. Por el contrario, afirma Isidoro, “estaba siempre en la mente y en los planes eternos.”³⁴⁵ Del mismo modo procede Isidoro frente a quienes se preguntaban “por qué quiso Dios crear el mundo de improviso, cuando antes no lo hizo” (*Sent.* I, 8, 5). Ante este interrogante, se propone enseñar la respuesta verdadera, a saber, que no son dos cosas distintas y separadas Dios y su voluntad. Ahora bien, ¿por qué Isidoro no identifica a quiénes incurren en el error? ¿Por qué no revela la identidad de estos otros que confunden la verdadera doctrina? Como vimos, no es el objetivo de Isidoro polemizar o confrontar de forma directa con un otro por fuera de la *ecclesia*. En cambio, se preocupa por la educación de sus miembros, en particular del cuerpo encargado de llevar adelante el mandato divino y de conducir espiritualmente a los fieles. Aunque las inquietudes que transmite el hispalense son las mismas que antaño habían ocupado a Agustín, ha cambiado el contexto y también los destinatarios. En este sentido, como ha destacado Elfassi, la tarea de Isidoro no es la de proporcionar una simple síntesis del pensamiento agustiniano, sino la de apropiarse del mismo y configurar a partir de su propio estilo y carácter una doctrina propia de la creación (Elfassi, 2011, 184).

En el mismo capítulo, Isidoro introduce otro ejemplo en el que exhorta a su audiencia a no pensar las tinieblas (*tenebrae*) como realidad (*Sent.* I, 8, 9).³⁴⁶ Nuevamente alude a una forma de pensar errónea sin adjudicarle procedencia u origen alguno. A propósito de esta postura que identificaba a Dios como creador de la luz y de las tinieblas, Isidoro aclara que “a los ángeles buenos no solo los crea, sino que además los configura; a los malos, en cambio, los crea, pero no los configura. Y esto mismo hay que aplicar a

³⁴⁴ *Sent.* I, 8, 3: “Frustra dicitur per tanta retro tempora Deo vacanti nova pro mundo faciendo orta fuisse cogitatio, quando in suo maneret aeterno consilio huius mundi constructio, nec tempus ante principium, sed aeternitas fuerit.”

³⁴⁵ *Sent.* I, 8, 4: “Sed noua in Deo voluntas exorta non est, quia etsi in re mundus non erat, in aeterna tamen ratione et consilio semper erat.”

³⁴⁶ “Non ex hoc substantiam habere credendae sunt tenebrae.”

los hombres buenos y malos.”³⁴⁷ Con esta breve enseñanza, Isidoro buscaba evitar posibles confusiones derivadas de una lectura literal del texto bíblico. En este caso, la distinción entre crear (*creare*) y configurar (*formare*), aplicada tanto a los ángeles como a los hombres, desligaba al Creador de toda idea que lo hiciera responsable, en tanto Creador, de la maldad en los seres celestes y terrestres.

Entre otros interrogantes teológicos erigidos en torno de la creación, el modo en que Dios había creado el mundo suscitó el interés del hispalense, quien, una vez más, emprendió la tarea de esclarecer la letra bíblica. De forma similar a los ejemplos anteriores, introduce una breve explicación al respecto: “Dios no dijo al principio: «Hágase el cielo», al modo como nosotros, de pasada, decimos que se produzca algo, pues aquello fue dicho por Dios en la eternidad con sola su palabra.”³⁴⁸ Como se observa en la sentencia Isidoro hace uso del mismo método con el mismo propósito: despejar inquietudes y corregir comprensiones erróneas, en este caso de Gen 1,3. Por lo tanto, para responder a la pregunta de cómo había hecho Dios para crear el mundo Isidoro apela a la distinción entre creador y criatura (tratada en los primeros capítulos de las *Sententiae*) y advierte frente a una lectura literal del pasaje bíblico que el *Fiat* no fue pronunciado en el tiempo ni fue producto de voz alguna, pues no existía ni voz ni tiempo antes de ser creado por Dios. Isidoro una vez más se inscribe dentro de la tradición patristica y retoma las inquietudes de Agustín quien en más de una obra había manifestado su preocupación por dilucidar lo contenido en los primeros versos del *Génesis*.³⁴⁹

³⁴⁷ *Sent.* I, 8, 9: “...uerumtamen bonos angelos non tantum creans, sed etiam formans; malos vero creans tantum, non formans. Hoc et de hominibus bonis malisque accipiendum est.”

³⁴⁸ *Sent.* I, 8, 15: “Non sic quemadmodum nos transitorie dicimus «fiat aliquid» sic Deus dixit fiat caelum in principio. Illud enim sempiternum in Verbo unico dictum est.”

³⁴⁹ Isidoro se inspira en esta oportunidad en *Conf.* XI, VI, 8: “Pero ¿cómo lo dijiste? ¿Fue acaso de aquel modo como se hizo aquella voz de la nube que dijo: *Este es mi hijo amado*? Porque aquella voz se hizo y pasó, comenzó y terminó (...) aquella voz fue expresada por el movimiento de una criatura, y aun ésta temporal, sirviendo a tu voluntad eterna. Y estas palabras tuyas, pronunciadas en el tiempo, fueron transmitidas por el oído exterior a la mente prudente, cuyo oído interior tiene aplicado a tu palabra eterna. (...) Si, pues, dijiste con palabras que suenan y pasan que fuese hecho el cielo y la tierra y así fue como hiciste el cielo y la tierra, ya había una criatura corporal antes del cielo y de la tierra, con cuyos movimientos temporales transcurriese aquella voz temporalmente. Mas antes del cielo y la tierra no había ningún cuerpo, y si lo había, ciertamente lo habías hecho tú sin una voz transitoria de donde formases la voz transitoria, con la que dijese que fuesen hechos el cielo y la tierra. Porque, sea lo que fuere, aquello de donde había de formarse tal voz, si no hubiese sido hecho por ti, no sería absolutamente nada.” Agustín había tratado el tema de la creación a partir de la palabra y su significado también en *De ciu. Dei* XI, 8: “El descanso de Dios de todas sus obras en el día séptimo y la santificación de éste no debe tomarse puerilmente, como si Dios se hubiera fatigado trabajando. Al decir *dijo* y *fueron hechas* debe interpretarse de

A la luz de los ejemplos citados podemos concluir que Isidoro utiliza la referencia indirecta al texto bíblico (en estos casos se trata de contenido que remite al primer libro del Pentateuco) para aludir a cuestiones teológicas significativas en las que reconoce la necesidad de aclarar, enmendar o corregir su sentido o comprensión, motivado por una preocupación pastoral abocada principalmente a uniformizar y controlar la interpretación del mensaje bíblico. De este modo, el obispo de Sevilla actúa como autoridad, guiando a quién tenga la voluntad de trabajar el texto sagrado en profundidad, y como intermediario. La intermediación era así completamente jerarquizada y se llevaba a cabo en distintas instancias: entre clérigos y laicos, siendo los primeros los que median en la comprensión de las Escrituras, entre obispos y el resto del clero, y también entre doctores y el resto de los obispos. Isidoro se afirma como un verdadero *doctor ecclesiae*, preparado para comentar y citar la Palabra Divina, revisar enseñanzas consideradas incorrectas y definir cuál y qué tipo de conocimiento debía ser enseñado a la comunidad de fieles.

3.3 La doctrina de la creación en el *De uirginitate sanctae Mariae*

En su defensa de la virginidad de María y de la doble naturaleza de Cristo, Ildefonso se detiene a examinar el tópico de la Creación. En efecto, en *De uirginitate sanctae Mariae* - obra que hemos comenzado a analizar en el capítulo anterior- el toledano hace uso de este tópico en la medida en que le permite refutar interpretaciones consideradas erróneas o desviadas de la Verdad. A partir de esta operación, basada en la combinación de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento concentrados principalmente en el capítulo *contra Iudaeos*, la creación se erige como uno de los argumentos esgrimidos por el toledano a la hora de demostrar el carácter mesiánico de la figura de Cristo, más específicamente de confirmar la consustancialidad.

Al dirigirse expresamente a su adversario judío, Ildefonso exclama: "... te mostraré, te narraré, te enseñaré, te declararé, te convenceré, te probaré quién es el que viene, de dónde viene, cuándo viene, en dónde viene, por qué viene, cómo viene y qué hizo."³⁵⁰ Las referencias bíblicas seleccionadas para atender a cada uno de estos interrogantes -y demostrar exitosamente la llegada del Mesías en Cristo- son múltiples. Por ejemplo, ante

una palabra inteligible y sempiterna, no de una sonora y temporal."

³⁵⁰ *De uirgin.*, 463-466: "... ostendam tibi, enarrem tibi, promam, expediam, conuincam, probem, quis est idem ipse qui uenit, et unde uenit, et quando uenit, et ubi uenit, et quare uenit, et quomodo uenit, et quid egit."

la pregunta “¿cuándo vino Cristo?” Ildelfonso apela, en primer lugar, a las palabras del profeta Isaías (Is 48,12): “Yo soy el primero y soy el último; también mi mano hizo la tierra, y mi diestra midió los cielos. (...) desde el momento en que esto comenzó a tener lugar he estado yo allí; más ahora el Señor me ha enviado, y su Espíritu.”³⁵¹ En este caso, Ildelfonso introduce un pasaje veterotestamentario para demostrar la cooperación trinitaria en la creación, una constante que se advierte a lo largo de todo el capítulo, como se observa también en los siguientes fragmentos: “Por qué no crees al Hijo, que dice: Según obra mi padre así obro yo (Jn 5,17), ya que el Padre le dice: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza (Gen 1,26).”³⁵² Y más adelante:

Y la misma Sabiduría, que es el Hijo de Dios, dice por Salomón: Cuando El extendía los cielos, estaba yo con El; cuando encerraba dentro de sus límites los abismos, cuando arriba consolidaba el firmamento y suspendía las fuentes de las lluvias, cuando rodeaba al mar con la playa y ponía ley a sus olas para que no traspasen sus linderos, cuando asentaba los cimientos de la tierra, con El estaba yo concertándolo todo (Prov 8,27).³⁵³

Otro argumento o prueba escriturística ofrecida por Ildelfonso para demostrar cuándo había tenido lugar la llegada de Cristo consiste en el pasaje Gen 49,10, cuando Jacob *in benedictionibus patriarcharum* afirma: “No faltará el príncipe de Judá ni caudillo de su linaje hasta que venga el que ha de ser enviado, y Él será la expectación de las gentes.”³⁵⁴ A diferencia de la tradición judía que leía en la promesa de Jacob la profecía aún no cumplida de la llegada del Mesías, Ildelfonso -a través de Isidoro de Sevilla-³⁵⁵ afirmaba, en cambio, que la misma ya había tenido lugar, pues la línea de Judá había

³⁵¹ *De uirgin.*, 498-501: “Ego sum primus, et ego nouissimus; manus quoque mea fundauit terram et dextera mea mensa est caelos (...) ex tempore antequam fieret, ibi eram, et nunc Dominus misit me et spiritus eius.”

³⁵² *De uirgin.*, 774-776: “Quare non credis Filio dicenti: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor, cum Pater illi dicat: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram?*”

³⁵³ *De uirgin.*, 813-818: “Et per Salomonem eadem sapientia quae Filius Dei est: *Quando praeparabat caelos aderam, quando certa lege et gyro uallabat abyssos, quando aethera firmabat sursum, et librabat fontes aquarum, quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos, quando adpendebat fundamenta terrae, cum eo eram cuncta componens.*”

³⁵⁴ *De uirgin.*, 505-507: “Non deficiet princeps de Iuda, nec dux de femoribus eius, donec ueniat qui mittendus est, et ipse erit expectatio gentium.”

³⁵⁵ Similitudes entre el *De uirginitate sanctae Mariae* y la obra isidoriana han sido destacadas por Yarza Urquiola (2007). En este caso se trata del tratado *De fide catholica contra Iudaeos*, donde Isidoro escribe: “...usque ad Herodem alienigenam, qui per ambitionem regni irrepserat potestatem” (PL 83, 464).

finalizado “al suceder en el reino un extranjero, Herodes.”³⁵⁶ Inmediatamente, el toledano adiciona un nuevo fundamento del nacimiento de Cristo a partir de la profecía de las setenta semanas de Daniel, un argumento del que también -como observamos en el Capítulo II- se vale Julián de Toledo en *De comprobatione sextae aetatis* (686). Sin embargo, Ildefonso se limita en esta obra a citar tan solo un pasaje (Dan 9, 23)³⁵⁷ sin introducir fragmentos complementarios de la profecía ni ofrecer explicación adicional alguna, operación considerada suficiente para conferir autoridad bíblica a sus palabras. Al finalizar, añade: “Que esto se cumplió en otro tiempo, lo enseñan el resultado y el éxito.”³⁵⁸

Por lo tanto, frente a la *incredulitas iudaeorum* era necesario afirmar que ya en el Antiguo Testamento la venida de Cristo había sido anunciada y que este último se hallaba presente en el acto de la creación. De esta forma, la creación no remitía únicamente a un pasado, a un origen lejano en el tiempo, a una realidad autónoma; sino que, en la medida en que la trinidad toda había sido responsable de la misma, desde una perspectiva cristológica, creación y redención se implicaban mutuamente, pues Cristo se elevaba como el principal mediador en ambas.

Ildefonso retoma brevemente el tópico de la creación a propósito de los ángeles a los efectos de diferenciar a la naturaleza angélica de la condición de María y también de la del propio Cristo. El modo en que los primeros habían sido creados y el lugar ocupado dentro del plan divino alcanzan para indicar su jerarquía: “A Jesús le dijo: Tú eres mi Hijo y hoy te he engendrado [Sal 2,7; Heb 1,5], lo cual no se lo dijo a ninguno de los ángeles, del conjunto de las criaturas se dice: Todo lo pusiste bajo sus pies [Sal 8,8]. Y entre todas las cosas están también los ángeles.”³⁵⁹ Estos últimos, en tanto seres creados, anuncian, sirven y adoran a Cristo, tal como había proclamado Pablo en Heb 1,6.³⁶⁰ La interpretación del papel de los ángeles en ocasiones había llevado a concepciones

³⁵⁶ *De uirgin.*, 508 “...succedente in regno Herode alienigena.”

³⁵⁷ *De uirgin.*, 511-516: “Item in Daniele, ad se loquente angelo: *Daniel, animaduerte sermonem et intellege uisionem. Septuaginta ebdomades adbreuiatae sunt super populum tuum et super urbem sanctam tuam, ut consummetur praeuaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur iustitia sempiterna, et impleatur uisio et prophetia, et ungueatur sanctus sanctorum.*”

³⁵⁸ *De uirgin.* 516-518: “Quod tempus olim esse completum praedictarum rerum et euentus et exitus docet.”

³⁵⁹ *De uirgin.*, 1550-1553: “Illi dictum est: *Filius meus est tu, ego hodie genui te*, quod nulli umquam angelorum est dictum; de uniuersitate autem creaturarum dictum est: *Omnia subiecisti sub pedibus eius*, inter quae omnia et substantia illi subiecta inuenitur angelica.”

³⁶⁰ *De uirgin.* 1719-1721: “Si de angelis audiant quae Paulus memoratur: *Cum introduceret primogenitum in orbem terrarum sic dicit: Adorent eum omnes angeli eius.*”

erróneas de su naturaleza y capacidad operatoria, como advierte también Ildefonso con respecto a lecturas derivadas de Ex 23, 20. Luego de la cita literal de aquel pasaje, se pregunta:

¿Acaso porque oyes hablar de un ángel no crees que es Dios el supremo hacedor de todo, y crees que es un ángel, hecho por Dios? Lejos esto de nosotros. Ciertamente te agitará gran locura si crees que ha transferido a cualquier ángel su propio nombre y potestad, y así, contra lo que tu y yo creemos, no haya sido un sólo Dios el hacedor de todas las cosas. ¿Por qué dices que un ángel es igual a Él? Ciertamente es verdad que eso no puede ser así.³⁶¹

Ahora bien, tanto la ausencia de referencias históricas concretas como el tratamiento general de la temática judía parecerían indicar que el tratado habría sido concebido para un fin puramente catequético y teológico sin anclaje en el contexto histórico puntual del obispo. ¿Cómo leer estos silencios?

La problemática judía, tanto en su dimensión religiosa como política, atravesó el reino visigodo de Toledo de principio a fin. Esta tensión que adoptaría distintos altibajos según las épocas se tradujo, además, en la producción literaria de los altos dignatarios eclesiásticos, en particular, en su interpretación bíblica. Como ya anticipamos en capítulos previos, se observa en Ildefonso -como también en los demás obispos visigodos- un marcado énfasis en advertir la unidad de las Escrituras, la continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento -concebido el primero como prefiguración del segundo-, reflejo de la apropiación cristiana del componente veterotestamentario. Por lo tanto, más allá de si Ildefonso lograba convencer con sus argumentos a las comunidades judías del reino -objetivo que ha sido puesto en duda por los especialistas-, sí existía un fuerte interés por apoderarse del mensaje revelado, del protagonismo que otrora había cumplido el pueblo judío en tanto pueblo elegido. En este sentido, el origen del mundo debía ser concebido dentro de un marco cristiano que advertía incluso en la actividad creadora de la divinidad los indicios de la redención en Cristo.

En este sentido, frente a posturas que sistemáticamente negaron la virginidad de María antes o después del parto y/o el nacimiento del Hijo de Dios, Ildefonso buscaba transmitir la doctrina cristiana -y su correcta interpretación- y subsanar los mencionados

³⁶¹ *De uirgin.*, 474-480: “An, quia angelum audis non putas esse factorem Deum, sed quempiam angelum factum? Absit. Magna certe dementia agitaris, si credis Deum cuiquam angelo et potestatem et nomen proprium contulisse, atque, contra tuam simul et meam uocem, non sit unus Deus qui fecerit omnia. Quare angelum illi dicis esse aequalem? Quod utique, quia ita non est, uerum est...”

errores. A partir de esta modalidad, el antiguo monje de Agali y futuro obispo de Toledo reclamaba una posición autorizada y portadora de la única verdad, aquella que -Cristo mediante- enseña y convence, afirma y prueba.

4. *Ad imaginem et similitudinem*: el hombre

Por último, el hombre. Indudablemente, descifrar la posición del género humano dentro del plan divino constituyó un interrogante de primera línea para los teólogos y exégetas cristianos. Como hemos anticipado, esta preocupación implicaba definir el vínculo que unía al hombre con su Creador, pero también la relación del primero con el resto de la Creación. Este apartado estará destinado a desandar estas cuestiones.

4.1 La creación del hombre en Isidoro de Sevilla

Isidoro comienza su obra *Sententiae* con una serie de capítulos (*Sent.* I, 1-6) dedicados a la divinidad y sus atributos: incorruptible, inmortal, inmaterial e inmutable, Dios es el bien supremo y único responsable de la creación. Es simple, omnipotente e invisible, está entero en todas partes, dentro y fuera de todas las cosas. No admite cambios, no ocupa lugar, nadie escapa de él. Es inefable, es decir, las palabras de los hombres no pueden referirse a él con exactitud. De este modo, el hispalense compendia sentencias de contenido teológico que apuntan fundamentalmente a trazar las diferencias entre el creador y la creación. Material, corpórea y mutable, esta última es considerada un bien, aunque no el supremo. Asimismo, continúa Isidoro, es en la belleza de la obra/creación donde se aprecia a su autor/creador “no por una semejanza equivalente, sino por cierta analogía de bondad que subsiste en las criaturas.”³⁶² En este sentido, es de considerable preocupación para el obispo dejar asentado que ni las formas corporales que se le adjudican, ni las imágenes que lo representan, posibilitan el conocimiento de su verdadera esencia. Estas directrices teológicas son ilustradas a partir de ejemplos bíblicos que enseñan que a pesar de ser llamado cordero (Jn 1,29), león (Ap 5,5), serpiente (Núm 21,8; Jn 3,14), boca o rostro (Sal 79,4.8.20), ninguna de estas designaciones reflejan

³⁶² *Sent.* I, 4, 1: “Saepe ad incorpoream Creatoris magnitudinem, creaturarum corporea magnitudine componitur, ut magna considerentur ex paruis, et ex uisibilibus inuisibilia aestimentur, atque ex pulchritudine factorum effector operum agnoscat, non tamen parilitate consimili, sed ex quadam subdita et create specie boni.”

propriadamente la naturaleza divina.³⁶³ Esta última, aclara Isidoro, solo será revelada en la vida futura. Mientras tanto el hombre ve a Dios a través de un espejo -haciendo alusión a las palabras de Pablo en 1 Cor 13,12-, es decir, a través de su creación.

Es en este marco en el que Isidoro de Sevilla se refiere por primera vez a la creación del hombre para enseñar cómo debía ser interpretado el célebre pasaje de Gen 1,26: “Algunos necios, cuando leen que el hombre fue creado a imagen de Dios, se engañan, porque imaginan que Dios es corpóreo, cuando no es la carne, esto es, el cuerpo, sino el alma, es decir, el espíritu, quien refleja la imagen de Dios.”³⁶⁴ De este modo, el hispalense se propone clarificar la comprensión del texto sagrado, preocupado por posturas corporeístas y materialistas derivadas de una lectura literal del pasaje bíblico. A diferencia de Agustín de Hipona, quien introduce esta inquietud en el marco de su polémica con la secta maniquea,³⁶⁵ Isidoro no identifica a aquellos “necios” (*quidam stultorum*) que leen las Escrituras de modo erróneo. En cambio, el hispalense apela a un recurso ya conocido, el de señalar y corregir el error para impartir la verdadera doctrina. Una vez más, la exposición de Isidoro descansa en las enseñanzas patrísticas, especialmente en Agustín, con el objetivo de ofrecer a sus lectores, en particular al clero visigodo, una educación adecuada respecto de los parámetros heredados de la ortodoxia. Isidoro aborda la creación del hombre y su relación con el mundo creado nuevamente en el capítulo XI del primer libro de las *Sententiae*. Allí afirma desde el comienzo de su exposición la superioridad del hombre frente a los demás seres terrestres, y explica: “Todas cuantas cosas existen bajo el cielo han sido creadas para el hombre, mas el hombre para sí; de ahí que todas ellas, por analogía, dicen relación de semejanza con él.”³⁶⁶ Esta posición en la que el hombre ha sido situado es, por lo tanto, resultado de la voluntad divina, y se explica -según Isidoro- a partir de la creación. De todas las criaturas que habitan el mundo sublunar es el hombre el que ha sido creado *ad imaginem et similitudinem nostram*:

...se desprende de la deferencia con que se le trata en la creación, pues mientras en las demás cosas dijo Dios: “Háganse”, y fueron hechas, al hombre en cambio,

³⁶³ *Sent.* I, 5, 1-10.

³⁶⁴ *Sent.* I, 5, 7: “Falluntur quidam stultorum, dum legunt ad imaginem Dei factum esse hominem, arbitrantur Deum esse corporeum, dum non caro, quod est corpus, sed anima, quod est spiritus, Dei imaginem habeat.”

³⁶⁵ Cf. *De Genesi contra Manichaeos*, I, 17, 27.

³⁶⁶ *Sent.* I, 11, 1: “Omnia sub caelo propter hominem facta sunt, homo autem propter seipsum. Inde et omnia per figuram ad eius similitudinem referuntur.”

quiso crearlo como a resultas de una deliberación del eterno consejo al decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.”³⁶⁷

En este caso, Isidoro advierte la singularidad de la creación del hombre al ser contrastada esta última con la creación del resto de los seres, ambas resultantes de la decisión divina. Al apelar a la cita literal de Gen 1,26 retoma el valor autoritativo de la Palabra, su carácter de Verdad. Asimismo, continúa con la tradición heredada, pues concibe la creación del hombre como resultado de la cooperación trinitaria.

En más de una obra el hispalense alude a la posición central del hombre frente a las demás criaturas. La misma idea la encontramos, por ejemplo, en *De ortu et obitu Patrum*, principalmente en la noticia biográfica destinada al primer hombre, Adán, donde Isidoro informa sobre este último: “fue creado a imagen de Dios, puesto enfrente del Universo, dio nombre a la creación y recibió el poder de dominarla.”³⁶⁸ En el mismo sentido, escribe acerca de Noé: “las fieras le obedecen, las aves le sirven,”³⁶⁹ o bien acerca del pasaje Gen 1,26 en *Expositio in vetus Testamentum*: “Iste etiam accepit potestatem piscium maris, et uolatilium caeli, pecorumque, ferarum quoque, atque reptantium, quia spiritalis quisque effectus, et deo similis factus, secundum Apostolum, Iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur” (*Exp. I*, 158-161). Sin embargo, a causa del pecado -continúa Isidoro en *Sententiae*- los seres que en principio fueron creados inferiores y subordinados al hombre en ocasiones se vuelven contrarios a él, sentencia que corona con un pasaje del *Libro de la Sabiduría* (Sab 16,24): “La creación redobla su energía para atormentar a los injustos y la mitiga para hacer bien a aquellos que confían en Dios” (*Sent. I*, IX, 10).

Nuevamente en *Sententiae* Isidoro retoma la interpretación de Gen 1,26 en un capítulo dedicado a los ejemplos de los santos. Allí el obispo hispalense señala que “es propio de varones ya perfectos obrar la justicia no a imitación de un santo cualquiera, sino contemplando la misma Verdad, a cuya imagen han sido creados. Esto indica la frase: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza...”³⁷⁰ En este caso la cita bíblica literal

³⁶⁷ *Sent. I*, 11, 1: “Quantum ceteris creaturis praestet homo dignitate uirtutis, ex ipsa reuerentia discitur creationis, dum omnia dixit Deus: Fiat, et facta sunt; creare uero hominem quadam aeterni consilii deliberatione uoluerit dicens: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*”

³⁶⁸ *De ortu*, 1,1: “...ad imaginem Dei factus, uniuersitates praelatus, qui creaturae nomina dedit atque in eis dominandi potestatem accepit.”

³⁶⁹ *De ortu*, 4,1: “...cui ferae colla submitunt, alites famulantur.”

³⁷⁰ *Sent. II*, 11, 11: “Perfectorum est iam uirorum non quemlibet sanctorum imitando, sed ipsam ueritatem intuendo, ad cuius imaginem facti sunt, iustitiam operare. Hoc indicat quod scribitur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram...*” La misma idea esboza Isidoro en

es utilizada con un fin diferente del anterior, como fundamento de una exhortación que el mismo Isidoro dirige a los hombres ya perfectos: obrar contemplando la Verdad, pues su perfección es tal que “no necesita del hombre como guía para la santidad” (*Sent.* II, 11, 11). Recordemos que en el mismo capítulo Isidoro advierte acerca de los malos ejemplos que conducen al hombre *ad suorum morum peruersitatem* (*Sent.* II, 11, 2). Los santos se convertían así en recursos accesibles a los hombres, “porque -dice Isidoro- si faltasen, como estímulo para el bien, los preceptos divinos que nos lo muestran, nos bastarían como orientación los ejemplos de los santos.”³⁷¹ Por lo tanto, los mortales podían encontrar en las virtudes y en las penitencias de los santos modelos de conducta a imitar a fin de perfeccionar sus costumbres, alcanzar la conversión o enmendar el error. Con todo, si bien el hispalense considera la imitación de santos un medio adecuado para perfeccionarse en la vida y en la moral cristiana, en especial cuando los preceptos bíblicos no pueden ser aprehendidos de forma directa, aun así exhorta a sus lectores, tomando el pasaje bíblico como fundamento, no tener por modelo la vida de *cualquier* santo. También en *Expositio in vetus Testamentum* anotaba el hispalense la misma idea acerca del hombre “qui non quemlibet sanctorum uirorum imitando, sed ipsam ueritatem contemplabiliter intuendo, operatur iustitiam, ut ipsam intellegat, et sequatur, ad cuius imaginem factus est, ueritatem” (*Exp.* I, 154-158). En este sentido, el santo era considerado como un intermediario entre el hombre y la divinidad, pero, tal como sugirió Cazier (1994, 134), este debía representar tan solo un camino secundario (y no principal) hacia la edificación cristiana. Recordemos, en este punto, que la vida religiosa en la península lejos estaba de haber alcanzado la homogeneidad deseada por el alto clero visigodo, preocupado este último por la diversidad de experiencias y la multiplicación de fenómenos religiosos que reclamaban para sí una relación distinta, inmediata, con lo divino. Desde la jerarquía eclesiástica se buscaba, por lo tanto, ordenar una realidad que se volvía, a sus ojos, cada vez más heterogénea y que amenazaba con desdibujar los límites del control eclesiástico.

Expositio in vetus Testamentum: “Post haec fecit deus hominem ad imaginem suam, perfectum scilicet uirum, qui non quemlibet sanctorum uirorum imitando, sed ipsam ueritatem contemplabiliter intuendo, operatur iustitiam, ut ipsam intellegat, et sequitur, ad cuius imaginem factus est, ueritatem” (*Exp.* I, 154-157).

³⁷¹ *Sent.* II, 11, 6: “Si enim ad boni incitamentum diuina quibus admoremur praecepta deessent, pro lege nobis sanctorum exempla sufficerent.”

Ordenar el mundo

Ahora bien, según Isidoro el mundo se define como el conjunto de todas las cosas que componen el cielo y la tierra³⁷² o en términos aún más sintéticos: “mundus ex rebus uisibilibus” (*Sent.* I, 8, 1). En un sentido místico, sin embargo, el mundo es signo del hombre puesto que del mismo modo en que el mundo se compone de cuatro elementos, el hombre integra cuatro humores que al mezclarse dan como resultado un nuevo ser. El hombre es, desde esta perspectiva, otro mundo creado, un *minor mundus* (microcosmos) que al igual que el mundo (macrocosmos) es formado por la combinación de distintos elementos (*De nat. rer.*, IX, 1). En *De natura rerum* Isidoro indica que esta forma de concebir al hombre se remontaba a los antiguos³⁷³ quienes habían percibido ya una conexión íntima entre la estructura del mundo y del hombre. Sin embargo, de inmediato el hispalense adjunta una referencia a las Escrituras, pues en ellas en distintas oportunidades se entendía por mundo a los pecadores, tal como se observa por ejemplo en Jn 1, 10: “licet et per mundum nonnumquam scriptura peccatores insinuet, de quibus dictum est: et mundus eum non cognouit” (*De nat. rer.* IX, 2). En este sentido, Isidoro deja entrever que no existía contradicción entre ambas nociones, pues, como mencionamos anteriormente, el saber antiguo en ocasiones podía resultar apropiado para el conocimiento de las cosas que existen y acontecen en el mundo. La alusión a las Escrituras, sin embargo, también recordaba al lector que no había respuesta alguna que no pudiera ser encontrada en la revelación.

Asimismo, en *Sententiae*, Isidoro marca otro paralelismo entre el hombre y el mundo: afectados por el tiempo, ambos tienden a su fin o agotamiento.³⁷⁴ De esta forma, a pesar de haber distinguido la superioridad del hombre respecto de otros seres creados, el hispalense recuerda que este continuaba siendo una parte de la creación y, por lo tanto, se encontraba sujeto a la corruptibilidad y mutabilidad.

Además de la distinción entre el creador y su criatura, entre Dios y el hombre, también era necesario señalar aquello que, por otra parte, diferenciaba al hombre del

³⁷² *De nat. rer.* IX, 1: “Mundus est uniuersitas omnis quae constat ex caelo et terra.” Y agrega a continuación: “De quo Paulus apostolus ait: praeterit enim figura huius mundi.”

³⁷³ *De nat. rer.*, IX, II: “Vnde et ueteres hominem in communione fabricae mundi constituerunt, siquidem graece mundus cosmos, homo autem micros cosmos, id est minor mundus est appellatus.” Esta explicación, en cambio, no aparece en las *Sententiae*.

³⁷⁴ *Sent.* I, 8, 2: “Ratio mundi de uno considerata est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo uergitur, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, deficit, quia unde homo atque mundus crescere uidetur, inde uterque minuitur.”

ángel. Si bien ambos eran considerados criaturas de Dios -y por lo tanto inferiores a este- el ángel, llamado así por su oficio,³⁷⁵ se distinguía del hombre en numerosos aspectos. En primer lugar, Isidoro se refiere a su inmortalidad (*Sent.* I, 1, 2). Además de Dios, lo único verdaderamente inmortal e inmutable, solo los ángeles y las almas gozaban de tal condición. En este sentido, Isidoro aclara en un capítulo dedicado enteramente a describir a los seres espirituales que estos son mutables debido a su propia naturaleza, pero se los considera inmutables gracias a la eterna caridad³⁷⁶ (*Sent.* I, 10, 2). En segundo lugar, estos seres espirituales se diferenciaban del hombre desde su creación en la medida en que -explica Isidoro- estos fueron creados *ante omnem creaturam* cuando Dios dijo: *Fiat lux* (Gen 1,3). En este sentido, la creación de los ángeles precede, mas no en un sentido cronológico, a la creación del resto de las criaturas. Como señala Carpin, al analizar un fragmento de las *Differentiae*³⁷⁷ isidorianas:

Si afferma, infine, la simultaneità esistenziale di tutte le creature materiali e spirituali (...) Tuttavia, la creazione degli angeli, che sono sostanze spirituali, precede nell'ordine di eminenza la creazione di tutte le altre creature. Ma questa simultaneità non va intesa in senso cronologico, come se Dio nello stesso istante abbia creato la creatura angelica e quella terrestre, bensì nel senso di pari condizione creaturale: non nello stesso momento, ma nella stessa condizione di creature (2004, 18-19)

Isidoro afirma, por lo tanto, la precedencia de los ángeles respecto del resto de los seres creados. Sin embargo, deja entrever que tanto las criaturas materiales como las espirituales han sido creadas por Dios, es decir, tienen su lugar dentro del plan divino. Isidoro introduce, asimismo, la lectura alegórica de la creación del firmamento (Gen 1,6) para explicar cómo, luego de los pecados de los ángeles apóstatas,³⁷⁸ el resto de los

³⁷⁵ Isidoro explica el porqué de su denominación en *Sent.* I, 10, 1. Allí señala el hispalense que se los llama 'espíritus' de acuerdo a su naturaleza, pero 'ángeles' cuando son enviados para llevar el mensaje divino a los hombres. La misma definición en *Etym.* VII, 5, 2.

³⁷⁶ Sobre este punto, señala Carpin (2004, 46): "L'immutabilità nella grazia è un dono che eccede la natura della creatura, nel senso che non è dovuto alla natura, e che perfeziona la natura della creatura. (...) Gli angeli, quindi, sono creature immutabili nell'amore di Dio, resi degni di contemplare Dio per sempre. Godono, infatti, della visione beatifica di Dio."

³⁷⁷ El autor analiza *Diff.* II, 11, 30-31. En esta obra, Isidoro reafirma la doctrina de la creación *ex nihilo* al introducir la distinción entre 'crear' y 'formar'. En este sentido, destaca el hispalense que tanto la naturaleza angélica como la materia informe fueron creadas (y no formadas) por Dios de la nada.

³⁷⁸ Isidoro distingue, además, el pecado de los ángeles del de los hombres: "Los ángeles apóstatas no consiguen el perdón, porque sobre ellos no pesó debilidad alguna de flaqueza carnal que los indujese a pecar; mas los hombres se acogen al perdón después de pecar porque, formados de frágil materia, arrastran el peso de la debilidad" (*Sent.* I, 10, 11).

seres espirituales que permanecieron fieles a la divinidad fueron confirmados en la eterna beatitud (*Sent.* I, 10, 12). Como explica nuevamente Carpin (2004, 50): “il firmamento - qualcosa che sta fermo a motivo della sua stabilità- indicherebbe appunto la stabilità dell’eterna beatitudine meritata dagli angeli dopo aver superato la prova della fedeltà a Dio.” Estos ángeles buenos -asignados según las Escrituras a cada pueblo (Dn 10,13) y a cada hombre (Mt 18,10)- cumplían un rol determinado en el diseño del plan divino, pues estaban consagrados al ministerio de la salvación del hombre (*Sent.* I, 10, 18). Como explica Isidoro en *Etymologiae*, cada uno de ellos desempeñaba una misión particular a la que habían sido encomendados en la creación del mundo según sus méritos.³⁷⁹ Se configura, por lo tanto, una relación jerárquica entre seres celestes³⁸⁰ y terrestres, determinada desde la creación, que distingue al ángel del hombre y al hombre del resto de los seres terrestres. De esta forma, Isidoro describe un universo divinamente ordenado, un sistema fijo en el cual cada criatura estaba llamada a ocupar una posición determinada.

Ahora bien, la mutabilidad de la condición humana encerraba la posibilidad de conversión, es decir, de corregirse y ser corregido. Como ya indicara Fontaine, Isidoro “señala el punto en que éste [el hombre] posee superioridad respecto a los seres celestes inmutables: el hombre, dado que es mutable, puede convertirse” (2002, 181). En este sentido, el hispalense destina gran parte de sus *Sententiae* al tratamiento de la conversión, a reseñar sus etapas, condiciones y eventuales castigos en caso de no ser alcanzada en su plenitud. Desde la perspectiva isidoriana, una conversión verdadera no podía ser, en teoría, lograda a partir de la fuerza o la coerción sino que la misma debía ser resultado de un proceso complejo -no exento de dificultades- y voluntario, es decir, emprendido por aquel que “prius toto mentis nisu conuertatur ad Deum” (*Sent.* II, 7, 4).

¿Qué consecuencias llevaba implícitas la concepción del hombre según Isidoro de Sevilla? La existencia de una criatura mutable y pecadora, sujeta a la corrupción y a la finitud, debía irremediablemente impactar en la forma en que el hispalense concebía el gobierno de este mundo y el rol pensado para el hombre y la Iglesia dentro del mismo.

³⁷⁹ *Etym.* VII, 5, 28: “Vnicuique enim, sicut praedictum est, propria officia sunt iniuncta, quae promeruisse eos in mundi constat exordio.”

³⁸⁰ En continuidad con la tradición, también Isidoro reconoce una jerarquía entre los seres espirituales o ángeles. En *Sent.* I, 10, 15: “Las Sagradas Escrituras atestiguan que las categorías u órdenes angélicos son nueve; a saber: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, virtudes, principados, potestades, querubines y serafines.” Para un tratamiento exhaustivo de la angelología isidoriana, véase Carpin (2004).

A causa del pecado original, el hombre conoció la muerte y su paso por este mundo se volvió transitorio. Dada la naturaleza mutable y corruptible del hombre, sujeto este último a la constante tentación y potencial caída en el pecado, la Iglesia en tanto principal responsable de la corrección de las almas se convirtió en la institución necesaria para alcanzar la salvación. En rigor, la tarea de preparar a la comunidad de fieles constituía una prerrogativa exclusiva del clero, cuerpo encargado de indicar el camino de Cristo en este mundo y de rectificar las conductas de los congregados. De ahí que gran parte de las *Sententiae* estén dedicadas al problema del converso, a catalogar vicios y virtudes propios de la condición humana y a impartir instrucciones y obligaciones a los pastores cristianos. Como hemos mencionado, la conversión era concebida como resultado de un proceso arduo, dividido en etapas³⁸¹ y fruto de un acto voluntario del hombre a quien Dios había concedido el libre albedrío.³⁸² En este último punto Isidoro buscará definir el camino correcto para alcanzar la verdadera fe, un camino realizable únicamente *intra ecclesiam catholicam*.³⁸³ Por lo tanto, el significativo interés en esta problemática -en su desarrollo gradual no exento de dificultades y tentaciones- advierte la importancia que la conversión y la unidad religiosa suponían en la agenda del obispo.

En las *Sententiae*, como vimos, Isidoro no deja lugar a la duda: el método adecuado para alcanzar una conversión genuina no debía estar basado en la violencia ni en la coerción sino en la voluntad y en el esfuerzo personal acompañado por la enseñanza de la institución eclesiástica. Sin embargo, el punto de vista de Isidoro lejos

³⁸¹ *Sent.* II, 7, 7: "Tripartitum descriptu esse uniuscuiusque conversi profectum, id est primum corrigendi a malo, secundum faciendi bonum, tertium consequendi boni operis praemium."

³⁸² Sobre este punto agrega Isidoro: "Deben saber los defensores del libre albedrío que no podrán aventajarse en el bien con su propio valer de no ser sostenidos con la ayuda de la gracia divina. De ahí que el Señor diga por el profeta: Tu ruina, Israel, procede de ti; solo en mí hallarás la ayuda (Os 13, 9). Como si dijera: si pereces, es por tu culpa; si te salvas, es por mi ayuda" (*Sent.* II, 5, 4). Acerca de la concepción de la gracia y el libre albedrío en Isidoro, Drews señaló: "With regard to the complex problem of predestination and free will, Isidore occupies an intermediary position. Relevant statements can mainly be found in the *sententiae* and a presumably early work, the *differentiae*, which already shows the clear influence of Augustine's doctrine on grace. In the *sententiae* Isidore affirms the free will of man, coupled with a theory of divine foreknowledge. Without divine gracia (*gratia praeveniente*) man is said to be incapable of anything; this also applies to conversion. However there are passages in Isidore's works where he attaches greater importance and scope to free will and human merit" (2006, 245). Agrega más adelante: Taking together his various statements on the problem on grace and free will, it appears that in Isidore's view both factors have to cooperate; depending on the context, the relative importance of one or the other side is given more weight, even within one and the same treatise. Sometimes the sphere of human will is very much dominated by divine initiative, but elsewhere -especially when admonishing people to daily repentance- human will is accorded more significance" (2006, 247).

³⁸³ *Sent.* II, 7, 3: "Indulgentia peccatorum sciendum ubi, quando uel qualibus datur. Vbi quippe, nisi intra ecclesiam catholicam?"

estaba de ser unívoco, especialmente en relación a la conversión de los judíos. En este sentido, los obispos reunidos en el concilio IV de Toledo (633) coincidirían, por un lado, en condenar la conversión forzosa³⁸⁴ -en alusión a las medidas tomadas por el rey Sisebuta (612-621) en el comienzo de su reinado,³⁸⁵ alrededor del año 615 o 616- pero, al mismo tiempo, afirmarían que “it was suitable and obligatory to keep baptized Jews within the Christian faith even by force” (González Salinero, 1999, 143). Recordemos que Sisebuta había impulsado políticas de fuerte carácter antijudío, afectando -entre otros aspectos- la posesión de esclavos cristianos, la ocupación de cargos y la conversión.³⁸⁶ A los efectos de lograr este último punto, el rey ordenó la conversión forzosa de todos los judíos del reino,³⁸⁷ método que provocó, como vimos, la reacción de los obispos reunidos en la

³⁸⁴ Tol. IV, c. LVII: “De Iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus, nemini deinceps ad credendum vim inferre. Cui enim uult Deus miseretur et quem uult indurat. Non enim tales inuiti saluandi sunt, sed uolentes, ut integra sit forma iustitiae. Sicut enim homo proprii arbitrii uoluntate serpenti oboediens perit, sic uocante gratia Dei propriae mentis conuersione homo quisque credendo saluatur. Ergo non ui sed libera arbitrii facultate ut conuertantur suadendi sunt, non potius impellendi. Qui autem iam pridem ad Christianitatem uenire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis diuinis associatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis exstitisse participes, oportet ut fidem etiam quam ui uel necessitate susceperunt, tenere cogantur ne nomen Domini blasphemetur et fidem quam susceperunt uilis ac contemptibilis habeatur.”

³⁸⁵ Como sostiene González Salinero (2000, 11-12), los reyes visigodos no habían sido los únicos en implementar medidas que contemplaban el uso de la fuerza para promover la conversión de la población judía. A partir del siglo VI, iniciativas similares fueron esgrimidas por diversos reyes (por ejemplo: Chilperico, Dagoberto y los longobardos Ariperto I y Pectarito) y emperadores (Justiniano, Mauricio, Focas) desde distintos centros cristianos. Sin embargo, el autor destaca que estos ejemplos, a diferencia del caso visigodo, respondieron a situaciones coyunturales sin consecuencias a largo plazo.

³⁸⁶ Cf. LV, xii, 2, 13-14.

³⁸⁷ Distintas teorías intentaron dar con una respuesta que pudiera explicar satisfactoriamente el porqué de la animosidad hispánica hacia los judíos instalados en la península. Por un lado, se esgrimieron argumentos de carácter económico que destacaron la existencia de una minoría judía separada y diferenciada del resto de la población, dedicada preferentemente al comercio, de cuya confiscación de bienes se habrían beneficiado los reyes visigodos. Esta tesis ha sido profusamente cuestionada tal como demuestran a su turno los trabajos de Bachrach (1973) y García Iglesias (Cf. 1977, 258), entre otros. En su artículo de 1977, Gil consideró el arsenal legislativo hispánico como una respuesta particularmente visigoda a la expectativa mesiánica judía difundida a través de numerosas profecías apocalípticas y avivadas gracias a la esperanza de una próxima conquista persa de Jerusalén. A este factor se sumaba otro que convertiría a los judíos en un blanco evidente de tanta aversión, su supuesto apoyo a las facciones arrianas (véase, en cambio, Roth [1994]). Por el contrario, en oposición a teorías como la de Gil que veían en Hispania un caso único en el periodo, Cordero Navarro (2000) cuestionó la especificidad del caso hispano. Por otro lado, la tesis de Bachrach, frecuentemente discutida, proponía explicar la política antijudía visigoda -desde Recaredo hasta la finalización del reino en 711- ponderando argumentos exclusivamente políticos. Esta perspectiva suponía la existencia de una importante comunidad judía dentro del reino, que habría actuado como un actor político decisivo en el entramado de poder visigodo, en un contexto de monarquía débil y de una Iglesia dependiente. Según este enfoque, supuestos núcleos aristocráticos judíos habrían actuado en el contexto político brindando apoyo a determinadas

asamblea de 633. Alcanzar la unidad en la fe no era un asunto exclusivo de la Iglesia. La monarquía, desde 589, había también asumido un papel protagónico como “guía e intercesor de su pueblo ante la divinidad” (González Salinero, 2000, 18). Por lo tanto, desde el momento en que los intereses de la iglesia y la monarquía coinciden en la configuración de un reino católico -que exige un rey y unos súbditos también católicos- el judío se constituye en un extraño, un otro que recuerda constantemente a las elites políticas y eclesiásticas que la unidad todavía era un asunto pendiente en la Hispania del siglo VII.

Aún más, la condición mutable y corruptible del hombre involucraba también a los nobles, futuros aspirantes al trono, y al propio monarca. En este sentido, las escrituras enseñaban que los reyes también eran proclives a caer en la tentación, tal como ejemplificaban los casos de Saúl, David y Salomón citados en las *Sententiae*.³⁸⁸ Como consecuencia de la caída, el hombre también conoció el castigo de la servidumbre. Si bien el mismo Dios -dice Isidoro- había dispuesto la existencia de siervos y señores, “a fin de que la licencia de los súbditos para obrar mal fuese reprimida con el poder de los soberanos” (*Sent.* III, 47, 1), indicaba -citando directamente a Col 3,25 primero, e indirectamente a 1 Cor 1,28 después- que no existía la acepción de personas en Dios y “que no se gloríe mortal alguno, esto es, ninguna potestad carnal, en su presencia.”³⁸⁹ En esta línea, Isidoro consideraba que los reyes, aunque se vieran a sí mismos como *sublimiores*, debían reconocer su condición mortal y evitar la gloria terrenal.³⁹⁰ En este

facciones o monarcas. Sin embargo, como han señalado ya los especialistas (Toch, 2008), la documentación no permite probar ni la posición central adjudicada a los judíos en tanto sector social ni su protagonismo político dentro del reino peninsular. Otros especialistas, por el contrario, subrayaron la procedencia arriana de gran parte de la legislación emanada del concilio III de Toledo, por un lado, y la conexión con la legislación bizantina (Bradbury, 2008), por el otro. Entre los primeros, González Salinero sostiene, además, que el antijudaísmo visigodo fue una consecuencia directa de la unión entre Estado e Iglesia, sellada a finales del siglo VI. Según el mismo autor, la política de exclusión social de la población judía, producto de la colaboración estrecha entre reyes y obispos, estuvo basada principalmente en la reducción de los derechos civiles de los judíos y en sendas medidas que fomentaron su paulatina segregación. En sus palabras: “la represión visigoda del judaísmo tuvo que ser resultado necesariamente de una estrecha colaboración entre el Estado y la Iglesia. Se hace evidente, por tanto, que los judíos obstaculizaban la identificación entre *regnum* y *ecclesia* y quebrantaban los principios de unidad religiosa sobre los que, tanto los eclesiásticos como los reyes, deseaban asentar el control de una sociedad enteramente cristiana” (2000, 23).

³⁸⁸ Sobre el uso de los reyes de Israel en las *Sententiae*, véase el próximo capítulo.

³⁸⁹ *Sent.* III, 47, 2: “Quantum ad penetrationem, non est personarum acceptio apud Deum, qui mundi elegit ignobilia et contemptibilia, et quae non sunt ut ea quae sunt destrueret, ne gloriatur omnis caro, hoc est carnalis potentia, coram illo; unus enim Dominus aequaliter et dominis fert consultum et seruis.”

³⁹⁰ *Sent.* III, 48, 9: “Dum mundi reges sublimiores se ceteris sentiant, mortales tamen se esse

sentido, todos los hombres eran reconocidos como iguales ante Dios, pues compartían la misma condición mutable y corruptible que los inscribía dentro de un sistema jerárquico específico. En última instancia, el hombre -libre o esclavo- se definía primeramente como un servidor de Dios.

Los hombres del Génesis: modelos de santidad en el De ortu et obitu Patrum

Además de un relato acerca de la creación, las Sagradas Escrituras ofrecían también un conjunto de genealogías -integradas por hombres considerados nobles y santos- que sirvieron como verdaderos modelos de conducta a imitar. Isidoro elaboraba un catálogo de personajes bíblicos, del Antiguo y del Nuevo Testamento, donde destacaba además del sitio geográfico de su nacimiento y sepulcro, las virtudes que estos habían cultivado durante su vida. En este sentido, el hispalense habilita un conjunto de ejemplos a partir de los cuales demuestra que las virtudes se encarnan primero en las figuras del pasado bíblico y de allí son proyectadas al presente. En esta operación, y de modo similar también en las *Sententiae*,³⁹¹ el obispo erige parámetros de conducta anclados en el texto sagrado, es decir que al imitar la templanza o la misericordia, entre otras virtudes, el hombre emulaba a las personalidades del texto bíblico. De esta forma, ningún hombre podía adjudicarse tal o cual virtud -o ser alabado por ella- sin remitir a las Sagradas Escrituras. Asimismo, gran parte de los protagonistas bíblicos seleccionados -en este caso estudiaremos aquellos procedentes del *Génesis*- constituían figuras de Cristo y de la Iglesia, los auténticos depositarios de la verdad revelada.

El catálogo de santos comienza con Adán, el primer hombre, creado a imagen de Dios, “princeps generis et delicti” (*De ortu*. I, 1) y responsable de dar nombre al resto de la creación. Isidoro resume la caída y posterior expulsión del paraíso: persuadido por la mujer, Adán cayó en la trampa perpetrada por la serpiente, sufrió la expulsión y la pérdida de la inmortalidad y por tal motivo condenó a sus descendientes al trabajo y a la muerte. Luego de esta noticia inaugural, Isidoro continúa con la descripción de otros hombres del *Génesis* -en torno de los cuales introduce los relatos bíblicos más conocidos- y enseña a

agnoscant, nec regni gloriam, qua in saeculo sublimantur, aspiciant, sed opus quod secum ad inferos deportent intendant.”

³⁹¹ *Sent.* II, 11, 12: “... humilitates ex Christo, deuotionis ex Petro, caritatis ex Iohanne, obedientiae de Abraham, patientiae de Isaac, tolerantiae de Iacob, castimoniae de Ioseph, mansuetudinis de Moyse, constantiae de Iosue, benignitatis de Samuhel, misericordiae de Dauid, abstinentiae de Danihel...”

partir de ellos las virtudes y los valores propios de una vida merecedora de la gracia divina.

El segundo lugar del catálogo es ocupado por Abel, el hijo virtuoso y obediente de Adán, cuyas ofrendas agradaron tanto a la divinidad que su hermano Caín, movilizado por la envidia, lo asesinó convirtiéndose en el primer parricida. Por lo tanto, al mismo tiempo que resume la conocida historia bíblica de Abel y Caín, destaca las virtudes de la obediencia y fidelidad del primero frente a la envidia e impiedad del segundo. Entre los hombres que agradaron a Dios, Enoc, el tercero de la nómina, constituye una figura peculiar: destacado por su fe, la divinidad lo sustrajo del mundo al que se espera que regrese junto con Elías en la consumación final.³⁹² Otro episodio bíblico es introducido a partir de la figura de Noé (*De ortu*. IV, 1-2), *iustitiae insignis*, sabio y paciente, quien obedeció el mandato divino al construir el arca que posibilitó, luego del diluvio, el repoblamiento de la tierra.

Melquisedec, *sacerdos Altissimi primus uerique oblato sacrificii* (*De ortu*. V, 1), es identificado con Sem, hijo mayor de Noé, de acuerdo con la interpretación de Jerónimo, autoridad patrística de base en la elaboración de esta noticia. También en la línea de Jerónimo, Isidoro adjudica a este rey-sacerdote haber ofrecido por primera vez “in typo ueri sacrificii de frugibus terrae primum panem et uinum Deo hostiam obtulit” (*De ortu*. V, 2). En el mismo sentido, Abraham, figura fundamental de los textos hebreos, calificado de *iustus* y *deuotus*, es interpretado en términos cristianos de acuerdo con los principios exegéticos anteriormente estudiados: “Tan distinguido que contempló místicamente la Trinidad y llegó a venerar el misterio de su unidad.”³⁹³ También Isaac es considerado figura de Cristo y destacado por la pureza de su vida conyugal, su disposición al agradecimiento y al perdón. Otro ejemplo se observa en la noticia de Judá:

...puesto al frente de ella [Israel] como un león para la salvaguarda del reino y famoso por el esplendor de su poderío; la herencia de su mando no cesó hasta que Cristo, como cachorro de león nacido de su linaje, apareciera y, salido de un vientre virginal, brillara como esperanza para las naciones.³⁹⁴

³⁹² *De ortu*. III: “Enoc, filius Iareth, septimus ab Adam, placens Deo, malorum nescius, mortis ignarus, qui sceleratorum hominum non ferens angustias, a perniciosis contractibus mundi subtractus, meruit in eum locum transferri unde fuerat protoplastus expulsus (...) manet autem hactenus in corpore, in consummationem mundi restituens cum Helia mortalem uitae conditionem.”

³⁹³ *De ortu*. VI, 2: “Eo summus ut Trinitatem in typo uideret et unitatem in mysterio ueneraret.”

³⁹⁴ *De ortu*. XI: “...praeponens ut leo in regni uirtutem et clarus in splendore potentiae; cuius quidem imperii posteritas non cessauit, quoadusque Christus quasi catulus leonis ex germine eius ortus

En el resto de las noticias biográficas Isidoro continúa ilustrando las virtudes cristianas encarnadas en los hombres del *Génesis*. En ellas es posible observar, pues, directrices morales que exhibían un modo de vivir específicamente cristiano. En este sentido, la humildad y la simplicidad se encarnaban en Jacob (*De ortu*. VIII); la hospitalidad, la justicia, la piedad y la honestidad en Lot (*De ortu*. IX); la paciencia, la castidad y la sabiduría en José (*De ortu*. X). Por lo tanto, a partir de las figuras bíblicas Isidoro construye y comunica modelos de conducta a ser imitados por los hombres: *De ortu et obitu Patrum* se constituye en una herramienta esencial destinada a la educación del clero visigodo en un periodo en el que monjes, sacerdotes y obispos estaban llamados a ocupar una posición de extraordinaria importancia en el ordenamiento del mundo terrenal.

4.2 El bautismo o la nueva creación del hombre

En *De cognitione baptismi* Ildefonso retoma los postulados teológicos centrales del dogma cristiano: “Esta Trinidad toda, un solo Dios, hizo todo lo visible y lo invisible, tanto el cielo y las creaturas angélicas del cielo con todo lo que en el cielo se contiene como la tierra y el mar con todo lo que en ellos se contiene.”³⁹⁵ De esta forma, el toledano se inscribe dentro de la tradición,³⁹⁶ al sintetizar lo fundamental acerca de la creación tal como enseñaba el credo niceno-constantinopolitano: todo lo visible y lo invisible había sido creado de la nada por el Dios todopoderoso. Sin embargo, se detiene a explicar las palabras del Símbolo para despejar todo tipo de inquietud al respecto y evitar interpretaciones desviadas de la fe. En esta oportunidad, refuta la postura que sugiere la existencia de una materia coexistente y coeterna con Dios, argumentando que este último “aunque hizo algo de algo, como al hombre del limo, no lo hizo evidentemente de algo que Él no hubiera hecho antes, pues a la misma tierra de la que se forma el limo, la habría hecho de la nada.”³⁹⁷ El

ascenderet atque spes gentium ex uirginali utero coruscaret.”

³⁹⁵ *De cogn.*, IV: “Haec tota Trinitas, unus Deus, fecit omnia uisibilia et inuisibilia, siue caelum et caelestem angelicam creaturam cum omnibus quae continentur in caelo, siue terram et mare cum omnibus quae continentur in eis.”

³⁹⁶ En el prólogo del *De uirginitate* Ildefonso pregona continuar la labor de antiguas personalidades bíblicas y eclesíásticas: “Escuchadme, pues, Moisés, que hablas de cosas más antiguas con los escritores antiguos; óyeme tú, Isaías, que con los profetas vaticinas acontecimientos de mayor poder; tú, Mateo, que eres el primero de los evangelistas; tú, elegido Pedro, que predicas cosas admirables, y la multitud de felices doctores que dentro de toda la Iglesia de Dios dice la verdad y enseña lo saludable; oíd todos que yo tengo por cierto lo que vosotros queréis que sea predicado...” (*De uirgin.*, *praef.*).

³⁹⁷ *De cogn.*, XXXIX: “Non enim aliquid esse potest, cuius creator non esset, cum omnipotens

breve desarrollo que Ildefonso destina en esta obra a la creación del mundo y del hombre está atravesado por una perspectiva que mira fundamentalmente a la experiencia individual. Con Ildefonso la preocupación soteriológica pasa a primer plano: creación, redención y salvación se hallan intrínsecamente vinculadas con Cristo y con la creación de su Iglesia, esta última creada figuradamente *ex tempore* y “regenerada por la aplicación de la salvación de los hombres” (*De cogn., praef.*).

En este tratado, como anticipamos, Ildefonso se aproxima a la creación desde un punto de vista eclesiológico y cristológico. Es decir, incluso al enseñar acerca del sacramento del bautismo, como indica el título, Ildefonso hace de la *ecclesia* uno de los temas centrales de su obra. En rigor, el *De cognitione baptismi* deja entrever como el rito bautismal, o segundo nacimiento, es inseparable de la *ecclesia* como comunidad - únicamente el bautizado podía formar parte de la misma- y también como institución: la Iglesia se constituye en tanto cuerpo, en tanto unidad y en tanto órgano en la medida en que institucionaliza aquel mecanismo de ingreso.

Como estudiamos en el Capítulo II, la obra advierte un trabajo previo de selección y adaptación de fuentes patrísticas y bíblicas, fusionadas por el propio Ildefonso para dar luz a un nuevo tratado que encuentra plena actualidad en la Hispania de la segunda mitad del siglo VII. Las piezas que componen tanto el *De cognitione baptismi* como el *De itinere deserti*, cuidadosamente escogidas y ordenadas, logran, de hecho, exaltar la posición de la Iglesia en este mundo y su función como única mediadora en la salvación de las almas.

En este sentido, la continuidad entre la creación del mundo y del hombre, la caída y el papel designado a la Iglesia en la regeneración a través de Cristo descansa en una comprensión cristológica de las Sagradas Escrituras. Desde esta perspectiva, pues, Ildefonso retoma el episodio bíblico de la creación de Adán y Eva para explicar alegóricamente el nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo. Así como el primer hombre es figura de Cristo -continúa el toledano- la primera mujer lo es de la Iglesia: de la costilla de Adán es formada la mujer y del costado del segundo Adán, nace la Iglesia. Esta última emerge fortalecida, pues del mismo modo en que la mujer fue creada del hueso duro, de la fortaleza del varón, la Iglesia nace gracias al “hecho de quedar Él debilitado con la humillación de su divinidad” (*De cogn. bapt., VII*). Ildefonso se mantiene

esset, quia, etsi aliquid fecit ex aliquo, sicut hominem ex limo, non utique fecit ex eo quod ipse non fecerat, quia terram, unde limus est, ex nihilo fecerat.”

dentro del marco interpretativo heredado, aquel que, además, definía a la Iglesia como esposa y cuerpo de Cristo. De esta manera, se apuntala el vínculo construido entre Cristo e Iglesia, esta última comprendida en su doble acepción, en tanto comunidad e institución.

Como indica el título del tratado, Ildefonso discurre en esta oportunidad sobre el sacramento del bautismo. Este último es interpretado como una segunda creación o nacimiento espiritual del hombre, cuyo origen se remonta a la creación misma, es decir, al principio de todas las cosas cuando, enseña el obispo, fue dispuesta la figuración de los misterios (*De cogn. bapt.*, XIII). Y agrega, a continuación: “De ahí, porque el misterio de esta regeneración consistía en el agua y el espíritu, la creación de las cosas imitaba la presencia de aquella acción realizada cuando se dice: El soplo de Dios corría sobre las aguas (Gen 1,2)”³⁹⁸ (*De cogn. bapt.*, XIII). Así como en la primera creación, la Trinidad se hallaba presente también en la segunda.

El desarrollo de este paralelismo continúa más adelante al afirmar que la creación de todas las cosas y la regeneración de los hombres suceden en un mismo tiempo: el mundo fue creado en el mes primero y “del mismo modo se manda que se celebre la Pascua en el mismo mes” (*De cogn. bapt.*, CIV). Ildefonso al trazar esta correlación entre la creación de los primeros seres y aquellos regenerados por el bautismo, aventura una diferencia fundamental entre ambos: mientras que los primeros -a causa de la caída- son percederos, los que renacen con Cristo esperan la eternidad. Y, como señalamos, este último estadio del hombre, la vida futura en el reino de Dios, únicamente podía ser alcanzado formando parte de la *ecclesia*, es decir, del cuerpo místico de Cristo.

Desde la óptica cristiana, el tránsito del ser humano en este mundo ha de transcurrir desde la Creación hasta el fin de los tiempos. Este esquema no solamente reconoce un punto de inicio en la Creación sino un punto que es irrepetible, esto es, el nacimiento de Cristo. Del mismo modo, el bautismo era considerado uno y único. En este sentido, la Iglesia producía nuevos nacimientos a partir del sacramento bautismal, el rito de pasaje por excelencia a la comunidad cristiana. La regeneración, entonces, se erige como un paso indispensable para integrar el cuerpo de Cristo y poder alcanzar finalmente la salvación en el reino eterno de Dios. Ildefonso refuerza esta necesidad a partir de las Escrituras al citar un pasaje del *Evangelio de Juan*: “Respondió Jesús y le dijo: En verdad te digo: si uno no renaciera otra vez, no puede ver el reino de Dios” (Jn 3,2).

³⁹⁸ “Unde quia regenerationis huius sacramentum in aqua et spiritu consistebat causarum institutio perfectae illius operationis species aemulabatur cum dicitur: *et spiritus Die ferebatur super aquas.*”

Si la meta consistía, por lo tanto, en alcanzar la vida futura, el bautismo significaba un punto decisivo dado que representaba, como mencionamos, la puerta de entrada a la *ecclesia*, un primer requisito a partir del cual el hombre se inscribe dentro de la comunidad cristiana y se ve a sí mismo como parte de un universo regido y ordenado por Dios. Este segundo nacimiento del hombre en tanto fiel representa, sin embargo, solo el punto de partida o ingreso, puesto que, para estar en condiciones de alcanzar la salvación era indispensable, desde la perspectiva de Ildefonso, llevar adelante una vida conforme a las normas cristianas, regida por la austeridad y un riguroso ascetismo.

5. Conclusiones

Como un nuevo concilio de Nicea (325), el concilio III de Toledo, convocado por el rey Recaredo y celebrado en la *urbs regia* en el año 589, condenó la herejía de Arrio³⁹⁹ hasta el momento practicada en el territorio peninsular. En directa continuidad con los primeros concilios ecuménicos -línea en la que los obispos de Hispania buscaban inscribirse- las actas de Toledo III repetían el credo niceno-constantinopolitano en los que se afirmaba la teología de la creación elaborada por los antiguos Padres en el siglo IV. Asimismo, el concilio ordenaba que el credo sea recitado en domingo en todas las iglesias de España, Galia y Galicia “para ayudar a las débiles inteligencias de los hombres” (c. II).

Además de la liturgia, el tópico de la creación fue intensamente trabajado por los padres visigodos, como hemos analizado a lo largo del capítulo. Tanto Isidoro de Sevilla como Ildefonso y Julián de Toledo continúan, por una parte, el modelo interpretativo heredado de la tradición: se piensan a sí mismos como canales autorizados de la sabiduría patristica. Empero, como hemos observado, este papel desempeñado por la jerarquía eclesiástica no implicaba una mera reproducción de enunciados y razonamientos arrancados de los manuscritos de los antiguos, sino un trabajo activo de selección, organización y adaptación del contenido en torno de objetivos y preocupaciones específicos. A la hora de interpretar el texto sagrado los obispos de Hispania se apoyaron frecuentemente en la autoridad patristica: reformularon desarrollos

³⁹⁹ Tol. III: “Por lo cual, del mismo modo que anatematizo a Arrio con todos sus dogmas y todos sus cómplices, el cual afirmaba que el Hijo Unigénito de Dios era de sustancia inferior a la del Padre y no engendrado por éste, sino creado de la nada, y anatematizo a todos los concilios de malvados que celebraron en contra del santo Concilio de Nicea, así respeto y venero para honra y alabanza la fe santa del Concilio Niceno; la cual proclamó el santo concilio de los 318 obispos en contra de Arrio, peste de la verdadera fe.”

exegéticos elaborados en otros contextos históricos, atravesados por intereses e inquietudes teológicas diversas y dirigidos a destinatarios profundamente heterogéneos. Al ser despojados de sus marcos originales, estos enunciados se cargaron de nuevos sentidos y preocupaciones propias del nuevo escenario en el que se inscribían. Por lo tanto, si bien la transmisión del saber patrístico era un fin en sí mismo -considerado fundamental para la formación del clero- la selección, trabajo y adaptación del contenido se vinculaba con las necesidades específicas de la Hispania visigoda del siglo VII. Es en este sentido que los obispos desempeñaron un papel principal en la transmisión del saber, mas orientada a unos fines concretos que emanaban de la sociedad en la que vivían y en la que ejercían sus funciones como líderes espirituales de la Iglesia católica. Como vimos, educar al clero en la tradición bíblica y patrística constituyó una de las preocupaciones centrales del periodo, pues era necesario contar con prelados preparados para formar a las comunidades cristianas en la verdadera doctrina, capaces de reconocer creencias y prácticas contrarias a la fe y atender las inquietudes que podían presentarse diariamente en cada iglesia y en cada diócesis en particular.

Presente en distintas obras y géneros -cumpliendo funciones y acompañando temas diversos- la creación o el conocimiento en torno de los orígenes del mundo y del hombre difícilmente podía pasar inadvertida para las personalidades eclesiásticas más prominentes del periodo, pues en su desarrollo interpretativo se conjugaban elementos teológicos y antropológicos fundamentales.

A lo largo del recorrido que hemos trazado desde Isidoro de Sevilla hasta Julián de Toledo, desde las primeras hasta las últimas décadas del siglo VII, emergen algunas continuidades con respecto al tratamiento de la creación. En primer lugar, esta última aparece en contextos de enseñanza y de corrección de posturas consideradas erróneas. En este sentido, la cuestión judía opera como principal telón de fondo, atravesando la agenda episcopal visigoda de principio a fin. Lejos de haber constituido una problemática de carácter exclusivamente religioso, el temor al crecimiento y propagación de dicha creencia en el interior de la península atrajo la atención reiterada tanto de la monarquía como del episcopado.

En el relato de la creación desarrollado en el *Génesis* se explicaba el principio de todo lo que rodeaba al hombre: el mundo y los seres animados e inanimados, incluso también el principio mismo de la humanidad. Por consiguiente, explicar los orígenes implicaba, como habían hecho con anterioridad los Padres de la Iglesia, apropiarse del

relato bíblico, en el que abrevaban también otras creencias y discursos que encontraban en él una interpretación distinta de la cristiana. En este sentido, las obras de los obispos visigodos fueron elaboradas, en gran parte, al calor de la controversia judía la cual representaba una amenaza a la unidad religiosa y por lo tanto también política del reino de Toledo. Recordemos que Hispania contaba con una larga tradición antijudía continuada prolíficamente por los obispos peninsulares del siglo VII, quienes entendían, además, que en esa operación consolidaban su posición y autoridad. En este marco, apelaron a los principales postulados teológicos -la cooperación trinitaria en la creación, las figuras de Cristo y de la Iglesia- para transmitir la verdadera doctrina, necesaria para confirmar a los fieles en la fe e instruir a los pastores responsables de la educación de la comunidad y de su preparación para el emprendimiento del camino hacia la salvación eterna.

Desde antiguo, además, la naturaleza había sido objeto de veneración: los cuerpos celestes y los terrestres, el agua, la tierra, los árboles, las piedras y los animales, entre otros, recibieron cultos diversos, algunos de ellos considerablemente arraigados en Hispania. La recuperación de viejos interrogantes sobre la creación buscaba, por tanto, homogeneizar las creencias que, a pesar de la conversión oficial al catolicismo en 589, continuaban activas en el territorio peninsular. En este sentido, Isidoro de Sevilla, además de arremeter contra la creencia judía, se preocupó, especialmente en *De natura rerum*, de ese otro frente constituido por las creencias paganas y supersticiosas que, en las primeras décadas del siglo VII, parecían gozar de buena salud. La explicación desde la perspectiva patrística y bíblica de las causas de los fenómenos naturales -de las cosas visibles e invisibles de la creación- apuntaba, por lo tanto, a definir un marco exclusivamente cristiano, explicando el orden creado y deseado por la divinidad. Cabe aclarar, sin embargo, que los concilios visigodos reunidos en la segunda mitad del siglo VII no registran, en su mayoría, cánones destinados a erradicar antiguas costumbres paganas; tampoco las obras de los obispos toledanos aquí analizadas demuestran un particular interés al respecto. Recién en los concilios celebrados en 681 y 693 la cuestión de la idolatría es nuevamente abordada en los cánones XI y II respectivamente. Recordemos, además, que durante el pontificado de Ildefonso (657-667) no tenemos registros de concilios generales celebrados en Toledo.

En segundo lugar, escribir acerca de la creación llevó a los obispos de Sevilla y Toledo a pronunciarse especialmente sobre dos tópicos íntimamente relacionados: el

tiempo y el hombre. Acerca del tiempo, los obispos, especialmente Isidoro y Julián, retoman las inquietudes de Agustín y las proyectan en el contexto hispánico. En este sentido, diversos pasajes del *Génesis* debieron ser explicados para evitar errores en la comprensión del texto sagrado y disipar inquietudes acerca del tiempo y la eternidad. Por otra parte, con la creación había comenzado también el principio del fin. Es decir, la creación era el punto de partida que inauguraba la entrada del hombre en la historia de la salvación. Tanto Isidoro como Julián utilizan el esquema de las seis edades heredado de Agustín. Mientras que el segundo sigue de cerca al santo de Hipona, Isidoro encara en su *Crónica* algunas modificaciones respecto de su predecesor. Como anotamos, una de las más significativas había sido la iniciativa del hispalense en situar el comienzo de la primera edad en la Creación, inscribiendo al reino visigodo de Toledo en el plan providencial de la historia sagrada. Esta última comenzaba con el relato de los seis días - o Hexamerón- descrito en el primer libro del Pentateuco. En cambio, Ildefonso ponderaba una periodización segmentada en tres etapas diferenciadas que el hombre debía transitar para llegar al estado último de felicidad eterna: la creación, la caída y la redención.

Asimismo, la creación del hombre convocó a los obispos a la reflexión, especialmente a Isidoro de Sevilla, quien en *Sententiae* abordó la relación entre el hombre y su creador, y entre el hombre y el resto de la creación. En este sentido, el conocido pasaje de Gen 1,26 que inscribía al hombre en una relación especial con la divinidad fue utilizado, además, para explicar la distancia que separaba a la condición humana de la angélica, creando un orden específico de seres terrestres y celestes. Para Isidoro, el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, mas corruptible y mutable, conllevaba la ventaja de la conversión. Esta posibilidad, además, concedía un papel primordial a la Iglesia, responsable de acompañar al hombre a lo largo de este proceso que había de llevarse a cabo únicamente en la vida terrenal. En esta línea, Isidoro entendía que el libre albedrío otorgado al hombre no era suficiente, puesto que las buenas obras no eran tales sin la gracia divina.

A lo largo del capítulo analizamos distintos modos en que la creación aparece en las obras de Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Ya sea a partir de citas literales o alusiones indirectas, el tópico de la creación acompaña preocupaciones similares en los tres autores. Se advierte, por un lado, el deseo de continuar la teología patrística, aquella que afirmaba la existencia de un solo Dios omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles, sin intermediario ni materia preexistente. Estos

interrogantes, como pudimos observar, son recogidos por los obispos visigodos en sus obras. Sumado a esto, en los tres casos las referencias a la creación, y a los tópicos cercanos, se vinculan con la enseñanza y la corrección de posturas erróneas. El obispo se afirma como el referente principal en materia bíblica: es él quien detenta el poder de transmitir el verdadero conocimiento, quien decide cuál enunciado se considera ortodoxo y cuál no. Esta condición de canal autorizado de la revelación divina definía, además, los contenidos que debían ser conocidos, los libros bíblicos que debían ser consultados y los interrogantes que debían ser atendidos. En última instancia, los tratados elaborados por los obispos -junto con sus sermones y homilías- eran en ocasiones las únicas vías de acceso a la Palabra de Dios. En este sentido, enseñar la creación, y los interrogantes que emanaban principalmente del relato concentrado en el *Génesis*, era de fundamental importancia en la formación del clero peninsular, pues de allí se desprendían cuestiones esenciales del dogma sobre las cuales debía construirse el edificio de la fe. Preparar a los conductores que debían guiar al pueblo godo en su nuevo rol de pueblo elegido, abrazado plenamente a partir de 589, constituyó la misión de los obispos visigodos, interesados en hacer de Hispania la representante de la ortodoxia más prominente del periodo y de cada comunidad su bastión más firme e inquebrantable.

CAPÍTULO IV

La monarquía visigoda y el Antiguo Testamento

¿Y a quién Dios ha concedido un mérito eterno, sino al verdadero y católico rey Recaredo?
¿A quién la corona eterna, sino al verdadero y ortodoxo rey Recaredo? ¿A quién la
presente gloria y también la eterna, sino al verdadero amor de Dios, el rey Recaredo?

Tol. III

En el umbral del siglo VII, el rey Recaredo, hijo y sucesor del arriano Leovigildo, confirmó en el concilio III de Toledo la conversión del pueblo godo al catolicismo, hecho que lo convertía inmediatamente en el primer rey católico⁴⁰⁰ del ahora también católico reino de los godos en Hispania.⁴⁰¹ En su mayor parte la historiografía coincidió en advertir en este acontecimiento el comienzo de una nueva era en la historia del reino, caracterizada por una reconfiguración de los poderes, especialmente de la relación entre Monarquía e Iglesia.

Los obispos reunidos en 589 presididos por Leandro de Sevilla evocaron la autoridad de los concilios ecuménicos y pusieron fin a la división religiosa condenando - como había hecho con anterioridad el concilio de Nicea en 325- la herejía de Arrio.⁴⁰² El rey se revestía asimismo de la autoridad emanada del concilio y apuntalaba su función de unificador y protector de la Iglesia. En esta línea, las actas conciliares recogieron una imagen de unidad y consenso, alejada del periodo inestable y fragmentario que había seguido a la derrota del rey godo Alarico II en Vouillé (507).⁴⁰³ Esta imagen, sin embargo,

⁴⁰⁰ La conversión personal de Recaredo tiene lugar en 587, dos años antes de la celebración del concilio III de Toledo. Tras el fracaso de la política de unificación bajo el credo arriano impulsada por Leovigildo y la revuelta -finalmente derrotada- del católico Hermenegildo, Recaredo, habiendo ya abrazado la doctrina nicena, debió hacer frente a conspiraciones rebeldes en Mérida, Toledo y en la Narbonense (Castillo Maldonado, 2015).

⁴⁰¹ Recordemos que en un periodo anterior, Hermenegildo (hermano de Recaredo) se había convertido al catolicismo y liderado una revuelta en contra de su padre. La rebelión, a pesar de contar con el apoyo de Leandro de Sevilla y posibles conexiones con fuerzas externas bizantinas y merovingias, fue finalmente sofocada por Leovigildo entre 582 y 584.

⁴⁰² Sobre el pensamiento de Arrio y el concilio de Nicea, véase Young (1983).

⁴⁰³ Recordemos brevemente que en el siglo V los visigodos habían ocupado parte del territorio del sur de la Galia donde erigieron un reino con centro en la ciudad de Tolosa. Los intereses expansionistas de los francos, liderados por Clodoveo y aliados con los burgundios, desencadenaron el conflicto abierto entre ambos que tuvo lugar en 507 en Vouillé. Como resultado de la derrota de los godos y de la muerte en combate de su rey Alarico II, los godos se vieron obligados a desplazarse hacia el territorio peninsular. Una vez instalado definitivamente en la península ibérica -en la antigua provincia romana de Hispania- el reino visigodo conoce un breve periodo de dominio ostrogodo del que no quedan casi testimonios. Para un tratamiento *in extenso*

lejos estaba de coincidir con un contexto peninsular que advertía, en cambio, diferencias regionales acentuadas, redes de poder locales e intereses contradictorios anclados en toda la extensión del territorio ibérico (Stocking, 2000, 33-35).

Ahora bien, el conjunto de interrogantes que transcriben las actas de Toledo III arriba citado dejan entrever cuestiones fundamentales que atraviesan la historia político-religiosa del siglo VII visigodo: ¿qué tipo de vínculo unía al rey con la divinidad y con la institución eclesiástica? ¿Qué cualidades y exigencias se esperaban de un verdadero monarca? ¿Quién juzgaría o supervisaría el cumplimiento de tales requisitos? Por último, ¿de dónde emanaba la autoridad regia?

El tercer concilio toledano sentó un precedente en la historia de Occidente, pues hasta ese entonces -como explica Stocking- ningún otro reino había sellado su conversión a través de una asamblea conciliar. De esta manera, la alianza entre *regnum* y *sacerdotium* descansaba en la autoridad que le confería la tradición precedente de concilios ecuménicos⁴⁰⁴ en la cual se inscribe la reunión de 589. El rey, los nobles y los obispos (recordemos que de estos últimos dependía la presencia del Espíritu Santo en el recinto) reconocen un marco común -el concilio- en el cual volcar y dirimir tensiones, conflictos e intereses de diversa naturaleza.

Ahora bien, la tradición conciliar fue una de las tantas fuentes de autoridad de las que se alimentan las elites políticas y eclesiásticas del reino visigodo de Toledo. En rigor, la monarquía -institución permanente desde los tiempos de Alarico-⁴⁰⁵ había desarrollado toda una simbología de poder que hundía sus raíces en la tradición imperial romana. Es conocido, en este sentido, el ejemplo de Leovigildo, quien, con el fin de fortalecer la institución monárquica, desplegó un magnífico ceremonial regio incluyendo vestimentas y regalos. Entre otros mecanismos empeñados por la monarquía, Díaz y Valverde (2000) incluyen la consolidación de Toledo como capital del reino, la política edilicia, la fundación de ciudades y la acuñación de moneda. Con la entrada de la iglesia católica en la escena, otros dispositivos se sumaron a la lista y el componente sagrado, basado en una

de la instalación de los godos en el interior del imperio romano, véase Goffart (1980) y Heather (1991) Acerca de la conformación del reino visigodo en Tolosa, véase Jiménez Garnica (1983) y Wolfram (1988).

⁴⁰⁴ "Conciliar traditions provided an authoritative but flexible framework for the aspirations and claims of both secular and ecclesiastic leaders in 589, allowing them to assert the kingdom-wide consensus that they believed would give them the power to contain and resolve the conflicts and divergent interests of their various communities" (Stocking, 2000, 62).

⁴⁰⁵ La bibliografía en torno de la formación e institucionalización de la monarquía visigoda es amplia. Remito, por lo tanto, a los trabajos de Thompson (1971), Díaz (1998), Díaz y Valverde (2000) y Stocking (2000).

concepción descendente del poder, cobró máxima importancia. En este sentido, y especialmente a partir de Recaredo, el rey pasó a ser considerado como un agente de Dios, con plena injerencia en la economía divina.

Desde antiguo, la monarquía había constituido la forma de gobierno por excelencia en el mundo mediterráneo y, en este sentido, la configuración política visigoda encontró un modelo principalmente en Bizancio.⁴⁰⁶ En palabras de Fear (2013, 285), “abandoning the traditional Germanic notion of a king as a war leader who was *primus inter pares*, Leovigild patterned his rule on Byzantine lines where the ruler was raised far above his subjects.” En esta misma línea, Recaredo se mostró como un nuevo Constantino al encabezar el concilio de 589 y firmar las actas adoptando el nombre dinástico *Flavius*. Distintos componentes intervinieron en la relación que se tejió entre Iberia y Bizancio⁴⁰⁷ durante época visigoda: mientras que algunas tradiciones o prácticas fueron emuladas en la península, en especial en el terreno cultural e ideológico-político, otros aspectos contribuyeron, en cambio, a tensar el vínculo entre ambos centros de poder. Recordemos en este punto que gran parte del sur del territorio ibérico había estado bajo dominación bizantina, constante que se mantuvo hasta su definitiva expulsión en el año 624 gracias a los esfuerzos bélicos de Suinthila.

En este marco, el capítulo analiza el desarrollo interpretativo de la monarquía hebrea en las obras de los obispos visigodos con el fin de relevar el papel de este tópico bíblico en el proceso de construcción y definición de la autoridad episcopal en el periodo. En este sentido, se observa cómo los modelos del Antiguo Testamento operan (o no) en el discurso episcopal, actúan y configuran directrices de comportamiento, definen límites y marcos de acción para el presente, vehiculizan valores, virtudes y enseñanzas. En otras palabras, es la importancia tipológica del Antiguo Testamento el principal eje que atraviesa el capítulo de principio a fin. Tanto Isidoro, Ildefonso como también Julián de Toledo apelaron a un conjunto diverso de tipos veterotestamentarios -desde reyes hasta prácticas y rituales- retomados y actualizados para pensar la sociedad en general, y la realeza visigoda en particular. La tipología bíblica configuraba un modo de pensamiento a partir del cual se interpretaba la sociedad en la que estos obispos vivían y predicaban. En

⁴⁰⁶ Sobre la constitución de las monarquías post-romanas, véase Wormald (2005).

⁴⁰⁷ Las investigaciones en torno de la dimensión político-religiosa en Bizancio son vastísimas. Remito al lector a algunas contribuciones decisivas (y recientes) en la temática: Dagron (1996), Drake (2007) y Kaldellis (2015). Por otra parte, otros especialistas se dedicaron a estudiar la conexión multifacética entre la España visigoda y Bizancio, entre ellos: Stroheker (1963); Fontaine (1988).

efecto, la historia de Israel -de Saúl, David y Salomón, etc.- desempeñó un significativo papel en el modo en que las elites eclesíásticas pensaron sus propias prácticas e instituciones, y la relación con la monarquía y la sociedad en su conjunto. A través del lenguaje tipológico, los preladados eclesíásticos lograron erigirse una vez más en los portavoces del saber bíblico, quienes impartían la lección y el ejemplo, e instalaban patrones de conducta para el ejercicio del poder regio.

Ahora bien, ¿en qué medida el tópico de la monarquía bíblica nos permite aprehender en las obras de los obispos visigodos la concepción monárquica vigente en la época? ¿Es posible advertir a partir de la caracterización de los reyes hebreos la perspectiva episcopal en torno de la monarquía? ¿Qué elementos (características, valores, eventos) propios de las dignidades regias del Israel bíblico son seleccionados y proyectados en el siglo VII? ¿En qué contextos son activados los referentes bíblicos veterotestamentarios? Y, finalmente, ¿de qué otros libros o tópicos bíblicos se sirven los distintos obispos estudiados a la hora de referirse a la institución monárquica?

Como observaremos a lo largo del capítulo, el Antiguo Testamento desempeñó un papel central a la hora de regular la conducta monárquica, de instalar valores y comportamientos modélicos. Sin embargo, el uso de los libros veterotestamentarios no estaría circunscrito a esto último, la *gens Gothorum* en su conjunto encontraría también un modelo en el pueblo hebreo, el primer pueblo elegido. En este sentido, los nuevos conductores de la alianza, los reyes visigodos, debían evitar -y para esto la continua evocación de la apostasía de Israel resultó una de las principales herramientas- el destino que según los textos sagrados había conocido el pueblo judío. En este sentido, el tópico de la monarquía abría una ventana para pensar la relación entre iglesia, monarquía y sociedad y la renovación de una alianza que actualizaba en el presente los tipos del pasado.

En las siguientes páginas abordaremos este conjunto de interrogantes a partir de tres ejes principales que vinculan Biblia y Monarquía en época visigoda. En primer lugar, la reapropiación de los referentes de la realeza hebrea, en particular, de los reyes Saúl, David y Salomón en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla. En segundo lugar, se analizan tópicos bíblicos que, sin hacer referencia explícita a la institución monárquica, son apropiados y reelaborados para intervenir en el escenario político del siglo VII. En este sentido, se estudian principalmente los tópicos del milagro y del desierto en el *De viris illustribus* y en el *De itinere deserti* de Ildefonso de Toledo respectivamente. Por último, la

actualización del ritual veterotestamentario de la unción regia y su particular función en la *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo.

En síntesis, los ejes de análisis propuestos permiten observar distintas formas en las que el tópico estudiado interviene en las fuentes visigodas, se entrecruza con interrogantes de su presente, canaliza problemáticas y define -desde el punto de vista episcopal- el escenario político ibérico. Es preciso destacar, sin embargo, que los documentos visigodos aquí analizados exhiben un conjunto variado de tópicos bíblicos - como también procedentes de otras tradiciones- que se combinan y reelaboran en distintos contextos y trasfondos políticos. En otras palabras, en este capítulo nos centramos únicamente en determinados aspectos bíblicos vinculados a la monarquía que no agotan el espectro de tópicos y desarrollos temáticos de las fuentes. Se trata, entonces, de una selección, es decir, de un camino elegido -entre otros posibles- con el objetivo de analizar cómo las Escrituras intervienen activamente en la concepción de la realidad política de la época, cómo configuran límites y posiciones, consolidan y crean autoridad.

1. Modelos bíblicos para reyes visigodos. El uso de la realeza hebrea en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla

A lo largo de los tres libros que componen las *Sententiae* Isidoro de Sevilla no registra menciones específicas a reyes, revueltas nobiliarias o acontecimientos históricos de su contexto socio-político inmediato. Por el contrario, la única realeza a la que Isidoro hace explícita referencia es aquella procedente del Antiguo Testamento.

Es cierto que al evocar las figuras bíblicas, Isidoro continuaba con una práctica de larga tradición. Retomando lo estudiado en el primer capítulo fácilmente se advierte en el hispalense ecos de los Padres y de otros sabios cristianos (Jerónimo, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, entre otros) en cuyas obras abreva para construir su propio mensaje. Asimismo, el género de la *sententia*, también de larga tradición, exigía del escritor la adopción de dos características: la brevedad y la generalidad (Fontaine, 2002, 179-180). Si bien estos requisitos obligaban a Isidoro a situarse más allá del contexto y de los individuos particulares, no le impedían articular simultáneamente 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 efecto, la Palabra, los ejemplos y las enseñanzas bíblicas, constituyeron verdaderas armas que Isidoro utilizó para apelar indirectamente a las elites visigodas del periodo.

En este sentido, los reyes de Israel reflejan un deber ser que exige del verdadero monarca conductas y valores específicos, y en la medida en que funcionan como verdaderos arquetipos de comportamiento, definen sus límites y márgenes de acción. En este sentido, Isidoro al apelar en sus *Sententiae* a los reyes hebreos contribuye a precisar el contorno de la figura regia, indicando las virtudes, pero también los vicios que un verdadero rey debía enfrentar y vencer con éxito. Desde esta perspectiva, detrás de la exhortación moral deja entrever Isidoro la idea de que un comportamiento adecuado a las normas cristianas era indispensable para conservar el vínculo con la divinidad y, en consecuencia, llevar adelante un buen gobierno. Como bien señaló Dagron, el Antiguo Testamento no era ya comprendido en clave histórica, es decir, como la historia del pueblo judío, sino como un repertorio de roles y situaciones, “the only typology which made it possible to judge the present and the future” (2003, 166).

Como mencionamos en capítulos anteriores, las *Sententiae* apelan principalmente al cuerpo clerical, en especial, a los obispos del reino de Toledo, encargados de transmitir e impartir la verdadera doctrina. En efecto, ellos constituyen los destinatarios inmediatos de una obra que sintetiza cuestiones doctrinales y morales, necesarias en la formación de todo pastor. Ahora bien, el alcance de las enseñanzas de Isidoro se advierte aún más amplio al abarcar también a aquellos sectores de la aristocracia laica que, en estrecho vínculo con la jerarquía clerical, asumen la tarea de gobernar a los pueblos y de garantizar el orden en el reino terrestre. Para estos últimos, los referentes bíblicos, en especial aquellos procedentes del Antiguo Testamento, también representaron auténticos modelos de conducta, pues transmitían los valores, acciones y virtudes que debían guiar a todo aquel que buscara convertirse en un verdadero gobernante cristiano.

En las *Sententiae* se advierte, por lo tanto, un posicionamiento del obispo frente a la institución monárquica que articula, además, una estrategia específica para el clero visigodo, pero también un discurso que involucraba a la sociedad en su conjunto en la medida en que esta última era concebida como un nuevo Israel.

Isidoro, al valerse de una práctica que hundía sus raíces en la tradición de los Padres, despliega una auténtica lección para sus contemporáneos. Recordemos que Isidoro, metropolitano de la Bética, había sido una figura protagónica en el escenario

político-religioso de la primera mitad del siglo VII, un prelado involucrado activamente en las problemáticas de su tiempo, quien supo, además, tejer estrechos lazos con el poder regio. Recordemos también que preocupaciones en torno de la monarquía podían encontrarse en otros escritos suyos, como en *Etymologiae* o *Historia Gothorum*. En esta última, por ejemplo, Isidoro trabaja sobre el tópico monárquico explotando mínimamente arquetipos bíblicos. Son las construcciones que elabora en torno de las principales figuras regias, Leovigildo y Recaredo, las que suscitan nuestra atención. El primero, a pesar de las virtudes que asomaron en el transcurso de su vida y particularmente vinculadas al proyecto de unificación territorial de la península, fue definido principalmente por el error de la impiedad y la perfidia arriana. En calidad de hereje, Leovigildo -de acuerdo con Isidoro- había perseguido, desterrado y hasta rebautizado a la población católica, suprimiendo además rentas y privilegios eclesiásticos (*Hist. Got.*, 5). En las antípodas de su padre, el acceso al trono de Recaredo hace aflorar los elogios y las virtudes, específicamente cristianas, dignas de un verdadero rey. La lectura en clave antitética de los reinados de Leovigildo y Recaredo parecía recordar la oposición entre Saúl y David, los primeros reyes de Israel. Recaredo, *hic fide pius et pace praeclarus*, era distinguido por sus costumbres frente a Leovigildo, *inreligiosus et bello promptissimus* (Cf. *Hist. Got.*, 52). Este contrapunto entre padre e hijo era reforzado aún más a partir del silencio que recubría a la figura de Hermenegildo, al que Isidoro califica simplemente de tirano, a pesar de haber defendido la fe católica. Observemos que una valoración positiva de este último habría empañado sin duda la imagen de Recaredo. En este sentido, Isidoro trabaja con el contraste, construyendo dos personajes antagónicos, es decir, dos modelos que se alimentaban a su vez de características típicas ya definidas por la tradición bíblico-patristica. Es a las Sagradas Escrituras donde el hispalense irá a buscar los elementos constitutivos de los buenos y los malos reyes, de los valores que reivindica para su comunidad, tanto para los que gobiernan como para los que son gobernados.

En este sentido, no podemos dejar de mencionar brevemente el fragmento que antecede a la *Historia Gothorum*, conocido como *Laus Spaniae* o *De laude Spaniae*.⁴⁰⁸ En esta sección, Isidoro en un tono retórico elevado, elabora una glorificación de Hispania, madre de príncipes y pueblos, exaltando la geografía de “la más ilustre porción de la tierra”, la fertilidad y la abundancia de sus campos, montes y ríos. Más específicamente,

⁴⁰⁸ Para un estudio de la tradición manuscrita, autenticidad y posición de la *Laus* en los códices, véase Rodríguez Alonso (1975), especialmente pp. 57-64.

celebra Isidoro la tierra donde florece la *gens Gothorum*, luego del triunfo sobre Roma, antigua ocupante de la península.⁴⁰⁹ A pesar de su reducida extensión, esta alabanza tenía mucho por decir, pues en ella se configuraba la posición privilegiada que Hispania y el reino visigodo de Toledo estaban llamados a ocupar dentro el orbe cristiano. Hispania se revestía de una centralidad única entre las tierras que se extendían *ab occiduo usque ad Indos*. En palabras de Isidoro: “...pulcherrima es, o sacra semperque felix principum gentiumque mater Spania” (*Hist.* 1).

Desde identificar en la *Laus* un carácter netamente nacionalista (Teillet, 1984) hasta, en las antípodas, advertir en ella solamente una alabanza geográfica (Elías de Tejada, 1960) o una propaganda regia (Hillgarth, 1970), fueron múltiples las posturas esbozadas acerca de la significación de aquel fragmento isidoriano. Como bien señaló Martin, al abordar el derrotero del término *Gens* en el siglo VII: “la gens des Goths est présentée par Isidore d’une part comme un groupe «viril», violent, caractérisé par son emploi de la force armée, d’autre part comme le sujet d’une alliance avec Dieu” (2008a, 78). De acuerdo con la autora, con la conversión al cristianismo el pueblo godo es asimilado al pueblo elegido, una lectura que -como estudiaremos en este capítulo- orienta buena parte de la reflexión sobre el tópico monárquico atravesando el periodo de principio a fin.

1.1 *De ortu et obitu Patrum*: modelos para armar

Como estudiamos en el Capítulo I, las notas biográficas comprendidas en este opúsculo isidoriano reúnen cualidades, atributos y acontecimientos destacados de personalidades bíblicas -del Antiguo y del Nuevo Testamento- escogidas por su nobleza y santidad. Ya Isidoro había manifestado explícitamente este 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.”⁴¹⁰

Una de las ausencias advertidas dentro de la selección apunta al primer rey de Israel. Recordemos, en este punto, que en una obra más tardía *-Expositio in vetus*

⁴⁰⁹ *Hist.*, *Laus Spaniae*, 26-30: “Iure itaque te iam pridem aurea Roma caput gentium concupiuit et licet te sibimet eadem Romulea uirtus primum uictrix desponderit, denuo tamen Gothorum florentissima gens post multiplices in orbe uictorias certatim rapit et amauit, fruiturque hactenus inter regias infulas et opes largas imperii felicitate securas.”

⁴¹⁰ *De ortu, praefatio*: “Quorundam sanctorum nobilissimorumque uirorum ortus uel gesta cum genealogiis suis in hoc libello indita sunt.”

Testamentum- Isidoro al describir la tercera edad del mundo, dirá: “huius uespera fuit peccatum, et malitia pessimi regis Saul” (*Exp.* II, 214-215). En rigor, la figura de Saúl había recibido una valoración ambivalente a lo largo de los siglos, en ocasiones, eclipsada por el protagonismo de David dentro de los denominados libros históricos. Si bien volveremos a Saúl más adelante en el capítulo, adelantemos aquí algunos puntos principales acerca de su uso e interpretación.

Como es sabido, la constitución de la monarquía de Israel -y su posterior desarrollo- es narrada en el Antiguo Testamento, en particular, en los libros bíblicos que actualmente conocemos con el nombre de 1,2 *Samuel* y 1,2 *Reyes*. La división al interior de *Samuel* y *Reyes* no es original sino un producto de los compiladores griegos (LXX), quienes además reunieron los cuatro libros en uno solo al que denominaron *Libro de los Reinos* (Ferguson, 1998; Cross y Livingstone, 2005).

De acuerdo con Kannengiesser, a pesar de la escasez de referencias explícitas encontradas en los escritos de los Padres, el material ofrecido en *Samuel* y *Reyes* habría sido utilizado con asidua frecuencia durante la era patrística. Incluso, en palabras de aquel autor (2004, 292): “...patristic writers (...) were aware of the strong continuities between such persons as David, Elijah, Elisha, and Jesus. It comes as little surprise, then, that these OT personalities were interpreted allegorically with reference to Jesus.” En particular, interpretaciones alegóricas de David se observan en Orígenes, Atanasio, Eusebio, Gregorio de Nisa, Hilario y Agustín (Kannengiesser, 2004, 293).

Volviendo al *De ortu et obitu Patrum*, Isidoro dedica a los monarcas sucesores de Saúl dos breves capítulos (XXXIII y XXXIV). A David le asigna 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 este conjunto de 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.”⁴¹¹ 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. De esta manera, con la intención práctica de brindar un manual que pueda ser utilizado para la formación

⁴¹¹ *De ortu*, 33, 1: “...a Domino in regnum uocatus, a propheta in rege unctus.”

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 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 estos célebres referentes, Isidoro elaboraba un breve retrato biográfico de David, buscando reunir en un espacio limitado información notoria y valiosa 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”⁴¹²). De esta forma, advertía Isidoro que la dimensión bélica, de capital importancia para una aristocracia que valoraba sumamente el desempeño en la guerra, no debía ser excluida de la legitimidad monárquica. Como ejemplificaba a partir de David, únicamente un rey que observara los preceptos bíblicos, podría ser premiado con el triunfo y la victoria: en este sentido, dejaba entrever el hispalense, que la conducta del rey tenía un impacto directo sobre la dimensión bélica. Sin embargo, como señalamos, este elemento, aunque relevante en la caracterización de un buen monarca, no resultaba del todo suficiente. 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 también presenta un carácter ambivalente, pues 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 reinado.⁴¹³ Alabado como arquitecto y devenido en el prototipo del rey sabio por excelencia fue también vinculado a las prácticas idólatras, la magia y la astrología. Ahora bien, si el interés de Isidoro consiste en transmitir breves descripciones de personalidades bíblicas significativas, no sorprende que en esta obra se prioricen los rasgos positivos, aunque sin dejar de mencionar brevemente su caída en el pecado.⁴¹⁴

⁴¹² *De ortu*, 33, 2.

⁴¹³ Acerca de la imagen de Salomón y su recepción en las tradiciones cristiana, judía e islámica, resulta esclarecedor el trabajo colectivo editado por Verheyden (2013), especialmente el capítulo de Särkiö: “Solomon in History and Tradition” (pp. 45-56). Véase también el clásico estudio de Bloch (1925) y Weitzman (2011).

⁴¹⁴ *De ortu*, 34, 2: “Nam post miram uirtutum gloriam, amore deprauatus femineo, et acceptam sapientiam perdidit et in profundum idolatriae flenda ruina demersit.”

En *De ortu*, Salomón es caracterizado 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 reinado.”⁴¹⁵ De esta manera, 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, incorpora también, 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 los *principia bona* de su reinado. De este modo, Isidoro reconoce los dos tiempos de Salomón: a un primer periodo 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 *Sententiae*, la ambivalencia de Salomón, su oscilación entre la virtud y el vicio, ofrece un punto de partida fértil para enseñar un atributo fundamental de la criatura: la mutabilidad de la condición humana.

En síntesis, Isidoro ofrecía en este opúsculo un compendio de modelos destinados no solo a los clérigos sino también a los reyes, un repertorio de valores y conductas que encomendaba a la memoria de los destinatarios para su observación e imitación.

1.2 Las *Sententiae*: ¿Modelos bíblicos para reyes visigodos?

Notamos al comienzo de este apartado un silencio en las *Sententiae* que nos proponíamos desandar. En aquella obra, en efecto, Isidoro no hace mención de ningún hecho histórico particular, no nombra reyes ni nobles, no alude tampoco a su contexto político, ni siquiera en los capítulos del Libro III dedicados a cuestiones referidas 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.

⁴¹⁵ *De ortu*, 34, 1: “Felix imperio, paternis meritis inpar, dilectus a Deo, sapiens in iudicio, in sententia iustus, pacificus in regno.”

Sin embargo, las enseñanzas que transmite a partir de las *Sententiae* buscan incidir sobre la realidad visigoda desde otro ángulo: Isidoro no confronta ni invalida la realeza, no condena -explícitamente al menos- actos puntuales de su pasado. En cambio, busca definir sus límites y márgenes de acción apoyándose en la herramienta más poderosa de todas, las Sagradas Escrituras. Construye así un legado, destinado a perdurar en el tiempo, orientado a brindar un marco cristiano en el cual basar la construcción de la autoridad y ejecutar el plan providencial de Dios para la salvación de la humanidad en general y del pueblo godo en particular.

1.2.1 La ausencia de Saúl

De acuerdo con el relato bíblico, Saúl, el primer rey de Israel, desobedeció el mandato divino (1 Sam 13) al ofrecer él mismo sacrificios en Guilgal, a pesar de la advertencia previa del profeta Samuel (1 Sam 10,8). Como anticipamos, la imagen de Saúl desde los primeros siglos de la era cristiana fue asociada a la desobediencia⁴¹⁶ y a la persecución de David, figura de Cristo por excelencia. En continuidad con la tradición patrística Isidoro recoge este último punto, por ejemplo, en sus *Allegoriae*: “Saul regni Judaici insinuat reprobationem, vel reprobationem, sive ejusdem populi aemulationem, qui David, id est, Christum injusto odio invidiae conatus est occidere” (PL 83, 112).

A la ausencia de la figura de Saúl en *De ortu et obitu Patrum* podemos agregar su casi nula aparición en las *Sententiae*, donde es introducido únicamente en dos oportunidades. En primer lugar, el nombre de Saúl aparece junto con el de Balaam⁴¹⁷ para ilustrar cómo el don de la profecía (otorgado por el Espíritu Santo) podía también ser concedido a los réprobos e indignos.⁴¹⁸ Cabe destacar, además, que en este caso Isidoro elabora una idea también presente en sus *Etymologiae*, donde dice a propósito de Saúl: “No solamente el varón bueno puede poseer el don de la profecía, sino también el

⁴¹⁶ Esta imagen clásica de Saúl está presente también en *Expositio in Vetus Testamentum*. Por ejemplo, comenta Isidoro: “Itaque Saule propter inobedientiam reprobato, mittit Dominus Samuel ad Isai, et sumpto cornu olei, unxit in regem David” (PL 83, 398).

⁴¹⁷ Como señaló Leemans (2008), Balaam también es una figura ambivalente en la tradición patrística, pues al mismo tiempo que encarna a un profeta que anuncia la encarnación de Cristo, permanece en su condición de pagano vinculado a la magia y a la astrología. Isidoro abreva en esta tradición, y si bien no le adjudica el nombre de ‘profeta’ sí reconoce que a través de él fue anunciada la venida de Cristo.

⁴¹⁸ *Sent.* I, 15, 8: “Aliquando non dignis et reprobis dona Sancti Spiritus conferuntur, sicut Sauli data est prophetia et Balaam.”

perverso. Así nos encontramos con que el rey Saúl profetizó: perseguía al santo David y, lleno del Espíritu Santo, comenzó a profetizar.”⁴¹⁹ De este modo, en ambos ejemplos - tanto en *Sententiae* asimilando la figura de Saúl con la del pagano Balaam como en *Etymologiae* apelando al antagonismo entre Saúl y David- Isidoro busca demostrar que los dones del Espíritu Santo, como la profecía, eran otorgados a los hombres, incluso a los más perversos e indignos, a través de la gracia divina.⁴²⁰ Desde esta perspectiva, por lo tanto, parecía afirmar Isidoro que el carisma no constituía un criterio suficiente para la santidad.

En segundo lugar, la aparición de Saúl, al igual que, como veremos más adelante, la de Salomón, se vincula con las tentaciones del diablo. En rigor, el hecho de que el rey pudiera ser engañado por el diablo constituía un tópico en sí mismo. 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 Isidoro:

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 recibido.⁴²¹

En esta sentencia Isidoro se propone esclarecer el pasaje citado, al sintetizar una de las enseñanzas teológicas más significativas:⁴²² ¿cómo conciliar la presencia del mal con la existencia de Dios? Para disipar las dudas que al respecto podía generar una lectura

⁴¹⁹ *Etym.* VII, viii, 41: “Habere autem prophetiam non solum bonus, sed etiam et malus potest. Nam inuenimus Saulem regem prophetasse. Persequatur enim sanctum Daud, et inpletus Spiritu sancto prophetare coepit.”

⁴²⁰ En *Sent.* II, 5, 11 Isidoro agrega acerca de los dones: “Los malos reciben los dones para su condenación puesto que no los emplean para la gloria de Dios, sino para halagar su propia vanidad. Hacen mal uso de los bienes quienes emplean para usos torpes lo que Dios les ha concedido, como son el talento y los demás dones de Dios.”

⁴²¹ *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.”

⁴²² Carpin señala que esta reflexión de Isidoro es deudora de Gregorio Magno (Cf. *Mor. in Iob*, XVIII, 2,4), quien, al igual que el hispalense, conocía la solución de Agustín respecto de este episodio bíblico (2004, 108).

errónea del texto bíblico, Isidoro desplegaba una breve explicación: un espíritu malo 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.⁴²³ 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. Aun más, los malos espíritus podían manifestar también el castigo divino como consecuencia de la desobediencia. A partir de estos pasajes el obispo hispalense, al recordar la condición humana del rey -los peligros y los riesgos que esta conllevaba- exhortaba al monarca a permanecer siempre atento y, tal como enseñaba el ejemplo de Saúl, a no desoír el mandato divino ni el consejo episcopal.

1.2.2 Salomón versus Salomón

La ambigüedad que define a la figura de Salomón es también advertida en las *Sententiae*, donde coexisten las dos imágenes antes mencionadas. El énfasis en una u otra depende principalmente del libro bíblico citado o aludido, puesto que Salomón no solo era un actor fundamental en la narrativa bíblica, en particular en los *Libros de Reyes*, sino que además se le atribuía la autoría de algunos de los Libros Sapienciales (el *Cantar de los Cantares*, *Eclesiastés*, *Proverbios*)⁴²⁴ e incluso también había sido considerado por ciertos Padres autor del *Libro de la Sabiduría*⁴²⁵ y el *Eclesiástico*.⁴²⁶ Sobre este último, sostiene Isidoro

⁴²³ Nuevamente Carpin (2004, 74): “Per quanto riguarda l’origine del male Isidoro segue la teologia agostiniana: il male ha un’origine angelica. Del resto, stando alla rivelazione biblica, il primo peccato dell’uomo viene commesso sotto la suggestione del serpente, che è simbolo del diavolo. Pertanto, prima del peccato umano c’è stato certamente il peccato angelico. Ciò significa ammettere l’esistenza di un angelo creato necessariamente buono da Dio, ma pervertitosi per propria libera scelta. Il diavolo è appunto un angelo che liberamente ha scelto di peccare contro Dio.”

⁴²⁴ “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” (Kannengiesser, 2004, 301). En el mismo sentido, Hogeterp señala (2013, 153): “apart from biblical narrative about Solomon, various biblical writings are attributed to Solomon, namely Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs.”

⁴²⁵ 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” (Kannengiesser, 2004, 305).

⁴²⁶ “Allusions to this book, also known as Wisdom of Sirach, appear early in the *Didache* (4.5), the

en *Etym.* VI, ii, 31: “El Eclesiástico, sin ningún género de duda, lo compuso Jesús, hijo de Sirach, natural de Jerusalén y nieto del sumo sacerdote Jesús, a quien menciona también Zacarías.”

En *Sententiae*, las referencias a Salomón reproducen esta doble imagen: la primera, basada en referencias indirectas extraídas de *III Reyes*, enseña al hijo de David caído en el pecado, mientras que la segunda, construida a partir de citas directas procedentes en su mayoría de los libros sapienciales, exhibe 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 este apartado, es Salomón el que registra a lo largo de la obra isidoriana un número mayor de referencias, concentradas principalmente en los dos últimos libros de las *Sententiae*, aquellos en los que el hispalense, como indicamos, se pronuncia fundamentalmente sobre cuestiones de moral individual y colectiva respectivamente.

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 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 este sentido, según Isidoro, “la tentazione è necessaria come prova della nostra fedeltà a Dio, e non va vista solo come un’occasione di peccato, quanto piuttosto come un’occasione di progresso spirituale” (Carpin, 2004, 126).

En el capítulo *De cupiditate*, Salomón es incluido en una lista de personajes bíblicos que ilustran como, a causa de la ambición, fueron corrompidos por inspiración diabólica. Dice Isidoro en *Sent.* II, 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

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” (Kannengiesser, 2004, 304).

que añadiese el homicidio a la ambición.⁴²⁷ Estos ejemplos son un indicio del carácter humano del rey, quien, a los ojos de Isidoro, permanece en su condición de criatura 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 un 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.

Ahora bien, la función ejemplificadora de la figura bíblica se vuelve aún más notoria y explícita en el capítulo *De ebrietate*, donde dice Isidoro: “la fornicación, como en Salomón por ejemplo, vuelve necio al sabio.”⁴²⁸ Esta sentencia formaba parte de una serie de capítulos, ubicados al final del Libro Segundo de la obra, donde el obispo 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. Isidoro propone, por lo tanto, combatir los vicios con las virtudes contrarias, pues “cada virtud reprime los vicios que surgen contra ella y domina los impulsos de las tentaciones con la fuerza de la divina caridad.”⁴²⁹ Nuevamente observamos en Salomón un ejemplo del carácter mutable del hombre: convertido de sabio en necio, el hijo de David había cedido ante el vicio y la tentación. En la misma línea, en el capítulo *De humilitate monachi uel opere*, 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.”⁴³⁰ 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” (*Sent.* III, 19, 5).

Ahora bien, estos ejemplos que -como mencionamos- exhibían el carácter mutable de la criatura, eran protagonizados por la figura regia y, sin duda, aquella no remitía a un hombre cualquiera. En este sentido, el hispalense activaba una exhortación que apuntaba

⁴²⁷ “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.”

⁴²⁸ *Sent.* II, 43, 3a: “Fornicatio enim, sicut ait Salomon, infatuat sapientem.” Cabe aclarar que Cazier no identifica en esta sentencia una referencia a Reyes, como sí lo hace la edición de Roca Meliá. Sin embargo, la hemos incluido en el estudio, pues coincide con la imagen de Salomón que Isidoro transmite a partir de III Reyes.

⁴²⁹ *Sent.* II, 37, 2: “Sicque singulae uirtutes nascentia contra se uitia reprimunt, ac temptationum motus uirtute diuinae caritatis extinguunt.”

⁴³⁰ *Sent.* III, 19, 5: “Contuere Salomonem per otium multis fornicationibus inuolutum, et per fornicationis uitia usque in idolatriam lapsum.”

directamente a la monarquía, pues advertía el peligro de la recaída en el pecado tanto para el alma del rey en particular como para el conjunto del pueblo en general. En este sentido también, Isidoro apuntalaba el propio rol del obispo, quien a través del consejo y la exhortación se erigía como el último reaseguro para evitar ese fatídico destino.

Salomone docente

Ahora bien, cuando Isidoro menciona a Salomón a partir de otros libros bíblicos, la imagen que de él transmite presenta otro carácter. Este conjunto de referencias proceden en su mayoría de los Libros Sapienciales, de donde Isidoro explota el costado sabio de Salomón. Incluso la forma en que el hispalense introduce a este personaje en su discurso difiere de la anteriormente analizada, pues 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 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 ‘decir’, ‘afirmar’ y ‘demostrar.’⁴³¹ 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 incorpora la imagen del rey sabio como emisario de la verdad escrituraria. Notemos, a continuación, algunos ejemplos.

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.”⁴³² Isidoro finaliza el capítulo con esas palabras, pues entiende que nada queda por agregar una vez que las Escrituras han iluminado con la

⁴³¹ 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).

⁴³² *Sent.* I, 12, 7: “Salomone docente: Corpus corruptibile adgrauat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem.”

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 Isidoro,⁴³³ 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 vicio."⁴³⁴ 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 pecados.⁴³⁵

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 *Sententiae*, destinada a las más altas jerarquías del reino, donde Isidoro al mismo tiempo que probaba una vez más ser el referente por excelencia en materia sagrada, marcaba -a través de la Biblia- los límites del poder monárquico.

1.2.3 Sirva de ejemplo David

Veamos, por último, el caso de 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. Un ejemplo de lo anterior encontramos en el capítulo *De praepositis carnalibus*, donde dice el obispo:

⁴³³ *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."

⁴³⁴ "Sicque ad conparationem mali fit deterius dum de uitiiis gratulantes extolluntur in peius. De talibus ait Salomon: Qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis."

⁴³⁵ *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."

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 pueblo.⁴³⁶

En esta sentencia, Isidoro distingue entre el accionar concreto de pastores y príncipes, y la elección divina. Es decir, según el hispalense, todo monarca, príncipe o pastor era efectivamente elegido por Dios para gobernar, sin que este hecho determinara el carácter -bueno o malo- de los elegidos. Asimismo, agrega el obispo, que no le corresponde al pueblo juzgar este comportamiento sino, por el contrario, es Dios quien juzgará “pro meritis plebium.” De esta forma, como consecuencia de los pecados cometidos por los pueblos, un mal gobernante podía ser enviado por decisión divina. No obstante, adicionaba Isidoro una excepción: un rector podía ser acusado por los súbditos únicamente en caso de que se apartara de la fe (*Sent.* III, 39, 6).

Isidoro estaba convencido de que “al enojarse Dios, los pueblos reciben el rector que merecen sus pecados.”⁴³⁷ Desde esta perspectiva, por tanto, no sorprende el interés del obispo en enseñar los vicios y las virtudes que afectaban no solo al individuo sino al colectivo, pues, de acuerdo con Isidoro, del comportamiento moral del pueblo -mas principalmente de sus rectores- dependía la definición de su destino. 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 vicio.⁴³⁸ En rigor, a lo largo de toda la obra, el obispo insiste en diferenciar los buenos de los malos caminos, las virtudes de los pecados, las buenas de las malas obras. Se advierte, como vimos, una profunda preocupación pastoral en Isidoro, inseparable del derrotero político transitado por el reino visigodo de Toledo. En este sentido, se percibe un mensaje fundamental en el hispalense: el examen debía ser permanente, pues, aun cuando el rey observara los preceptos cristianos y cultivara las respectivas virtudes, esto no aseguraba por sí mismo, tal como exhibían los arquetipos bíblicos de David y Salomón, la continuidad de un comportamiento

⁴³⁶ *Sent.* III, 39, 1b-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.”

⁴³⁷ *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.”

⁴³⁸ *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.”

virtuoso a lo largo de toda su vida. Es en este punto, entonces, donde el consejo de los obispos se tornaba indispensable: para transitar un camino recto, el de un verdadero rey, las enseñanzas y exhortaciones impartidas por el clero episcopal no podían ser desatendidas.

Desde esta perspectiva, a la luz de la Biblia, la dinámica de la sociedad visigoda se volvía perfectamente comprensible. Cuando, años más tarde, en el concilio IV de Toledo (633) los obispos deban pronunciarse sobre la situación del antiguo monarca Suinthila, a este se le adjudicará una larga lista de crímenes e injusticias. ¿Por qué Dios habría de enviar a los godos un rey de tales características? Pues bien, a la luz de las *Sententiae*, coyunturas de esta naturaleza podían interpretarse fácilmente: antecedente bíblico mediante, un mal rey no solo podía ser efectivamente enviado por Dios, incluso al mismísimo pueblo elegido, sino que, además, este rey podía delinquir por los pecados 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 rebaño, tal como ilustraba el ejemplo de Elí, “condenado por la iniquidad de sus hijos.”⁴³⁹ Como anticipamos, Isidoro se dirige en esta obra principalmente al cuerpo clerical con el fin de enseñar y advertir; desde esta perspectiva, el obispo apela a los sacerdotes, pues estos 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 las *Sententiae* revelan una finalidad distinta. Isidoro se propone exaltar las virtudes de este rey, principalmente su humildad y misericordia, haciendo de estas características requisitos indispensables de un verdadero monarca.⁴⁴⁰ Observamos, primero, en *Sent.* III, 49, 1:

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

⁴³⁹ *Sent.* III, 46, 1: “Sic enim Heli sacerdos pro filiorum iniquitate damnatus est, et licet eos delinquentes admonuit, sed tamen non ut oportebat redarguit.”

⁴⁴⁰ En el mismo sentido sostiene Reydellet (1961, 462): “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.”

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.”⁴⁴¹

En esta sentencia, David es ejemplo de humildad, una virtud que, de acuerdo con el modelo de conducta propuesto por Isidoro, debía ser adoptada por aquel que deseara hacer un uso correcto del poder regio. La humillación interior, no envanecerse de los méritos, rebajarse con modestia: todos representaban atributos que debían seguir los verdaderos reyes para ser considerados como tales. En el mismo sentido, en otra sentencia David es también ejemplo de misericordia.⁴⁴² Recordemos que la mención a David como modelo de humildad se sitúa en el capítulo *De iustitia principum*, una de las principales virtudes que Isidoro adjudicaba a aquellos que ejercen la autoridad regia.⁴⁴³

Ahora bien, la exaltación de estas virtudes en David parece, a primera vista, contrastar 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 eran tópicos recurrentes en la tradición patristica pues, efectivamente, David constituía una de las principales figuras de Cristo.⁴⁴⁴ 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” (Blowers, 2008, 662). En efecto, como indica Bejczy, recurrir a figuras del Antiguo Testamento con el objetivo de ilustrar las principales virtudes constituía una práctica antigua y particularmente frecuente en el de Milán.⁴⁴⁵

⁴⁴¹ “Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, praeponens sibi exemplum humilitatis David, qui de suis meritis non tumuit, sed humiliter sese deiciens dixit: vilis incedam et vilis apparebo ante Deum qui elegit me.”

⁴⁴² *Sent.* II, 11, 12: “Exempla sanctorum quibus aedificatur homo, varias consecrare uirtutes: humilitatis ex Christo, deuotionis ex Petro, caritatis ex Iohanne [...] misericordiae de David...”

⁴⁴³ Continúa Isidoro en el mismo capítulo: “Dios concedió a los príncipes la soberanía para el gobierno de los pueblos, quiso que ellos estuvieran al frente de quienes comparten su misma suerte de nacer y morir. Por tanto, el principado debe favorecer a los pueblos y no perjudicarlos; no oprimirlos con tiranía, sino velar por ellos siendo condescendiente, a fin de que este su distintivo del poder sea verdaderamente útil y empleen el don de Dios para proteger a los miembros de Cristo” (*Sent.* III, 49, 3).

⁴⁴⁴ “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, 2005, 455).

⁴⁴⁵ “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, 2011, 17).

Isidoro, como vimos, se inscribe dentro de esta práctica, continúa y actualiza la tradición de la que se reconoce heredero.

Entre vicios y virtudes, se define una imagen ambivalente del monarca: si, por un lado, es elegido por Dios para gobernar, por el otro, permanece firme en su condición de humano y pecador. Aún más, desde una perspectiva teológica, todos los hombres eran considerados pecadores y, por lo tanto, un rey no podía estar exento de aquella definición, tal como demostraban los ejemplos escriturarios arriba citados. El hispalense buscaba así advertir acerca de las tentaciones que, como en un pasado bíblico, 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 *Sententiae* 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 pueda ser desempeñada aquella función. El hispalense conocía bien los riesgos y las tentaciones que conllevaba aquella posición y deseaba, por consiguiente, advertir acerca de las consecuencias que la sola ponderación de la gloria terrenal podía llegar a desencadenar.⁴⁴⁶ En este sentido, Isidoro instaba a los monarcas a que persigan más que la gloria 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 eventualmente el reino de los cielos. Aun más, recuerda el hispalense a sus lectores que “las potestades seculares están sometidas a la disciplina religiosa, y, aunque gocen de soberanía real, se hallan obligados por el vínculo de la fe, a fin de proclamar en sus leyes la fe en Cristo y conservar con las buenas costumbres la profesión de fe.”⁴⁴⁷ Esta preocupación por delinear los contornos de la figura regia -sus deberes, comportamientos y atribuciones- atravesó la producción literaria y doctrinal del hispalense de principio a fin. No en vano en una de sus fórmulas más conocidas de las *Sententiae*, proclamaba el obispo: “Los reyes han recibido su nombre por obrar con rectitud, y así, uno conserva el nombre de rey si obra rectamente, y lo pierde con el pecado.”⁴⁴⁸ Esta consigna, simple y contundente, no

⁴⁴⁶ Nuevamente, citamos *Sent.* III, 48, 9: “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 mundo.”

⁴⁴⁷ *Sent.* III, 51, 3: “Sub religionis disciplinam saeculi potestates subiectae sunt; et quamvis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tenentur adstricti, ut fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent.”

⁴⁴⁸ *Sent.* III, 48, 7: “Reges a recte agendo uocati sunt, ideoque recte faciendo regis nomen tenentur,

solo apuntaba a asentar la condición humana -de criatura- de todo monarca. Asimismo, le permitía a Isidoro trazar un paralelismo entre lo temporal y lo eterno, entre el accionar en este mundo y en el otro, pues el rey, en tanto hombre había sido elegido por Dios para gobernar, pero en tanto tal estaba sujeto a la retribución divina según su obra. Desde esta perspectiva, entonces, se lo denominaba rey si obraba con rectitud, mientras que -caso contrario- si el obrar coincidía con el pecado, el nombre *rex* podía ser despojado de la persona, puesto que no se adecuaba ya a la realidad que debía representar.

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 resulta sumamente significativo. Desde la ocupación de la silla episcopal de Sevilla hasta su muerte en el año 636, es decir, desde el reinado de Recaredo hasta el de Chintila, Isidoro fue testigo del ascenso y descenso de numerosos reyes. En este trayecto las formas de acceso a la corona también habían sido diversas, incluyendo la elección, la sucesión, la rebelión⁴⁴⁹ y, en algunos casos, el asesinato (Witérico y Liuva II).⁴⁵⁰

Ahora bien, la preocupación de Isidoro por determinar pautas para la institución monárquica no se limitó a las *Sententiae*. Este interés, en cambio, perduró a lo largo de su carrera eclesiástica y se tradujo también en la actividad conciliar, en particular, en el célebre concilio IV de Toledo. Como ya mencionamos, esta asamblea se reunió en el año 633, poco tiempo después de que una rebelión al mando de Sisenando pusiera fin al largo reinado de Suinthila. Desde esta perspectiva, el ejemplo más claro que ilustra la preocupación de Isidoro -y del cuerpo episcopal en su conjunto- por diseñar un mecanismo de funcionamiento monárquico adecuado a los tiempos lo constituye el canon LXXV, cuya finalidad inmediata apuntaba a fortalecer la institución y a garantizar la

peccando amittitur.” También en *Etym.* IX, iii, 4: “Regnum a regibus dictum. Nam sicut reges a regendo uocati, ita regnum a regibus. (...) Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud ueteres tale erat prouerbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias non eris.’” Inmediatamente después, introduce Isidoro las dos virtudes principales de todo rey: la piedad y la justicia.

⁴⁴⁹ De acuerdo con Martin (2006) esta distinción -procedente de la escuela jurídica (Orlandis, 1962)- presenta, en rigor, un carácter ilusorio en la medida en que “les candidats heureux au royaume sont toujours soutenus par une frange de l’aristocratie, même dans le cas d’une succession de père en fils.” Y agrega: “La succession au trône est ainsi le résultat d’un affrontement, pacifique ou non, au sein de l’aristocratie, qui débouche sur la mise à l’écart de certains groupes au profit de ceux dont le candidat est vainqueur” (Martin, 2006, 221-222).

⁴⁵⁰ Acerca del rol de las asambleas en la elección regia, véase Barnwell (2003).

estabilidad política, al advertir que incumplir la fidelidad prometida a un rey significaba también atentar contra el mismo Dios.⁴⁵¹ Agregaba el canon:

Que nadie de nosotros arrebatase 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 trono.⁴⁵²

Aunque lógicamente el nombre de Sisenando no era mencionado en los cánones que condenaban la usurpación, difícilmente el trasfondo político que lo había tenido como protagonista podía haber sido olvidado por el alto clero visigodo.⁴⁵³ Por su parte, Sisenando, ahora denominado *excellētissimus et gloriosus*,⁴⁵⁴ 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 a través del uso de la fuerza, el nuevo rey no podía en adelante ser considerado un verdadero gobernante sin la aprobación de la aristocracia y el clero;⁴⁵⁵ 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, despliega 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

⁴⁵¹ En palabras de Petit (2001, 427): “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.”

⁴⁵² Tol. IV, LXXV: “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...”

⁴⁵³ De acuerdo con Stocking (2000, 146): “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.”

⁴⁵⁴ Según sostiene 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” (2000, 200).

⁴⁵⁵ La historiografía se ha debatido largamente el rol del concilio y su incidencia en la organización del reino de Toledo. De ser considerado un instrumento exclusivo del episcopado implementado en contra o en función de someter al rey, otros, en cambio, han visto en el órgano conciliar una herramienta a disposición del monarca para hacer frente a la nobleza aspirante al trono o ambiciosa de poder. Sobre este tema, véase, entre otros, Díaz (1998).

garantizada en la tierra para que, una vez llegado el reino de los cielos, los godos obtengan el lugar merecido.

Ahora bien, la relación entablada entre monarquía y episcopado a lo largo del periodo visigodo fue indudablemente todo menos homogénea. La dinámica de poder entre ambos polos asistió a distintas reconfiguraciones que involucraron a las fuerzas políticas más importantes del reino de Toledo. Desde esta perspectiva, como vimos, los concilios de 589 y 633 constituyeron ejemplos clave de redefinición del vínculo que expresaban a su turno las relaciones de fuerza de una época determinada. En este sentido, el lazo fluctuante que se construye entre monarquía y episcopado se aleja de los esquemas historiográficos más tradicionales -y oportunamente revisitados- que proponían encerrar dicho vínculo en categorías absolutas de superioridad de un poder sobre otro.⁴⁵⁶ Existía, por un lado, una mutua dependencia: al mismo tiempo que el rey necesitaba del aval eclesiástico (ya sea por vía conciliar o más adelante por la implementación del ritual de la unción) para legitimarse en una posición singular -agente de Dios- que lo situaba por encima de todos los súbditos, la Iglesia se apoyaba en el poder secular para instalar su centralidad como institución vertebral del reino. Sin embargo, esta necesidad mutua no implicaba equilibrio o coexistencia armónica. En cambio, distintas estrategias fueron elucubradas desde ambas perspectivas, estrategias que apuntaban a definir el marco de acción, el lenguaje, los términos y los canales a través de los cuales se definían una y otra vez las relaciones entre ambos. Al mismo tiempo, ni el episcopado ni la monarquía esgrimieron estrategias homogéneas a lo largo del periodo, ni actuaron de forma orgánica: en cambio, intereses diversos -regionales, locales, personales y de facción- intervinieron en el posicionamiento de los diferentes actores en juego.

Es en este sentido, entonces, que retornamos nuevamente a las *Sententiae* de Isidoro. Como vimos, allí el hispalense exhorta a los reyes (y a la nobleza, potencial aspirante al trono) a llevar adelante una conducta caracterizada por la integridad moral y el cultivo de las virtudes cristianas. 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

⁴⁵⁶ Por ejemplo, Dykes Shaw (1906, 213): "Henceforth until the end, a period of 124 years, with the exception of a few brief intervals of reaction under such energetic rulers as Swinthila, Chindaswinth, and Wamba, the government of the country came gradually but surely under the control of the priests. Nominally it was a monarchy; in reality it assumed the disastrous form of an hierocracy. The king saved himself from the turbulence of the nobles, but only by surrendering himself to the craft and tyranny of the prelates."

bíblica como principal fundamento. En segundo lugar, hace del buen rey una figura caracterizada 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. De esta forma, se apuntalaba una posición de capital importancia para la jerarquía episcopal en la dirección del reino. Pues, si -a poco más de treinta años de la conversión al catolicismo- la figura regia resultaba cada vez más indisociable de los parámetros cristianos, eran los obispos los encargados de indicar y aconsejar al monarca para que este actúe conforme a los preceptos que dictaba aquella tradición.

Tanto Saúl, Salomón e incluso también en algún caso David representaban, por un lado, el carácter fundamentalmente humano del rey. Este último podía ser el elegido de Dios para gobernar, pero permanecía limitado en su condición de criatura. Sin embargo, por otro lado, eran ellos los exponentes de la monarquía de Israel, el antiguo pueblo elegido. El testimonio del pasado bíblico encerraba, pues, una advertencia dirigida a los nuevos ocupantes del trono en la medida en que enseñaba las consecuencias causadas por la desobediencia y el pecado, y el consecutivo despertar de la ira divina. En este sentido, así como los prototipos monárquicos de Israel habían conducido al pueblo de la Antigua Alianza, eran los reyes visigodos los indicados de llevar adelante la Nueva. Posición privilegiada, sin duda, mas cargada de una enorme responsabilidad.

Desde los comienzos de su episcopado, Isidoro manifiesta el interés constante en la regulación de las prácticas y en la enseñanza de las virtudes y los valores cristianos que, desde su punto de vista, debían ser adoptados no solo por la jerarquía eclesiástica, sino por el pueblo godo en general. En este sentido, Isidoro no dirige su exhortación moral de abandonar la vida en el pecado únicamente a los reyes, príncipes o sacerdotes del reino de Toledo. También el pueblo entero es advertido por sus crímenes y las consecuencias que estos podían llegar a proyectar en el comportamiento de los rectores previamente elegidos por la divinidad. Si el pueblo visigodo debía -a los ojos de Isidoro- encarnar al nuevo pueblo elegido, a este le correspondía también transitar el camino de la obediencia.

2. ¿Dónde están los reyes? El silencio de Ildefonso de Toledo

En sus obras, Ildefonso de Toledo no acude a la monarquía hebrea con la misma frecuencia registrada en Isidoro de Sevilla. En efecto, la institución veterotestamentaria no

representa un tópico relevante en el toledano, quien se inclina por el desarrollo de otros expedientes bíblicos alrededor de los cuales forja nuevas estrategias y directrices con el fin de operar en el mundo terrenal en el que se desenvuelve como monje y abad primero, y como obispo de la *urbs regia* después.

Como anticipamos, silencio no equivale a desinterés. Ildefonso retoma, adapta y reconfigura en sus obras diversos tópicos de trasfondo bíblico que atañen indirectamente a la institución monárquica. Es decir, tópicos que, sin hacer referencia explícita a la realeza -ya sea hebrea o goda- intervienen en la definición de límites y marcos de acción para los distintos actores involucrados en aquel contexto histórico. La letra bíblica vuelve a ser el material a partir del cual se reflexiona y se reconfigura, una vez más, el vínculo con la institución monárquica. En este sentido, el siguiente apartado analiza el tratamiento del milagro y del desierto -el primero a partir del *De viris illustribus*⁴⁵⁷ y el segundo a partir del *De itinere deserti*- con el objetivo de advertir otros sustratos bíblicos que (re)elaborados y entrelazados con la tradición patristica, reinterpretan el pasado y el presente del reino en general y de Toledo en particular.

Recordemos que Ildefonso -a diferencia de los obispos Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo- no preside concilio alguno durante los diez años que ocupó la silla episcopal de la *urbs regia* (657-667). Recordemos también que en la sociedad visigoda la prerrogativa de convocar las asambleas conciliares recaía únicamente en los reyes. Recesvinto -rey único desde 653-⁴⁵⁸ había sido el responsable de convocar tres asambleas que tuvieron lugar durante su largo reinado.⁴⁵⁹ Sin embargo, desde el año 656 hasta su muerte en 672 ningún otro concilio general se llevaría a cabo en suelo visigodo.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ A pesar de no conocerse una fecha exacta de redacción del *De viris*, los especialistas coinciden en situar su producción durante el episcopado de Ildefonso, entre los años 657 y 667, en el mismo periodo en que Ildefonso elabora también el tratado *De cognitione baptismi* y su complemento *De itinere deserti*.

⁴⁵⁸ Acerca del acceso de Recesvinto al trono visigodo, véase Martin (2006). De acuerdo con la autora, este acontecimiento es concebido “non comme des épisodes de la lutte entre monarchie et aristocratie, mais comme des moments de modifications du poids respectif des grandes familles aristocratiques à l'échelle du royaume tolédan” (Martin, 2006, 208).

⁴⁵⁹ Durante el reinado de Recesvinto se desarrollarían en Toledo dos nuevos concilios: el IX de Toledo en 655 (de carácter provincial) y el X de Toledo en 656, un año antes de que Ildefonso sea llamado a ocupar la silla episcopal de la *urbs regia*. Esta asamblea fue la última en ser convocada por Recesvinto, quien gobernó hasta el año 672.

⁴⁶⁰ La ausencia de concilios de carácter general suscitó explicaciones diversas por parte de los especialistas. Algunas hipótesis adjudican el paréntesis conciliar a la enemistad entre Recesvinto e Ildefonso, el metropolitano de Toledo a partir de 657; otras, en cambio, lo atribuyen al desgano eclesiástico y a la falta de acontecimientos públicos (Orlandis, 1987, 165). Recordemos en este

2.1 El milagro en el *De viris illustribus*, ¿una herramienta política?

El título *De viris illustribus*⁴⁶¹ nos remite necesariamente a un género cuya vertiente cristiana había sido iniciada en el siglo IV por Jerónimo de Estridón, continuada un siglo más tarde por Genadio de Marsella († ca. 494-501) y retomada por Isidoro de Sevilla en tiempos del reino visigodo de Toledo. Por lo tanto, cuando Ildelfonso menciona en el prefacio las obras de estos tres autores, demuestra conocer la tradición que lo precede. Sin embargo, lejos de acoplar su escritura a los modelos establecidos desde antaño, el prelado toledano incorpora en su obra significativos cambios. Entre ellos, la introducción del milagro⁴⁶² constituye sin lugar a duda un aporte novedoso, puesto que la presencia de relatos milagrosos había sido hasta el momento un rasgo típico del género hagiográfico, limitado en Hispania a un conjunto harto reducido de obras entre las que destacan la *Vita Desiderii*⁴⁶³ (ca. 613), la *Vita Aemiliani* (ca. 636) de Braulio de Zaragoza y las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium* (ca. 633).

punto que la única reunión conciliar del periodo, aunque de carácter provincial, tuvo lugar en Mérida en el año 666.

⁴⁶¹ Seguimos la edición elaborada por Codoñer Merino (2007). Las citas en español corresponden a la traducción de la misma autora (1972).

⁴⁶² Los estudios acerca del milagro en la Antigüedad Tardía y la Edad Media conocieron un notable desarrollo debido, en parte, a los trabajos publicados por el historiador Peter Brown (1971, 1981, 1982, 1995) en el último tercio del siglo XX. La aparición en 1971 de su artículo titulado *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* significó el comienzo de una serie de estudios que, sin desconocer la tradición historiográfica anterior, instalaron nuevos interrogantes y perspectivas en el campo. La propuesta inicial de Brown, centrada en la función social del hombre santo, indagaba principalmente la posición de esta figura dentro de la comunidad en la que vivía y actuaba, es decir, dentro del contexto socio-económico en el cual se hallaba inmersa. Posteriormente, su investigación avanzó hacia otros derroteros: el control del culto a los santos, el traslado de reliquias y la construcción de la autoridad. Estos nuevos rumbos permitieron indagar con mayor precisión la relación de aquella compleja figura con su entorno cultural.

A partir de estas primeras incursiones, especialmente en el terreno hagiográfico, nuevos análisis retomaron las líneas de investigación propuestas y permitieron complejizar tanto el papel desempeñado por estos sujetos como los contextos históricos en los que vivieron y desarrollaron sus actividades (Howard-Johnston y Hayward Paul, 1999). En efecto, las últimas décadas del siglo XX asistieron a una renovación de los estudios hagiográficos gracias al desarrollo de nuevas perspectivas como también a los avances producidos en el campo filológico. Entre las principales tendencias destacan las investigaciones en torno al culto a los santos y la Biblia (Uytfanghe, 1976), la concepción medieval del milagro (Heinzelmann et al., 2002; Ward, 2011), la topografía sagrada (Lauwers, 1999; Kaplan, 2001) y la construcción de formas de liderazgo (Dam, 1985; Rapp, 2005), entre otras. En este marco, el horizonte geográfico demostró un renovado y amplio alcance; de Oriente a Occidente, el hombre santo diseminó su carisma forjando vínculos de distinta naturaleza con las instituciones y actores sociales que coexistieron, actuaron e intervinieron en los distintos contextos históricos.

⁴⁶³ La *Vita Desiderii* es la primera hagiografía visigoda que se conoce. A diferencia de las restantes, es la única elaborada por un rey, Sisebuta, quien, como vimos, ocupó el trono visigodo entre los años 612 y 621.

En el curso del siglo VII las elites eclesiásticas del reino visigodo modificaron considerablemente su posición frente al hecho milagroso, su valoración y modo de empleo.⁴⁶⁴ En este sentido, en la obra del obispo toledano se advierte una reformulación de la actitud hacia este tipo de fenómenos, más abierta y receptiva, postura que contó con antecedentes en importantes personalidades visigodas, como el ya mencionado obispo de Zaragoza. Desde esta perspectiva, a diferencia de un Isidoro de Sevilla, Ildefonso apela al milagro y lo sitúa en el presente de la Iglesia visigoda, en particular en la sede episcopal de Toledo y en manos de su más alta jerarquía: los obispos. El metropolitano hace uso de aquel expediente en función de unos fines -de carácter político- bien definidos y, de este modo, inclina a su favor toda la potencia del fenómeno milagroso.

La adopción de una visión permeable al milagro se inscribe en un periodo de elaboración de nuevas estrategias por parte de una Iglesia que buscaba apropiarse de la experiencia milagrosa y utilizarla a su favor dentro de un contexto en el que proliferan en paralelo otras formas de encarar la vida religiosa y la perfección espiritual en el interior del reino. Un contexto en el que, además, la monarquía apelaba a ese otro régimen discursivo, el legislativo, para apuntalar su poder y legitimidad. Con la promulgación del *Liber Iudiciorum* un año después de la muerte de Chindasvinto, Recesvinto buscaba ajustarse al modelo de rey sabio y justo, al elucubrar -como vimos- aquel código legal que no solo daba marcha atrás respecto de ciertas medidas tomadas durante el reinado de su padre sino también se apropiaba de la iniciativa legislativa impulsada otrora por aquel. En este marco, sin embargo, Ildefonso formulará en sus obras otro tipo de modelo de conducta ejemplar: un ideal de santidad, rigorista y ascético, al que asigna contornos aun más definidos -y aun más difíciles de ser asumidos por un monarca. Como estudiaremos en los próximos apartados, el toledano construye este comportamiento modélico apelando al milagro y también al desierto, dos elementos que busca concentrar principalmente en la figura episcopal.

2.1.1 Ildefonso de Toledo y la tradición de un género

Es sabido que el *De viris illustribus* de Ildefonso introdujo transformaciones fundamentales respecto de sus predecesores en el género. Si tenemos en cuenta únicamente la tradición

⁴⁶⁴ Para un estudio exhaustivo de este recorrido, véase Dell'Elicine (2013, 197-222).

cristiana, los orígenes se remontan a Jerónimo en el siglo IV.⁴⁶⁵ En efecto, su catálogo había sido elaborado con la finalidad de ofrecer una lista de noticias breves sobre escritores, en su gran mayoría cristianos, desde Cristo hasta la primera década del reinado de Teodosio. Por lo tanto, como destaca Codoñer, cristianismo y escritura constituyeron los principales criterios de inclusión seleccionados en su obra (2009, 246).⁴⁶⁶ Ahora bien, las condiciones exigidas por Jerónimo obedecían a un interés específico, el de demostrar ante sus adversarios paganos la existencia dentro de la Iglesia cristiana de un número más o menos nutrido de hombres que efectivamente se habían dedicado en el pasado a la escritura y al cultivo de las letras.

A Jerónimo lo siguió Genadio de Marsella, quien elaboró su propio catálogo alrededor del año 480. En este nuevo contexto la causa que motoriza la escritura no es ya la cuestión pagana, sino la situación en el interior del cristianismo. Con Genadio se advierten algunas modificaciones en el género, como el protagonismo de personajes vinculados al ámbito monástico y la reducción del alcance geográfico, operación profundizada posteriormente por los continuadores peninsulares del siglo VII: Isidoro de Sevilla e Ildefonso de Toledo.⁴⁶⁷

Con Isidoro se mantienen intactos dos rasgos típicos de la obra de Jerónimo: la objetivación y la despersonalización (Codoñer, 2007, 489). Es decir, no hay en el catálogo isidoriano lugar para la anécdota o la valoración personal, pero sí se constata la inclusión de un número mayor de escritores procedentes de Hispania.⁴⁶⁸ En este sentido, siguiendo

⁴⁶⁵ A propósito de la tradición pagana del género, Wood sostiene (2012b, 615): “The tradition of writing about the lives of famous men was an ancient one with firm roots in classical antiquity. Jerome explicitly associated his *De viris illustribus*, the earliest Christian text of this sort, written in 393, with the Greco-Latin biographical tradition. The second-century author Suetonius was an avid writer of biographies. His most famous work, *De vita Caesarum*, contained biographies of twelve Roman rulers from Caesar to Domitian.” Acerca de la relación entre Jerónimo y Suetonio, véase, entre otros, Galán Sánchez (1991).

⁴⁶⁶ Y agrega más adelante: “...los hombres han sido seleccionados por su adscripción a una ideología, no a una profesión, y son ilustres por el simple hecho de haber escrito algo, siempre que lo hayan hecho desde el punto de vista doctrinal” (2009, 247).

⁴⁶⁷ “Earlier Christian texts on famous men had not really focused on Spain. Jerome had written about only nine Spaniards out of 135, while Gennadius mentioned only five Spaniards out of 101. Both the Christianity and the illustriousness of several members of this collection were in some doubt. For example, two of Jerome’s famous Spanish men are the Younger Seneca (d. 65), a pagan Roman philosopher, and Priscillian (d. 385), a heretic. Two followers of Priscillian, Latronianus and Tiberianus, provide further padding to Jerome’s list, while Gennadius includes Vigilantius, another Spanish heretic” (Wood, 2012b, 623).

⁴⁶⁸ “Isidoro, por su parte, aunque también se propone completar la historia literaria iniciada por sus ilustres antecesores, aspira sobre todo a demostrar que la Península Ibérica puede equipararse en el terreno cultural a cualquier otra región de la cristiandad, ya sea de habla latina o griega. Así, de

a Wood (2012b, 626-628), uno de los principales objetivos del *De viris* isidoriano (y también ildefonsiano) consistió en exaltar la autoridad de la Iglesia visigoda, en particular frente a Roma y Constantinopla, mediante la incorporación de noticias dedicadas exclusivamente a escritores peninsulares.

Finalmente, en el cuarto y último lugar, el *De viris illustribus* de Ildefonso de Toledo. Más allá de las referencias formales que inscriben al obispo toledano dentro de la tradición del género como el último eslabón de una cadena de personalidades eclesiásticas reconocidas, Ildefonso no presenta un acusado interés en las obras anteriores.⁴⁶⁹ Por el contrario, se muestra verdaderamente interesado en advertir el carácter incompleto del escrito isidoriano, el más cercano temporal y espacialmente.⁴⁷⁰ En rigor, esta valoración se vincula principalmente con la ausencia en la obra del hispalense de *virii illustres* procedentes de Toledo. En este sentido, la transformación que opera en el *De viris* de Ildefonso es contundente: de los trece personajes que integran su catálogo, siete son toledanos.

2.1.2 *Miraculum, signum, virtus*

En la Antigüedad Tardía y en la Edad Media, el milagro comprendió un conjunto de experiencias disímiles, incapaces de responder o ser agrupadas bajo una sola definición o término. Esta ambigüedad, como destaca Dierkens (1994, 12), descansa principalmente en tres factores. En primer lugar, en una suerte de continuidad con la antigüedad clásica, donde seres sobrenaturales habían intervenido constantemente en la vida cotidiana de los hombres sin necesidad o demanda de explicación; en segundo lugar, en las Sagradas Escrituras en donde arraigaban doctrinas diferentes acerca del milagro; finalmente, en la adopción por parte de las autoridades cristianas de una posición escéptica o fuertemente

las 33 noticias que constituyen el tratado isidoriano, más de un tercio de ellas, 12 en total, están dedicadas a autores hispanos o activos en Hispania (Martín de Braga)” (Martín, 2013b, 130).

⁴⁶⁹ En palabras de Codoñer (2007, 490): “El criterio que Ildefonso tiene formado sobre los catálogos de Jerónimo, Genadio e Isidoro, queda al descubierto cuando unifica tácitamente a los tres autores, al describir la obra del primero de ellos. Así, (...) tomando como base la obra de Jerónimo, que parece haber leído, da una descripción puramente formal y externa de las características del género.” A propósito de la relación del *De viris illustribus* de Ildefonso con sus antecesores en el género, véase también Fontaine (1971, 59-96) y Galán Sánchez (1992, 69-80).

⁴⁷⁰ A propósito del tratado isidoriano, Ildefonso sostiene (*De vir. ill., praef.*): “Deinceps uir prudentissimus Hispalensis sedis Isidorus episcopus, eodem ductu, quosque uiros optimos reperit in adnotationem subiunxit. Siquidem non omnia perscrutatus abscessit.”

prudente hacia este tipo de fenómenos en la cual se pondera -a los efectos de alcanzar la salvación- la moral, la conducta y la ética.

En la obra de Ildefonso tampoco encontramos un único término para hacer referencia al milagro. En cambio, para indicar o aludir a un hecho milagroso el autor toledano emplea indistintamente cuatro categorías: *exemplum*, *miraculum*, *signum* y *virtus*.

Toledo, locus terribilis

A diferencia de Isidoro de Sevilla, como vimos, Ildefonso reside en Toledo, la mismísima ciudad capital, a poca distancia de los reyes. La *urbs regia*, recordemos, constituía el centro político e institucional del reino visigodo: la presencia del rey sin duda marcaba la diferencia. El silencio acerca de esta realidad contrasta efectivamente con el tratamiento que adquieren sus *virii illustres*, buena parte de ellos obispos de Toledo y todos, hombres de iglesia. Es cierto que la tradición del género establecía unos marcos, aunque flexibles, a partir de los cuales Ildefonso daba forma a su tratado. Por este motivo, nos interesa focalizar en una serie de anécdotas, directamente vinculadas con el contexto inmediato de la sede toledana, que el obispo narra en el prefacio.

Estos relatos de milagros responden, por lo tanto, a un objetivo específico vinculado directamente con la ciudad de Toledo, en particular, con la historia de su sede episcopal. En este sentido, si bien Ildefonso no menciona allí explícitamente a reyes específicos, sí trabaja largamente el tópico de la ciudad regia, una ciudad que, a los ojos del obispo, excedía la humanidad del propio monarca.

Los protagonistas son obispos de la sede toledana y es dentro de ella donde ocurren los distintos fenómenos sobrenaturales. En consecuencia, Toledo es designada *sedes gloriosa* y *locus terribilis*, y los episodios que introduce el obispo en la primera parte de su obra ofrecen una comprobación de tal afirmación. En este sentido, el milagro constituye un componente fundamental en la construcción de un pasado glorioso que confiere prestigio a la capital del reino visigodo en una coyuntura histórica particular.

Ildefonso diferencia dos tipos de relatos: los que le llegan desde “tiempos muy remotos” (*ex antiquitate ueteri*) y los “casos actuales” (*temporis noui*). Como veremos, de las cuatro anécdotas compendiadas en el prefacio solo la primera es resultado de “un

relato antiquísimo y digno de crédito,⁴⁷¹ mientras que las restantes proceden de un contexto cercano al del obispo. De este modo, al establecer un precedente lejano en el tiempo, Ildefonso advierte que Toledo ha sido lugar de prodigios desde antaño y de esta manera brinda credibilidad a los acontecimientos más recientes.⁴⁷² Asimismo, el obispo entiende que algunos sucesos antiguos -y otros recientes- habían sido olvidados con el paso del tiempo y asume el deber de transmitirlos. Se propone así rescatar a la gloriosa sede de Toledo y a sus hombres ilustres del silencio al que habían sido condenados en un tiempo anterior. En otras palabras, su tarea es la de completar el catálogo de *virii illustres* y subsanar, por medio de la tradición pero también a partir de lo que él mismo había podido observar,⁴⁷³ la ausencia de representantes toledanos. Una vez más, recordemos, representantes ilustres preferentemente circunscritos a la sede episcopal.

Por lo tanto, dos criterios, tradición (pasado) y observación (presente), hacen del metropolitano de Toledo la persona adecuada para el ejercicio propuesto. Al mismo tiempo, Ildefonso hace uso de cuanto recurso retórico conoce para que su tarea aparezca ante el lector como un deber necesario, mas indigno de su pluma -un *topos* ya clásico en la literatura cristiana.⁴⁷⁴ El soporte elegido para llevar a cabo semejante empresa es la escritura, por medio de la cual el obispo logrará sacar a la luz sucesos anteriormente ignorados. La función de la palabra escrita en el asentamiento de los hechos milagrosos es sumamente significativa, pues contribuye a fijar una forma, una estructura que los despoja del carácter dinámico e inestable propio de relatos orales, cuya circulación involucraba a una audiencia más extensa que el estrecho círculo episcopal visigodo.

Los cuatro acontecimientos enumerados en el prefacio dan cuenta del carácter *terribilis y gloriosus* que Ildefonso atribuye a la ciudad de Toledo y a su sede episcopal. El primero de ellos, el más antiguo que le ha llegado a Ildefonso, es el de Montano. Cuenta brevemente que aquel obispo para demostrar la falsedad de una acusación sostuvo sobre

⁴⁷¹ *De vir. ill.*, II: "...antiquissima fidelique relatione narratur..."

⁴⁷² Esta operación es reforzada a partir de expresiones que dan cuenta de la previa circulación de los relatos. Algunas de estas fórmulas discursivas son: "se cuenta que..." (*De vir. ill.*, *praef.*), "se dice que..." (*De vir. ill.*, II) o directamente "nos han llegado relatos" (*De vir. ill.*, *praef.*).

⁴⁷³ *De vir. ill.*, *praef.*: "Horum ego bonorum studiis prouocatus, quaeque uetera antiquorum relata reperi, quaeque noua exhibitione temporis didici, orsu linguae quo potui subnotauit, ut illorum bonae memoriae iungar, a quibus praua operatione disiungor."

⁴⁷⁴ *De vir. ill.*, *praef.*: "Ast ego procul ualde impar et his quos adnotatio retinet et illis quos renotatio delectauit, indignusque satis et absque substantia totius bonis operis, succesor sanctae memoriae alterius Eugenii factus in sede illa gloriosa Toletanae urbis (...), conatus sum, etsi non elegans studium uel obsequelam uoluntatis bonae, illorum admiscere memoriae gloriosae, ne incurrerem ex silentio damnum, si tam gloriosae sedis tamque gloriosorum uirorum clarescentem memoriae lucem tenebrosi nube silentii contexissem."

su traje durante la celebración de una misa carbones encendidos sin que estos perdieran su fuego al finalizar el sacrificio y sin realizarse daño alguno. Con este milagro Montano demostró su inocencia poniendo en evidencia el carácter infundado de la acusación que había sufrido previamente.

A diferencia de Montano, el único milagro de carácter demostrativo, los relatos que le siguen presentan dos rasgos comunes, ausentes en la primera anécdota: en primer lugar, se trata de episodios de insubordinación, en los cuales, con excepción del caso del diácono Justo, el insubordinado cuenta con el respaldo del *princeps* o de un sector de la nobleza. En segundo lugar, aquel que desobedece a la autoridad episcopal sufre luego el trastorno de los sentidos o la pérdida del control de sus facultades. Los tres ejemplos exhiben un fuerte paralelismo: Justo, a pesar de haber alcanzado la dignidad episcopal, vivió enfermo y trastornados sus sentidos⁴⁷⁵ tras haber insultado al obispo Eladio; en la misma línea, el presbítero Geroncio se enfrentó -con el apoyo del *princeps*- a otro Justo, el sucesor de Eladio, como resultado de lo cual perdió él también el control de sus facultades; por último, una situación similar padeció otro diácono, Lucidio, luego de su confrontación con Eugenio I, episodio que lo llevó al “trastorno de sus sentidos y a un estado de decaimiento.”⁴⁷⁶ En definitiva, en las tres anécdotas se trata de un castigo que reciben los insubordinados como consecuencia de su enfrentamiento con el obispo de Toledo, castigo divino que evoca directamente al Antiguo Testamento. Por otra parte, aunque volveremos más adelante sobre esta cuestión, anotemos desde ahora que tanto Eladio, Justo y Eugenio I, es decir, los obispos toledanos, antes de alcanzar la dignidad episcopal, habían formado parte del monasterio agaliense, situado próximo a la ciudad de Toledo.

Esta tríada de hechos milagrosos representa otro tiempo -un pasado más reciente que el caso de Montano- en el que los prodigios continúan operando en el mundo sublunar, pero circunscritos a la sede de Toledo y a su más alta jerarquía. Así, el milagro involucra tanto a la figura episcopal como a su sede, la que emerge y se consolida como un escenario privilegiado de la intervención divina. Por lo tanto, son los hombres de Iglesia -y, cabe insistir, no los reyes- los que concentran el favor sobrenatural, y se erigen como intermediarios entre el cielo y la tierra, entre los hombres y la divinidad.

⁴⁷⁵ *De vir. ill., praef.*: “post mortem quidem sui pontificis uixit episcopus et ipse; sed tabefactus et in reprobum uersus sensum...”

⁴⁷⁶ *De vir. ill., praef.*: “...tam in reproborum sensum, tamque in languoris supereminentem...”

Ahora bien, el milagro no es únicamente incorporado en el prefacio. De las trece biografías⁴⁷⁷ que integran el *De viris illustribus*, cuatro designan al expediente milagroso como atributo de la persona reseñada, sumando un total de siete casos.

El encargado de abrir el catálogo de *virii illustres* es Asturio, el primero en ser digno de un milagro gracias a “la integridad de su obispado.”⁴⁷⁸ Ildefonso escribe que este obispo, el noveno de Toledo, mereció encontrar en el municipio complutense, por revelación divina, el sepulcro de unos mártires a cuya devoción dedicó el resto de su vida. De acuerdo con Ildefonso, había sido la mismísima divinidad la que había guiado al obispo a realizar tal hallazgo gracias a su acción virtuosa y vida ejemplar, rasgo característico del tópico del milagro.⁴⁷⁹ Asimismo, como ha notado -entre otros- Fontaine (1971, 81), esta anécdota exhibe un claro paralelismo con la invención de cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio realizada por Ambrosio de Milán. De este modo, Ildefonso vincula directamente la figura episcopal, en particular la de un obispo toledano, con la gestión y difusión del culto a los santos, fenómeno que conoció un periodo de considerable vigor durante los siglos VI y VII.

El segundo lugar es ocupado por la noticia de Montano, donde Ildefonso nuevamente relata el milagro atribuido al obispo, mencionado previamente en el prefacio. Si bien en el contenido del milagro no se agregan nuevos elementos, Ildefonso aprovecha para ampliar la biografía y destacar su valor espiritual, elocuencia y desempeño del cargo.

En tercer lugar, Ildefonso incluye la noticia de Donato, otro personaje en el cual se reconocen indicios de milagros. A diferencia de los demás, Donato no es obispo, sino un monje destacado por sus virtudes. Este último, a causa de la violencia de su tiempo y el temor ocasionado por los pueblos bárbaros, había decidido trasladarse de África a Hispania acompañado por otros monjes y códices literarios. Según Ildefonso, Donato fue un hombre ejemplar, considerado el primero en introducir en la península la costumbre de

⁴⁷⁷ De acuerdo con la edición de Codoñer, la obra estudiada cuenta en total con trece noticias atribuidas a Ildefonso, pues no considera de autoría ildefonsiana el capítulo dedicado a Gregorio Magno. El problema radica en que esta noticia no es transmitida por la mayoría de los manuscritos. Sin embargo, en todos ellos, aparece una apostilla en el final del prefacio que menciona al papa romano y, por lo tanto, haría esperable encontrar una noticia suya inaugurando el catálogo. Según Codoñer, no obstante, se trataría de una inclusión posterior. En palabras de la editora (2007, 504): “Aceptamos, por consiguiente, que la redacción original del *de uiris illustribus* comprendía: prefacio –sin la apostilla final–, y 13 capítulos: el primero de ellos *Asturius* y el último *Eugenius II*.”

⁴⁷⁸ *De vir. ill.*, I: “Hic et sacerdotio beatus et miraculo dignus, quia quibus iungeretur in caelo, eorum terreno reperire membra meruit in sepulchro.”

⁴⁷⁹ En palabras de Guance, este rasgo característico indica “la recurrencia directa a la Divinidad como promotora del suceso y la función intermediaria que, en el mismo, cumple el santo en cuestión” (2006, 19).

una regla y vinculado con la construcción y fundación del monasterio Servitano. De acuerdo con Codoñer (2007), la razón por la cual este monje en particular integra el catálogo de Ildefonso se relaciona con la estrecha conexión que habría existido entre el Servitano y Agali. Desde esta perspectiva, también Donato estaría conectado a Toledo, habiendo contribuido a su crecimiento espiritual y cultural. Si bien Ildefonso no detalla los milagros atribuidos, indica que estos fueron realizados tanto durante su vida como después de su muerte.⁴⁸⁰ En la misma línea, se sitúa el ejemplo de Nonnito, llamado a ocupar -por una “rápida decisión divina”-⁴⁸¹ la silla episcopal de Gerona. De este destaca Ildefonso su dedicación al culto del santo mártir Félix y su capacidad de operar milagros en vida y luego también desde su sepulcro. En rigor, Donato y Nonnito son los únicos ejemplos que hacen referencia a la capacidad de obrar milagros *post mortem*, es decir, a partir de sus reliquias.

La incorporación de relatos de milagros llama la atención en una obra como *De viris illustribus*, anclada en un género signado por una tradición bien definida con antecedentes visiblemente reconocidos. Si el objetivo de Ildefonso, como afirma la bibliografía, consistió en ejecutar una glorificación de la ciudad de Toledo, más precisamente una exaltación de su sede episcopal, se advierte que el expediente milagroso sirvió como elemento fundamental en este cometido. En este sentido, el milagro constituyó una de las formas elegidas por Ildefonso para hacer de Toledo un *locus terribilis* en la medida en que adjudicó actividad taumatúrgica a sus principales representantes, entre los cuales, como venimos señalando, no se encontraba rey alguno.⁴⁸² De esta manera, la sede episcopal se beneficiaba ella también de un legajo abultado de hombres santos, dotados de capacidad milagrosa que fortalecen su posición. Asimismo, el adjetivo *terribilis* que Ildefonso atribuye a la sede toledana remite al público

⁴⁸⁰ *De vir. ill.*, III: “Hic et in praesenti luce subsistens et in cripta sepulchri quiescens, signis quibusdam proditur effulgere salutis, unde et monumentum eius honorabiliter colere perhibentur incolae regionis.”

⁴⁸¹ *De vir. ill.*, VIII: “...non hominum diutina deliberatione, sed Dei per homines celeri definitione in pontificatum adscitus...”

⁴⁸² Con anterioridad al *De viris* de Ildefonso de Toledo, otras obras elaboradas en suelo visigodo tuvieron como objetivo adosar un *locus* específico a la realización de milagros y prodigios. Un ejemplo lo constituyen las *Vitae sanctorum patrum Emeritensium*, donde se registran acontecimientos extraordinarios ocurridos en la capital lusitana entre 530-630. En palabras de Dell’Elicine (2013, 211): “...la intención de las *Vitae* resulta transparente: la idea era presentar a *Emerita* como *otra* Roma, como *otra* Jerusalén. El acontecimiento que había transformado a la vieja capital de la *Lusitania* en una coordinada privilegiada por el favor del Dios único era el martirio de la virgen Eulalia.” Cabe aclarar que en el opúsculo toledano, otras sedes, además de Toledo, son reconocidas también con el don del milagro, como es el caso de Gerona y su obispo Nonnito.

directamente a las Escrituras, en particular al Antiguo Testamento, donde es utilizado en numerosas ocasiones como atributo de Dios (algunos ejemplos: Deut 7,21; Deut 10,17; Neh 1,5; Neh 9,32; Sal 46,3; Dn 9,4), pero también de un lugar (Gen 28,17) o de un ser vinculado a la divinidad (Jue 13,6). En el mismo sentido, Toledo es también calificada de *gloriosa*, otro adjetivo con un fuerte anclaje bíblico y monárquico.⁴⁸³ Argumenta Ildelfonso que es definida de ese modo “no por ser centro de atracción para innumerables hombres (...) sino porque entre los hombres temerosos de Dios es considerado lugar terrible para los injustos y para los justos digno de toda veneración.”⁴⁸⁴ Como podemos advertir, la adjetivación bíblica contribuye a trazar una continuidad con los hechos milagrosos escriturarios que avalan y habilitan la existencia de este tipo de fenómenos aun en tiempos visigodos.

Ahora bien, bajo la pluma de Ildelfonso el milagro no es relegado a un pasado remoto, a diferencia de lo esbozado anteriormente por Isidoro de Sevilla en las *Sententiae*. En esta última obra, el hispalense definió la posición de la Iglesia frente al milagro de la siguiente manera: “el motivo de que ahora la Iglesia no obra los milagros que realizaba en tiempo de los apóstoles estriba en que entonces convenía que el mundo creyese por los milagros; mas ahora, que ya cree, es preciso que brille por las buenas obras.”⁴⁸⁵ Y remataba a continuación: “todo el que, ya en posesión de la fe, exige milagros, busca por vanagloria que lo alaben.”⁴⁸⁶ Isidoro reconocía la utilidad del milagro para enseñar y afianzar la doctrina en la primera hora del cristianismo.⁴⁸⁷ Sin embargo, por otro lado, advertía su costado peligroso, pues permitía la emergencia -espontánea y, por lo tanto, no controlada- de individuos hacedores de milagros ajenos a la institución eclesiástica. En ese sentido, su potencia era difícil de contener, razón por la cual Isidoro

⁴⁸³ Desde Recaredo (en los concilios de Toledo III, Narbona, Zaragoza II, Huesca) el apelativo “gloriosissimus” o “gloriosus” aparece asociado casi sin interrupción a la figura regia. Por ejemplo, se observa en Sisebuto (Egara; Sevilla II), Sisenando (Toledo IV), Chintila (Toledo V y VI), Recesvinto (Toledo VIII, X), Wamba (Toledo XI, Braga III), Ervigio (Toledo XII, XIV) y Egica (Toledo XV, XVII).

⁴⁸⁴ *De vir. ill., praef.*: “...quam non ex hominum immenso conuentu gloriosam dico, cum hanc etiam gloriosorum inlustret praesentia principum, sed ex hoc quod coram timentibus Deum iniquis atque iustus habetur locus terribilis omnique ueneratione sublimis.”

⁴⁸⁵ *Sent.* I, 24, 2: “Quod nunc ecclesia non ea miracula faciat quae sub apostolis faciebat, ea causa est quia tunc oportebat mundum miraculis credere, nunc uero iam credentem oportet bonis operibus coruscare, nam ideo tunc signa fiebant exterius, ut interius fides roboraretur.”

⁴⁸⁶ *Sent.* I, 24, 3: “Iam in fide miracula quicumque requirit, uanam gloriam ut laudetur quaerit.”

⁴⁸⁷ A pesar de esta valoración positiva del milagro en la era apostólica, Isidoro agrega: “Y, sin embargo, en los mismos apóstoles era más admirable la eficacia de las obras que el poder de los milagros. Así, también ahora en la iglesia tiene más valor vivir ejemplarmente que realizar prodigios” (*Sent.* I, 24, 1).

privilegia el poder de las obras concedido a la Iglesia, intermediaria necesaria entre los fieles y la divinidad.

Esta postura encontraba su obligado fundamento en las Sagradas Escrituras, en particular en el corpus paulino, al que Isidoro apela en su capítulo dedicado al milagro de los santos. En primer lugar, el hispalense introduce una cita literal y directa procedente de *1 Corintios* con el fin de justificar su posicionamiento crítico frente a la realización de prodigios en su presente. Isidoro sostiene, citando a Pablo (1 Cor 14,22), que “las lenguas sirven de señal no para los creyentes, sino para los incrédulos.”⁴⁸⁸ Es preciso notar, sin embargo, que mientras Pablo se había referido allí específicamente a uno de los *charismata*, el don de lenguas o *glosolalia*, en un contexto y hacia un destinatario determinados (la comunidad de Corinto), Isidoro utiliza el versículo a los efectos de argumentar que el milagro, poco frecuente en su tiempo, constituía de hecho signo de vanagloria entre los fieles. En segundo lugar, introduce dos ejemplos de curaciones en manos de Pablo para ilustrar el desplazamiento del milagro hacia los infieles: los casos del padre de Publio y de Timoteo, inspirados respectivamente en Hch 28,8 y 1 Tim 5,23. El primero, un infiel curado de forma milagrosa, el segundo en cambio, fiel y recuperado gracias al poder medicinal. Desde la óptica isidoriana, el mensaje era bastante claro: las manifestaciones milagrosas, dirigidas especialmente a los incrédulos, no eran realizadas con frecuencia en la Iglesia del siglo VII. Aun más, advertía el hispalense que el poder de hacer milagros en la Iglesia desaparecería por completo en tiempos del Anticristo; los prodigios obrados por este causarían confusión entre los elegidos y los inducirían al error (*Sent.* 1, 25, 4-5).

En las antípodas, la Iglesia del metropolitano de Toledo no solo es ella misma sede de milagros, sino que son sus propios obispos los que obran tales prodigios. Por lo tanto, es la figura episcopal la que busca absorber y concentrar la potencia del fenómeno milagroso, aspecto que pasa a integrar, desde la perspectiva de Ildelfonso, la lista de atributos de los *viri illustres*. En efecto, el hombre ilustre ildefonsiano no es ya el cristiano-escritor ponderado por Jerónimo e Isidoro en sus respectivos catálogos. Por el contrario, Ildelfonso privilegia, de acuerdo con Fontaine, la acción por encima de la pluma, la palabra hablada sobre la palabra escrita. Aun más, señala el autor, el *vir illustris* del toledano debía ser un “hombre excelente”, modelo de santidad (ascética y episcopal) y elocuencia

⁴⁸⁸ *Sent.* 1, 24, 3: “Scriptum est enim: Linguae in signum sunt non fidelibus, sed infidelibus.”

(1971, 76-77).⁴⁸⁹ Al encarar tal defensa de la sede toledana y sus representantes, Ildefonso no tiene otra opción más que hacer de la escritura un aspecto secundario o complementario de sus biografiados, pues ninguno de ellos se había destacado notablemente en aquella actividad. Por lo tanto, el protagonismo que adquiere el milagro constituye una característica fundamental de una nueva concepción de *vir illustris* que pone más énfasis en las virtudes y en las obras que en el ejercicio de la palabra escrita.

El uso del relato de milagros sirvió a una finalidad⁴⁹⁰ central: la glorificación de la ciudad y de la sede episcopal de Toledo. No obstante, también era expresión de la creciente difusión del culto a los santos y de diversas formas de vida religiosa que calaron con fuerza en la Hispania de los siglos VI y VII, en una época en la cual los relatos hagiográficos y las *Vitae* circulaban por dentro y fuera de los marcos eclesiásticos, al tiempo que recogían las inquietudes escatológicas de una sociedad que se preguntaba por la intervención de lo divino en lo terrenal y de lo terrenal en lo divino. En este contexto, la experiencia milagrosa no había sido prerrogativa exclusiva de la figura episcopal ni mucho menos había estado limitada únicamente a los marcos institucionales de la Iglesia.

¿Un escenario de santos?

En su catálogo, Ildefonso propone un modelo de *vir illustris* que se alimenta de -y al mismo tiempo resignifica- elementos ampliamente valorados y conocidos en la época. En efecto, estas figuras hacedoras de milagros no constituían un fenómeno aislado en la Hispania visigoda de la segunda mitad del siglo VII. Por el contrario, se inscribían en un contexto de yuxtaposición de experiencias religiosas diversas. Constituye un rasgo característico de la época el protagonismo de personalidades ascéticas y eremitas⁴⁹¹

⁴⁸⁹ En la misma línea, Wood sostiene (2012b, 636): “Ildefonsus privileges appearance, virtues, monastic observance and eloquence in speaking as the defining characteristics of his illustres. Literary production is still mentioned for some of the illustres, but in at least four instances Ildefonsus states that his bishops were more eager to live exemplary lives than to write books.”

⁴⁹⁰ La finalidad de la obra ha sido objeto de discusión entre los especialistas. De acuerdo con Dzialowski (1898), el escrito ildefonsiano habría tenido como único objetivo político la promoción de Toledo en su carácter de metrópoli. En cambio, Fontaine sostuvo, desde una perspectiva literaria, una triple finalidad: “...proseguir (...) el esfuerzo realizado desde Jerónimo hasta Isidoro; dotar a Toledo de una réplica ejemplar y original de los Diálogos gregorianos; propagar con acento más autoritario, frente a una realeza demasiado atenta a los problemas del gobierno de la iglesia, el ideal monástico y pastoral de Gregorio Magno” (1971, 95). Por su parte, Codoñer advierte el interés de Ildefonso por continuar -y completar- la obra de Isidoro con un criterio basado en la realidad de la época, es decir, recogiendo lo que en el periodo se valoraba como hombre santo.

⁴⁹¹ Acerca del fenómeno eremítico en Hispania, sostiene Martínez Tejera: “... los cientos de

vinculado al desarrollo de un monacato plural con acentuadas diferencias regionales,⁴⁹² la difusión del culto a los santos y la circulación de relatos hagiográficos.⁴⁹³

En este sentido, uno de los ejemplos más significativos descansa en la figura de Braulio de Zaragoza (ca. 585-651), quien, una generación antes que Ildefonso, nos introduce en un escenario de santidad con la redacción de su *Vita Aemiliani*,⁴⁹⁴ testimonio de la vida eremítica y monástica de la región de La Rioja. Relata la vida en solitario de Emiliano, un simple pastor de ovejas, su relación con los monjes y seguidores que acudían a su refugio, las curaciones, milagros y exorcismos; y también los prodigios realizados *post mortem*.⁴⁹⁵ A esta importantísima obra se refiere el propio Ildefonso en la noticia que destina precisamente al obispo caesaraugustano: “escribió la vida de Millán monje, donde deja constancia de él, y hace conocidas las virtudes de aquel santo varón.”⁴⁹⁶ En la misma línea, otras referencias contribuyen a consolidar el fuerte vínculo que enlazaba a la autoridad episcopal con la gestión del culto a los santos. Son los casos de los obispos Asturio, “entregado para siempre al servicio de los santos,”⁴⁹⁷ Nonnito y Eugenio II, consagrado el primero “al servicio del sepulcro del santo mártir Félix”⁴⁹⁸ y el segundo “al culto de los sepulcros de los mártires.”⁴⁹⁹

espacios identificados como ‘eremíticos’ a lo largo y ancho de la geografía peninsular parecen participar de una serie de rasgos comunes que vienen a confirmar lo expuesto en las fuentes escritas: su localización en espacios naturales, generalmente cuevas (...); su ubicación en zonas rurales, en ocasiones con una cierta carga religiosa, incluso precristiana en algunos casos y su localización en ‘territorios de frontera’” (2006, 72).

⁴⁹² Uno de los ejemplos más emblemáticos de la diversidad del fenómeno monástico en la Hispania visigoda atañe a la organización en forma monástica de comunidades campesinas en el Noroeste peninsular. Para un estudio exhaustivo del caso, véase principalmente las contribuciones de Díaz (1986, 189-196; 1990; 2011b, 117-135).

⁴⁹³ La bibliografía en torno de la hagiografía medieval es vastísima. Mencionamos algunos títulos orientativos, en particular para el caso hispánico: Castellanos (2004), Martín Viso (2012b); Velázquez (2007); una mirada más general en Ward (1987, 2011). Asimismo, son fundamentales los trabajos precursores de Peter Brown acerca del hombre santo en la Antigüedad tardía.

⁴⁹⁴ Un estudio exhaustivo sobre esta obra en Castellanos (2011).

⁴⁹⁵ A propósito de Braulio de Zaragoza, Dell’Elicine señaló (2013, 228-229): “Braulio de hecho modificó tres puntos importantes: en primer lugar, los milagros que anotó (...) pertenecieron a su pasado más reciente, un pasado del que aún existían testigos vivos. En segundo lugar, estos prodigios fueron realizados en el alto valle del Ebro, dentro de la jurisdicción de una corona visigoda todavía arriana. (...) Finalmente y para terminar, el relato incorporó en grados diferenciados a otros actores sociales involucrados en el despliegue de tan extraordinarios sucesos.”

⁴⁹⁶ *De vir. ill.*, XI: “Scripsit uitam Aemiliani cuiusdam monachi, qui et memoriam huius et uirtutem illius sancti uiri suo tenore commendat pariter et inlustrat.”

⁴⁹⁷ *De vir. ill.*, I: “...seruitute simul et adsiduitate sanctis innexus...”

⁴⁹⁸ *De vir. ill.*, VIII: “...adhaerens instanter obsequiis sepulchri sancti Felicis martyris.”

⁴⁹⁹ *De vir. ill.*, XIII: “...illic martyrum sepulchris inhaesit...”

En Hispania, los siglos VI y VII conforman un periodo de creciente proliferación de monasterios y eremitorios extendidos por diversas zonas del reino, especialmente en la región del Bierzo⁵⁰⁰ ubicada entre Galicia y la cuenca del Duero, centro de la actividad de dos de las personalidades más significativas de la época: Fructuoso de Braga († ca. 665), fundador de los monasterios de Compludo y de San Pedro de Montes («Rufianense»), y Valerio del Bierzo († ca. 695). Las obras de este último, a pesar de su carácter autobiográfico, resultan de enorme importancia para el estudio de las prácticas ascéticas vinculadas al fenómeno eremítico en la península ibérica (Cf. Díaz, 2011a).

Instalados en un refugio rocoso en frente de la iglesia de san Félix, Valerio y su discípulo fueron centro de atracción de numerosos fieles que llegaban a la zona ofreciendo ayuda, bienes y sumisión. Estos episodios recurrentes llevaron a sucesivas confrontaciones con el presbítero Flaíno, quien, al advertir la pérdida de feligreses, rentas y donaciones, logró finalmente el desplazamiento del eremita. Cabe señalar que aquel personaje aparece en la obra de Valerio caracterizado como un *pseudosacerdos*, un hombre “lujurioso, ocupado en toda clase de liviandades, que instigado por el demonio habría empezado a difamarle y urdir contra él trampas y actos malévolos” (Díaz, 2011a, 65). Luego de su estancia en la finca de Ebronanto, alojado en una celda próxima al altar de una iglesia privada -y llevado allí probablemente por su capacidad de atraer numerosos fieles- se instala finalmente en el Rufianense, donde se gana la enemistad del abad y de los monjes gracias a su desprecio manifiesto por la jerarquía y la desobediencia a la disciplina monástica.⁵⁰¹ Este brevísimo recorrido por su itinerario deja entrever la posición crítica de Valerio frente a las autoridades eclesiásticas y monásticas, una posición que, además, habría privilegiado, en términos generales, un vínculo directo y sin mediación con la divinidad.⁵⁰² De este modo, los diferentes ejemplos aquí estudiados

⁵⁰⁰ En palabras de Martín Viso (2012b, 174-175): “El Bierzo was an area that had a fully consolidated Christian landscape, with churches, oratories and monasteries, which in no way should be interpreted as if Christianity was the factor that structured the whole landscape. In this context, there were different traditions that competed to earn social prestige and thus, become hegemonic. The greatest protector of one of these was Valerius, who defended a model based on asceticism, but anchored in the tradition of the fathers of the desert, with a strong character charismatic, strongly based on individual charisma and in the construction of a “textual community” that served as a basis for this microchristendom. However, these traditions conflicted with each other and used various means to earn this prestige.”

⁵⁰¹ Para un estudio acerca del eremitismo en general y de la trayectoria de Valerio del Bierzo en particular, véase Corullón (1986), Díaz (2011a) y Martín (2015b).

⁵⁰² Esta afirmación debe, sin embargo, ser matizada: la relación que unió a Valerio con los diferentes actores sociales -laicos, episcopales y monásticos- fue sin duda compleja y multifacética. En palabras de Valverde Castro (2011, 297-298): “Pero por mucho que Valerio se empeñe en

localizan el milagro en múltiples lugares del reino: la santidad no se reducía ni a una región específica ni al ordenamiento sacerdotal.

Ahora bien, los testimonios que nos proporcionan las personalidades de la época resultan más bien escasos y no nos permiten lógicamente asir el fenómeno eremítico en su total extensión y complejidad. No obstante, algunos avances se han registrado recientemente en el campo de las investigaciones arqueológicas ibéricas gracias a la renovación de esta disciplina y al incremento de excavaciones en la península que permitieron vislumbrar un panorama considerablemente más complejo de la organización social y de la jerarquización espacial (Martín Viso, 2012a). Los estudios sobre eremitorios e iglesias rupestres se intensificaron especialmente en la zona del alto valle del Ebro, donde se observaron espacios habituales en forma de complejos o colonias identificadas con formas semieremíticas (Monreal Jimeno, 1992, 50). La edificación y fundación de edificios de culto de distinta índole se extendió a los alrededores de Toledo, donde se ubicaron establecimientos monásticos -como el agaliense-, centros eclesiásticos locales y áreas cementeriales. Asimismo, durante el siglo VII, como ya anotamos, la capital visigoda incorporó el culto a Leocadia, desde entonces convertida en santa protectora de la ciudad. La basílica que se consagra a su veneración había sido inaugurada por el rey Sisebuto en 618 y funcionó, incluso, como una de las principales sedes de los concilios generales convocados en ese siglo.⁵⁰³ A su vez, la adopción de este culto se enlazaba directamente con la afirmación de Toledo como centro político-religioso en el interior del reino.⁵⁰⁴

Al lado de la documentación hagiográfica y arqueológica, una tercera fuente nos permite dar cuenta de la circulación de monjes y eremitas y de la propagación de formas de vida religiosa que lograban sortear los límites institucionales. Ya en el año 633, el concilio IV de Toledo había dispuesto dos cánones que pretendían legislar sobre este tipo

presentarse a sí mismo como modelo de “hombre santo” que sigue las tradiciones más puristas sobre el aislamiento total del mundo, en realidad no parece haber sido un personaje que se mantuviese alejado de los segmentos de poder local. Nunca despreció sus dádivas y se posicionó, ideológicamente hablando, del lado de los grupos jerárquicamente superiores.” Véase también, Frighetto (1998) y Martín (2015).

⁵⁰³ Fue sede de los concilios IV, V, VI y XVII de Toledo.

⁵⁰⁴ Véase Díaz y Díaz (1990), Martín (2003, 225 y ss); Olmo Enciso (2010, 87-112). Como destacó el primero de estos autores, la expansión del culto a Leocadia -la construcción litúrgica de su condición como mártir o *confessor*- no puede pensarse ajena al papel dominante que ocuparía Toledo dentro del contexto peninsular. En palabras del autor: “precisamente dentro de la política de consolidación de una verdadera capital del nuevo reino, debió surgir la necesidad de promover un culto solemne a la patrona de la ciudad” (1990, 53). La promoción del culto a Leocadia adquiere especial impulso durante los pontificados de Eugenio II de Toledo e Ildefonso.

de prácticas. El primero de ellos, el canon LII, se aplicaba a los monjes que decidían dejar el monasterio al que pertenecían, regresar a la vida secular e incluso contraer matrimonio. A estos se les ordenaba el regreso inmediato al establecimiento, y la penitencia.⁵⁰⁵ En la misma línea, el canon LIII, referido a los religiosos errabundos, disponía:

Al abuso de los religiosos de cada territorio que no se cuentan entre los clérigos ni entre los monjes, así como el de aquellos que andan vagando por diversos lugares, pondrá coto el obispo en cuya jurisdicción residen, destinándolos al clero o a los monasterios...⁵⁰⁶

Una década más tarde, en 646, un nuevo concilio convocado por el rey Chindasvinto advertía nuevas e insistentes medidas al respecto:

Al establecer medidas severas, mandamos excluir con justo criterio a aquellos a los que el deseo de una vida santa retiene apartados en sus propias celdas (...) Pero aquellos otros que fueron impulsados a tal estado de vida por la pereza, no por el conocimiento de la verdad, y a los que no prestigia una vida digna, sino lo que aun es peor, los afea la ignorancia y los deshonor unas costumbres detestables, decretamos que sean arrojados de aquellas celdas y de los lugares en los que habitan como vagabundos o permanecen reclusos, y que desean destinados a vivir en monasterios por los obispos y los rectores de los monasterios a cuya congregación pertenecieron o en cuyas cercanías habitan...⁵⁰⁷

En este contexto de proliferación de *loca sacra* y de figuras itinerantes el hecho milagroso aparece en la obra de Ildefonso circunscrito a un lugar específico, la sede episcopal de Toledo, y en manos de la más alta jerarquía eclesiástica. De este modo, no solamente había allí una intención de exaltar la sede toledana por encima de las demás, sino también la de jerarquizar un modelo de hombre santo que desde la institución hiciera frente a una realidad más compleja y diversa en la cual coexistían distintas formas de definir el vínculo con la divinidad y, por lo tanto, de escapar exitosamente al control y a la

⁵⁰⁵ Tol. IV, c. LII: "Nonnulli monachorum egredeuntis a monasterio non solum ad saeculum reuertuntur sed etiam et uxores accipiunt. Hi igitur reuocati in eodem monasterio a quo exierant, paenitentiae deputentur ibique defleant crimina sua unde decesserunt."

⁵⁰⁶ Tol. IV, c. LIII: "Religiosi propriae regionis qui nec inter clericos nec inter monachos habentur, siue ii qui per diuersa loca uagi feruntur, ab episcopis in quorum conuentu commanere noscuntur licentia eorum coerceatur, in clero aut in monasteriis deputati, praeter hii qui ab episcopo suo aut propter aetatem aut propter languorem fuerint absoluti." En este sentido, los eremitas representaban una verdadera amenaza al poder episcopal, pues, como destacó Martin (2007, 213), estos constituyen figuras "insaisissables socialement, car ils ne sont intégrés à aucune hiérarchie, ils sont également incontrôlables à cause de leur mobilité géographique, deux aspects que le mot *vagus*, qui ne signifie pas simplement « errant », semble exprimer simultanément."

⁵⁰⁷ Tol. VII, c. V.

mediación de la Iglesia. Cabe destacar, sin embargo, que la diversidad de prácticas y conductas también se manifiesta en el interior del clero visigodo, tal como se observa en la documentación conciliar, en la cual se exhorta a los miembros a evitar las formas inadecuadas de acceso al obispado y los comportamientos contrarios a la piedad y a la norma cristiana. En este sentido, los hombres ilustres de Toledo representan también modelos de vida y conducta para aquellos que, luego de su ordenación, habían descuidado sus prácticas y formas de vida.

En síntesis, el *vir illustris* de Ildefonso se halla encuadrado en el monasterio o preferentemente en la sede episcopal. La mayoría de las personalidades reseñadas ejercen el cargo de obispo con la sola excepción del monje Donato, aunque -como también vimos- se hallaba estrechamente vinculado a Toledo a través del Servitano. Además, buen número de las noticias nos informan que estos hombres ilustres antes de alcanzar la dignidad episcopal formaron parte de comunidades monásticas, tal como demuestran los casos de Eladio, Justo, los dos Eugenio y sin ir más lejos el propio Ildefonso, monje y abad del monasterio de Agali. De esta manera, los obispos toledanos, especialmente aquellos formados en el establecimiento agaliense, funcionan como auténticos modelos de comportamiento y por extensión la *urbs regia* se consolida como centro de poder y santidad. Como una Nueva Roma también Toledo debía ser moralmente perfecta. ¿Y dónde están los reyes? Pues, acerca de ellos Ildefonso casi no emite palabra.

La capitalización episcopal del milagro: el caso de Toledo

En trabajos recientes, Santiago Castellanos definió a la *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza como ejemplo paradigmático del proceso de capitalización episcopal del culto a los santos. De acuerdo con el autor, los hombres santos ejercían la mediación entre la comunidad y la divinidad confiriendo *unanimitas* al grupo. Constituían, de este modo, “un elemento de cohesión y de control social para quienes [conseguían] capitalizar los procesos” (Castellanos, 1996, 78). En su mayoría, estos procesos se concentraron en manos de la aristocracia episcopal, encargada del culto y de su difusión.⁵⁰⁸ El análisis de

⁵⁰⁸ En la misma línea, Martín Viso señaló el nexo entre la capitalización del culto de los santos y la fundación de nuevas sedes episcopales: “Determinados santos se convirtieron en los patrones del poder episcopal, mediante un mecanismo bien conocido en el caso de san Millán con Braulio de Zaragoza. Se precisaban personajes con trascendencia local que justificaran ideológicamente la

fuentes hagiográficas ofrecido por Castellanos demuestra, no obstante, la conflictiva relación entablada entre el hombre santo y la autoridad especialmente durante su periodo vital. Los grupos dirigentes interesados en controlar los efectos del santo en la comunidad debieron ocasionalmente enfrentarse con estas figuras, lo cual dio lugar a conflictos puntuales que involucraron a la autoridad tanto real como episcopal. Dentro del primer grupo, el autor sitúa las disputas entre el rey Leovigildo y el obispo emeritense Masona⁵⁰⁹ hacia finales del siglo VI, y entre Fructuoso de Braga y Chindasvinto, rey visigodo entre los años 642-653. Dentro del segundo, en cambio, los conflictos citados implicaron a Emiliano y Didimio, y a Valerio del Bierzo e Isidoro de Astorga.

Ahora bien, si volvemos al caso de Ildelfonso, podemos advertir en su *De viris illustribus* la intención de capitalizar la capacidad de operar milagros en favor de determinados personajes, en su mayoría obispos y toledanos, colocados en la historia de la sede episcopal como hacedores de prodigios dotados de una conducta virtuosa. En otras palabras, estas anécdotas que involucran un hecho sobrenatural ocurrido en Toledo pasan a engrosar el pasado de la sede episcopal desde donde proyectan su fuerza hacia el presente y le otorgan prestigio y autoridad.

Como observamos en un primer momento, el conflicto no se halla ausente del opúsculo ildelfonsiano: tres de las cuatro anécdotas de milagros compendiadas en el prefacio representan episodios de insubordinación y disputa en el interior de la sede episcopal. En los tres casos, Ildelfonso narra la confrontación entre el metropolitano de Toledo -Eladio, Justo, Eugenio I- y un subordinado -Justo, Geroncio, Lucidio- quien, en dos de los ejemplos citados, cuenta con el apoyo de otro sector, ajeno a la Iglesia. Relata Ildelfonso que Geroncio contó con el apoyo del *princeps*, mientras que Lucidio obtuvo el sostén de sus *amicitiae saeculari*. En los tres casos, además, el milagro se hace presente en la contienda a favor del metropolitano de Toledo y, como consecuencia, quienes protagonizan los actos de desobediencia sufren el castigo divino.

En otras palabras, se advierte una implementación política de la potencia del milagro a los efectos de demostrar, en primer lugar, que la sede de Toledo es un *locus* de intervención divina y, en segundo lugar, que el favor divino es otorgado precisamente a

elección de una sede, como santos Emeterio y Celedonio en Calahorra y, quizás, san Felices en Oca" (1999, 164).

⁵⁰⁹ "...la idea de Leovigildo de terminar con Masona si no podía controlarlo (...) hubiera supuesto para el monarca no sólo acceder a amplios recursos materiales, sino también controlar el *patronatus* de Masona hacia la comunidad, que adquiriría carta de *caelestis* por la especial mediación y vínculo personal del obispo emeritense con la mártir Eulalia" (Castellanos, 1996, 80).

sus máximos representantes. Ahora bien, estos no se destacan únicamente por ocupar a su tiempo la silla episcopal de Toledo. Además, Eladio, Justo y Eugenio I comparten un pasado en común: todos ellos habían formado parte del monasterio de Agali, establecimiento situado en las cercanías de la ciudad, con el cual Ildefonso también se encontraba íntimamente relacionado. En este sentido, en las sucesivas confrontaciones entre el metropolitano y el clero catedralicio se advierte la disputa por el control tanto del patrimonio eclesiástico como de la propia sede toledana en manos de los hombres procedentes de Agali. Por lo tanto, la sede episcopal representa un verdadero centro de poder en el que se manifiesta la conexión, no exenta de conflicto y tensión, entre poder político y poder episcopal. En efecto, como se advierte a partir de los episodios relatados por Ildefonso, en el control de la sede metropolitana se entrelazan a su vez los intereses de grupos aristocráticos fuertemente vinculados con la jerarquía clerical.

En el primer relato, el *princeps* que, de acuerdo con Ildefonso, ofreció su apoyo a la insubordinación de Geroncio habría sido Sisenando,⁵¹⁰ quien -como hemos mencionado- había asumido el trono visigodo en 631 luego de liderar una revuelta nobiliaria que contó con el apoyo del ejército del franco Dagoberto, rey de Neustria, y finalizó con el reinado de Suinthila (621-631). Ildefonso no proporciona detalles del enfrentamiento y se limita únicamente a mencionar que el sacerdote había utilizado el sostén real para mostrar su desprecio y hostilidad hacia el metropolitano (*contemptum aduersitatemque*). A pesar de su breve extensión, este episodio deja entrever no solo la capacidad del rey de intervenir exitosamente en los asuntos eclesiásticos sino también de enfrentarse, aunque indirectamente, al mismísimo metropolitano de Toledo. Con la misma brevedad, Ildefonso cuenta el caso de Lucidio, un diácono que por medio de la violencia y el respaldo de sus amistades mundanas logró ser ordenado presbítero y obtener *quaedam praedia*.⁵¹¹ A partir de esta concatenación de hechos similares, Ildefonso revela dos tópicos constantemente evocados en los concilios visigodos del siglo VII. Por un lado, en las actas conciliares se observan numerosos cánones destinados a reglamentar la administración de los bienes de la Iglesia, a condenar la usurpación y la avaricia, y a denunciar reiterados conflictos en torno de la apropiación indebida de tierras (Tol. IX). Por otro lado, otra serie de cánones insistió en la necesidad de acabar con la perniciosa costumbre de ordenar clérigos no aptos desde el punto de vista de la norma canónica. En

⁵¹⁰ Acerca de esta identificación, véase García Moreno (1999, 56) y Thompson (1971, 207).

⁵¹¹ *De vir. ill., praef.*: “Adhuc etiam successori in locum eius Eugenio priori Lucidius diaconus suus, cum innexus amicitiae saeculari uolenter honorem presbyterii et quaedam praedia extorsisset.”

este punto, la preocupación principal de los obispos visigodos fue la simonía,⁵¹² aunque otras formas de acceso a la dignidad eclesiástica también se condenaron como la necesidad o el miedo a los peligros (Tol. VIII, c. VII).

A diferencia de los casos de Lucidio y Geroncio, en el episodio del diácono Justo Ildefonso no explicita la intervención de otros agentes. No obstante, Codoñer destaca que en este episodio también puede observarse el conflicto entre facciones aristocráticas, anclado en los distintos sectores de la Iglesia. De acuerdo con la autora, Justo habría sido favorable a un sector intransigente de la nobleza goda enfrentado con aquellos que, como el obispo Eladio, encontraban su apoyo en la aristocracia hispano-romana. Desde esta perspectiva, Eladio, inclinado a sostener la línea continuada por los reyes Recaredo, Sisebuto y Suinthila, habría representado un elemento opositor a la política del monarca vigente.⁵¹³

Indudablemente, estos episodios que hacen de la rivalidad intraeclesiástica el centro de la escena constituyen referencias -evidentes para los ojos de la época- al contexto más inmediato de Ildefonso, decidido a enviar a su audiencia un mensaje específico. Con seguridad, el público al que se dirige Ildefonso conoce bien la situación interna de la Iglesia visigoda y particularmente de la sede toledana. Aun más, se trata de un público familiarizado con las Escrituras y los personajes descritos en la obra, un público al que los relatos de milagros sin duda atraen y convocan. Recordemos que Ildefonso escribe desde Toledo, el centro político-religioso más prominente del periodo. En este sentido, se advierte en la obra un pronunciado interés en destacar la antigüedad de Toledo en tanto sede metropolitana, al indicar con cierto detalle los periodos durante los cuales sus *virii illustres* habían ocupado la silla episcopal, ya sea señalando la posición dentro de una lista sucesoria de obispos, o bien indicando su antecesor o los reinados

⁵¹² Algunos ejemplos: Tol. IV, c. XIX: "...mientras unos buscan el episcopado mediante intrigas, otros lo consiguen ofreciendo recompensas, y así hasta algunos, complicados en actos criminales o ya alistados en el ejército, llegan al honor del sumo y sagrado orden;" Tol. VI, c. IV: "...cualquiera que imitando a Simón incurriere también en la herejía simoníaca, de modo que alcance los grados de las órdenes eclesiásticas, no por la pureza de sus costumbres, sino que los consiga con regalos y dádivas, y los tome mediante el soborno (...) no se le permita en modo alguno alcanzar las cumbres de las sagradas órdenes. Y si las hubiere ya alcanzado privese de la comunión (...) sea condenado a la pérdida de todos sus bienes..." y en Tol. VIII, c. III: "a cualquiera que de ahora en adelante se le descubriere algún premio por recibir la dignidad episcopal, sepa que está condenado con el oprobio del anatema. (...) Y aquellos que hubieren recibido por estos motivos los regalos, si fueren clérigos serán castigados por la pérdida de su grado..."

⁵¹³ Según la autora, Eladio habría sido "un factor determinante del retraso en la convocatoria del IV concilio de Toledo. Partidario claro de Sisebuto y Suinthila, el reconocer la validez de la usurpación de Sisenando supone para él la renuncia a sus principios, la ruptura con un planteamiento mantenido a lo largo de muchos años" (Codoñer, 2007, 536).

durante los cuales habían transcurrido los correspondientes pontificados.⁵¹⁴ Por ejemplo, Asturio es catalogado como “sacerdos nonus”, mientras que a Montano le atribuye el haber ocupado “después de Celso la silla episcopal de la ciudad toledana, sede principal de la provincia cartaginense.”⁵¹⁵

En este contexto, la necesidad de dotar a Toledo de un pasado glorioso tenía como primer objetivo fortalecer su status y asegurar su primacía frente a otras ciudades y sedes episcopales tanto en el interior de la provincia como en el de la Hispania en general. Desde esta perspectiva, por tanto, Toledo debía ser destacada frente a ciudades cuya historia podía situarlas en una posición de mayor ventaja, pero también frente a ciudades como Sevilla, vinculada esta última a personajes de la talla de Leandro e Isidoro, hombres de iglesia destacados por sus importantes obras así como por su desempeño en el cargo episcopal de *Hispalis*.⁵¹⁶ En este sentido, apelar a los reyes -al carácter de *urbs regia* de Toledo- podría haber contribuido sin duda a apuntalar su prestigio. Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de observar, a la hora de exaltar la posición y relevancia de la ciudad Ildefonso apostaba a otros índices que en vez de enfatizar la presencia de los monarcas, ponían el acento en la conducta de los santos.

En síntesis, el milagro constituyó un elemento fundamental tanto en la construcción de un pasado glorioso para Toledo como en la codificación de los conflictos político-religiosos que acuciaban al reino y se manifestaban en el presente de la sede episcopal. Un presente toledano que, desde la perspectiva de Ildefonso, debía su prestigio a la presencia de hombres santos, especialmente de obispos. En este sentido, poco tenían que ver los reyes en el enaltecimiento de Toledo. No obstante, en un tercer nivel el milagro también hacía posible un discurso sobre las cosas futuras, vinculado a la espera escatológica que desde antiguo había mantenido en vilo a las jerarquías eclesíásticas del reino. A este último punto volveremos en el próximo capítulo.

⁵¹⁴ A modo de ejemplo, citamos los casos de Aurasio quien “vixit in sacerdotio temporibus Vuitterici, Gundemari et exordiis Sisebuti regum, annis ferme duodecim” (*De vir. ill.*, IV), de Eladio “Temporibus Sisebuti, Suinthilani et exordiis Sisenandi regum beatus habitus fuit” (*De vir. ill.*, VI) y de Eugenio II, “Item Eugenius alter post Eugenium pontifex subrogatur” (*De vir. ill.*, XIII).

⁵¹⁵ *De vir. ill.*, II, 16: “Montanus post Celsum primae sedis prouinciae Carthaginis Toletanae urbis cathedram tenuit.”

⁵¹⁶ Véase, una vez más, Díaz y Díaz (1990).

2.2 El t3pico del desierto en el *De itinere deserti*

En *Etymologiae*, Isidoro de Sevilla ofrece una definici3n del t3rmino *desertum* en el marco de un cap3tulo que destina a describir la tierra y sus partes. En palabras del obispo: “Los desiertos se llaman as3 (*deserta*) porque no se siembran (*serere*) y, en consecuencia, est3n abandonados (*deserere*). Son, por ejemplo, los lugares de las selvas y los montes que son lo contrario de tierras ub3rrimas, como feraces son los campos cultivados.”⁵¹⁷ En esta acepci3n del hispalense, la palabra *deserta* hace referencia a lugares yermos, deshabitados y abandonados. En la misma obra, adem3s, Isidoro anota que a estos sitios sol3an retirarse en solitario los anacoretas y eremitas.⁵¹⁸ Por lo tanto, el desierto constituye el lugar contemplativo por excelencia, el de los llamados Padres del desierto quienes habi3ndose refugiado en la soledad y el p3ramo definieron en los siglos III y IV una nueva forma de concebir la perfecci3n espiritual. Sin embargo, el desierto no siempre evoc3 un lugar geogr3fico concreto. En cambio, se caracteriz3 por adoptar un conjunto amplio de significados que remit3an tanto a lo peligroso y lo desconocido como a diversos modos de significar la relaci3n con la divinidad o el paso del hombre cristiano por la ciudad terrestre.

Como anotamos en el Cap3tulo II, Ildefonso ofrece en *De itinere deserti*⁵¹⁹ “una gu3a, simb3lica y pr3ctica, de conducta para el nuevo bautizado” (Yarza Urquiola, 2007, 281), es decir, un conjunto de instrucciones cuyo prop3sito consiste en orientar al hombre a lo largo del camino que conduce a la vida futura, “despu3s del paso del mar hasta la tierra de las promesas.”⁵²⁰ En este camino, la adopci3n de una conducta asc3tica signific3 una condici3n indispensable a los efectos de alcanzar, en sus palabras, la *patria de los bienaventurados*. En este marco, Ildefonso hace del desierto el componente central de su mensaje salv3fico, al mismo tiempo que exhorta a sus lectores a seguir un modelo de comportamiento basado en la conducta asc3tica de los santos. En este sentido, son ilustrativas las palabras del propio Ildefonso, quien dice en el cap3tulo XV: “es hora de considerar este camino de prosperidad que siguen los santos en el desierto, y con ellos, a

⁵¹⁷ *Etym.* XIV, viii, 31: “Deserta vocata quia non seruntur et ideo quasi deseruntur; ut sunt loca silvarum et montium, contraria uberrimarum, quae sunt uberrimae glebae.”

⁵¹⁸ *Etym.* VII, xiii, 3-4: “Anachoritae sunt qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod procul ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur; sed anachoritae Heliam et Iohannem, coenobitae Apostolos imitantur. 4. Eremitae hi sunt, qui et anachoritae, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appetentes. Nam eremum dicitur quasi remotum.”

⁵¹⁹ Desde el t3tulo, Ildefonso anticipa que el desierto ser3 uno de los principales ejes articuladores de su tratado: el t3rmino *desertum* aparece nueve veces en la obra, mientras que la palabra *eremus* es utilizada en seis oportunidades.

⁵²⁰ *De itin. des.*, I: “...post transitum maris usque ad terram repromissionis.”

su imitación marchemos.”⁵²¹ Como veremos a continuación, esta exhortación, imponía serios límites a la monarquía, pues instalaba criterios de santidad demasiado rigurosos, apenas alcanzables por un sector hartamente reducido del clero.

Ahora bien, la elección del desierto no es arbitraria en Ildefonso, un monje-obispo formado en el monasterio de Agali. Tampoco puede desvincularse del creciente desarrollo del monacato en el reino visigodo durante el siglo VII, fenómeno que se caracterizó por un carácter heterogéneo y multiforme o de la creciente importancia que los valores ascéticos habían adquirido en la literatura hagiográfica.⁵²² Apelar al desierto implicaba, por lo tanto, un espectro semántico variado en el que se conjugaron principalmente las tradiciones bíblica y patrística. Desde el Éxodo y el Evangelio hasta los Padres del desierto en Egipto y la difusión del monasticismo en Occidente, el término adoptó distintos sentidos a través de los cuales diversos aspectos centrales de la vida cristiana fueron expresados. Un breve recorrido por los derroteros transcurridos permitirá relevar la importancia del tópico del desierto en la reflexión soteriológica de Ildefonso y su función en la construcción de la autoridad episcopal en la sociedad visigoda.

En el Antiguo Testamento el desierto es el gran escenario del *Éxodo*. Durante cuarenta años había marchado el pueblo de Israel luego de su liberación de Egipto hasta llegar, conducidos por Moisés, a la tierra prometida. De acuerdo con Guillaumont la concepción veterotestamentaria del desierto se alimenta de dos sustratos principales: uno “místico o idealista” que evoca el pasado de Israel y los tiempos mesiánicos (la alianza entre Dios y el pueblo elegido) y otro “realista o negativo” común en el Oriente Próximo en general que concebía al desierto como la morada por excelencia de las bestias y los demonios, en oposición a la tierra cultivada y habitada (1975, 4).

Dentro de la primera acepción, como bien señaló Rapp, el Antiguo Testamento, en particular el *Éxodo*, hace del desierto un *locus* de intervención divina, en donde se produce el contacto entre el hombre y la divinidad. En palabras de la autora: “the desert functions mostly as a place of encounter with God, who made his presence known through revelation, chastisement, nourishment, and protection” (Rapp, 2005, 107). En este sentido, el *Éxodo* narra diversos encuentros entre Dios y Moisés que acontecen en el desierto,

⁵²¹ *De itin. des.*, XV: “Contemblemur iam hoc prosperabile iter, quod a sanctis agitur in deserto, et cum illis pari eorum imitatione ducamur.”

⁵²² Cf. De Vogüé (2007); Díaz (1986, 1999); Fernández Ardanaz (1999).

siendo el más conocido la entrega de las tablas de la Ley o Decálogo en el monte Sinaí (Ex 19).⁵²³

Recordemos, una vez más, que el núcleo narrativo del *Éxodo* estructura de principio a fin el tratado de Ildefonso, tanto de su *De cognitione baptismi* como de su complemento *De itinere deserti*. Es evidente el paralelismo trazado por el toledano entre el itinerario o trayecto espiritual del hombre (y del pueblo) cristiano y la marcha por el desierto del pueblo hebreo. Dice Ildefonso en el capítulo XV: “Se entiende de los que después de pasar el mar Rojo, caminando por el desierto, confiaban llegar, según la veraz promesa de Dios, a la tierra de las promesas.”⁵²⁴ De este modo, a partir de una lectura espiritual del Antiguo Testamento,⁵²⁵ el éxodo judío prefiguraba el tránsito del hombre en este mundo. En esta línea, el desierto simboliza la vida presente, aquella que el cristiano debe atravesar para alcanzar la vida futura, la Jerusalén celeste, o en otras palabras, para dirigirse *ad mansionem aeternae uitae*.

También abreva el toledano en Isaías para exhibir ya no al desierto como escenario deshabitado sino provisto de la más variada flora y fauna, colocadas allí por obra exclusiva de la divinidad. De acuerdo con Ildefonso, como indicamos en el Capítulo II, en la marcha espiritual por el desierto el hombre recibe los dones del Espíritu Santo.⁵²⁶ árboles, flores, plantas, aves y otros animales que ofrecen ayuda y protección, tal como había sido anunciado por el profeta con estas palabras: “Pondré en el desierto cedros, acacias, arrayanes y olivares. Pondré en la estepa el enebro, el olmo y el ciprés...” (Is 41,19). La lectura de Ildefonso es, por lo tanto, una lectura espiritual que adjudica a los dones carismáticos un rol principal. Dice el obispo:

Hay también dones de carismas prevenientes, con los que, junto con éstos, nos fortalece el Espíritu Santo en esta vida viajera, que Cristo nos otorgó con la prenda

⁵²³ Como estudiamos en el Capítulo II, Ildefonso recoge de esta tradición veterotestamentaria múltiples simbolismos como el maná caído del cielo y la nube protectora que acompañó al pueblo de Israel en su liberación.

⁵²⁴ *De itin. des.*, XV: “De his dicitur, qui post transitum maris Rubri per deserta pergentes secundum ueram promissionem Dei se uenire confidebant ad repromissionis terram.”

⁵²⁵ *De itin. des.*, XII: “Quam tamen legem spiritaliter intelligendo non inmoramur in amaritudine eius, sed cito properamus ad doctrinae aquas et uictoriae palmas, ubi per apostolos ubertate doctrinarum caelestium satiamur et spiritalis gloriae triumphis adtollimur.”

⁵²⁶ *De itin. des.*, XXXIV: “In hoc deserto et uerbis et mysteriis propheticis commendato inueniuntur stagna et riui aquarum.”

de su piedad para que no queden desfallecidos en el camino a quienes, debiendo ser fortalecidos, conducirá a la patria.⁵²⁷

Desde esta perspectiva, advierte el obispo la potencia divina capaz de intervenir y de manifestarse a través de los dones carismáticos en la vida del hombre cristiano.⁵²⁸ En este sentido, los dones otorgados al hombre en el desierto por acción del Espíritu Santo simbolizan también las virtudes espirituales. Como ya hemos indicado en otros capítulos: el mirto representa la templanza, el junco la obediencia, el olivo la misericordia y el abeto la contemplación de los bienes celestiales, entre otros. Esta clave de lectura, recordemos una vez más, exhibe la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamento, es decir, el cumplimiento en el Nuevo de lo ya prefigurado en el Antiguo. Hemos visto que la unidad bíblica había sido también un componente central del mensaje isidoriano -y de la tradición patrística precedente- cuya fuerza parecía no disminuir conforme el paso del tiempo. ¿Por qué, entonces, apelar una y otra vez a la unidad testamentaria?

En el Nuevo Testamento el desierto conserva, por un lado, su función de *locus* de intervención divina, tal como se advierte en los sucesivos encuentros con la divinidad que ocurren en Judea. Sin embargo, aparecen allí también las fuerzas del mal, del demonio y sus secuaces siempre preparados para acechar al hombre e inducir su caída en el vicio y el pecado. El desierto representa, desde esta perspectiva, un lugar de combate contra las tentaciones, pues, tal como enseñaba el Evangelio, el mismísimo Jesús había sufrido en el desierto las tentaciones del diablo.⁵²⁹ Por otro lado, también se afirma como lugar físico, alejado de la ciudad y los disturbios, donde Jesús se retira en solitario o donde predica y bautiza Juan el Bautista.

Por lo tanto, se advierte que la tradición bíblica -tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento- interviene en la reflexión de Ildelfonso en *De itinere deserti*. En este tratado, sin embargo, el desierto no hace referencia a un sitio concreto ni anclado en el territorio. Alude, en cambio, a un periodo intermedio entre el bautismo -o cruce de las aguas del

⁵²⁷ *De itin. des.*, XXIV: "Sunt quoque et praecedentia charismatum dona, quibus pariter cum his Sanctus Spiritus in hac peregrinatione nos reficit, quem dedit nobis Christus in pignere pietatis, ut deficientes non habeat in uia quos reficiendos deducat in patriam."

⁵²⁸ *De itin. des.*, XVIII: "Sic tota heremus uitae praesentis mundi destituta solatiis, spe futurae consolationis amabitur, quoniam ad patriam beatorum non melius, non celerius itur quam per angustias passionum, dicente Paulo: non sunt condignae passionis huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis." La acción del Espíritu Santo se advierte también en otras secciones del tratado. Por ejemplo, en *De itin. des.*, XIX: "...videamus delicias, quas illis in ea dux eorum per conlatum Sancti Spiritus pignus in solatium administrat..."

⁵²⁹ Nos indica Rapp en Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13 (2005, 109, n. 26).

mar Rojo- y la entrada en la vida futura o tierra prometida. Simboliza, por lo tanto, el itinerario de la vida presente donde el hombre cristiano, también llamado caminante o viajero, libra una “lucha” contra las tentaciones y los vicios; donde únicamente los *soldados justos* que logran refugiarse en la contemplación y la humildad, logran alcanzar la salvación eterna, al rechazar al enemigo y sobrellevar la adversidad. Destaca en este punto el capítulo XV del tratado, donde predomina un vocabulario de fuerte connotación bélica, inspirado en las Escrituras y de marcada matriz dualista.⁵³⁰ Es significativo el uso de Sab 11,2-4⁵³¹ para describir al desierto como aquella zona deshabitada donde transcurre la lucha contra los enemigos. En este sentido, la idea de un combate espiritual situado en el desierto pone de manifiesto “un archétype éminemment évangélique, celui de la tentation de Jésus (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13) et de sa lutte contre le mal, la maladie et la mort” (Uytfanghe, 1985, 583). A partir de esta clave de lectura, el desierto es entendido como viaje o peregrinación, a lo largo del cual el hombre debe enfrentar obstáculos y dificultades. Sin embargo, inspirado en el mensaje bíblico, Ildefonso asegura que aquel que haya logrado sortear con éxito los inconvenientes, sería conducido finalmente a la salvación. Ildefonso deja entrever que este camino no era de fácil acceso o, en otras palabras, que la salvación no solo no era automática ni inmediata sino que la misma era alcanzada con sufrimiento y turbación. En este sentido, a partir del tópico del desierto el toledano propone llevar a la práctica un ideal de comportamiento basado en un riguroso ascetismo y en la renuncia radical a los placeres terrenales y bienes materiales. Para el obispo, como vimos, este desierto no se identifica con un lugar geográfico, como lo había sido, por ejemplo, para los primeros Padres del desierto. Recordemos que en el transcurso del siglo IV y al calor de la emergencia del movimiento monástico en Egipto, el desierto se convirtió -inspiración bíblica mediante- en el lugar de retiro por excelencia, donde los monjes forjaron una nueva experiencia espiritual.⁵³² Es preciso anotar, sin

⁵³⁰ Entre los términos más utilizados por Ildefonso destacan: “steterunt contra hostes”, “spiritalis belli”, “de inimicis se indicauerunt”, “salus sanctorum militum”, “ante impetum aerae potestatis” y “arma iustitiae” (*De itin. des.*, XV).

⁵³¹ “Atravesaron un desierto deshabitado y fijaron sus tiendas en parajes inaccesibles; hicieron frente a sus enemigos y rechazaron a sus adversarios. Tuvieron sed y te invocaron: de una roca abrupta se les dio agua, de una piedra dura, remedio para su sed.”

⁵³² Acerca de la concepción del desierto característica del movimiento monástico de Egipto, véase Guillaumont (1975). Este último, además, destaca el rol de Filón de Alejandría en la elaboración -y posterior difusión- del tópico: “Ce thème du désert considéré comme étant par excellence l’endroit où l’homme jouit du calme (...) se retrouve, après Philon, et sous son influence, dans toute une lignée d’auteurs chrétiens, quand ils parlent notamment de la solitude de Jean-Baptiste, ce prototype des anachorètes” (1975, 8). La bibliografía en torno del desierto es vastísima. Remito al

embargo, que esta construcción idealizada del desierto, cubierta de cierto halo de pureza y tranquilidad, debe mucho al contexto helenístico del siglo I a.C., especialmente a la pluma de Filón de Alejandría.⁵³³ Según Guillaumont, en cambio, el desierto en el medio monástico de Egipto desconocía rasgos idílicos y era comúnmente concebido como el hábitat de demonios y de fuerzas hostiles, tal como se observa, por ejemplo, en la *Vita Antonii* de Atanasio.

Estamos, por lo tanto, ante un tópico ambivalente -incluso dentro del escenario monástico el desierto dejó de remitir a un sitio geográfico y pasó a significar un 'estado interno' que podía ser alcanzado sin importar la locación (Rapp, 2005, 120)- aunque la idea del desierto como el retiro espiritual por excelencia del movimiento monástico ganó fuerza en Occidente a partir de la circulación de escritos especialmente hagiográficos.

Al evocar el desierto y aconsejar el cumplimiento de una vida de acuerdo al mandato de los santos, Ildelfonso recoge tanto la autoridad bíblica como ascética. El obispo alude al desierto a partir de aquellos pasajes bíblicos que lo asocian a la carencia, a lo deshabitado, vacío o solitario,⁵³⁴ tomando, por ejemplo, los ya mencionados pasajes del *Libro de la Sabiduría*.⁵³⁵ En el desierto, dice el primado toledano, no existen “moradas del placer”, “mansiones de corrupción”, “felicidad terrena” o “deleites que sirvan de obstáculo a los caminantes que se dirigen a la tierra de los que viven.”⁵³⁶ Tampoco, prosigue el obispo, existen allí “oídos halagados por los susurros letales de inmundas aves” ni “olfato infectado de aromas de muelle placer”, ni “gusto corrompido por la acidez de la putrefacción antigua si brotase de la garganta endulzada por la gracia”, tampoco el tacto “palpará la impureza de obras sórdidas.” En esta sucesión de atributos destaca la desconfianza hacia los sentidos en tanto estos eran considerados la puerta de entrada de los vicios y de las tentaciones que acechan permanentemente al hombre. El ideal de comportamiento que propone Ildelfonso plantea así un estricto control sobre el cuerpo y una moderación de las prácticas corporales con el fin de aplacar los placeres y las tentaciones que podían ingresar en el hombre a través del registro sensorial. En efecto, se

lector tan solo a algunas contribuciones fundamentales: Goehring (1999), Dunn (2000), Leyser (2000), Sterk (2004), Dijkstra y van Dijk (2006).

⁵³³ Imagen profundizada posteriormente por Clemente de Alejandría y Orígenes (Cf. Rapp, 2005).

⁵³⁴ Por ejemplo, en *De itin. des.*, XV: “Ingrediamur ergo et nos cum his iustis, de quibus dicitur: Iter fecerunt per deserta, quae non habitabantur.”

⁵³⁵ Sab 11,2: “iter fecerunt per deserta quae non inhabitabantur et in locis secretis fixerunt casas.”

⁵³⁶ *De itin. des.*, XV: “...illa certe, quae habitationes non habeant uoluptatum, ubi non sint mansiones corruptionum, ubi non terrena felicitas ad interitum mulcens, ubi nullae oblectationes, quae ad terram uiuentium properantes praepediant uiatores...”

advierte un fuerte interés eclesiástico en la regulación de las conductas, enfatizando el modelo ascético que encuentra superioridad en la renuncia a los placeres carnales.

El desierto, por el contrario, es propio de la vida santa,⁵³⁷ donde, al tener como única guía a Cristo, los vicios de la carne deben ser rechazados. Es también “saludable” e “ilustrado con la luz del sol de justicia”, o sea Cristo, pues ilumina a los viajeros que emprenden el camino a la morada eterna. El desierto representa la austeridad de la vida presente⁵³⁸ y para atravesarlo no hacen falta las piernas o los pies del cuerpo sino únicamente el corazón.⁵³⁹ En este sentido, a partir de una sucesión extensa de pasajes bíblicos (Gál 5,22-26) Ildefonso indica que el alma del hombre se alimenta de “manjares espirituales”, una vez liberada de los “nauseabundos humores” que invadían el espíritu. Las imágenes alimenticias que utiliza Ildefonso, recurrentes en contextos monásticos y especialmente presente en Agustín,⁵⁴⁰ graficaban al hombre con “apetito de la salud,” dispuesto a alimentarse de un “opulento banquete de virtudes.”⁵⁴¹

Del mismo modo, en otro capítulo, Ildefonso enumera las “enfermedades espirituales” que derivan de la carne por medio de pasajes bíblicos procedentes de la *Epístola a los Gálatas* (Gál 5,19-21) finalizando con las siguientes palabras: “los que practican tales excesos no heredarán el reino de los cielos.”⁵⁴² Se trata, en resumen, de una lucha en el interior del hombre donde la única respuesta verdadera es adoptar una conducta signada por la austeridad, la contemplación y el cultivo de las virtudes. Esta

⁵³⁷ *De itin. des.*, XVI: “Ita denique adgredimur desertum sanctae uitae, in quo, desiccatis omnium carnalium uoluptatum humoribus, nihil inuenimus quod sit per contrarium pulchrum oculis aspectuque delectabile, in quo, cum arbitrii manus extenderimus cogitationumque fuerit palato gustatum, in antiquam perniciem retrahat ad aeternam munditiam iam renatos.”

⁵³⁸ Cf. *De itin. des.*, XVIII.

⁵³⁹ *De itin. des.*, LXXII: “O beatum desertum, in quo non pedibus corporis, sed cordis motibus itur; in quo non rei ambitio, sed consideratio quaeritur; ubi gradiens animus non lassatur, quia nec crurum poplite iter expletur; ubi non desideratur quando refectio mutetur, sed quando refectio perfectio inueniatur.”

⁵⁴⁰ Acerca del uso de las metáforas e imágenes alimenticias, véase Virgilio Franklin (2005). En sus palabras: “Not only prayerful meditation of the word of God, but also communicating it to others by teaching and preaching was commonly described with food metaphors. Augustine recognized a fundamental similarity between learning and eating (...). And he advised teachers to prepare their teaching as if it were food, and to season it appropriately” (2005, 734).

⁵⁴¹ Este vocabulario es particularmente recurrente en el capítulo XXIII.

⁵⁴² *De itin. des.*, XXII: “Extinguendorum iam spiritalium morborum uirus, quod nullo uoluptatum madente humore in hoc deserto uel oboriri poterit uel fluere, bene singulis speciebus quodammodo insipienti aegroto, cuius aegritudo quare ignota inde deterior, sapiens ille apostolicus sermo describit: Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, inmunditia, luxuria, idolorum seuitus, ueneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, irae, rixae, dissensiones, baereses, inuidiae, homicidia, ebrietates, commessationes, et his similia, quae praedico uobis, sicut et praedixi, quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur.”

renuncia es avalada por numerosas referencias bíblicas, entre las cuales destaca una cita literal de Lc 9,23 que Ildefonso introduce en el capítulo XVI: “Si alguien quiere venir tras de mí, niéguese a sí mismo.”⁵⁴³ Esta idea de renuncia ya está presente en Isidoro de Sevilla (entre otros), quien, por demás, implementa el mismo pasaje en las *Sententiae*.⁵⁴⁴ Sin embargo, mientras el obispo de *Hispalis* limitaba esta renuncia absoluta a aquellos que decidían dedicarse de lleno a la contemplación, el primado de Toledo parece ampliar el alcance de tal comportamiento. En otras palabras, en *De itinere deserti* Ildefonso proyecta el modelo de los santos a la totalidad de los bautizados, incluido el rey, para su consideración e imitación.

Ahora bien, ¿a quiénes dirige Ildefonso sus palabras? ¿Cuál es el *beatus populus* que debe seguir tales pasos por el desierto?⁵⁴⁵ Con respecto al primer interrogante -y en oposición a la postura de Robles, quien calificaba la obra (i.e. *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti*) de “simple catequesis” (1970, 95)-⁵⁴⁶ Díaz y Díaz y Yarza Urquiola, entre otros, han coincidido en considerar como principal destinatario del opúsculo al alto clero visigodo, a sus representantes más destacados. Asimismo, no se descarta entre los posibles destinatarios a un sector de la alta aristocracia, en particular a miembros de la corte real provistos de la educación necesaria para comprender desde la lengua hasta el contenido mismo de la obra. El lector, ya sea laico o clérigo, debía contar con cierto conocimiento exigido tanto por el contenido particular de la obra como por las incorporaciones textuales patrísticas y bíblicas cuidadosamente ensambladas.

Como mencionamos, las instrucciones o pautas que imparte Ildefonso en *De itinere deserti* apelan al hombre cristiano, ya bautizado. Por lo tanto, el modelo de conducta que propone es extendido a todos los fieles, más allá de que los destinatarios

⁵⁴³ *De itin. des.*, XVI: “Si quis uult post me uenire, abneget semetipsum sibi, et tollat crucem suam et sequatur me.”

⁵⁴⁴ *Sent.* III, 18, 2: “Ad perfectum non sufficit nisi, abnegatis omnibus suis, etiam seipsum quisque abneget; sed quid est seipsum abnegare, nisi uoluptatibus propriis renuntiare? Ut qui superbus erat sit humilis, qui iracundus est esse studeat mansuetus. Nam si ita quisque renuntiet quibus possidet omnibus, ut suis non renuntiet quibus possidet omnibus, ut suis non renuntiet moribus, non est Christi discipulus. Qui enim renuntiat rebus suis, sua abnegat; qui uero renuntiat moribus prauis, semetipsum scilicet abnegat. Vnde et Dominus: Qui uult, inquit, post me uenire, abneget semetipsum.”

⁵⁴⁵ *De itin. des.*, XVII: “O quam beatus populus tale gradiens per desertum, in quo, redemptorem suum habens ducem, hunc solum sequitur, hunc adtendit, tollens crucem uel Domini sui uel suam!”

⁵⁴⁶ Agrega, además: “La lectura detallada de la obra nos revela un simple compilador de textos. Ildefonso copia y recopia, quita, añade y pone lo que le parece bien sobre los textos que le sirven de base. No piensa por cuenta propia; se limita únicamente a decir lo que han dicho los demás. Es más, quiere ser una simple recopilación de la tradición de los antiguos antiquorum monita, como dirá en el Prefacio...” (1970b, 94).

reales de la obra conformen solo un sector reducido del reino. Educar a los más altos estratos de la sociedad ya había sido una iniciativa, como vimos, del obispo de *Hispalis* quien a su turno exhortó a no enaltecer la trayectoria mundana ni la gloria del siglo. Ildefonso, por su parte, profundiza a partir del uso simbólico del desierto aquel mensaje que condenaba vigorosamente “el obstáculo de la pereza”, “las aguas de los placeres” y “las interrupciones del ocio” (*De itin. des.*, c. LXXII). Y, agrega: “Todo el que está pegado a lo temporal, no se atreverá, atado como está, a emprender esta felicidad.”⁵⁴⁷ En este sentido, el toledano (re)crea valores morales -y sociales- que traslada a la sociedad en la que vive, escribe y predica. Desde esta perspectiva, Ildefonso pregona que la salvación efectivamente puede ser alcanzada por todo cristiano, sin distinción de sexo, género, linaje, orden o representación⁵⁴⁸ siempre y cuando las directrices de la moral cristiana sean adoptadas correctamente:

En efecto, cuando hay en los pontífices ejemplo de vida sobrenatural y elevación de gloria celestial, en los sacerdotes decorosa gravedad de vida santa y obediencia rendida, en el resto del cuerpo de la Iglesia hay dignidad de costumbres y observancia de los distintos órdenes; en las vírgenes, gloria de castidad; en los continentes, esperanza de premios; en los penitentes el perdón otorgado; en los ricos y en el uso de las riquezas, liberalidad dispuesta a dar, y en los desórdenes, contención de la licencia; en los necesitados ayuda para la vida; en los poderes y en los cargos, humildad verdadera, y en los excesos de piedad, represión de la pesadez; en los cónyuges y prole, honrada libertad; en las pasiones, supresión de la lascivia; este paraje (del desierto) recibe a todos para salvarlos, a todos dirige por este camino para la vida.⁵⁴⁹

Entrar en el reino de los cielos dependía, por lo tanto, de la adopción de una conducta conforme a los parámetros que dictaba el cristianismo. Este énfasis en el comportamiento y las costumbres descansaba en un supuesto teológico, es decir, en la creencia de que la salvación se alcanzaba por la fe pero (necesariamente) también por el mérito de las

⁵⁴⁷ *De itin. des.*, LXXII: “Quicumque temporalibus haeret hanc compeditus nec adgredi pertemptat.”

⁵⁴⁸ *De itin. des.*, LXXII: “Non erit de cuiuscumque proposito uel honore, sexu uel ordine, persona uel genere, quem non in peregrinatione mortalitatis huius heremi sanctae istius mansio uel tutandum suscipiens teneat, uel itinere salutari ad mansionem aeternae beatitudinis mittat.”

⁵⁴⁹ *De itin. des.*, LXXII: “Nam cum sit in pontificibus exemplum beate uiuendi et celsitudo gloriae caelestis, in sacerdotibus beatae uitae grauitas honesta, in ministris sancta uita oboedientiaque subministrata, in reliquo religionis | corpore uenustas morum et ordinum custodia distinctorum; uirginibus incorruptionis gloria, continentibus solatorum expectatio, paenitentibus indulta remissio, diuitibus et in usu diuitiarum liberalitas prompta, et in inlicitis usibus licentia abscissa, egenis consolatio uitalis, potestatibus et in excellentia honoris humilitas uera et in excessu pietatis adgrauatio cohibenda, coniugibus et in prole honesta libertas et in libitu dempta uoluptas; omnes hic situs ad salutem suscipit, omnes hoc iter ad uitam mittit.”

buenas obras (*De itin. des.*, LXXXII). Al exhortar a toda la *ecclesia* a imitar el modelo de los santos, Ildefonso transmite un conjunto de valores y prácticas, una normativa moral para su comunidad: verdaderos parámetros de conducta que todo integrante de la *ecclesia* debía contemplar si quería reconocerse en el verdadero camino hacia la salvación.

Ahora bien, proponer -como anticipamos- al desierto como puerto de salvación implicaba una grave exhortación a los reyes de Toledo. Estos debían apartarse de los modos de vida que imponía el siglo, despojarse de todo vicio y encuadrarse dentro del modelo ascético y severo que el obispo proponía como el único verdaderamente cristiano. Este vínculo indisociable entre ascetismo y cristianismo verdadero que dejaba entrever el toledano, suponía un marco profundamente rigorista y austero para los reyes, quienes -de querer alcanzar una vida más perfecta- debían acercarse a este patrón de conducta que ponderaba la renuncia al mundo por sobre todas las cosas.

Aún más, el desierto se erigía como un auténtico mecanismo de evaluación elucubrado desde la más alta jerarquía eclesiástica de Toledo. En este sentido, era el obispo toledano quien instalaba un modo de comportamiento a seguir, requisito indispensable para acceder al descanso eterno. Indudablemente, el modelo de santidad construido desde Toledo y a partir de protagonistas toledanos pudo haber tensado más de un vínculo entre las distintas sillas episcopales que se disputaban el podio de la ortodoxia y de la santidad.

Nos propusimos en este apartado desandar un silencio: aquel que operaba sobre los reyes, habitantes de Toledo. Esta ciudad había merecido gracias a la presencia de una multitud de hombres santos -no necesariamente reyes- el calificativo de *terribilis*. Es decir, desde la perspectiva de Ildefonso, tanto la construcción de un pasado glorioso como de un presente -que captaba y mantenía el favor divino- descansaba en la santidad de sus protagonistas, principalmente de quienes seguían con rectitud las pautas ascéticas de conducta y se dedicaban de lleno a la contemplación de las verdades celestes. En suma, el silencio del toledano desplazaba de la escena a la figura regia y colocaba en el centro a los hombres de iglesia, los únicos capaces de atraer y conservar el lazo con la divinidad.

3. La unción regia y la actualización de un rito veterotestamentario. La *Historia Wambae regis* de Julián de Toledo

A un año de haber asumido el trono visigodo, el rey Ervigio (680-687) se dirigió a los obispos congregados en la basílica de los Santos Apóstoles en Toledo con las siguientes palabras inaugurales:

...aunque los primeros momentos de nuestra elevación no se oculten a vuestra paternidad a través de relaciones dignas de fe, en los cuales momentos, prevenido por disposición clara de los divinos designios, ascendí a la cumbre del reino y recibí la sacrosanta unción regia, sin embargo, ahora podréis conocer mejor todo lo que pasó por esta relación escrita, y publicarlo en vuestras decisiones, para que así como la asamblea de vuestra santidad ha llegado a saber que el comienzo de nuestro reinado ha sido dispuesto por Dios, del mismo modo conceda a estos comienzos el consuelo de las oraciones...⁵⁵⁰

Como puede advertirse, el tema más urgente a ser tratado por la asamblea episcopal refería a las oscuras circunstancias que habían marcado poco tiempo atrás el comienzo del nuevo reinado. Apenas tres meses antes de la reunión del duodécimo concilio de Toledo, una secuencia ambigua de hechos, probablemente la consumación de una intriga palaciega, habían provocado la llegada de Ervigio al trono visigodo. Su antecesor, Wamba, tras evidenciar signos de enfermedad y presunta muerte, había sido sometido al rito de la penitencia pública. Sin embargo, este logró recobrar el sentido pero en calidad de penitente no tuvo más opción que retirarse a la vida contemplativa, expulsado -intencionalmente o no- del juego político. En este episodio, el responsable de administrar la penitencia al agonizante Wamba había sido el novel metropolitano de Toledo, Julián. Desde esta perspectiva, la celeridad con la que fueron llamados los obispos a Toledo, en pleno invierno -tiempo poco favorable para el traslado de los dignatarios a la capital-, se vinculaba directamente con la necesidad de confirmar y legitimar el ascenso de Ervigio al poder y sellar de forma definitiva el destino del antiguo monarca. En este contexto, además, el nuevo rey mencionaba la sacrosanta unción, dejando entrever que el trono había sido alcanzado a través de los métodos adecuados y legítimos.

⁵⁵⁰ Tol. XII : "Unde licet sublimationis nostrae primordia paternitati vestrae opinabili relatione non lateant, quibus clara divinorum iudiciorum dispositione praeventus et regnandi conscenderim sedem ad sacrosanctam regni perceperim unctionem, nunc tamen melius id poteritis et scribtorum relatione cognoscere et promulgationis vestrae sententiis publicare; ut sicut eadem regni nostri primordia conventus vestrae sanctitudinis conpererit divinitus ordinata, ita et his orationum solamen inpendat..."

Ahora bien, no se conoce con exactitud cuándo comenzó a implementarse en Hispania la unción en tanto práctica vinculada a la elección legítima del monarca. De hecho, la imposibilidad de datar su origen ha suscitado posiciones diversas en el campo de los estudios visigóticos. En líneas generales, los especialistas han propuesto tres momentos posibles para situar su aparición. Brevemente, mientras que unos postularon su implementación a partir de Wamba (Reydellet; Teillet), otros ponderaron una fecha anterior a 672, atrasando su origen a la época isidoriana (Sánchez Albornoz; Barbero) o bien a la conversión de Recaredo, pronunciada oficialmente en 589 (Bronisch).⁵⁵¹ No nos ocuparemos aquí de este complejo debate; nos interesa, en cambio, centrarnos en el uso que hace de este ritual veterotestamentario Julián de Toledo en su obra conocida como *Historia Wambae regis*. Con este fin, en este apartado se analizan los componentes religioso-bíblicos que operan en la reconstrucción del pasado elaborada por Julián; la forma en que actúan simultáneamente en la composición de una identidad ligada tanto a reforzar la unidad de un territorio como la posición central de la *urbs regia* dentro de este.

En *Historia Wambae* Julián recoge los tumultuosos eventos que marcaron ya no el final sino el comienzo del reinado de Wamba, el antecesor de Ervigio: el levantamiento de la Narbonense y la rebelión encabezada por el *dux* Paulo en 673. En esta narración Wamba era presentado como el rey legítimo de los godos, ungido y favorecido por la divinidad.⁵⁵² En distintas oportunidades, incluso, hace referencia Julián a la elección divina del monarca, a quien, además, le adjudica el calificativo de *religiosus*.⁵⁵³

En cuanto a la finalidad de la obra, diversas fueron las posturas esbozadas al respecto. Algunos estudiosos han coincidido en señalar la función panegírica de la *Historia*, dedicada principalmente a alabar y glorificar la figura del monarca.⁵⁵⁴ Desde esta perspectiva, la obra habría sido elaborada durante el reinado de Wamba. Otros, en cambio, negaron su talante panegírico (García López, 1993) y ponderaron un carácter pedagógico-didáctico, propio de una obra destinada a la educación más que a la historiografía oficial (Collins, 1977, 39). Efectivamente, abundan ejemplos de conducta

⁵⁵¹ Para una revisión de las distintas posturas esbozadas en torno de esta problemática, véase Martin (2008b).

⁵⁵² *Hist. 2*: “Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus.”

⁵⁵³ De acuerdo con García Herrero (1991) Julián caracteriza a Wamba con el apelativo *religiosus* en trece oportunidades.

⁵⁵⁴ Ejemplo de esta posición en Hillgarth (1970). También Teillet (1986) ha sostenido que la función principal de la obra habría sido la exaltación del rey Wamba.

modélica, de los que, montados sobre la dimensión histórica, emanan directrices tanto para los reyes como para los nobles del reino. En esta línea, García López⁵⁵⁵ sugirió una datación más tardía en torno a 681 o 682, es decir, casi una década más tarde de los acontecimientos que apuntaba a describir.

Ahora bien, cuando Julián elabora la obra en cuestión, la literatura visigoda contaba ya con antecedentes o formas específicas de abordar la historia, como las crónicas de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla ya analizada.⁵⁵⁶ Este último, además, había redactado hacia 621 su propia *Historia Gothorum*, donde dejó asentada su visión acerca de los orígenes de los godos hasta el reinado de Suinthila (621-631). Sin embargo, la obra de Julián no reproducía los modelos de antaño, en la medida en que su narración estaba centrada exclusivamente en un solo monarca, limitada a relatar la victoria de este frente a la rebelión desatada en las tierras bajo control visigodo allende los Pirineos. Esta breve *Historia*, asimismo, se acompañaba de otros textos: una carta supuestamente enviada por Paulo a Wamba, el *Iudicium* y la *Insultatio in tyrannidem Galliae*.⁵⁵⁷

Dos episodios situados en Toledo enmarcan el relato elaborado por Julián. En primer lugar, la unción regia llevada a cabo en la capital del reino visigodo coronaba la elección del nuevo rey acaecida, según el obispo, diecinueve días antes en Gérticos, apenas fallecido el antiguo monarca, Recesvinto. En segundo lugar, la entrada en la ciudad del aclamado vencedor Wamba, una vez derrotado el líder de la revuelta y con él, la rebelde Narbonense. En esta narración, Toledo aparece una vez más como el núcleo de poder por excelencia, principal centro político y religioso del reino, vinculado ahora al rey ungido y victorioso. En rigor, la construcción de los hechos en torno a la *Historia Wambae* se asienta sobre un conjunto de matrices diversas, ensambladas para transmitir un ordenamiento del pasado fabricado en directa continuidad con el presente. En definitiva, la escritura del pasado implicaba su apropiación y control, su transmisión y actualización.

⁵⁵⁵ García López señala la coincidencia de ciertos principios de conducta ejemplarizante esgrimidos por Julián en la obra y la legislación adoptada por Ervigio, una vez asumido el trono visigodo (1993, 123 y ss). Por otra parte, una datación anterior es propuesta por Reydellet (1981) y Teillet (1984). Esta posición que sitúa la obra en 675 es refrendada por Valverde Castro (2000).

⁵⁵⁶ "His historical works, the *Chronica* and the *Historia Gothorum*, have a clear purpose: to recount and praise the antiquity and courage of the people, to write the history of their kings, both their merits and blemishes, from a Christian perspective and to foster the union of that gens with Hispania, Isidore's *patria*" (Velázquez, 2003b, 190).

⁵⁵⁷ A propósito de la relación entre estos escritos, ver García López (1993).

3.1 Elementos bíblico-religiosos en la *Historia Wambae regis*. El caso de la unción regia

Tanto la *Historia* como los documentos anexos presentan ejemplos y paralelismos bíblicos, en particular, episodios veterotestamentarios donde el componente bélico es predominante. Dispuestos sobre una matriz dualista, la mayoría de los ejemplos se vinculan con Wamba y *Spania*, por un lado, o bien con Paulo y la Galia, por el otro. Un ejemplo de este juego de referencias puede observarse para el primero a partir del relato de la organización del ejército. Julián menciona allí que Wamba, luego de haber elegido a sus generales, divide sus tropas en tres,⁵⁵⁸ tal como se advierte en 1 Sam 11,11⁵⁵⁹ y Jue 9,43.⁵⁶⁰ De esta forma, al emular al rey bíblico, el rey visigodo actualizaba también su destino victorioso. En la misma sección, Julián anota que Wamba, al advertir malas conductas entre los miembros de su ejército, toma el ejemplo de Eli⁵⁶¹ y decide castigar los crímenes cometidos. En este caso, es el propio rey quien evoca la conducta del sacerdote narrada en las Sagradas Escrituras, demostrando no solo que un verdadero rey debía conocer la letra divina, sino que, además, debía actuar en consecuencia. Para evitar la condena de Dios -y por lo tanto el destino que otrora había estado ligado a la figura de Eli y sus hijos- Wamba recordaba a sus tropas que tal como enseñaba el texto sagrado, la victoria frente al enemigo descansaba también en la ausencia de crímenes.⁵⁶² Ahora bien, si de modelos de recta moral se trata, las Sagradas Escrituras -como vimos a lo largo de este capítulo- proporciona abundantes ejemplos. Sin embargo, Julián nos sitúa ante un rey que a la hora de disciplinar a sus hombres retoma específicamente un modelo de conducta sacerdotal. ¿Por qué, entonces, apelaba Wamba al antecesor de Samuel? ¿Existía entre Eli y Wamba una relación de tipo-antitipo? ¿Y entre los hijos del primero y las tropas del segundo? En tal caso, ¿qué podía significar a los ojos del toledano este acercamiento del monarca godo a la figura sacerdotal? Es cierto que este arquetipo había

⁵⁵⁸ *Hist.* 10: “Dehinc, electis ducibus, in tres turmas exercitum diuidit...”

⁵⁵⁹ “A la mañana siguiente dispuso Saúl a sus hombres en tres columnas, que irrumpieron en el campamento durante la guardia de la madrugada, y batieron a los amonitas hasta que apretó el sol. Los demás huyeron; no quedaron dos juntos.”

⁵⁶⁰ “Que [Abimélec] tomó su tropa, la repartió en tres cuerpos y tendió una emboscada en el campo. Cuando vio que la gente salía de la ciudad, cayó sobre ellos y los derrotó.”

⁵⁶¹ *Hist.* 10: “Exemplum mihi praeberere debet Eli sacerdos ille in diuinis litteris agnitus, qui pro immanitate scelerum filios, quos increpare noluit, in bello concidisse audiuit, ipse quoque filios sequens fractis cerbicibus expirauit.”

⁵⁶² 1 Sam 2, 12-14.22-25 (crímenes de los hijos de Elí); 1 Sam 3, 12-14 (visión de Samuel en la que Yahveh anuncia el destino que le depara a la casa de Elí); 1 Sam 4, 17.18 (muerte de Elí al enterarse sobre la derrota de Israel frente a los filisteos, la muerte de sus hijos y la captura del arca de Dios).

sido intensamente trabajado en el pasado por teólogos y exégetas cristianos, incluso también por Isidoro de Sevilla, quien lo introduce en sendos escritos como *Sententiae*⁵⁶³ y *Etymologiae*.⁵⁶⁴ Como el hispalense, también Julián destacaba la obligación regia de corregir a sus súbditos. En este sentido, podemos pensar a Eli como contraejemplo de Wamba, pues, mientras este último castigó duramente a sus hombres, el primero no había logrado disciplinar a sus hijos cuando las circunstancias así lo exigieron.

Para evitar la repetición de un destino semejante al de Eli, había sido preciso recurrir al castigo y a la fuerza. Aun más, Wamba realizaba en el presente lo que el sacerdote no había podido lograr en el pasado bíblico. El rey goda parecía estar a la altura de las circunstancias, pues asumía plenamente la responsabilidad de corregir y castigar en materia de conducta moral con miras a obtener el favor divino en el contexto apremiante que atravesaba. Ahora bien, ¿qué podía significar el hecho de que Wamba asumiera las funciones otrora asignadas al sacerdocio? ¿podía advertirse en esta conducta indicios que apuntaran críticamente al clero peninsular? Recordemos, en primer lugar, que el castigo que impone Wamba en el relato es la circuncisión (*Hist.* 10), decisión que evocaba nuevamente al Antiguo Testamento, en este caso, al episodio de David en 1 Sam 18,25. Más allá de las distintas interpretaciones en torno de la práctica de la circuncisión en época visigoda en general, y en este contexto en particular,⁵⁶⁵ lo cierto es que Julián se esfuerza por articular su relato en función de estos elementos bíblicos. David, parece erigirse como modelo a seguir, y el sacerdote Eli como contramodelo a superar. Mas este último también podía ser leído también como una advertencia hacia los sacerdotes de Hispania, a quienes exhorta a no dejar de lado -o únicamente en las manos del monarca-

⁵⁶³ Véase, *Sent.* III, 46, I.

⁵⁶⁴ Sobre los hijos de Eli, afirmaba Isidoro en *Etym.* VII, 6, 60-61: “HofnÍ, el descalzo: fue hijo de HelÍ y elegido para el ministerio sacerdotal, del que fue despojado como se expresa por su nombre. Pues dice el Apóstol: «Calzaos los pies para preparar el Evangelio de la paz» (Ef 6,15), y también el profeta: «¡Qué hermosos son los pies de los que anuncian la paz!» (Is 5,7). Por ello se, dice que éste está descalzo, en el sentido de que con su nombre quiere ponerse de relieve que el sacerdocio del Antiguo Testamento ha dejado de pertenecer al pueblo antiguo.” Acerca de Finehás, hermano de HofnÍ: “se traduce como «boca muda», lo que quiere indicar el silencio del sacerdocio antiguo y su doctrina” (*Etym.* VII, 6, 62).

⁵⁶⁵ Véase, Martínez Pizarro (2005, 132). Además, agrega el autor: “The practice of circumcision was punishable by death under Reccesvind and later, under Ervig, by castration and disfigurement. We may assume that Christians would not have known how to perform this ritual and would have considered themselves defiled by it. That the king would have considered imposing this forbidden and alien surgery on Christian soldiers as the punishment for rape strains credibility and is best accounted for as an illustration of how far Julian will go for the sake of biblical stylization. Wamba may well have punished rapists harshly in some other way, but what we have here is a quotation from Scripture in the form of a fantastic and unbelievable episode” (2005, 133).

la responsabilidad de velar por los asuntos morales de los fieles que integraban el reino de Toledo. Las consecuencias de un rey que sobrepasara de hecho la autoridad sacerdotal también tenían asidero en las páginas de las Escrituras. En este sentido, el relato de Julián hace oscilar a Wamba entre distintos modelos bíblicos: de Saúl a David los peligros de la monarquía se filtran también en esta historia, pues a pesar de ser exaltada, la figura regia también anticipaba la crudeza y la inclemencia que podían aflorar en ciertos contextos, particularmente bélicos.⁵⁶⁶

También en boca del rey coloca Julián las palabras de Sal 88,11: “[Tu] humiliasti sicut uulneratum superbum et in uirtute brachii tui conteruisti aduersarios meos” (*Hist.* 25). En este sentido, la *Historia Wambae* no innova en la combinación de contenido militar y religioso; antecedentes en la literatura goda se remontan, como vimos, a Isidoro de Sevilla y su *Laus Spaniae* (Martin, 2008a, 78). Pero, en este caso, Julián asocia el componente bélico exclusivamente al monarca, protagonista de la nueva alianza con Dios, encargado de comandar su ejército -al que adjudica los clásicos valores de fuerza y valentía-⁵⁶⁷ y definido a partir de una relación especial con la divinidad. El despliegue ceremonial descrito apuntalaba la imagen del rey en tanto conductor de su rebaño: una vez ungido adquiriría un nuevo status que lo diferenciaba del resto de los nobles aspirantes al trono y se perfilaba como el único legítimo para guiar al pueblo que le había sido encomendado por Dios.⁵⁶⁸ En palabras de Teillet, antes de la elección Wamba es “un homme comme les autres -plus doué, il est vrai, uir clarissimus-, mais ayant des réactions bien humaines. A partir du sacre, il devient un personnage à part, lointain, élevé au-dessus des autres hommes, comme Saül après avoir reçu l’onction” (1986, 419). En este sentido, el

⁵⁶⁶ Para Martínez Pizarro, Julián, al escribir luego de la ley militar de Wamba, habría deslizado aquí -teniendo en cuenta la narrativa bíblica- una crítica a tal medida: “Writing almost certainly after the proclamation of the new military law, Julian might also have had in mind the critique of kingship contained in 1 Samuel, with its insistence on the heavy conscription that kings will impose on the sons of Israel: «This will be the practice of the king who will reign over you: Your sons he will take and set for himself in his chariots and in his cavalry, and some will run before his chariots» and «. . . When Saul saw any warrior or valiant fellow, he would gather him to himself»” (2005, 133).

⁵⁶⁷ “Den hohen Rang, den die gotische gens einnahm, erwies Isidor auch die Etymologie ihres Stammesnamens. Er behauptete, das Wort ‘Goten’ bedeute ‘die Bedeckten’, ein Ausdruck, der die Stärke der mit ihm Bezeichneten zum Inhalt habe. Da jedoch nach der Auffassung Isidors der Name die spezifische Eigenschaft einer Sache wiedergab, erscheint die Tapferkeit als Kardinaltugend der Westgoten” (Claude, 1972, 16-17).

⁵⁶⁸ En este sentido, Valverde Castro señaló: “...lejos de considerar que la unción sea un indicio de que la institución monárquica ha quedado subordinada a la Iglesia, nosotros consideramos que la unción no hizo sino reforzar la autoridad del soberano. El ungimiento confería simbólicamente al monarca el carácter sagrado que poseía según los postulados teocráticos, alcanzando así un status superior al del resto de los nobles del reino...” (2000, 205-206).

trasfondo veterotestamentario se manifiesta principalmente en la reapropiación y actualización de episodios bíblicos vinculados directamente con la realeza, en particular, con el primer rey de Israel. Aunque sin nombrar explícitamente a Saúl, Julián repara en la monarquía hebrea -al menos en el periodo anterior a la desobediencia del primer monarca- e introduce algunas pautas modélicas para su presente.⁵⁶⁹ La unción regia, la división del ejército, las virtudes (humildad, piedad, misericordia y sabiduría) y la disciplina moral constituyeron elementos clave que intervinieron en la construcción de la figura del monarca ideal transmitida por Julián en su *Historia Wambae*. En este sentido también, el ejemplo de Saúl -la narración de *1 Samuel* en general- parece estar más presente en la obra de Julián que en la de sus antecesores.

En las antípodas de Wamba, el pérfido y sacrílego tirano⁵⁷⁰ Paulo,⁵⁷¹ quien había sido inicialmente enviado a sofocar a los rebeldes, adopta “la actitud de Saulo” (Hch 13,9) y actúa *contra fidem* cuando, impulsado por el deseo de reinar, decide quebrantar la promesa proferida anteriormente al rey.⁵⁷² La rápida transformación de Paulo de rebelde a vencido también es ilustrada a partir del testimonio bíblico, concebida como el cumplimiento de la palabra profética pronunciada en Sal 36, 35-36.⁵⁷³ La Galia es, por su parte, personificada en la *Insultatio*, donde recibe una larga lista de epítetos: “nutricem scandali”, “fomitem mali, matrem blasphemantium, nouercam infidelium, negotiorum priuignam, prostibulorum materiam, proditiōnis speleum, fontem perfidiae, animarum interemptricem” (*Ins.* 2). En esta lógica de oposición, *Spania* y Galia obtienen atributos contrapuestos: a la primera se la identifica con la bondad, la paz y la defensa, a la

⁵⁶⁹ García Herrero reconoce en la obra de Julián no solo un intento de apropiación sino de sustitución de la monarquía veterotestamentaria (1991, 239). En esta línea, continúa el autor (1991, 239): “Los ritos determinantes y características de ésta son asumidos, en la medida en que son conocidos a través de las ceremonias bautismal y de consagración de los obispos (...). Aparece así constituido como un nuevo pueblo elegido.”

⁵⁷⁰ Acerca del uso del término ‘tirano’ y ‘tiranía’ en la *Historia Wambae*, véase el ya mencionado trabajo de García Herrero (1991).

⁵⁷¹ Para un análisis acerca de la figura de Paulo como tirano, véase el estudio de Guiance (2000-2001). De acuerdo con el autor: “...por un lado, el traidor duque Paulo es calificado de ‘tirano’ en, al menos, seis fragmentos. En la mayor parte de éstos, dicha calificación es contrapuesta a la de *princeps* que ostenta Wamba (...). Con ello, se estaría respetando el patrón caracterizador de la realeza y de la tiranía, propuesto por san Isidoro: ambas son, una vez más, instituciones indisociables, al punto que una no puede definirse sin el auxilio de la otra” (2000-2001, 35).

⁵⁷² *Hist.* 7: “Sicque Paulus in Sauli mente conuersus, dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem. Regni ambitione illectus, spoliatur subito fide. Promissam religiosi principis maculat caritatem oblibiscitur patriae...”

⁵⁷³ *Hist.* 25: “Impleta satis plene est in isto prophetalis illa sententia: Vidi, inquit, impium superexaltatum et eleuatum super cedros Libani. Et transiui, et ecce! Non erat; et quaesiui eum, et non est inuentus locus eium.”

segunda con la crueldad, el engaño y la destrucción (*Ins.* 8). Del mismo modo, esta última es definida desde el comienzo en estrecha relación con los judíos⁵⁷⁴ a quienes habría recibido y ayudado, a pesar de conocer su infidelidad y rechazo divino.⁵⁷⁵

Ahora bien, entre los elementos bíblicos, la unción regia ha sido uno de los que mayor atención ha recibido en la historiografía reciente. Se trata, ni más ni menos, de la primera mención para la Hispania visigótica de un rito de tales características asociado a la elección de un monarca. De Wamba nos cuenta Julián -en el inicio de su *Historia*- que ha sido elegido por Dios para gobernar, proclamado rey por el sacerdote y electo gracias a “totius gentis et patriae communio” (*Hist.* 2). No obstante, luego de la muerte de Recesvinto y una vez convencido de ocupar el trono visigodo, Wamba pospone la realización de la unción regia por diecinueve días para que la misma sea ejecutada en Toledo. De esta forma, deja entrever Julián que el rito debía cumplir con ciertos requisitos: la única unción que podía legitimar al verdadero rey de los godos era aquella que tenía lugar en la sede episcopal de la capital del reino. En este sentido, la historia de los godos era narrada a partir de una matriz bíblica conocida, que, a su vez, se actualizaba para adecuarse a una nueva realidad en la cual Toledo debía ocupar una posición fundamental. Sin embargo, esta asociación entre unción y *urbs regia* no se anclaba en la letra bíblica. Era Julián, en cambio, quien presentaba estos elementos como indisociables. El ritual por sí mismo no garantizaba legitimación suficiente, puesto que, como ya nos informaba Julián en la carta que antecedió a la *Historia*, también el rebelde Paulo había sido ungido,⁵⁷⁶ aunque bajo condiciones radicalmente distintas: la ausencia de un consenso en la elección regia y de Toledo como escenario legitimante. Este último requisito era de fundamental importancia para que el ritual sea reconocido como tal y adquiriera la efectividad deseada. Por lo tanto, solo aquellos reyes que habían sido ungidos en Toledo serían considerados verdaderos y legítimos.

El toledano narra como Wamba se dispone a recibir la unción en la iglesia pretoriana de Toledo, frente al altar donde se arrodilla y de la mano de Quirico -obispo de Toledo en aquel entonces- recibe la unción.⁵⁷⁷ El episodio se completaba con la aparición

⁵⁷⁴ Algunos ejemplos: *Ins.* 1: “...quae Iudaeorum potius quam fidelium Christi amicitias incubabas;” *Ins.* 2: “Nec tamen ista faciens tanti immanitate facinoris contremescis, sed super haec omnia Iudaeorum consortiis animaris...”

⁵⁷⁵ El fuerte contenido antijudío de este pequeño tratado encuentra un paralelismo con las medidas antijudías promulgadas en el concilio XII de Toledo por Ervigio.

⁵⁷⁶ “In nomine Domini Flavius Paulus unctus rex orientalis Wambani regi austro.”

⁵⁷⁷ *Hist.* 4: “At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare diuinum consistens, ex more

de una columna de humo y la emergencia de una abeja sobre la cabeza del monarca ungido, signos del favor divino.⁵⁷⁸

Con el relato de la *Historia*, Julián actualiza un pasado que opera en un contexto posterior, ya sea durante el reinado del mismo Wamba o bien a comienzos del de su sucesor. En aquella obra, pues, el metropolitano reivindica un modelo de acceso al trono y destaca los requisitos que deben ser tenidos en cuenta a la hora de encumbrar a un verdadero rey y considerarlo como tal. Configura así un antecedente sobre el cual puede medirse y legitimarse el auténtico rey de los godos. En este sentido, si Ervigio en 681 proclamaba ante el concilio XII de Toledo que era él -unción regia mediante- el legítimo ocupante del trono, la existencia de una obra como *Historia Wambae*, que no solo era el primer registro visigodo de la práctica de aquel ritual sino además un compendio de las características que debía poseer el verdadero rey, sin duda debió ejercer -junto con la vía conciliar- un impacto importante en la legitimación política del rey, situando una vez más al alto clero en la posición de intermediario y legitimador de todo el proceso.

3.2 Otra vez Toledo, *sedes urbis regiae*

La *Historia Wambae* comienza y termina en Toledo. El rey, elegido antes en Gérticos, se desplaza hacia la *urbs regia* para ser ungido en la iglesia pretoriana. De allí parte acompañado de su ejército, previa manifestación del favor divino, a enfrentar la rebelión que había brotado en la Narbonense. Finalmente, una vez sofocadas las fuerzas rebeldes, regresa triunfante al mismo lugar: la ciudad de Toledo. La entrada y la salida de los reyes de la capital reclamaban rituales y celebraciones específicas que hacían de la *urbs regia* un verdadero despliegue del poder regio.

Tal como describe Julián, Wamba es primero aclamado rey por el círculo cercano a su antecesor. Luego de negarse invocando su avanzada edad, acepta pero no es ungido de inmediato. Como mencionamos, cuenta Julián que la unción es retrasada para que no sea realizada fuera de la sede de Toledo, a la que el metropolitano denomina

fidem populus reddidit. Deinde curvatis genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus uertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur, ubi statim signum hoc salutis emicuit.”

⁵⁷⁸ *Hist.* 4: “Nam mox e uertice ipso, ubi oleum ipsum perfusum fuerat, euaporatio quaedam fumo similis in modum columnae sese erexit in capite, et e loco ipso capitis apis uisa est prosilisse, quod utique signum cuiusdam felicitatis sequuturæ speciem portenderet.” Distintas han sido las interpretaciones acerca del significado de la abeja. Según De Jong, esta representaría “a sure sign of future divine favour (signum salutis)” (1999, 379).

locum sedis antiquae.⁵⁷⁹ Recordemos que esta última había recorrido un largo camino: desde sus humildes orígenes -como una simple sede episcopal entre otras- hasta obtener la primacía sobre todo el territorio peninsular. Recordemos también que dotar de antigüedad a la sede episcopal era una forma de apuntalar su posición y prestigio.

En este sentido, Toledo no era solamente la ciudad capital del reino visigodo, función que habría desempeñado, como anticipamos en el Capítulo II, desde tiempos de Atanagildo. Además, su sede se convertía en el *locus* de poder por excelencia, pues solamente allí el rey legítimo debía esperar la unción. Ciertamente, esto reservaba un papel principal a ser desempeñado por el metropolitano de turno, quien al emular a Samuel, era el solo encargado de administrar el rito. En palabras de Ripoll, la ciudad de Toledo “no sólo tuvo un estatuto de *urbs regia*, sino que alcanzó un cierto carácter sacral puesto que la entronización no podía llevarse a cabo si no estaba presente la jerarquía eclesiástica. Se asiste, indirectamente, a la sacralización del poder real” (2000, 388).

Así como Toledo gozaba de una tradición antigua -enfanzada por Julián en su *Historia*- como sede episcopal y capital del reino visigodo, la Narbonense había sido uno de los núcleos problemáticos por antonomasia a lo largo de la historia política de los godos en Hispania. Toledo y Narbona habían de hecho coexistido como centros paralelos de poder -como dos sedes reales- en tiempos de los hermanos Liuva y Leovigildo. Sin embargo, como ya mencionamos, será este último el que, una vez fallecido su hermano, haga de Toledo la única y definitiva *urbs regia*, producto de una intensa y exitosa política territorial.⁵⁸⁰ En adelante, y a pesar de los desplazamientos obligados del rey por motivos bélicos (hacia los frentes bizantino y suevo), la corte de Leovigildo residirá inamovible en Toledo. Este proceso será profundizado por su hijo y sucesor Recaredo a partir de la unificación religiosa de 589.

⁵⁷⁹ *Hist.* 3: “Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suscipiens, ad suam omnes pacem recepit, et tamen dilato unctionis tempore usque in nono decimo die, ne citra locum sedis antiquae sacraetur in principe.”

⁵⁸⁰ “...comienza a llevar a cabo otras acciones, incluso gestos, que equiparan su forma de actuación con la de los emperadores romanos: desde acuñar moneda con su propia efigie, ataviada al modo de los emperadores con diadema y el manto purpúreo (*paludamentum*) a utilizar su trono y ropas reales (...) Incluso la actividad edilicia en la ciudad –posiblemente la construcción de un palacio o área palatina, incluida la iglesia pretoriana y probablemente la propia catedral de Santa María–, o fuera de ella, como la fundación de una nueva ciudad *ex novo* como Recópolis, pueden entenderse como reflejo de una actuación política y propagandística que sigue el modelo imperial romano y que le sirve para afianzar su imagen de rey de los territorios dominados por él, tanto en *Hispania* como los que aún se poseen al otro lado de los Pirineos, los de la Narbonense” (Velázquez y Ripoll, 2000, 540).

Como anticipamos, Toledo no iba a emerger únicamente como el núcleo geopolítico principal del reino, paralelamente también su sede episcopal gozaría de una posición de primacía sobre las demás, favorecida por distintos factores que, como vimos en el *De viris illustribus* de Ildelfonso de Toledo, se ocuparon de brindarle un pasado glorioso y de antiguo origen. La primacía alcanzada por el metropolitano de Toledo se advierte en las actas del concilio XII, reunido en el año 681, donde el obispo de la *urbs regia* “devient le supérieur hiérarchique de l’ensemble des évêques du royaume visigothique, et procède lui-même, en son église, à la consécration des nouveaux évêques, court-circuitant ainsi les différents métropolitains” (Martin, 2007, 220).

Situado dentro de esta tradición, Julián desempeña un rol fundamental en el proceso de exaltación y consolidación de la *urbs regia*, tanto desde sus obras como desde su actuación en los concilios generales reunidos en Toledo. Desde esta perspectiva, la centralidad de la ciudad es afirmada a partir de distintos documentos de impronta juliana que testimonian su antigüedad y protagonismo: mientras que en las actas la sede episcopal emerge con nuevas facultades, en la *Historia Wambae* se perfila como *locus* privilegiado de la unción del monarca legítimo y escenario triunfal del regreso del rey y su ejército victorioso.

En efecto, el relato del retorno de Wamba a Toledo, desde donde había partido tiempo atrás a restaurar la unidad territorial amenazada por la rebelión de la Galia, ante la presencia de su ejército y la humillación de los traidores, constituye un ejemplo paradigmático del ritual simbólico de la victoria. En este sentido, McCormick destacó las raíces bizantinas de las celebraciones desplegadas en tierras visigodas. En sus palabras, “like the parade of infamy inflicted on conspirators or the custom of leading the way to war with a golden battle reliquary of the true cross, the Visigothic monarch’s triumphal celebrations are clearly patterned on those of contemporary Constantinople” (1986, 314). No obstante, la entrada del rey en la ciudad encontraba también una correlación con el plano divino que el propio Julián evoca en una obra posterior. En efecto, en su *Prognosticon futuri saeculi* (ca. 688), el obispo -tomando las palabras de Juan Crisóstomo- traza un paralelismo entre la llegada del monarca a la ciudad con su ejército portando los estandartes de la victoria y la Segunda Venida, es decir, la llegada de Cristo acompañado por sus ángeles, portando la cruz.⁵⁸¹ La celebración de la victoria bélica era

⁵⁸¹ *Progn.* III, V: “Et quemadmodum ingrediente rege in ciuitatem, exercitus antecedit, praeferens signa atque uexilla regalia, et ambitu praeparationis armisonae annuntiat regis introitum; ita Domino descendente de coelis, praecedet exercitus angelorum et archangelorum, qui signum illud

asimilada así a la victoria divina, ambas significando la entrada del rey y de Cristo, y unas insignias propias del mundo terrestre y celeste respectivamente. De este modo, no solo el monarca sino también la propia ciudad -Toledo- admitía una dimensión sagrada, al ser asociada a la Jerusalén celeste, la ciudad santa por excelencia. Como vimos, ya Ildelfonso había hecho de la *urbs regia* un foco de santidad, un *locus terribilis*. En sus obras los obispos caracterizaron a Toledo como un sitio de intervención divina, decidido a asumir, como Jerusalén o Constantinopla, un rol también escatológico dentro de la economía divina.

4. Conclusiones

Con la conversión al catolicismo en 589 el reino visigodo de Toledo se inscribió en el marco de la *christianitas* asumiendo un nuevo protagonismo y una nueva identidad dentro del plan divino. Ciertamente, este pueblo no había sido el único -ni el primero- de los nuevos reinos romano-germánicos en Occidente en abrazar el credo niceno: en el pasado acontecimientos semejantes habían tenido lugar entre los francos, suevos y burgundios. En este sentido, la adopción del catolicismo significó una reconfiguración de los poderes que articulaban el reino de Toledo tanto en el interior como hacia el exterior. En este nuevo escenario, el monarca asumió nuevas responsabilidades enlazadas directamente con la protección de los designios divinos: el rey, ahora católico, debía hacer frente a los enemigos de la nueva fe y orientar a la grey en el también nuevo camino de la salvación. Del mismo modo, una vez fuera de la escena el arrianismo, los obispos asimilaron nuevas funciones en el contexto político peninsular. En efecto, a partir de su participación regular en los concilios, en la liturgia y en la elaboración de la legitimidad monárquica, el cuerpo episcopal buscó y alcanzó a ocupar un lugar de mediación en el nuevo reino cristiano. Por consiguiente, las relaciones entre la monarquía y el episcopado -o mejor dicho entre las monarquías y los episcopados- adoptaron a lo largo del periodo visigodo distintas modalidades que a su turno entrecruzaron intereses, preocupaciones y proyectos heterogéneos.

Hemos estudiado en este capítulo diversas interacciones entre Biblia y Monarquía

triumphale uexillum sublimibus humeris praeferentes, diuinum regis coelestis ingressum terris trementibus nuntiabunt.” El mismo término ‘*uexillum*’ es utilizado por Julián también en la *Historia Wambae*: “...quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi opportunum esset et sacrae unctionis uexilla suscipere...” (*Hist.* 3).

en época visigoda, interacciones que abordan el desarrollo de un determinado tópico -la monarquía hebrea- y su reformulación en tres momentos de la historia del reino visigodo de Toledo. La primera parte se dedicó a examinar cómo intervienen en la obra de Isidoro de Sevilla las figuras bíblicas de Saúl, David y Salomón -con especial detenimiento en el *De ortu et obitu Patrum* y en las *Sententiae*. Aquellos referentes de la historia de Israel fueron activados principalmente desde una perspectiva moral, a partir de la cual funcionaron como verdaderos arquetipos de comportamiento movilizados en un contexto histórico particular. En este sentido, los reyes del antiguo Israel transmitieron valores, virtudes, formas de actuar y pensar que, desde una perspectiva episcopal, debían ser asimilados por todos los rectores del reino visigodo, incluyendo también a príncipes y reyes. Por lo tanto, al postular aquellos modelos de conducta y apelar al lenguaje bíblico, Isidoro elabora una estrategia de intervención que le permite, por un lado, distanciarse de su contexto más inmediato pero, al mismo tiempo, intervenir en él, pues al apropiarse de la tradición bíblica (y también patrística) el obispo se erige como el portavoz del mensaje revelado, el canal autorizado de interpretación y transmisión. Asimismo, reformula un modo específicamente cristiano de definir los límites de la institución monárquica, al implementar toda una terminología bíblica que buscaba promover -como mencionamos- determinadas virtudes, prácticas y comportamientos. En esta línea, se exaltan en particular la humildad y la misericordia -encarnadas especialmente en David- y la obediencia divina. El obispo hispalense propone y (re)elabora parámetros de conducta, es decir, modelos a los cuales debía ajustarse el gobernante legítimo y verdadero. A través de la palabra bíblica, por lo tanto, Isidoro busca consolidar su rol de supervisor de la realeza: el consejo y la admonición episcopal constituyen elementos necesarios para orientar al rey en la conducción de su pueblo hacia la salvación. Asimismo, demuestra la posición predominante del palacio episcopal de *Hispalis*, el cual se destaca como centro de poder y de saber frente a otros importantes núcleos del reino como, por ejemplo, Zaragoza, Mérida o Toledo.

En segundo lugar, las obras de Ildefonso de Toledo advirtieron por su parte la ausencia de los reyes tanto hebreos como visigodos y revelaron, en cambio, la implementación de otros tópicos, utilizados igualmente para intervenir en el nuevo contexto político que abría la nueva configuración de las relaciones de poder y las tensiones tejidas entre los diferentes actores sociales del reino. En este caso, se estudiaron los tópicos del milagro y del desierto en dos breves tratados de cuño

ildefonsiano: *De viris illustribus* y *De itinere deserti*.

Poco más de dos décadas separaban a Ildefonso de Toledo de Isidoro de Sevilla (ca. 556-636). Sin embargo, un periodo tan corto de tiempo no impidió que se elaboraran rápidamente nuevas actitudes frente al hecho milagroso. En un contexto en el que se reivindicaban la caridad y la austeridad como pilares del modelo de santidad, el fenómeno del milagro dejó de ser cuestión de incrédulos e infieles para volverse, según Ildefonso, prerrogativa de obispos y eclesiásticos. En este capítulo, pues, observamos cómo el milagro es utilizado en función de un objetivo concreto: dotar a Toledo de un pasado glorioso que permitiera exaltar su sede episcopal y a sus principales representantes. No obstante, el hecho de que el milagro haya sido un componente fundamental de esta construcción nos remite a un contexto particular en el cual distintas experiencias religiosas abundan y se multiplican a lo largo y a lo ancho del reino visigodo. Desde los tiempos de Isidoro (e incluso también antes del concilio IV de Toledo), la Iglesia y su más alta jerarquía se había mostrado preocupada por la amenaza que representaban ciertas formas heterogéneas de concebir la perfección espiritual y la relación de los fieles con la divinidad. El recurso a lo milagroso permite así operar simultáneamente en distintos niveles: al mismo tiempo que forma parte de un pasado (reciente o no), habilita en función de su continua irrupción en el mundo sublunar un discurso sobre el presente que afecta, a su vez, la percepción de las realidades futuras. En este sentido, los relatos de milagros constituyen verdaderos codificadores de la espera escatológica, pues al ser considerados indicios de la intervención divina en la tierra, prolongan la llegada de los últimos tiempos. Desde esta perspectiva, los portentos realizados por los *virii illustres* de Ildefonso le otorgan a la ciudad de Toledo un lugar privilegiado dentro del plan divino que contribuye a su elevación y distinción. De este modo, el obispo toledano reivindica el protagonismo de la capital visigoda frente a otras ciudades, pero también frente a otras sedes cristianas y demuestra que en Occidente (y particularmente en Hispania) los signos divinos continúan manifestándose. En consecuencia, el milagro es un don carismático concedido al hombre por la gracia divina, pero concentrado en la figura episcopal toledana. En efecto, con sus breves noticias de hombres ilustres, Ildefonso deja entrever que no todos los fieles pueden ser dignos de tal poder. Únicamente aquellos ordenados que siguieran unas pautas de conducta de riguroso ascetismo, cultivo de virtudes y rechazo de placeres mundanos, como ejemplifica su catálogo de hombres santos, pueden merecer un don de tal magnitud. En definitiva, definir las condiciones bajo las cuales se habían producido -y

se seguían produciendo- tales prodigios, significaba también controlar su potencial semiótico. Esta operación implica, como observamos, una radicalización con respecto a la demarcación de los límites que configuraban a la monarquía visigoda, otrora llevada a cabo por el hispalense, pues mientras este último asignaba a la vez un importante rol al monarca, el toledano optaba por el silencio. Un silencio que, aclaremos, no significaba destitución ni reemplazo de las funciones reales por otras. Podemos advertir, en este sentido, cierta cautela de Ildefonso a la hora de desentrañar el rol asignado al monarca en el plan divino para la salvación, un rol indudablemente signado por la complejidad y el riesgo que conllevaba asumir la conducción del pueblo a la vida futura.

Por su parte, también el tópico del desierto encerraba un fuerte componente moral. En el relato de Ildefonso -quien retoma, además, la tradición bíblica y patristica- el desierto simbolizaba la vida presente que encontraba la perfección en la carencia de placeres y en el rechazo de las tentaciones. En esta línea, redoblando la apuesta de Isidoro de Sevilla, Ildefonso instaba a sus lectores -sin hacer distinción de rango, linaje o riqueza- a imitar el modelo ascético de los santos, aquel que aseguraba el camino a la al descanso eterno. En este sentido, es la figura episcopal -una vez más- aquella que apela al sustrato bíblico a la hora de construir patrones de conducta, modelar las prácticas y articular mecanismos de control y evaluación pertinentes para ordenar y preparar al pueblo godo en su conjunto -pero especialmente a la más alta jerarquía encargada de su conducción- para asumir el papel asignado en el reino eterno de Dios.

Con Julián de Toledo, por último, se examinó la reactualización de un ritual cuyos orígenes se remontaban al Antiguo Testamento: la unción regia. En su *Historia Wambae* el toledano inserta el componente bíblico en la reelaboración del pasado visigodo reciente: interpela a un público -conocedor de las Escrituras- a partir de un relato que, a su vez, se ve enmarcado en una historia sagrada de mayor alcance. Como vimos, Julián presenta en su obra a un rey cristiano, Wamba, elegido por Dios para gobernar, ungido por el obispo y favorecido por la divinidad en la guerra y en el gobierno. Actualiza, de este modo, modelos bíblicos veterotestamentarios harto conocidos por su audiencia, en especial aquellos procedentes de *1 Samuel*. Asimismo, introduce también elementos novedosos, indisociables en el relato juliano de una historia de la salvación que hace de Toledo, capital del reino visigodo, y de su sede episcopal, el *locus* de poder político y religioso más importante de su tiempo.

A partir de este recorrido, pues, resta mencionar dos aspectos que se desprenden

del análisis. En primer lugar, y a pesar del arco temporal reducido que separa la actividad de los obispos, la actitud que elaboran frente a la monarquía es ambigua. Cada uno de los obispos selecciona y activa tópicos, exhortaciones y tipos bíblicos diferentes para intervenir en el contexto político de su tiempo así como también para concebir la relación entre iglesia, monarquía y sociedad. Por otra parte, el discurso sobre la monarquía no podía estar desligado del papel que cada uno de ellos asignaba al reino visigodo de Toledo en el marco más amplio de la cristiandad. Desde esta perspectiva, la instalación de valores y patrones de conducta específicos, aunque apelaban al pueblo godo en general, reservaban una mención especial para los reyes, responsables de conducir la nueva Alianza. En este sentido, es especialmente Isidoro de Sevilla quien destaca la responsabilidad de la figura monárquica, una posición que al mismo tiempo que se entendía en términos de elección divina, acarreaba una serie de obligaciones que involucraban riesgos y peligros tanto para su alma como para el conjunto de la comunidad.

En definitiva, a lo largo del periodo, los obispos del reino visigodo apelaron constantemente a las Sagradas Escrituras, a partir de las cuales (re)elaboraron formas de legitimarse -y legitimar a otros-, modos de articular pautas de ordenamiento social, de reinterpretar el pasado y de construir su autoridad. Al aplicar los modelos bíblicos intervenían en el presente definiendo y (re)creando límites, relaciones, vínculos y pautas de conducta. Buscaban en aquella materia conocida y familiar las formas de incidir en el contexto en el que vivían y actuaban, en una vida presente que concebían como transitoria pero durante la cual la acción eclesiástica sería decisiva para poder alcanzar con éxito el descanso de la vida futura.

CAPÍTULO V

El fin de los tiempos. ¿La materia incognoscible?

Mas de aquel día y hora, nadie sabe nada, ni los ángeles de los
cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre
Mt 24,36

La pregunta por el *cuándo* se reformula una y otra vez en el escenario cristiano, desde sus orígenes hasta la actualidad: se instala con fuerza en la comunidad cristiana primitiva, luego se posterga, se retoma, se transforma, se elimina y se vuelve a retomar. Ante el interrogante “¿cuándo sobrevendrá el fin de este mundo?” las palabras de Mt 24,36 ofrecen una respuesta entre otras posibles: nadie, es decir, ningún ser terrestre o celeste - ¿ni siquiera el Hijo?- puede conocer el día preciso en que el ocaso del mundo, tal y como se lo conoce, tendrá lugar. Esta declaración de Jesús no impediría, sin embargo, que generaciones enteras de exégetas interpretaran este y otros textos bíblicos intentando dar respuesta a las incertidumbres e inquietudes suscitadas en torno de los eventos últimos, en ocasiones, motorizadas por los silencios que las propias Escrituras exhibían al respecto. Desde los primeros siglos del cristianismo, esta incógnita ocupó a teólogos y exégetas, quienes se dedicaron a explicar los aspectos escatológicos más significativos, a ordenarlos y sistematizarlos, en fin, a controlar y orientar su contenido y enseñanza.⁵⁸²

Ahora bien, ¿a qué nos referimos con escatología? El término procedente del griego (“eschata” o “las [cosas] últimas”) alude a “las ideas relacionadas con el fin del mundo o los acontecimientos que conducen a su conclusión, con el Juicio Final” (Töpfer, 2003, 252). Por lo tanto, ‘escatología’ o la doctrina de las cosas finales debe distinguirse de otros términos que en ocasiones han sido confundidos y utilizados en su lugar. El caso más acuciante en este sentido es la confusión terminológica con ‘apocalipsis’. Si bien estos términos pueden efectivamente estar intrínsecamente vinculados,⁵⁸³ es necesario

⁵⁸² Si bien en este estudio focalizamos en la doctrina escatológica construida y enseñada desde las élites eclesiásticas visigodas, es decir, dentro del marco institucional de la Iglesia, es preciso dejar anotado que desde los primeros siglos de la era cristiana estos temas suscitaron también -y en gran medida- reflexiones no siempre circunscritas a la ortodoxia. En efecto, la literatura anónima y “apócrifa” conoció periodos de intenso crecimiento y circulación, vinculados fundamentalmente a vertientes de corte apocalíptico o milenarista.

⁵⁸³ Por ejemplo, una doctrina o reflexión escatológica puede ser apocalíptica o contener pasajes leídos en esta clave sin que esto último implique la composición de un apocalipsis.

destacar que uno y otro refieren a cosas distintas. Brevemente, retomamos en este punto la distinción de Emmerson (1981, 13):

Eschatology is the doctrine of the 'last things', whereas apocalypticism involves an unveiling of the 'divine secrets which God made known to certain elect individuals... initiated into an understanding of the secrets of heaven'... Apocalypticism is essentially secretive; it develops strange and fantastic symbols that are a special language for the initiated.

Alrededor del *eschaton* se entrelazaron en el periodo numerosos interrogantes a partir de los cuales los obispos visigodos intentaron construir un discurso unificado -y específicamente cristiano- de los eventos finales. La muerte, el Juicio Final, la Segunda Venida y la resurrección fueron algunos de los tópicos que ocuparon con distinto grado de intensidad a Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo. Ahora bien, escribir sobre los eventos últimos no era una novedad en el siglo VII: los principales exponentes de la doctrina cristiana -especialmente, en la tradición latina, Agustín de Hipona y Gregorio Magno- habían expuesto ya en diversas obras sus respectivas reflexiones. Incluso, teólogos y exégetas oriundos de la península ibérica y regiones aledañas habían formulado también en un tiempo inmediatamente anterior al visigodo sus propias interpretaciones en la materia. Si bien estas intervenciones no fueron sistemáticas -hecho por el cual preferimos no hablar de un clima escatológico general hispánico o peninsular- sin duda sentaron importantes precedentes.

Alrededor del 500, el africano Julián Pomerio escribió en Arlés un tratado, *De uita contemplatiua* (la única obra actualmente disponible de su autoría), en donde, sin reflejar una urgencia escatológica que propugnara la inminencia del fin, enfatizaba “a kind of spirituality in which concern for the afterlife has become a main source of pastoral motivation, the test of the seriousness of Christian life and the hallmark of responsible preaching” (Daley, 1991, 206). Posteriormente, autores como Cesáreo de Arlés (ca. 470-542) y obras como el poema latino *Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini* (escrito a finales del siglo V o principios del VI en el norte de África y atribuido a Cipriano de Cartago) advirtieron del mismo modo un fuerte vínculo entre la pregunta escatológica y el interés pastoral, especialmente de carácter moral. La resurrección del cuerpo, la Segunda Venida, el juicio universal, la retribución de elegidos y condenados, entre otros tópicos, impregnaron -mas no se limitaron a- las obras de las elites eclesiásticas del periodo (Gregorio Magno a finales del siglo VI constituye un

ejemplo significativo) a partir de las cuales los líderes espirituales buscaron enseñar los aspectos más importantes de la escatología cristiana accesibles al entendimiento humano.

Algunos especialistas, incluso, coincidieron en afirmar la existencia de ideas de carácter milenarista en la Hispania de los siglos VI y VII, por ejemplo, en el *Tractatus in Apocalipsin* de Apringio de Beja,⁵⁸⁴ compuesto a mediados del siglo VI, donde, según Rucquoi, “interpretando automáticamente los *saecula saeculorum* como *mille annos*, Apringio efectuó un cálculo del tiempo a partir del Libro de Daniel, e identificó al Anticristo con Gog, Magog, Mosoch y Tubal, nombre cuya etimología, dijo, significa la soberbia y el que conduce las almas a la muerte” (1999, 284). Este comentario, como remarca a su vez Fauvarque (1996, 217), era conocido por Isidoro de Sevilla, quien, además, le había dedicado al obispo de Beja una entrada en su *De viris illustribus*⁵⁸⁵ mediante la cual distinguía su labor como comentarista del último libro del Nuevo Testamento. Asimismo, García Moreno sostuvo que “las expectativas mesiánicas judaicas y los temores cristianos, calentados y encendidos por la toma de Jerusalén por Sharbaroz, coinciden en el Reino visigodo con el reinado de Sisebuto”⁵⁸⁶ (1998, 251). Recordemos que este

⁵⁸⁴ La principal fuente de información sobre Apringio, obispo de Beja (Portugal) proviene del *De viris illustribus* de Isidoro de Sevilla. Este último nos indica que el obispo pacense floreció durante el reinado de Teudis (531-548), aunque como destacaron los especialistas (Altaner, Cuevas y Domínguez del Val, 1962; Di Berardino, 1996) esta expresión es poco clara y bien podría hacer referencia a su consagración episcopal. Su principal obra fue precisamente el comentario al *Apocalipsis* (Dekkers, 1995). Según Barcala (1997) el escrito del pacense habría sido elaborado para contrarrestar los vestigios de priscilianismo que podrían haber sido asociados con el libro joánico en aquel periodo.

⁵⁸⁵ La referencia al obispo de Beja en el *De viris illustribus* de Isidoro ha suscitado posiciones encontradas entre los especialistas. A propósito de esta discusión Codoñer sostuvo (1964, 65): “Hay que aceptar dos posibilidades: bien que existe un error debido a inexactitud por parte de Isidoro o a desconocimiento directo del Comentario, o bien que la noticia sea correcta (...) Me inclino por esta segunda posibilidad, porque, si bien hay que aceptar en determinados puntos la falta de exactitud de Isidoro, es muy dudoso que tal fallo le afecte en la citación de una obra que por sí sola constituye todo el por qué de la inclusión de Apringio en este punto del catálogo.”

⁵⁸⁶ A principios del siglo VII, las fuerzas persas se embarcaron en una intensa campaña de conquista contra Bizancio: en el curso de pocos años -aprovechando el contexto interno atravesado por la tensión entre facciones- fueron ocupados importantes núcleos urbanos. Según Haldon (1990, 42): “In 611, the Persians were driven out of Caesarea in Cappadocia; but Byzantine counter-attacks in Armenia and Syria were unsuccessful, and after defeats in 613, the Persians marched once more into the Anatolian provinces. They also occupied Damascus, and in 614 Jerusalem itself was taken, a particularly heavy blow to Byzantine morale: not only was the Church of the Holy Sepulchre destroyed, but the True Cross was carried off to Ctesiphon. At the same time, the Persians partly occupied Cilicia, and the important city of Tarsus was taken. Armenia likewise fell to Persian attack, and the Byzantine forces of the *magister militum per Armeniam* were pushed westwards and northwards. In 615 further attacks into Asia Minor took place, and in 616 Persian troops reached the Bosphorus.” Recordemos que recién en el año 630 se produce la restauración

monarca, como mencionamos en un capítulo anterior, había implementado en el comienzo de su reinado una medida para convertir forzosamente a todos los judíos del reino, actitud que, entre otros factores, se vinculaba con la expectación escatológica.⁵⁸⁷ Por otra parte, García Moreno considera probable que en la Hispania de finales del siglo VII se conociera ya la profecía apocalíptica del Pseudo-Methodio,⁵⁸⁸ aunque su datación original y posterior traducción ha sido largamente debatida. Como observamos en capítulos anteriores, además, la tradición del cómputo tampoco había estado ausente en la península: desde Juan de Biclario y su contemporáneo Isidoro de Sevilla hasta Julián de Toledo, las técnicas del cálculo y la contabilización habían sido una constante en los escritos de los más renombrados obispos visigodos.

La preocupación escatológica atraviesa con distintos matices las obras de los obispos visigodos. Aunque parece alcanzar una mayor sistematización con la elaboración del primer tratado *de nouissimis* del periodo -el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián de Toledo (688)- se advierte también en las obras de Isidoro e Ildefonso aquí analizadas importantes índices del papel significativo que este tópico llegó a desempeñar en la agenda episcopal de la época.

de la Vera Cruz a la ciudad santa, poco tiempo antes de una nueva embestida, esta vez encabezada por los árabes. Acerca del contexto bizantino en el siglo VII, véase Haldon (1990), Louth (2008) y Cameron (2012); con especial hincapié en la conquista persa: Dorfmann-Lazarev (2008) y en la árabe, Donner (1981) y Kaegi (1992).

⁵⁸⁷ Véase, Gil (1977). Acerca de la disposición del rey godo, González Salinero señaló: “No cabe duda que esta drástica medida de Sisebuto refleja, por primera vez, el radical y firme propósito de erradicación total de los judíos del reino visigodo. La decisión de actuar contra ellos no puede vincularse, sin embargo, a la política antijudía llevada a cabo por Heraclio en Oriente” (2000, 30). Y más adelante: “A esta inquietud religiosa de Sisebuto, gran aficionado además a los estudios de astronomía, debe unirse su reacción anímica ante las expectativas mesiánicas de carácter judaico y los temores cristianos en relación a los acontecimientos de su tiempo, en concreto, en tomo a la interpretación escatológica de la toma de Jerusalén por las tropas persas de Cosroes II. Teniendo presente la extensión en aquella época de los anuncios judíos en torno a la llegada de los “tiranos escatológicos”, no sorprende que el avance persa hacia Occidente, que en el 611 llegó hasta Antioquía y en el 614 hasta Jerusalén, fuese valorado, incluso por el propio Heraclio (muy interesado también en la astronomía), en clave mesiánica” (2000, 33-34). Asimismo, indica el autor la necesidad de vincular la política llevada adelante por Sisebuto con los pilares de su ideal monárquico: velar por la fe y por la unidad del reino.

⁵⁸⁸ Acerca del apocalipsis del Pseudo-Methodio, véase McGinn (1979), Alexander (1985) y Olster (2000). La fecha de composición del original en siríaco, como señalamos, no se ha podido determinar con total precisión. Mientras que algunos situaron su elaboración hacia mediados del siglo VII, otros postularon una datación más tardía (Cf. Reinink, 1988). Acerca de la traducción de esta obra, sostiene McGinn (1979, 72): “The Syriac original of the Revelations was soon translated into Greek. The existence of later translations in Russian, Armenian, Arabic, and Old Slavonic testify to its importance in Eastern Christianity. By the beginning of the eighth century the text had been translated into Latin under the lengthy title, “A Sermon on the Kingdom of God and Sure Demonstration of the Last Times.”” Un relevamiento de las principales discusiones en torno de este documento se ofrece en la obra de Alexander ya mencionada.

Ahora bien, en la construcción y organización de un discurso escatológico, las elites religiosas del reino de Toledo movilizaron tópicos procedentes de libros bíblicos diversos, al privilegiar determinados textos sobre otros. Por lo tanto, en este capítulo, estudiaremos específicamente cómo intervienen la literatura profética y las tradiciones sinóptica (en particular Mt 24 y Mt 25) y joánica (Ap 20) en las obras de los obispos hispánicos, cómo estos reformulan, activan y redefinen tópicos vinculados con el destino al que indefectiblemente se dirigía el conjunto de la humanidad. De esta forma, la(s) iglesia(s) visigoda(s) y sus principales representantes mediaron en la construcción y transmisión de un saber sobre el más allá -y sus problemáticas cercanas- en diversos momentos de la historia del reino de Toledo, desde distintos centros geográficos y hacia distintos destinatarios. Durante este proceso, una vez más, se constituyeron en los canales autorizados de la revelación, portadores del mensaje divino y, por lo tanto, en los únicos capaces de articular un conocimiento acerca del fin.

1. La literatura profética en época visigoda. Isaías, ¿el elegido del siglo VII?

En las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla el Antiguo Testamento en general y la literatura profética en particular ocupan un lugar destacado. Más específicamente, *Isaías* integra la nómina de libros bíblicos más citados junto con *Génesis* y *Mateo*.⁵⁸⁹ Acerca de la preeminencia de este profeta, escribe Isidoro en *Etymologiae*: “Isaías se traduce por «Salvador del Señor», y con toda razón, pues es el que con más amplitud que los demás predice al Salvador de todos los pueblos y sus misterios” (*Etym.* VII, 8, 7).

Ahora bien, ¿por qué los profetas? ¿Por qué Isaías?⁵⁹⁰ A raíz de estos interrogantes el siguiente apartado propone estudiar cómo interviene la literatura profética,

⁵⁸⁹ De los profetas mayores, Isaías es indudablemente el más utilizado por Isidoro en *Sententiae*. De acuerdo con la edición elaborada por Cazier, setenta citas (explícitas e implícitas) corresponden a este profeta, seguido por Jeremías con treinta y siete, Daniel con trece y Ezequiel con ocho.

⁵⁹⁰ Al preguntarnos por la vigencia en el siglo VII del mensaje profético, el legado patrístico no debe ser soslayado. En rigor, Isaías cuenta con una larga lista de comentaristas. De acuerdo con Kannengiesser, fue Orígenes uno de los primeros en volcar su atención a este profeta. A diferencia de la suerte que corrió su comentario, nueve homilias sobre Isaías -traducidas por Jerónimo- han llegado a nuestros días. La iniciativa de Orígenes fue seguida de las incursiones de Eusebio, Juan Crisóstomo, Pseudo-Basilio de Cesarea, Jerónimo, Cirilo de Alejandría y Procopio de Gaza, entre otros. Como indica el mismo autor, los teólogos cristianos optaron por leer a este profeta a luz de la encarnación de Cristo: “The promises of Isa 2:2-4 referred to the times of the Roman empire following Christ, the times of salvation, the times of the universal Church, the new community that brings the gospel to the world” (2004, 311). Asimismo, el rol de Isaías en la literatura patrística asumió un carácter multifacético, pues fue utilizado para ilustrar los más diversos tópicos: la pureza

y en particular el *Libro de Isaías*, en las obras de los obispos visigodos: qué tópicos habilitaron su uso y qué preocupaciones, propias de la Hispania del siglo VII, transmitieron. Como se advertirá en las páginas que siguen, el temor al Juicio Final predominó entre las inquietudes que activaron la utilización del componente profético, directamente conectado con enseñanzas morales que exhortaban al lector a perfeccionar su conducta y buscar a Dios en esta vida.

Ya nos hemos referido en otra oportunidad a la prominente carrera eclesiástica de Isidoro. Numerosas obras de su autoría se conservan en la actualidad producto de su intensa actividad pastoral y doctrinal. Por lo tanto, aquel sabio y maestro de la doctrina no recurría a los textos sagrados únicamente para demostrar un profuso conocimiento de ellos. Al evocar la palabra profética, recuperaba al mismo tiempo su mensaje, esto es, un mensaje que provenía directamente de la divinidad. En este caso, el testimonio de los profetas constituirá una pieza clave del programa pastoral de Isidoro, pues servirá de apoyo y ejemplo para enseñar, organizar y reforzar en la doctrina principalmente a los miembros del clero. Recordemos que la necesidad de un clero adecuadamente instruido, en condiciones de afrontar las exigencias de los nuevos tiempos, había constituido una constante en el pensamiento isidoriano, reflejada en gran parte de sus obras. Años más tarde, en la segunda mitad del siglo VII, los profetas seguirán integrando el repertorio bíblico de los obispos toledanos, Ildefonso y Julián. Si en el primero Isaías opera fundamentalmente como autoridad en la defensa del consustancial, en el segundo el profeta revelará su costado más escatológico.

Este primer apartado propone un estudio de los usos de la literatura profética desde las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla hasta las respectivas obras de los obispos de Toledo: Ildefonso (*De uirginitate sanctae Mariae*, *De cognitione baptismi* y *De itinere deserti*) y Julián (*Prognosticon futuri saeculi*). Este recorrido nos permitirá evaluar, entonces, la vigencia del mensaje profético en el transcurso del siglo VII: un mensaje a partir del cual los prelados eclesiásticos actualizaban la voz admonitoria de los profetas - en especial la de Isaías- en un nuevo contexto y dirigido a nuevos destinatarios.

interna de las virtudes, la necesidad del arrepentimiento y el bautismo, la práctica y la fe de la Iglesia, la predicción de la muerte del Salvador, entre otros. Isaías, además, fue ampliamente utilizado en discusiones doctrinales (Ireneo de Lyon, Orígenes) y teológicas (principalmente, en la interpretación de la trinidad). Por último, destaca Kannengiesser la relevancia de Isaías en la liturgia: "Isaiah's place in the Church's liturgical use of the OT is second only to Psalms. It is read during Advent, Christmas, Lent, and Holy Week. The readings remind the people of God that a holy, righteous God has provided a suffering, yet ultimately victorious, saviour in the incarnate Son" (2004, 313).

1.1 Un mensaje, nueva audiencia: La advertencia de Isaías en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla

Ahora bien, de los libros veterotestamentarios Isaías es el que acusa mayor número de citas a lo largo de las *Sententiae*, seguido en orden decreciente por *Génesis* y *Salmos*. De los 66 capítulos que componen el Libro de este profeta,⁵⁹¹ el capítulo V es el más citado contando con siete intervenciones, seguido por el capítulo XIII con seis y por los capítulos I, XIV y XLVII con cuatro cada uno. Asimismo, teniendo en cuenta la estructura de la obra isidoriana, es en el Libro Primero donde las alusiones a Isaías aparecen con mayor frecuencia. Sin embargo, su presencia en los restantes libros sigue siendo considerable. En su mayoría, las referencias encontradas consisten en citas explícitas acompañadas por fórmulas introductorias que anuncian a Isaías como la fuente de un mensaje de procedencia divina.⁵⁹² En consecuencia, el alcance de la palabra profética no se limitaba al marco temporal y geográfico del profeta: en tanto *palabra viviente de Dios* (Clements, 1999, 160) se convertía en mensaje para las futuras generaciones.

Cuando Isidoro hace intervenir a Isaías en el contexto ibérico del siglo VII, el mensaje profético encuentra un nuevo escenario y una nueva audiencia. A pocos años de la conversión oficial del pueblo godo al credo niceno, la situación político-religiosa del reino lejos estaba de haber alcanzado la imagen armónica presentada en aquella reunión

⁵⁹¹ La literatura en torno de la composición del *Libro de Isaías* es vastísima. Los especialistas aún se debaten entre distintas interpretaciones. Tradicionalmente fue considerado el resultado de la unión de secciones de diversa procedencia, tesis que llevó a afirmar la existencia de “tres Isaías” dentro del mismo libro. Por el contrario, otros sostuvieron su unidad en virtud de su coherencia temática. Para un tratamiento *in extenso*, véase entre otros: Vermeylen (1989), Sweeney (1996) y Blenkinsopp (2002). Una introducción a las discusiones en torno del Tercer Isaías, en Schramm (1995). En palabras de Sweeney: “Isaiah 1–39 portrays the eighth-century prophet Isaiah ben Amoz, who argued that the Assyrian invasions of Israel and Judah constituted divine judgment owing to their failure to adhere to YHWH, but he also posited restoration under an ideal Davidic monarch in Jerusalem once the judgment was complete. Isaiah 40–55 presents the work of an anonymous prophet of the exile known as Deutero-Isaiah, who announced that the divine judgment of the Babylonian Exile was over and that the time for Israel to return to Jerusalem and restore the land of Israel was at hand. Isaiah 56–66 represents the work of anonymous prophets from the early Persian period, identified collectively as Trito-Isaiah, who discuss various aspects of the restoration of Jerusalem, Judah, and the Jerusalem Temple” (2016, 237). Por su parte, Clements señaló: “Critical examination has shown beyond question that there is much material in the book of Isaiah which cannot possibly have originated with the figure of Isaiah in the eighth century B.C. Yet authenticity, in the minds of the editors and redactors of the prophetic literature of the Old Testament, was concerned with the message of the prophet, and with the general content of what he had proclaimed. In this sense there is surely nothing «inauthentic» in the book of Isaiah, in that all 66 chapters have an intrinsic connectedness through the message of the prophet” (1999, 162).

⁵⁹² Las fórmulas más utilizadas en la obra designan al profeta como aquel que habla por boca de Dios, que lleva en consecuencia su mensaje al pueblo: “hoc est quod propheta ait,” “unde et Dominus per Esaiam” y “unde et propheta Esaias dicit.”

oficial del año 589. Isidoro, quien desde alrededor del 600 era reconocido como la cabeza de la iglesia de *Hispalis*, preocupado por garantizar la cohesión del reino y la reproducción de la sociedad cristiana advertía bien los peligros que podían acarrear las intrigas tejidas en el interior de la aristocracia, las usurpaciones del trono regio y la desobediencia de los mandatos divinos. Desde su perspectiva, las enseñanzas de Isaías encontraban en este contexto un medio propicio para su circulación.

Como señaló Cazier, uno de los principales tópicos que Isidoro evoca al utilizar el *Libro de Isaías* (y también el de Jeremías) es la amenaza (Cazier, 1998, LX). En rigor, la amenaza en boca de Isaías había sido dirigida originalmente al pueblo de Jerusalén y Judá el cual, gracias a su conducta pecaminosa, había sido condenado por la divinidad con la invasión de Israel en manos de los asirios. Se acusaba a aquel pueblo de ser culpable de llevar una vida en el pecado, siendo el agravio principal su alejamiento del mandato divino. En consecuencia, al no respetar dicho precepto, aquel pueblo, lleno de culpa, era responsable de la situación que le tocaba atravesar. Se evocaba así a partir de los pasajes y fragmentos en torno de la amenaza al Dios vengativo del Antiguo Testamento, aquel que reclamaba del pueblo elegido absoluta lealtad.

Uno de los ejemplos más significativos es el capítulo V de Isaías, cuyas referencias dentro de la obra isidoriana se concentran en el Libro II, distribuidas del siguiente modo: Is 5,8 y 5,14 en *De cupiditate*; Is 5,11 y 5,22 en *De ebrietate*; Is 5,21 en *De sermone* y en *De male usis uirtutibus*, y finalmente Is 5,18 en *De peccandi consuetudine*. Las sentencias en las que Isidoro introduce la voz del profeta presentan un carácter exhortativo en donde se advierte a los hombres acerca de los pecados y de las consecuencias de las malas conductas. Aun más, la mayor parte de los pasajes de Is 5 utilizados por el hispalense en *Sententiae* integran en Isaías una serie de oráculos, identificados por la exclamación introductoria *vae*, en donde el profeta adoptaba una postura incisiva y condenatoria hacia aquellos que no se mantenían acorde a los preceptos divinos.⁵⁹³ En palabras de Sweeney, “the woe oracle appears commonly in prophetic literature as a means to criticize specific actions and attitudes of people, and to announce punishment against them” (Sweeney, 1996, 28). En las *Sententiae*, por su parte, Isidoro apela a Isaías 5 para enfatizar la condena de comportamientos tales como

⁵⁹³ Estos pasajes son Is 5, 8 (*Sent.* II, 41, 9); Is 5, 22 (*Sent.* II, 43, 3b); Is 5, 11 (*Sent.* II, 43, 4-5); Is 5, 18 (*Sent.* II, 23, 12) e Is 5, 21 (*Sent.* II, 29, 9).

la embriaguez, la conversación excesiva o nula, la avaricia, la costumbre de pecar y el mal uso de las virtudes. Por ejemplo, en el caso de la condena de la avaricia, dice Isidoro:

La mayor parte de los hacendados se excita con tal pasión de avaricia, que apartan de su vecindad a los pobres y no les permiten habitar en ella. A los cuales justamente les dice el profeta: ¡Ay de los que añadís casas a casas y de los que juntáis campos y campos hasta acabar el término! ¿Acaso vosotros solos habitáis en medio de la tierra? [Is 5, 8]. Por cierto que el infierno, esto es, el diablo, arrebató a semejantes hombres para perderlos; el mismo profeta lo indica a continuación cuando dice: Por eso el infierno ensanchó su seno y abrió su boca sin medida, y a él bajarán sus valientes, sus prohombres y sus famosos [Is 5, 14]. Y no es de admirar que al morir se destine al fuego del infierno a los que en vida no apagaron el fuego de su codicia.⁵⁹⁴

De este modo, los fragmentos proféticos eran utilizados para reforzar los principios morales que debían guiar al hombre cristiano en este mundo, en especial a los pastores, encargados de preparar y acompañar a los fieles a lo largo del camino que conducía indefectiblemente al Juicio. En este sentido, recordaba también Isidoro que era a todo el pueblo, es decir, al conjunto de los pecadores a quien el profeta Isaías había dirigido su advertencia. En otras palabras, toda la *ecclesia* debía estar al tanto del castigo que suponía despertar la ira divina.

A propósito de los pastores, una vez más a través de Isaías, Isidoro arremete contra aquellos que, habiendo alcanzado el ministerio sacerdotal, permanecen ignorantes e inexpertos. Estos, si bien no representan el mismo daño que los sacerdotes inicuos y pecadores (*Sent.* III, 34), no estaban en condiciones de cumplir con su función de corregir ni tampoco, como sostiene Isidoro, podían “defender al pueblo que les ha sido confiado oponiéndose a los malos con la exposición de la doctrina” (*Sent.* III, 35, 2).⁵⁹⁵ Ciertamente, como ya hemos destacado en el Capítulo I, el hispalense expresa en estas sentencias

⁵⁹⁴ *Sent.* II, 41, 9: “Plerumque potentes tanta cupiditatis rabie inflammanur, ut de confiniis suis pauperes excludant, nec habitare permittant. Quibus recte per prophetam dicitur: *Vae qui coniungitis domum ad domum, et agrum ad agrum copulatis usque ad terminum loci. Numquid soli uos habitabitis in medio terrae?* Tales quippe homines infernum, id est diabolium, rapere ad perditionem, idem propheta sequenter adnuntiat dicens: *Propterea dilatauit infernus animam suam, et aperuit os suum absque ullo termino et descendunt fortes eius et sublimes, gloriosique eius ad eum. Nec mirum quod morientes inferni ignibus deputentur, qui uiuentes flammam cupiditatis suae minime extinxerunt.*”

⁵⁹⁵ “Sacerdotes indoctos per Esaiam prophetam Dominus inprobat: *Ipsi*, inquit, *pastores ignoraverunt intellegentiam*, et iterum: *Speculatores caeci omnes*, id est inperiti episcopi, *nescierunt*, inquit, *universi canes muti, non valentes latrare*, hoc est plebes commissas non valentes resistendo malis per verbum doctrinae defendere.”

preocupaciones vinculadas con la formación y el desempeño del clero, pues más adelante afirmará también en *Sent.* III, 38, 4 mediante la voz del profeta:

Cuando está enferma la cabeza, se contagian los restantes miembros del cuerpo. De ahí que se haya escrito: Toda la cabeza esta enferma, el corazón todo lánguido. Desde las plantas de los pies hasta la cabeza no hay en él nada sano. [Is 1,5] Cabeza enferma es realmente el doctor que obra el pecado, cuya dolencia llega al cuerpo, porque, ora cuando él peca, ora cuando enseña mal, la contagiosa enfermedad se transmite al pueblo que le está confiado.⁵⁹⁶

A través de la imagen corporal tomada de Isaías advertía el hispalense la responsabilidad que dentro de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, pesaba sobre sus miembros superiores, el clero, en relación con el pueblo que le había sido asignado. Constituía, de hecho, una apelación directa a los sacerdotes que, sintiéndose alejados de los deberes estrictamente espirituales, debían cargar además con las responsabilidades derivadas de las funciones administrativas y de gestión de los bienes materiales que implicaba la vida en el siglo. Sin embargo, una vez más, Isidoro dejaba en claro que el ejemplo de los malos sacerdotes - quienes preferían el vicio a la virtud- repercutiría indefectiblemente en el pueblo entero. Por lo tanto, Isidoro redirige la voz profética no solo al clero, sino también a la *ecclesia* en su conjunto, pues tal como había anunciado Isaías sobre Israel -pueblo al que califica de pecador y acusa de haberse rebelado contra Yahveh (Is 1,3-4)- también el reino visigodo podía convertirse en otra *tierra de desolación* (Is 1,7).

En el mismo sentido, Isidoro dedicó numerosas sentencias especialmente a regular la conducta sacerdotal empleando para ello nuevamente pasajes del *Libro de Isaías* (entre otras referencias bíblicas). Algunos ejemplos significativos, distribuidos a lo largo del Libro Tercero, se encuentran en los siguientes capítulos: *De indoctis praepositis* (*Sent.* III, 35, 2), *De exemplis prauorum sacerdotum* (*Sent.* III, 38, 4), *De praebenda sacerdotali protectione in plebe* (*Sent.* III, 45, 1) y *De disciplina sacerdotum in his qui delinquant* (*Sent.* III, 46, 5-6). Notamos en estos casos la existencia de un denominador común de significativa importancia: además de hallarse concentrados en la última sección de las *Sententiae*, donde -como mencionamos- Isidoro transita cuestiones morales que atañen al colectivo, se observa en cada una de estas sentencias la intención de incidir

⁵⁹⁶ "Capite languente, cetera corporis membra inficiuntur. Unde et scriptum est: *Omne caput languidum, et omne cor moerens, a planta pedis usque ad verticem, non est in eo sanitas. Caput enim languidum doctor est agens peccatum, cuius malum ad corpus peruehitur, dum eo vel peccante, vel prave docente, pestifer languor ad plebes subiectas transfertur.*"

utilizando el mensaje profético en el comportamiento del clero. En otras palabras: Isidoro despliega un conjunto de enunciados bíblicos, con marcado énfasis en Isaías, a través del cual activa un mensaje específicamente destinado al cuerpo clerical de las iglesias visigodas, indicando sus responsabilidades específicas.

Ahora bien, si, por un lado los pasajes de Isaías evocaban la amenaza y la condena a causa de la apostasía, sus enseñanzas se complementaban asimismo con otro conjunto de fragmentos que ofrecían palabras de consolación, pues confirmaban la promesa de salvación en Cristo. Dos referencias directas a Isaías resultan significativas a los efectos de ilustrar este punto: los pasajes 57,18 (citado en *Sent.* II, 15, 6) y 51,10 (en *Sent.* I, 14, 15). En el primer caso, Isidoro se apoya en el testimonio del profeta para sustentar sus palabras a propósito de la misericordia: mientras que por obra de la justicia divina, algunos elegidos se precipitan en el pecado, por obra de la misericordia, estos son conducidos nuevamente a través del arrepentimiento.⁵⁹⁷ En el segundo, se evoca la misma imagen sobre la cual insiste Isidoro al decir: “Dios descendió al infierno por esta razón: para mostrar el camino de regreso al cielo a los justos, que se hallaban retenidos sin culpa en aquel lugar, conforme al testimonio de Isaías, que dice: Tornaste las profundidades del mar en camino para que pasasen los redimidos.” Cabe destacar que una vez citado este pasaje, Isidoro, en virtud de una lectura espiritual de las Escrituras (en particular, del Antiguo Testamento) se refiere a cómo Cristo “mostró a los santos el camino de vuelta al cielo.”⁵⁹⁸

Por otra parte, Isidoro alude también a otros pasajes en los que el profeta ofrece una serie de instrucciones de carácter positivo, necesarias para revertir la situación de sufrimiento que atravesaba por entonces el pueblo de Israel. Isidoro entiende que la recompensa, cuando se acerque el final de los tiempos, será inevitablemente desigual. De ahí la importancia que le atribuye a la penitencia y a las buenas obras, indispensables - aunque por supuesto nunca suficientes por la mediación siempre activa de la gracia- para aproximarse a la divinidad. En *Sent.* II, 13, 13⁵⁹⁹ exhorta el hispalense, al recordar

⁵⁹⁷ “Quidam electorum dimittuntur divina iustitia incedere in errorem peccati, sed tamen miseratione eius reducti denuo convertuntur. De talibus enim per prophetam Dominus loquitur: *Et dimisi eum, et reduxi eum, et reddidi consolationem...*”

⁵⁹⁸ *Sent.* I, 14, 15: “Idcirco Dominus in infernum descendit, ut his qui ab eo non poenaliter detinebantur, viam aperiret evertendi ad caelos, secundum testimonium Esiae prophetae dicentis: Posuisti profundum maris viam, ut transirent liberati. Viam quippe Christus in profundum maris posuit, quando in infernum descendens, sanctis iter ad caelos reuertendi monstravit.”

⁵⁹⁹ “Festinare debet ad Deum paenitendo unusquisque dum potest, ne si dum potest noluerit, cum tarde voluerit omnino non possit. Proinde propheta ait: *Quaerite Dominum dum inveniri potest;*

nuevamente la palabra de Isaías (55,6), a que la búsqueda o marcha hacia Dios comience en esta vida, cuando Él *está cerca* y por lo tanto *pueda ser hallado*, y advierte así que cuando finalmente pueda verse ya no podrá ser encontrado. No en vano la cita de Isaías era introducida en el capítulo *De confessione peccatorum et paenitentia*: allí Isidoro insiste nuevamente en la posibilidad de conseguir el perdón en esta vida a través del arrepentimiento y la penitencia, pues únicamente a partir de aquellas prácticas el hombre estaría en condiciones de alcanzar el descanso eterno en la vida futura.

Por lo tanto, el recurso a Isaías le permite a Isidoro invocar, por un lado, el castigo -un mensaje principalmente dirigido a los rectores del reino- y, por el otro, anticipar su contracara, la esperanza. El libro del profeta constituye, precisamente, un conjunto de instrucciones para actualizar esta potencia, hacerla realidad.

¿Contra quiénes se dirige la ira divina? Volviendo presente el mensaje sagrado

La situación prefigurada en Isaías advertía al pueblo elegido las terribles consecuencias que le deparaban en caso de no lograr cumplir con los preceptos divinos. En *Sententiae*, Isidoro hace uso de la voz admonitoria de Isaías con el objetivo de actualizar el mensaje sagrado en el contexto del siglo VII, haciendo al pueblo visigodo responsable de la alianza con Dios. Con tal fin, el hispalense emplea una triple metonimia para evocar al pueblo elegido: en primer lugar, dirige el mensaje a los hombres de Iglesia, que en tanto expertos en lo sagrado eran responsables de la conducción espiritual de los fieles. En segundo lugar, se apelaba a aquellos que, teniendo como deber salvaguardar la salud del reino, debían respetar un modelo de conducta y moral necesario para ejercer correctamente el ministerio de Cristo en la tierra. En otras palabras, se llamaba principalmente a las elites visigodas a velar por la unidad del reino y no alejarse del mandato divino, llevando una vida pura y libre de pecado. ¿De qué otra manera sino con el ejemplo se podía conducir a las almas por el camino de la salvación? En tercer lugar, es al propio pueblo godo al que Isidoro compromete directamente con su mensaje. Del mismo modo que el profeta, el obispo advertía acerca de las consecuencias, desde ya negativas, que los distintos tipos de pecados y en especial una conducta que persista en ellos podía ocasionar tanto para

invocate eum dum prope est. Et ubi inveniri potest, nisi in hac vita in qua etiam et prope est omnibus invocantibus se? Nam tunc iam longe erit, quando dixerit: ite in ignem aeternum. Modo enim non videtur, et prope est; tunc videbitur, et prope non erit, quia et videri poterit, et non poterit inveniri.”

el alma individual como para el pueblo en general. Recordemos en este punto que, según la perspectiva isidoriana, los pecados perpetrados por los pueblos podían acarrear graves consecuencias como, por ejemplo, la emergencia e instauración en el poder de reyes malvados (*Sent.* III, 48, 11). Una preocupación similar acompañará a Isidoro y a los obispos ibéricos reunidos en el año 633:

De aquí procede el que la ira del cielo haya trocado muchos reinos de la tierra de tal modo que a causa de la impiedad de su fe y de sus costumbres, ha destruido a unos por medio de otros. Por lo cual también nosotros debemos guardarnos de lo sucedido a estas gentes para que no seamos castigados con una repentina desgracia de esta clase, no padezcamos pena tan cruel.⁶⁰⁰

En este conocido canon las palabras explícitas del profeta (Is 34,5) escoltan, una vez más, preocupaciones vinculadas con las consecuencias de la infidelidad. Por lo tanto, los obispos, congregados en el concilio IV de Toledo, exhortan, apoyándose en Isaías, a mantener una adecuada relación con la divinidad. Asimismo, como vimos en el capítulo anterior, se exige al pueblo prestar obediencia y fidelidad a los reyes. Tal como acreditaba la historia visigoda, y sus más recientes acontecimientos políticos, los mecanismos de acceso al poder habían contemplado en ocasiones la usurpación, quebrantando las promesas otrora proferidas al monarca. Por lo tanto, para fortalecer este mensaje -dirigido principalmente a las elites visigodas- los obispos retoman la advertencia profética con el fin de evitar la manifestación de la ira divina y el destino que, como se leía en las Escrituras, habían padecido otros pueblos en el pasado. Continúa el canon LXXV:

Pues si Dios no perdonó a los ángeles que prevaricaron contra él, los cuales por su desobediencia perdieron el reino de los cielos, aludiendo a lo cual dice por Isaías: «Mi espada se ha embriagado en el cielo», ¿cuánto más debemos nosotros temer el fin de nuestra prosperidad, y que perezcamos por la misma espada de un Dios enfurecido a causa de la infidelidad? Por lo cual, si queremos evitar la ira divina y deseamos trocar su severidad en clemencia, guardemos para con Dios la veneración religiosa y el temor, y permanezcamos hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestros reyes. Que no se dé entre nosotros como entre otras gentes la impía sutilidad de la infidelidad.⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Tol. IV, c. LXXV: “Inde est quod multa regna terrarum caelestis iracundia ita permutavit ut per impietatem fidei et morum alterum ab altero solueretur. Vnde et nos cauere oportet casum huiusmodi gentium ne similiter plaga feriamur praecipiti et poena puniamur crudeli.”

⁶⁰¹ Tol. IV, c. LXXV: “Si enim Deus angelis in se praeuaricantibus non pepercit, qui per inoboedientiam caeleste habitaculum perdiderunt, unde et per Esaiam dicit: *Inebriatus est gladius*

Tanto en la descripción o referencia a los pasajes en donde se evoca la amenaza profética así como también en aquellos fragmentos en donde se alude a la misericordia y promesa de salvación, Isidoro -en boca de Isaías- afirmaba la constante presencia de Dios. En este sentido, el clero, principalmente el episcopado, había de ocupar una posición fundamental dentro del reino, pues, en tanto ministros de Cristo eran ellos los únicos que podían officiar de intermediarios entre los hombres y la divinidad, entre la Ciudad Terrestre y la Ciudad Celeste. En otras palabras, ellos eran la clave tanto para regular la ira divina como para encontrar el camino salvífico. En este marco, las *Sententiae* se dirigían fundamentalmente a este cuerpo clerical -y en ocasiones también monástico- con el objetivo de organizar y homogeneizar sus costumbres y prácticas para que ejerzan adecuadamente el ministerio que se les había asignado. Sin embargo, a través del recurso metonímico, Isidoro extendía la advertencia profética a toda la *ecclesia*, es decir, tanto a los rectores del reino como también al pueblo entero.

Per prophetam Dominus dicit: la palabra de Jeremías

También el *Libro de Jeremías*⁶⁰² se encuentra entre los cinco libros del Antiguo Testamento más citados en las *Sententiae* (Isaías, Génesis, Salmos, Job y Jeremías).⁶⁰³

meus in caelo, quanto magis nos nostrae salutis interitum timere debemus, ne per infidelitatem eodem saeuientis Dei gladio pereamus? Quod si diuinam iracundiam uitare uolumus et seueritatem eius ad clementiam prouocare cupimus, seruemus erga Deum religionis cultum atque timorem, custodiamus erga principes nostros pollicitam fidem atque sponsonem."

⁶⁰² También Jeremías recibió debida atención por parte de los comentaristas patrísticos. Orígenes en sus homilías, Cirilo de Alejandría en sus *catenae* o Jerónimo en su comentario exegético -por nombrar tres ejemplos- se dedicaron al estudio de este profeta, quien ofrecía tópicos de los más variados. Principalmente, atrajo a los escritores y teólogos cristianos el carácter moral de sus enseñanzas y las dimensiones cristológicas y soteriológicas que su lectura habilitaba. En palabras de Kannengiesser: "Within Jeremiah the Fathers of the early Church would find material that informed them about their place in redemptive history, their ministry, their ethics and morals, and their theological questions" (2004, 314). También en la liturgia Jeremías tendría un significativo rol: "Jeremiah is read in Ordinary Time, Lent, and Ritual Masses including those of Penance, Marriage, Baptism of Adults, Religious Profession, and Vocations. The words of the prophet remind the faithful to seek righteousness not through law written on stone but through a new heart written upon by God's Spirit" (Kannengiesser, 2004, 315).

⁶⁰³ La bibliografía en torno del *Libro de Jeremías* es abundante. Tanto la historia de su composición como la elucidación de sus principales directrices teológicas han suscitado el interés de diversos especialistas. Entre ellos, Brueggemann (2007, 1) destacó: "the Book of Jeremiah consists of the swirling of several interpretive voices, each of which offers a strong reading of the historical-theological crisis that preoccupies the book. These several voices, moreover, are in some contestation with each other about the meaning and significance of the crisis of Jerusalem and about an appropriate response to that crisis." Desde las primeras hipótesis de Duhm -que identificaban tres "fuentes" en Jeremías- la composición de este libro atrajo cada vez más la

Distribuida de manera desigual a lo largo de la obra,⁶⁰⁴ la voz de este profeta se vincula con tres grandes tópicos: las herejías, los sacerdotes y el castigo divino.

En el capítulo *De ecclesia et heresibus* Isidoro se pregunta: “¿Qué otros son los herejes sino aquellos que, tras haber abandonado la Iglesia de Dios, formaron comunidades particulares?” (*Sent.* I, 16, 7). A partir de este interrogante, con el objetivo de precisar y enfatizar qué es lo que hace herejes a los herejes, el obispo recurre a la palabra profética en cuatro oportunidades. En el mismo capítulo, además, Isidoro reconoce a los paganos y a los herejes como las “dos clases de sufrimiento” que padece la Iglesia y advierte que el dogma cristiano se afirma con mayor vehemencia cuando se contrasta con posturas divergentes. Asimismo, Isidoro hace uso de distintos pasajes de Jeremías para apuntalar al mismo tiempo los atributos de la Iglesia y de los herejes.

En primer lugar, el hereje abandona a Dios y se separa de Él. Tal como ejemplifica el hispalense a partir de Jer 2,13 las herejías dan lugar a la formación de comunidades particulares de carácter regional oponiéndose así a la Iglesia cuya extensión se pretende universal. Como ya vimos, Isidoro evoca la imagen de las “cisternas agrietadas”⁶⁰⁵ (Jer 2,13) con el fin de ilustrar la acción de los herejes: al alejarse de Dios, estos no permanecen en la unidad de la fe, del mismo modo en que la cisterna agrietada no logra contener el agua ocasionando así su dispersión.⁶⁰⁶ Por lo tanto, a partir de la cita profética, los herejes, desorientados, son asimilados a los idólatras que en tiempos de Jeremías abandonaron a la divinidad. En segundo lugar, el hereje obra el mal. Dice Isidoro en *Sent.* I, 16, 9: “los herejes aprenden sus mentiras con gran ardor y rivalizan con apasionado esfuerzo para no volver a la unidad de la Iglesia.” También en este caso introduce Isidoro una cita explícita de Jeremías (Jer 9,5) otorgándole fundamento bíblico a

atención de los especialistas. Una introducción a este debate, en Brueggemann (2007), Carroll (1986), Holladay (1986, 1989) y Lundbom (1997, 2010).

⁶⁰⁴ De acuerdo con la edición preparada por Cazier el Libro Primero registra ocho referencias, el Segundo doce y el Tercero diecisiete.

⁶⁰⁵ La imagen de las cisternas había sido implementada frecuentemente en la tradición patristica. Como bien señala Kannengiesser: “Jeremiah 2:12-13, a passage in which the prophet chides the people for forsaking the Lord and digging broken cisterns, is a favored text for Christian self-definition against other groups. The opponents are contrasted with the Church, Christian faith, and maybe Jews (Justin, *Dialogue with Tryphoo* 14.1; Tertullian, *An Answer to the Jews* 13) or heretics (Irenaeus, *Adv. Haer.* 3.24.1)” (2004, 314).

⁶⁰⁶ Dice Isidoro en *Sent.* I, 16, 7: “De ellos [los herejes] dice el Señor: «Un doble crimen ha cometido mi pueblo: me abandonó a mí, la fuente de aguas vivas, y excavó para sí cisternas agrietadas, incapaces de retener el agua.»”

su postulado.⁶⁰⁷ En esta reorientación del mensaje profético subyace una amenaza velada a estos conjuntos devenidos heréticos, pues, como revelaba la palabra de Jeremías, la persistencia en el error de unos pocos llevaba consigo indefectiblemente el castigo de muchos. En este sentido, la demostración a partir del texto sagrado, en particular por medio del Antiguo Testamento, constituía una estrategia decisiva en el tratamiento de las herejías, puesto que, como señalaba el obispo de *Hispalis*, los herejes se caracterizaban precisamente por no interpretar correctamente las Escrituras. En tercer lugar, agrega Isidoro que aun cuando los herejes cumplan con la Ley y los Profetas, este hecho no alcanzaba por sí mismo para subsanar la malicia de su error. Nuevamente introduce un pasaje de Jeremías (15,1) para ilustrar cómo sus palabras de obispo no son más que un reflejo de aquellas que Dios había proferido con anterioridad al mismísimo profeta.⁶⁰⁸ A propósito de las buenas obras, en otra sentencia dentro del mismo capítulo, Isidoro retoma a Isaías para reforzar la inutilidad de las mismas cuando son llevadas a cabo por herejes. Por último, se refiere el hispalense a quienes del paganismo se deslizan hacia la herejía o el judaísmo y observa que esta operación consiste fundamentalmente en el pasaje de un error a otro. Aquí ya no encontramos una cita explícita sino una alusión indirecta a Jer 9,3: “de mal en mal proceden, y a mí no me conocen.” En este punto Isidoro enfatiza más el hecho del desconocimiento de Dios como denominador común entre paganos, herejes y judíos, que las especificidades propias de cada uno. Desde esta perspectiva, se entiende que la obra estaba destinada a aquellos ya formados en la doctrina, principalmente clérigos. En efecto, Isidoro no buscaba combatir herejías específicas (se advierte, por ejemplo, la ausencia en este capítulo de menciones puntuales al arrianismo) ni tampoco convertir a sus lectores u oyentes; aún más, el objetivo no era convencer sino afianzar a sus destinatarios en la unidad de la fe católica, enseñar las consecuencias -y en especial los castigos- que se desprenden irremediabilmente de la persistencia en el error, consecuencias que dejaba en claro el hispalense no alcanzarían solo al alma individual sino a la *ecclesia* en su totalidad. Con este mismo fin y apoyándose nuevamente en el profeta (*Sent.* II, 32, 8) previene Isidoro

⁶⁰⁷ “Heretici ingenti studio mendacia sua discutunt, et labore uehementi, ne ad unitatem ecclesiae ueniant decertantur. De quibus per prophetam congrue dicitur: Docuerunt linguam suam loqui mendacium, et ut inique agerent laborauerunt.”

⁶⁰⁸ *Sent.* I, 16,13: “Heretici quamuis legem et prophetas adimpleant, ex eo tamen quod catholici non sunt, non est Deus in eorum conuentibus, ipso Domino testante: Si steterit Moyses et Samuhel coram me, non est anima mea ad populum istum: eice eos a facie mea et egrediantur. Per Moysen quippe et Samuhel legem accipe et prophetas, quos quamuis heretici opere implere contendunt, propter errores tamen impietatem, a uultu Dei prociuntur, et a iustorum coetibus separantur.”

acerca de los vicios carnales que podía padecer el hombre. En este sentido, una conducta libre de vicios ayudaba a preservar la buena voluntad y las buenas obras; desde esta perspectiva, los sentidos constituían el acceso al alma por excelencia de las enfermedades y los pecados. Una vez más, el uso de la cita profética atendía de forma simultánea a dos dimensiones, pues, mientras en una primera instancia apelaba al individuo y a su responsabilidad frente al pecado y la mala conducta, al mismo tiempo enseñaba el daño que podía generar en el conjunto del pueblo. En este caso, la cita de Jer 39,6 evocaba el accionar de Nabucodonosor durante el asedio de Jerusalén: el rey de Babilonia, antes de cegar a Sedecías (rey de Judá) capturó y dio muerte a sus hijos delante de él. Por lo tanto, en un primer plano, el monarca babilónico es ejemplo de aquel que se acostumbra a los vicios y a las malas obras y pierde, como consecuencia, su lucidez (*Sent.* II, 32, 8). En un segundo plano, no es menor que el ejemplo invocado en esta sentencia sea el de la invasión de Jerusalén,⁶⁰⁹ pues no solo se retrataba en aquel episodio bíblico el fatídico destino de un rey sino además se prefiguraba el de un pueblo entero.

De disciplina sacerdotum

Como vimos, en el Libro III de las *Sententiae* Isidoro reflexiona sobre el comportamiento de los sacerdotes. En efecto, una serie de sentencias destina el hispalense a reforzar su instrucción enseñando a través del ejemplo profético en qué consistían sus funciones principales. En este caso, Isidoro retoma al profeta como modelo a seguir: por elección divina a este le correspondía dirigirse al pueblo, predicar y hablarles sin temor. Era, además, quien comunicaba la Palabra: tanto el profeta como el sacerdote constituían medios de difusión del mensaje de Cristo. En rigor, las palabras del profeta nunca le pertenecían enteramente, pues, de origen divino, debían ser entregadas a los fieles. Con ese fin el profeta es elegido por Dios y se constituye en el medio a partir del cual el mensaje de procedencia divina encuentra su destinatario.

En primer lugar, el sacerdote debía ocuparse de la enseñanza de los fieles. A partir de una selección de pasajes proféticos, donde aparecen nuevamente combinados en una misma sentencia los profetas Isaías y Jeremías, el hispalense aconseja a los

⁶⁰⁹ Para un análisis de la caída de Jerusalén en Jer 39,1-10, véase Seitz (1989), Roncace (2005) y Leuchter (2008).

sacerdotes a hablar con la verdad y, en especial, a no tener miedo de oponerse a quienes la discutan (*Sent.* III, 45,1). En segundo lugar, el sacerdote debe examinar en profundidad los pecados de los feligreses, pero no abandonarlos sino enseñarles con compasión el modo correcto de vivir. Como ejemplo paradigmático cita Isidoro un pasaje de Jeremías (6,27) donde el profeta es llamado *probator*, es decir, explorador o inquisidor del pueblo. Recordemos que este pasaje de Jeremías coronaba un oráculo (Jer 6, 22-26)⁶¹⁰ en el que Yahveh advertía sobre la llegada de un pueblo del norte, un cruel enemigo preparado para la guerra contra Israel. Asimismo, apenas unos versículos atrás (Jer 6,13) se había asignado a los sacerdotes un rol negativo en la futura caída de Jerusalén, pues, en última instancia, habían fallado en su misión de enseñanza y el pueblo había exhibido un comportamiento inaceptable desde el punto de vista ético. Del mismo modo, el hispalense llama a los sacerdotes a investigar y corregir las conductas y los pecados del pueblo (*Sent.* III, 46, 2). Por consiguiente, a los prebostes que no logren cumplir con esta función les advierte citando nuevamente a Jeremías (23,2): “La palabra de Dios los reprende (...) con amenaza: Pastores que apacentáis mi pueblo: vosotros habéis dispersado mi grey, la habéis descarriado y no os habéis cuidado de ella. He aquí que voy a visitaros por la maldad de vuestras obras.”⁶¹¹ Una vez más introduce Isidoro la advertencia de Jeremías, dirigida a los prebostes o conductores de la grey en general (incluyendo a los sacerdotes pero también a los reyes), quienes, al no haber cumplido con las tareas encomendadas, eran los responsables tanto de la dispersión como de la perdición de su pueblo. Por lo tanto, a partir de estos pasajes proféticos Isidoro apuntaba a la responsabilidad de los pastores, quienes, en definitiva, cargarían con una culpa mayor, pues no supieron desempeñar correctamente las funciones asignadas a los líderes religiosos, ocasionando el extravío de la grey y el castigo divino.

En este conjunto de sentencias Isidoro expresa una vez más su inquietud respecto del desempeño del clero en el interior del reino de Toledo, reconociendo como pilares de

⁶¹⁰ “Así dice Yahveh: Mirad que un pueblo viene de tierras del norte y una gran nación se despierta de los confines de la tierra. 23 Arco y lanza blanden, crueles son y sin entrañas. Su voz como la mar muge, y a caballo van montados, ordenados como un solo hombre para la guerra contra ti, hija de Sión. 24 - Oímos su fama, flaquean nuestras manos, angustia nos asalta, dolor como de parturienta. 25 No salgáis al campo, no andéis por el camino, que el enemigo lleva espada: terror por doquier. 26 - Hija de mi pueblo, cíftete de sayal y revuélcate en ceniza, haz por ti misma un duelo de hijo único, una endecha amarguísima, porque en seguida viene el saqueador sobre nosotros.”

⁶¹¹ *Sent.* III, 46, 8: “Quibus congrue sermo diuinus increpans comminatur: *Pastores qui pascunt populum meum, uso dispersistis gregem meum, eiecistis et non uisitastis eos; ecce ego uisitabo super uos malitiam studiorum uestrorum.*”

la función sacerdotal la identificación de los pecados, la corrección y el cuidado de la feligresía. En este sentido, los sacerdotes eran considerados verdaderos intermediarios, pues debían conocer no solo el comportamiento de sus feligreses sino además el modo de allanarles el camino en caso de observar una conducta alejada del mandato divino. Aún más, Isidoro instaba al clero a examinar su vida y su conducta incluso de un modo más riguroso, dado que del buen desempeño de sus funciones dependía también el de toda la comunidad. A los efectos de garantizar la unidad de la *ecclesia*, el cuidado debía ser permanente, pues una *ecclesia* homogénea significaba la existencia de un orden en la tierra y la realidad terrestre no podía ser sino derivación y reflejo de la realidad celeste.

Este punto fundamental de la cosmovisión de Isidoro se refleja particularmente en el capítulo *De oppressoribus pauperum* (*Sent.* III, 57), donde el obispo exhorta al clero a proteger al pueblo en contra de abusos perpetrados por los jueces y por aquellos que gobiernan. Este capítulo reúne diversos pasajes proféticos que conjuntamente advierten acerca de lo que vendrá en caso de fallar o ignorar tal función. Por un lado, el lamento de Jeremías (Jer 12,1) ilustra una sociedad dividida entre quienes obran el bien y aquellos que obran el mal, siendo estos últimos poseedores de una felicidad de carácter temporal, pues -continúa Isidoro- en la eternidad recibirán la justa retribución divina. Dado que esta cita interviene en un capítulo que define precisamente el rol del clero ante los opresores del pueblo, podríamos pensar que estos ‘malos’ a los que se refiere Jeremías en la Escritura, significan para Isidoro aquellos miembros del cuerpo clerical que conocen efectivamente la prosperidad del siglo, a pesar de no ejercer correctamente el ministerio divinamente encomendado. A estos, asegura Isidoro -completando su sentencia con el testimonio de Job- terribles suplicios les esperan en el infierno.⁶¹² Por su parte, las referencias a Isaías refuerzan la certeza de la condena al fuego eterno para quienes, siendo jueces y gobernadores, hayan cometido iniquidades contra su pueblo.

Ahora bien, como han notado diversos especialistas, entre ellos Fontaine, esta sentencia encuentra similitudes significativas con el canon XXXII de las actas conciliares del IV concilio de Toledo, titulado *Del cuidado de los pueblos y de los pobres*:

⁶¹² *Sent.* III, 57, 13: “Quidam simplicium nescientes dispensationem Dei in malorum profectibus scandalizantur dicentes iuxta prophetam: *Quare uia impiorum prosperatur, bene est omnibus qui praeuaricantur et inique agunt?* Qui ergo hoc dicunt, non mirentur quod prauorum hominum temporalem et caducam felicitatem aspiciunt, sed magis nouissima eorum intendant, quanta illis post haec aeterna supplicia praeparentur, dicente propheta: *Ducent in bonis dies suos, et subito ad inferna descendunt.*”

Los obispos no rehúsen el cuidado que Dios les ha impuesto de proteger y defender al pueblo. Y por lo tanto, cuando vean que los jueces y poderosos se convierten en opresores de los pobres, primeramente les reprendrán como obispos, y si no quisieren enmendarse, comuniquen al rey las insolencias de aquéllos para que a los que no inclinó a la justicia la amonestación del obispo, les refrene de su maldad el poder real.⁶¹³

En esta oportunidad el mensaje es dirigido de forma explícita al cuerpo episcopal puesto que a sus miembros Dios les había encomendado la protección y la defensa de su pueblo. A diferencia de las *Sententiae*, notamos en el canon, por un lado, la ausencia de pasajes bíblicos y, por otro, una serie de instrucciones, de orden práctico, a seguir en caso de que la amonestación del obispo hacia aquellos considerados opresores no produzca el efecto esperado. La solución provista en las actas del concilio consistía en apelar al poder real quedando así representados los dos pilares sobre los cuales recaía la seguridad del reino visigodo: el rey y los obispos. De ese modo, Isidoro -y los obispos reunidos en 633- situaba a estos poderes una vez más en un plano de estrecha colaboración. Asimismo, el canon incorporaba una advertencia dirigida hacia los obispos que incumplieran o ignoraran tal función: estos serían considerados “reos” ante el concilio.

Ahora bien, la intervención de Jeremías en *Sententiae* también enseñaba acerca del castigo divino. Observemos, a continuación, el ejemplo de Jer 11,15. Esta referencia explícita al profeta es introducida en el capítulo *De baptismo et communione* para advertir a quienes viven dentro de la Iglesia manteniendo su perversidad que de nada les favorece comulgar, pues no obtendrán así la regeneración. A aquellos dirige Isidoro las palabras otrora proferidas por Jeremías: “¿Qué motivo hay para que mi amado haya cometido en mi casa muchas iniquidades? ¿Acaso las carnes santificadas apartarán de ti tus maldades?” (*Sent.* I, 22, 7). En este caso, el obispo retoma el mensaje profético y enseña que nada -ni siquiera la correcta participación en las prácticas rituales- podía evitar las consecuencias de la iniquidad. En este sentido, Isidoro actualiza la palabra admonitoria de Jer 11,15 -dirigida en otro tiempo a los devotos de Judá con el fin de enseñar al pueblo que el culto no le garantizaba su salvación- añadiendo a esta advertencia una cita paulina (1 Cor 11,28). La voz de Pablo redoblaba la advertencia profética, pues asociaba la toma

⁶¹³ Tol. IV, c. XXXII: “Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppresores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant, et si contempserint emendari, eorum insolentiam regis auribus intiment ut quos sacerdotalis admonitio non flectet ad iustitiam, regalis potestas ab improbitate coerceat.”

de la eucaristía con el examen de la propia vida. En este sentido, el hispalense no solo demostraba, una vez más, que lo preanunciado en el AT era cumplido en el NT y que únicamente a la luz de este último el primero podía ser correctamente aprehendido. Además, amonestaba contra las prácticas apóstatas e idolátricas, contra una fe exclusivamente ritualista sin verdadera conversión del corazón.

En síntesis, el análisis del rol desempeñado por Isaías y Jeremías en las *Sententiae* nos advierte la impronta moral que gobierna la obra del hispalense de principio a fin. Esta exhortación, dirigida particularmente a los preladados, es decir, a los conductores de la grey, tenía como finalidad crear un efecto de realidad que compungiera a las almas para actuar en el presente: en otras palabras, era en el tiempo de la iglesia cuando el hombre estaba en condiciones de perfeccionar su conducta, enmendar los pecados y practicar las buenas obras para descansar luego eternamente en el reino de los cielos. Asimismo, como vimos, el uso de la cita profética habilitaba una dimensión colectiva, pues al mismo tiempo que apelaba a las conductas y responsabilidades de cada uno de los miembros de la comunidad, dirigía su voz admonitoria al pueblo en su conjunto. En este sentido, a pesar de la abundancia de referencias proféticas en la obra, cabe destacar la ausencia de otros pasajes, particularmente de Isaías, que en sus respectivos contextos recibieron un profundo tenor escatológico. Por ejemplo, de los capítulos 65 y 66 del *Tercer Isaías* solamente se registran únicamente dos citas (Is 65,5; 65,25) y ninguna de la unidad narrativa compuesta por los capítulos 24 a 27.⁶¹⁴ Esta presencia mutilada de Isaías nos indicaría un trabajo activo por parte del hispalense sobre el material profético, pues al mismo tiempo que ponderaba, a partir del testimonio de los profetas, la exhortación moral y la división entre buenos y malos, elegidos y réprobos, dejaba de lado sus expresiones más radicales en torno del fin. Desde esta perspectiva, la insistencia en el fin de los tiempos, más precisamente en el destino que podía deparar tanto al hombre como al pueblo persistente en el pecado, configuraba, al advertir sobre las terribles consecuencias derivadas del alejamiento del mandato divino, más que un discurso sobre la inminencia de la consumación final, un modo de disciplinar el cuerpo social. En este sentido, Isidoro no

⁶¹⁴ "Isaiah 24-27 has long been recognized as a distinct unit within the larger structure of the book of Isaiah. Because of its interest in the resurrection of the dead (26:14, 19) and its general eschatological character, it has often been identified as an apocalypse and one of the latest compositions of Isaiah 1-39 (...). More recent studies, however, have challenged this view, arguing that chs. 24-27 at best point to the origins of apocalyptic in the 6th century B.C.E." (Sweeney, 1996, 312). Para una introducción al problema de Isaías 24-27 y su rol en el desarrollo de la apocalíptica, véase Millar (1976) y Johnson (1988).

hacía énfasis en la proximidad inmediata de los eventos últimos sino en la posibilidad de prepararse adecuadamente, pues, como estudiaremos más adelante en este capítulo, a ningún hombre le correspondía conocer cuándo este mundo llegaría a su fin.

1.2 Sólidos argumentos, los profetas. Ildefonso, Isaías y el *De uirginitate sanctae Mariae*

Como vimos en el Capítulo II, en el *De uirginitate* Ildefonso se sitúa -ya desde el prefacio del tratado- dentro de una cadena de autoridades bíblicas integrada por Moisés, Isaías, Mateo y Pedro -a las que añade a continuación a los doctores *intra ecclesiam Dei*-⁶¹⁵ anticipando la posición destacada que el profeta ocupará a lo largo de la obra. También, recordemos, María era considerada una figura de mediación entre lo humano y lo divino, indicativa del poder de Dios en la tierra.⁶¹⁶

Ya en el inicio, además, Ildefonso se pronuncia acerca del advenimiento del fin, del cual no solo no duda sino que proclama su cercanía:

Desde luego vendrá Dios, y no está muy lejos su venida. Vendrá desde muy cerca, desde lugar vecino. Pero, cuando en breve se inflamare su ira, cuando viniere con toda su majestad, cuando se sintiere en torno a Él una fuerte tempestad, entonces serán felices lo que verdaderamente le aman, felices los que de Él dicen la verdad, felices los que no desprecian la verdad, felices los que cumplen la justicia dentro de la verdad, felices los que guardan su juicio en la verdad y felices, en fin, todos los que en Dios confían. El Juez vendrá, saldrá al paso con severidad, se presentará temible, aparecerá terrible.⁶¹⁷

⁶¹⁵ *De uirg.*, 29-38: “Audite me itaque, cum antiquitatis auctoribus Moyses antiquiora loquens, cum prophetis Isaias potentiora uaticinans, cum euangelistis Matthaee prima pronuntians, cum apostolis electe Petre insignia praedicans, intra omnem ecclesiam Dei felicitum turba doctorum uera dicens atque salutaria disserens, haec me pro certo credere, quae credenda intenditis praedicare, haec me piissime confiteri, quae ipsi ueraciter confitemini, haec me ipsum adnuntiare, quae adnuntianda docetis audire, his posse quo possum ueram oboedientiam dare, quibus toto posse uniuersam ecclesiam Dei decernitis oboedire.” Más adelante también, retoma Ildefonso esta conexión inseparable entre profetas, doctores y protectores de la verdad: “Cum ergo haec Spiritus Dei per prophetas praedixerit, per doctores firmauerit, per ueritatis adsertores defenderit, per saeculorum aeternitatem consolidauerit, quid tu noui erroris adstructor, quid fatuissimus infamator, quid copiose iugis infamis, quid infamiam adseris?” (*De uirg.*, 140-144).

⁶¹⁶ Como bien señala Cameron (1991, 209-210): “...the Virgin, who had already in earlier periods represented the mystery and paradox of the Incarnation, and thus the possibility of God’s intervention in the human world, now acquired a still more enhanced status in her symbolic role as indicator of divine power. The growing number of images and icons of the Virgin from this period presented this signifying role in visible terms.”

⁶¹⁷ *De uirg.* 78-86: “Veniet prorsus, ueniet, nec longe est; ueniet de proximo, ueniet de uicino. Sed cum exarserit in breui, cum uenerit in maiestate, cum fuerit *in circuitu eius tempestas ualida*, cum

En este breve fragmento del prefacio Ildefonso combina distintos tópicos que, en principio, parecen ofrecer una visión alarmante e inminente del fin, puesto que, a diferencia de lo que acabamos de analizar con Isidoro, el obispo de Toledo, enfatiza y admite la proximidad de la Segunda Venida. El mensaje, sin embargo, se tiñe de esperanza para aquellos que hayan permanecido fieles a Dios, pues, dice Ildefonso, serán felices una vez que el Juez haya venido a este mundo para juzgar. Recordemos que según Yarza Urquiola (2007) -último editor de la obra- el prefacio y el capítulo *contra iudaeos* habían formado parte de un primer momento de redacción, al que luego añadiría Ildefonso un pequeño tratado sobre la maternidad virginal de María.

La función principal de la literatura profética en *De uirginitate*, en particular del testimonio de Isaías, consiste en proveer argumentos sólidos sobre los cuales construir la defensa de la consustancialidad de Cristo. Este acento profético se encontrará, además, concentrado en el capítulo que Ildefonso destina *contra iudaeos*. En este marco, la voz isianica se eleva, y ataca -junto con otro repertorio de autoridades bíblicas- la incredulidad de los judíos quienes no creían precisamente que Dios habría nacido de la virgen en la humildad del hombre. A aquellos dirige el toledano las palabras de Isaías (65,2): “Durante todo el día extendí mis manos a un pueblo que no creía y que me contradecía”, y más adelante también (Is 46,12): “Escuchadme, duros de corazón y los que estáis lejos de la justicia: próxima está la justicia, no se alejará, y mi salvación no se demorará.”⁶¹⁸ Al igual que el profeta, Ildefonso actúa como mediador privilegiado y dirige su admonición a un pueblo idólatra, ante el cual anuncia la inminencia de un castigo. A esta invectiva agregaba el toledano nuevas declaraciones de Oseas (7,13)⁶¹⁹ y Jeremías (5,11-12).⁶²⁰

ante eum praecesserit ignis, tunc beati omnes qui illum ueraciter diligunt, beati qui de illo uera dicunt, beati qui ueritatem non spernunt, beati qui faciunt in ueritate iustitiam, beati qui custodiunt in ueritate iudicium, et *beati omnes qui confidunt in eum*. Iudex enim ueniet, districtus occurret, metuendus aderit, terribilis apparebit.”

⁶¹⁸ *De uirg.* 373-374: “Item Isaias: *Tota die expandi manus meas ad populum non credentem et contradicentem mihi*” y *De uirg.* 383-384: “Item Isaias: *Audite me duro corde et qui longe estis a iustitia: prope feci iustitiam meam, non elongabitur, et salus mea non morabitur.*”

⁶¹⁹ “Lo mismo dice en Oseas: ¡Ay de ellos!, porque se apartaron de mí serán devastados, pues contra mí se rebelaron; yo los redimí, y ellos profirieron mentiras contra mí. ¿De quién se apartaron? Ciertamente de mí, pues al verme en forma de hombre humilde desprecian a Dios.” (*De uirg.* 391-393: “*Item in Osee: Vae, inquit, eis, quoniam recesserunt a me! Vastabuntur, quia praeuaricati sunt in me! Ego redemi eos et ipsi locuti sunt contra me mendacium!*”). Una vez más, Ildefonso insiste -en esta concatenación de pruebas contra los judíos- en la idea del castigo. Es decir, retoma las palabras dirigidas otrora al antiguo Israel y las actualiza en un nuevo escenario, indicando que aquel mensaje aun permanecía vigente.

⁶²⁰ *De uirg.* 393-399: “A quo recesserunt? utique a me, quem humilem uidentes hominem esse contemnunt Deum. Et quod mendacium locuti sunt nisi quod et in Hieremia dicente: *Non et ipse?* Et

Ildefonso exhortaba así a creer firmemente en el nacimiento de Cristo del seno virginal y advertía que en caso de no sostener esta evidente verdad -demostrada a partir de fundamentos bíblicos veterotestamentarios- la tierra se levantaría contra el pérfido, los cielos revelarían las iniquidades y al infierno serían arrojados. Y adicionaba: “Ama a Él mientras te soporta en este mundo, no sea que Él te repruebe en el día del juicio.”⁶²¹ Las referencias a los profetas sin duda afirmaban el cumplimiento en Cristo de lo preanunciado en el Antiguo Testamento y, de esta manera, asignaban al judío una interpretación errónea de las Escrituras.

Ahora bien, no solo elementos del Antiguo sino también del Nuevo Testamento adicionaba Ildefonso en el mismo tratado con el mismo objetivo, es decir, vaciar de fundamento escriturario la posición incrédula del judío. Observemos, a continuación, algunos casos en donde Ildefonso introduce la prueba neotestamentaria, principalmente evangélica. Por ejemplo, las palabras de Mateo (26,64): “¿Por qué no crees al Hijo, que dice: Dentro de poco veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder de Dios, ya que el Padre le dice: Siéntate a mi diestra?”,⁶²² o más adelante también las palabras de Marcos (13,26-27) que reforzaban la noción de Cristo como juez de la humanidad, rechazada por los judíos: “Por qué, finalmente, no quieres creer al juez que ha de venir, según san Marcos: Entonces se verá venir al Hijo del Hombre sobre las nubes con gran poder y gloria, y congregará a sus elegidos.”⁶²³ Este argumento, además, era reforzado a partir de los Salmos (49,4): “También lo dice David: Llamará a los cielos y a la tierra para conocer a su pueblo: Congregad para Él a todos sus santos que ordenan su testamento sobre los sacrificios. Y los cielos anunciaron su justicia, porque Dios es juez.”⁶²⁴

A partir de esta concatenación de testimonios escriturarios el toledano afirmaba, por un lado, que una sola interpretación del texto sagrado era efectivamente posible: tanto el inicio de la creación como el ocaso del mundo y el advenimiento del reino de los cielos había sido dispuesto de un solo modo por la divinidad. En este sentido, demostrar a

quare ‘non ipse’? quia uidistis eum et non erat aspectus; desiderastis despectum et nouissimum uirorum, uirum dolorum et scientem ferre infirmitatem, et quasi absconditus uultus eius et despectus; unde nec reputauimus eum.”

⁶²¹ De uirg. 426-427: “Dilige illum dum patiens est, ne odio habeat te dum iudicauerit te.”

⁶²² De uirg. 772-774: “Quare non credis Filio dicenti: Amodo uidebitis filium hominis sedentem a dextris uirtutis Dei, cum Pater illi dicat: Sede a dextris meis?”

⁶²³ De uirg. 1010-1012: “Quare non credis uenturum iudicem Marco dicenti: Tunc uidebunt filium hominis uenientem in nubibus cum uirtute multa et gloria, et congregabit electos suos?”

⁶²⁴ De uirg. 1013-1016: “Hoc enim est quod et Daudid dicit: Aduocabit caelos sursum et terram discernere populum suum. Congregate illi sanctos eius, qui ordinent testamentum eius super sacrificia. Et adnuntiauerunt caeli iustitiam eius, quoniam Deus iudex est.”

través del testimonio profético era sin duda de enorme relevancia, pues advertía la unidad entre los testamentos y la continuidad de la Palabra de Dios. Por otro lado, también, la voz profética -dado su carácter admonitorio e inyectivo- se adecuaba bien a los parámetros del capítulo *contra iudaeos* donde el toledano se había dispuesto a enseñar, además de las diferencias que separaban la verdadera fe de la perfidia de los judíos, uno de los dogmas fundamentales del cristianismo: el consustancial, es decir, la existencia de las dos naturalezas (humana y divina) en Cristo. Por lo tanto, el tópico de la inminencia del fin observado al comienzo del apartado como también los posteriores argumentos proféticos y evangélicos en el mismo sentido, no habrían compuesto, en rigor, una mirada alarmante que anunciaba la apremiante llegada del fin de los tiempos. En este sentido, la reflexión de Ildefonso se asentaba sobre los lineamientos otrora definidos por el hispalense, marcando una continuidad en el mensaje que la jerarquía eclesiástica visigoda elaboraba en relación a la escatología. En efecto, la introducción de este tópico habría de infundir el temor en el destinatario, pues, aunque el fin estuviera cerca (y en este sentido entendemos que los obispos visigodos estaban convencidos de estar transitando la última etapa antes de su advenimiento), aun quedaba tiempo para abrazar la fe con rectitud.

1.3 Viene con sus santos a juzgar: Isaías en el *Prognosticum futuri saeculi*

En el comienzo de este capítulo anticipamos que la pregunta escatológica atraviesa especialmente la obra del obispo Julián de Toledo. En el breve lapso de dos años el toledano se dedicó a escribir dos tratados, el *De comprobatione sextae aetatis* (686) y el *Prognosticon futuri saeculi* (688), en donde advertía la centralidad de la dimensión escatológica en el marco de su reflexión teológica.

En este apartado examinamos las intervenciones del profeta Isaías en el *Prognosticon futuri saeculi*,⁶²⁵ un tratado que, a diferencia de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, la literatura profética no acredita el mismo protagonismo. Recordemos que en el escrito del hispalense *Isaías* había sido uno de los libros bíblicos más citados junto con *Mateo* y *Génesis*. En cambio, en el *Prognosticon* destaca según un análisis cuantitativo una tríada enteramente neotestamentaria, integrada por *Mateo*, *1 Corintios* y *Lucas*. Sin

⁶²⁵ Seguimos en este estudio la edición preparada por Hillgarth (1976). Las citas en español son de Oyarzún (2013).

embargo, entre los libros del Antiguo Testamento efectivamente utilizados por Julián, Isaías continuaba siendo el elegido, superado únicamente por el *Libro de los Salmos*.⁶²⁶ A partir de este uso diferenciado, el toledano resaltaba la superioridad del Nuevo Testamento respecto del Antiguo, enfatizando su carácter de profecía cumplida.

En principio, las seis referencias explícitas que aparecen en la obra se ubican en el Libro Tercero. Si bien nos dedicaremos a este último con mayor profundidad en un siguiente apartado, es preciso anticipar ahora la organización temática del *Prognosticon*. La obra se divide en tres secciones: la primera reúne interrogantes surgidos en torno del origen de la muerte, la segunda aborda el estado de las almas antes de la resurrección y la tercera se destina a la última resurrección de los cuerpos. Dentro de esta disposición, como señalamos, las referencias a Isaías se agrupan en esta tercera parte, conformando el soporte bíblico que acompaña el tratamiento de cuestiones fundamentales acerca de los eventos últimos, el Juicio y el destino final de la humanidad. Por consiguiente, la voz del profeta aparecerá principalmente en aquellos capítulos que exhiben a Cristo como Juez -demostrando el cumplimiento de las profecías veterotestamentarias- y discurren sobre la retribución divina que alcanzará, una vez llegado el juicio, tanto a los bienaventurados como a los réprobos. Anticipamos, brevemente, las conclusiones de este apartado: el componente profético procede mayoritariamente de Isaías, cuya presencia adiciona Julián a todo un conjunto más amplio de referencias bíblicas (y desde luego también patrísticas) para actualizar, por un lado, las profecías del AT -entendidas, como mencionamos, a la luz del Evangelio- y elaborar en el proceso un conocimiento acerca de las cosas finales que, al recoger la sabiduría divina, pudiera disipar interrogantes o proveer nueva información acerca del destino que deparaba a la humanidad en el fin de los tiempos.

La introducción de la voz explícita del profeta sobreviene desde el primer capítulo de la última sección del *Prognosticon*, cuando Julián declara de forma contundente que el hombre no puede conocer cuándo se producirá el advenimiento del fin. Como volveremos sobre este punto en el próximo apartado, nos referimos aquí de forma breve a esta intervención profética: en este caso, el pasaje Is 63,4 aparece citado inmediatamente después del interrogante medular que los discípulos le transmiten a Jesús en Mt 24,3: “Cuál será la señal de tu venida y de la consumación final.” A la respuesta evangélica que

⁶²⁶ De los libros del Antiguo Testamento, los libros más citados en el *Prognosticon* son *Salmos* (12), seguido por *Isaías* (6) y *Daniel* (3).

indicaba que nadie podía saber cuándo ocurriría el momento y el día del juicio, Julián introduce las palabras de Isaías a través de un fragmento extraído de las *Sententiae* de Isidoro: “En efecto, al decir el mismo Señor por medio del profeta: El día del castigo está en mi corazón, manifiesta que ciertamente lo conoce, pero que no quiere revelarlo a todos.”⁶²⁷ Efectivamente, Isidoro de Sevilla había implementado aquel pasaje en su capítulo acerca del Juicio en donde había transmitido a sus lectores un idéntico mensaje: Cristo conoció el día del Juicio, mas no quiso revelarlo a sus discípulos. En este sentido, la cita veterotestamentaria operaba como fundamento de tal postulado, pues indicaba que había sido ya prefigurado en el Antiguo Testamento a partir de las palabras que -por boca de Isaías- anunciaban *Dies ultionis in corde meo*.

Ahora bien, habiendo sembrado la incertidumbre respecto del momento del Juicio, mas indicado la absoluta certidumbre de su real advenimiento, se ocupaba Julián, apoyándose en el testimonio de Isaías, de especificar el rol que asumiría Cristo en tal acontecimiento. En el primer caso, la cita del profeta es introducida en el capítulo titulado “Acerca del terror que provocará el advenimiento de Cristo, que vendrá a juzgar de la misma forma en la que fue juzgado.”⁶²⁸ Para demostrar tal afirmación inserta el toledano en su exposición cuatro referencias bíblicas: la primera -la más extensa- es de Mateo (Mt 24,29-31),⁶²⁹ la segunda de Pablo (1 Ts 4,16),⁶³⁰ la tercera de Salmos (49,3)⁶³¹ y la última de Isaías (3,14). Todas confirman que Cristo, *Dei filius*, llegará de los cielos para el Juicio como fue anunciado en el Nuevo Testamento, especialmente en el Evangelio, y prefigurado en el Antiguo a partir del salmista y el profeta. Este último coronaba el cúmulo de referencias autoritativas compendiadas por Julián, del siguiente modo: “Habiendo

⁶²⁷ *Progn.*, III, I: “Nam dum dicat idem Dominus per prophetam: Dies ultionis in corde meo, indicat se quidem scire, sed nolle omnibus indicare.”

⁶²⁸ *Progn.* III, IIII: “De terrore aduentus Christi, et quod in ea forma qua iudicatus est, in ipsa ad iudicium ueniet et iudicium agitabit.”

⁶²⁹ A partir de la introducción *in extenso* de los pasajes Mt 24,29-31 el obispo, en tanto mediador entre la verdad de la Escritura y la conciencia de los hombres, visibiliza los índices que deben ser considerados y reconocidos como anunciadores de la proximidad del fin. *Progn.* III, IIII: “Christus Dei Filius, finito mundi termino, in ea qua ascendit coelos corporis forma, ad iudicium cum sanctis omnibus ueniet. Illo enim de coelis ad iudicium ueniente, iuxta quod ipse in euangelio dixit: *Virtutes coelorum commouebuntur, et tunc apparebit signum Filii hominis in coelo, et tunc plangent omnes tribus terrae, et uidebunt Filium hominis uenientem in nubibus coeli cum uirtute multa. Et mittet angelos suos cum tuba et uoce magna, et congregabunt electos eius a quattuor uentis, a summis coelorum usque ad terminos eorum.*”

⁶³⁰ *Progn.* III, IIII: “Paulus quoque apostolus ita de aduentu sui iudicii dicit: *Ipse autem Dominus in iussu, et in uoce archangeli, et in tuba Dei descendet de coelo.*”

⁶³¹ Continúa el toledano evocando una vez más las señales de la Segunda Venida: “*Ignis enim ante eum, psalmista praedicante, ardebit, et in circuitu eius tempestas ualida: quia idem qui aliquando uenit ut iudicaretur occultus, tunc ueniet ut omnes iudicet manifestus*” (*Progn.* III, IIII).

congregado, pues, a todos sus santos, bajará del cielo, según dice Isaías: He aquí el Señor viene con sus santos a juzgar.”⁶³² Y adicionaba, además, que aquel no vendría solo sino con sus ángeles y arcángeles, con sus tronos y dominaciones -tomando la expresión de las *Etymologiae* de Isidoro (cf. *Etym.* VII, v, 16)- “mientras arderán el cielo y la tierra y todos los elementos se sacudirán con un terror obsequioso al verlo venir en la gloria de su majestad.”⁶³³ Es interesante destacar, en este punto, que Julián no solamente compendia un conjunto de citas bíblicas para tratar temas tan espinosos como la Segunda Venida, sino que, del mismo modo, se vale de la autoridad del hispalense de quien toma fragmentos de sus obras -en este caso de esa monumental enciclopedia conocida como *Etymologiae*- y los introduce en un marco temático y genérico completamente diferente.

La segunda cita de Isaías que ilustra el papel de Cristo en el Juicio es retomada en otro capítulo del Libro Tercero en donde se afirma que en el momento del Juicio, tanto elegidos (*electi, iustis*) como réprobos (*reprobi, iniusti*) verán la humanidad de Cristo, pero solo los primeros serán testigos de su divinidad. Esto último había sido, de acuerdo al *Prognosticon*, ya declarado por el profeta Isaías (26,10): “Sea llevado fuera el impío para que no vea la majestad del Señor.”⁶³⁴ De este modo, al mismo tiempo que configuraba una advertencia condenatoria para los injustos, transmitía un mensaje esperanzador para los justos, es decir, para aquellos que llevaban una vida acorde a los preceptos divinos. Notemos que, luego de la referencia profética, una vez más se refugia el toledano en las *Sententiae* isidorianas, al recoger un fragmento del capítulo dedicado al Juicio Final, donde el hispalense afirmaba: “los impíos verán la humanidad con la que Cristo fue juzgado; la divinidad, sin embargo, no la verán para que no gocen.”⁶³⁵ De este modo, pues, Julián refiere nuevamente a la autoridad del hispalense, aunque sin mencionarlo de forma explícita, para explicar cómo debían interpretarse las palabras proféticas. Cabe destacar que el pasaje bíblico no formaba parte de la sentencia original de Isidoro: la combinación de ambas es producto de la pluma del toledano.

⁶³² *Progn.* III, IIII: “Congregatis ergo omnibus sanctis suis, de coelo est descensus, iuxta illud quod Esaias dicit: *Ecce ueniet Dominus cum sanctis suis ad faciendum iudicium.*”

⁶³³ *Progn.* III, IIII: “Tremendus igitur ualde et pauendus adueniet in die examinationis suae, quando cum angelis et archangelis, thronis et dominationibus caeterisque uirtutibus, coelis quoque ac terris ardentibus, cunctis elementis in sui obsequii terrore commotis, uisus fuerit in gloria maiestatis.”

⁶³⁴ La traducción nuevamente es de Oyarzún (2013). *Progn.* III, VIII: “Nam quod ab iniustis tunc diuinitas eius non uideatur, testatur Esaias, qui dicit: *Tollatur impius, ne uideat maiestatem Domini.*”

⁶³⁵ *Progn.* III, VIII: “Ex quo apertissime patet quod ‘reprobi tunc humanitatem utique Christi, in qua iudicatus est, uidebunt ut doleant; diuinitatem uero eius non uidebunt, ne gaudeant.’” La cita no presenta variaciones significativas con respecto de la isidoriana.

Otro de los grandes tópicos que aborda Julián en *Prognosticon futuri saeculi* es la resurrección⁶³⁶ última de los cuerpos: nuevamente allí estará presente Isaías para disipar inquietudes respecto de tan complejo asunto. En este caso, Julián se pregunta si el cuerpo resucitado precisará vestimenta, ante lo que responde, tal como habían afirmado numerosos doctores en el pasado, que “no serán necesarias ropas para los cuerpos, puesto que no habrá ninguna enfermedad por la que pueda morir la carne incorruptible e inmortal ni ningún pecado por el que el alma beata sea turbada.”⁶³⁷ La principal autoridad que atraviesa este capítulo es Julián Pomerio a través de quien nuestro Julián afirma que ninguna cosa material será de necesidad en la resurrección, pero en el caso de que hubiere algún tipo de vestido para los cuerpos incorruptibles, estos constarán indefectiblemente de telas incorruptibles o “del tipo de aquellos con los que el profeta se alegra de estar revestido, a imagen de la Iglesia, y dice: Porque me vistió el Señor con indumento de salvación, y me cubrió con vestimenta de justicia, refiriéndose con indumento de salvación a la carne, y con vestimento de justicia al alma.”⁶³⁸ Sin embargo, concluye el capítulo con la posición de Eugenio de Toledo, otrora preceptor de Julián, quien había afirmado -y descartado toda otra posibilidad- que “no será necesario el vestido a aquellos para quienes Cristo será todo y en todos.”⁶³⁹

Por último, la restante referencia a Isaías aparece en un capítulo dedicado a la recompensa de los santos (*Progn.* III, L), definida en el *Prognosticon* como la visión de Dios (*remuneratio beatorum uisio Dei est*). En este caso, sin embargo, no se trata de una referencia directa sino indirecta, pues se refiere Julián explícitamente a 1 Cor 2,9: “De esta recompensa, según pienso, hablaba el profeta al decir que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón de los hombres alcanzó lo que el Señor ha preparado para aquellos que lo aman.”⁶⁴⁰ En rigor, las palabras de Pablo contienen las del profeta (64,4) a las que

⁶³⁶ Sobre un tratamiento exhaustivo de la resurrección, véase el próximo apartado de este capítulo.

⁶³⁷ *Progn.* III, XXVI: “Plurimorum doctorum sententiis definitum esse non ambigo quod in resurrectionis illius ultimae gloria non sint corporibus necessaria tegumenta, ubi nec infirmitas ulla erit, unde possit caro incorruptibilis et immortalis occidi, nec aliquod peccatum de quo cogatur anima beata confundi...”

⁶³⁸ *Progn.* III, XXVI: “... aut forsan illius generis indumenta futura sunt, qualibus se indutum propheta sub ecclesiae typo gratulatur et dicit: *Quia induit me uestimento salutis, et indumento iustitiae circumdedit me*, uestimentum salutis idem doctor ad carnem, indumentum uero iustitiae ad animam referens.”

⁶³⁹ Dice la cita completa de Eugenio en *Progn.* III, XXVI: “Quod in illa futurae gloria resurrectionis, ubi nulla corporibus sanctis deformitas, nulla quoque doloris aut laboris erit aduersitas, non sit quoque tegminum necessarius usus, quibus erit omnia et in omnibus Christus.”

⁶⁴⁰ *Progn.* III, L: “De hac ergo remuneratione, ut arbitror, propheta dicebat, quod *nec oculus uidit, nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit, quae praeparauit Dominus his qui diligunt eum.*”

adiciona, a continuación, las de Juan (14,21). En este sentido, ambas prueban que la recompensa preparada para los elegidos consiste en la visión de su manifestación. Nuevamente el destino de los bienaventurados es motivo de la intervención profética. En el capítulo LI afirma Julián, evocando la autoridad de Agustín, que los condenados ignorarán el gozo de los santos, mientras que estos últimos, en cambio, sí conocerán lo que acontece *in illis tenebris exterioribus* (*Progn.* III, LI). Por esta razón -continúa- se dijo por medio de Isaías (66,24) que los santos “saldrán y verán los cadáveres de los hombres que se rebelaron contra mí” (*Progn.* III, LI).

Hemos visto que el *Prognosticon futuri saeculi* de Julián registra un número sin duda menor de referencias procedentes de escritos proféticos que sus antecesores, en especial si comparamos con Isidoro de Sevilla. Sin embargo, al tratarse de una obra acerca de los eventos finales el uso que predomina es el escatológico. Incluso también fragmentos del propio hispalense aparecen en la obra interpretados en aquella clave adoptando un sentido diferente del que otrora habían albergado. En definitiva, la función del profeta Isaías -como también en ocasiones la del salmista- consistió en ofrecer una prueba veterotestamentaria del relato evangélico sobre los eventos últimos. Más específicamente, la palabra de este profeta desempeñaba un rol central en la tarea de identificar y enumerar los índices que anunciarían el advenimiento del fin. Esta operación se vinculaba directamente con una autoridad, dotada de la preparación y el conocimiento necesarios para discernir y reconocer las verdaderas señales. Por lo tanto, el toledano dejaba en claro, en primer lugar, que la hora final iba a estar precedida por señales y que estas señales serían identificadas por los expertos en lo sagrado, los depositarios de la verdadera sabiduría. En este último gesto se advertía, además, una extensión de los plazos escatológicos, pues lejos de anunciar la inmediatez del acontecimiento, se exhortaba -en la línea de Isidoro de Sevilla- a esperar atentamente. El uso de Isaías reforzaba, por un lado, el castigo de los malos y réprobos en el juicio, mas ofrecía un mensaje de esperanza y consolación para los elegidos. En este sentido, la voz profética se subordina al lenguaje escatológico de la tradición evangélica, pues esta última -como observaremos a continuación- constituía la columna vertebral de su doctrina.

2. *In diebus illis*: Los usos de la tradición sinóptica (Mt 24 y Mt 25)

No solo el Antiguo sino también el Nuevo Testamento presenta distintos relatos sobre los cuales se construyeron a lo largo de la historia concepciones diversas en torno del fin. Las principales narrativas neotestamentarias -que desde los primeros siglos cristianos sirvieron de base en la elaboración de incontables escritos escatológicos y apocalípticos- constituyen la tradición sinóptica y la joánica. Como ya hemos advertido en apartados anteriores, otro de los reductos escatológicos de mayor influencia ha sido también el corpus paulino.

En cada una de estas tradiciones, sin embargo, se acentuaron conceptos y tópicos distintos: la inminencia del advenimiento de la Segunda Venida, el rol de Cristo como juez, la rectitud moral como requisito de entrada al reino de los cielos, el desarrollo de una escatología individual o de una redención cósmica y el rol del experto como intermediario entre la verdad revelada y el saber mundano, entre otros. Por lo tanto, a la hora de abordar los eventos finales, la presencia, ausencia o combinación de estas tradiciones reflejaban visiones bien definidas, destinadas a un contexto espacio-temporal específico.

En sus reflexiones, los obispos visigodos -férreos continuadores de la tradición patristica- optaron fundamentalmente por la visión plasmada en el Evangelio.⁶⁴¹ Desde luego, esta matriz bíblica (recordemos también que muchas veces la palabra bíblica llegaba mediada por la voz de los antiguos Padres cristianos) atravesó de forma desigual y con distinta intensidad los escritos del clero visigodo. A continuación, analizamos cómo esta tradición recorre las obras de Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo, cómo se combina y se enlaza con otras tradiciones narrativas, y en virtud de qué tópicos e interrogantes. Como observaremos en las siguientes páginas -y en alguna medida ya anotamos en los apartados anteriores- la noción del Juicio Final (tomada principalmente de Mt 25) constituirá un componente central en el desarrollo expositivo de los obispos, vinculado fundamentalmente a la preparación de los hombres en vistas de ese gran evento que significaría el fin de la sexta edad del mundo, es decir, el advenimiento del reino eterno de los cielos.

⁶⁴¹ Nos referimos al núcleo narrativo conocido como “pequeño apocalipsis” identificado en los tres evangelios sinópticos (Mc 13,10-37; Mt 24,1-25,46; Lc 21,5-38). Para un tratamiento acerca de la escatología apocalíptica específica del *Evangelio de Mateo*, véase Sim (1996).

2.1 *In ignum aeternum*. Mt 25 en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla

En la era patristica Mateo era considerado el primero de los cuatro evangelistas.⁶⁴² En continuidad con esta tradición, escribía Isidoro en sus *Etymologiae*:⁶⁴³

Cuatro son los libros de los Evangelios, obra de cada uno de los cuatro evangelistas. El primero de ellos, Mateo, escribió su evangelio en lengua y escritura hebraica, en Judea, comenzando su narración desde el momento del nacimiento humano de Cristo (*Etym.* VI, ii, 34-35).

En las *Sententiae* Mateo⁶⁴⁴ es, además, el libro bíblico que registra el mayor número de citas, seguido en orden decreciente por *Isaías* y *Génesis*.⁶⁴⁵ Ahora bien, ¿por qué Mateo? Una primera aproximación a la respuesta se advierte al constatar la considerable atención que recibió el por entonces primer evangelista dentro de la tradición patristica. Es el caso, por ejemplo, de Mt 5 y 6 -el conocido sermón de la montaña-⁶⁴⁶ el cual impregnó con fuerza el pensamiento teológico y moral de la Iglesia (Cf. Kannengiesser, 2004, 336-343).

⁶⁴² En la actualidad, esta cuestión ha sido objeto de debate entre los especialistas, dando lugar a dos hipótesis principales. La primera sigue considerando a Mateo como el primero de los evangelios, seguido por Lucas y Marcos ('Griesbach Hypothesis'), mientras que la segunda postula, en cambio, a Marcos en primer lugar. Desde esta perspectiva, Marcos habría funcionado como una de las principales fuentes de Mateo y Lucas junto con otro conjunto de materiales conocidos como Q. Esta última posición es hoy día la más aceptada, véase Porter (1997, 494).

⁶⁴³ "The early Church commonly viewed Matthew as the earliest gospel, composed in Hebrew for Jews by the tax collector turned apostle and later translated into Greek. The tradition is first seen in Papias, and though later writers are indebted to a degree to his testimony, independent knowledge by some of the Fathers cannot be dismissed, and the combined testimony seems to extend beyond him" (Kannengiesser, 2004, 337).

⁶⁴⁴ El *Evangelio de Mateo* ha suscitado enorme interés entre los especialistas, desde teólogos y comentaristas del texto sagrado hasta historiadores y críticos literarios. Una introducción al *Evangelio de Mateo*, especialmente al "problema sinóptico" en Kümmel (1973) y Vielhauer (1978). Existe, además, una bibliografía amplia y variada. Véase, por ejemplo, Gundry (1967) y Luz (1994). En palabras de Vielhauer (1978, 365): "Der Verfasser ist unbekannt (...) Ob er seiner Herkunft nach ein Judenchrist war, wie meist angenommen wird, oder ein Heidenchrist, wie Strecker mit gewichtigen Gründen nachzuweisen sucht, ist kaum zu entscheiden und im Grunde belanglos. Der Ort der Abfassung läßt sich nicht feststellen. Da Mt 17, 24ff der Wert eines Stater mit zwei Didrachmen angegeben wird, der Stater diesen Wert aber nur in Antiochien und Damaskus gehabt haben soll, kann man an eine dieser Städte als Abfassungsort denken; aber die Herkunft des Traditionsstückes Mt 17, 24-27 besagt nichts über den Entstehungsort des Buches. Auch über seine Entstehungszeit kann man nur ungefähre Angaben machen. Die Zerstörung Jerusalems ist vorausgesetzt (22, 7; 23, 38), aber ein terminus ad quem nicht faßbar. Man kann mit Strecker die Zeit zwischen 90 und 95 oder weniger präzise die beiden letzten Jahrzehnte des 1. Jh.s annehmen."

⁶⁴⁵ De acuerdo con la edición preparada por Cazier, entre los capítulos correspondientes a Mateo más citados por Isidoro se encuentran Mt 6 y Mt 25 (12), Mt 5 (8) y Mt 26 (5).

⁶⁴⁶ El 'sermón de la montaña' atrajo la atención de numerosos especialistas. Véase, por ejemplo, los trabajos de Kissinger (1975), Betz (1995) y Allison (1999), entre otros.

El interés en el mensaje evangélico transmitía, en consonancia con lo visto en el apartado anterior, una urgente preocupación por el perfeccionamiento moral del clero, principales lectores de la obra de Isidoro, pero también, a partir de una mejor instrucción de aquellos, del pueblo godo en general. Como vimos, Isidoro conoce bien las condiciones de un clero heterogéneo de formación también heterogénea que necesitaba no solamente reforzar su conocimiento doctrinal, sino llevar a la práctica aquello que se disponía a enseñar. Ante todo, el hispalense buscará orientar al hombre en el tránsito por la vida en esta tierra, exhortándolo a vivir conforme a los preceptos cristianos. En esta línea, a partir de las referencias a *Mateo* -principalmente a Mt 5 y Mt 6- el obispo trasmite enseñanzas de carácter moral, ejemplificadas y fundamentadas con la Palabra. Por ejemplo, en el capítulo *De fornicatione*, los pasajes Mt 5,27-29 advierten acerca del adulterio *in cogitatione*, es decir, aquel que ya existe en la intención y el solo uso de la vista alcanza para cometerlo *in corde* (*Sent.* II, 39, 14-18). Otros pasajes de Mt 5 se entienden en la misma perspectiva. Tal es el caso de Mt 5,44 a partir del cual Isidoro exhorta al injuriado a orar por aquellos que lo injurian⁶⁴⁷ o, en la misma línea, Mt 5,38-39 donde se aconseja a quien es abofeteado, ofrecer la otra mejilla. Estos últimos pasajes revisten particular interés, pues -como vimos- Isidoro alude a ellos en la sentencia donde enseña la diferencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Anotamos en el Capítulo I que, según Isidoro, cada testamento había sido dispuesto por la divinidad en función de épocas distintas: mientras que el primero estaba dirigido a un pueblo frágil, el segundo a uno perfecto. Esta distinción se traducía asimismo en la asignación de preceptos morales diferentes, como ilustra el hispalense a partir de la combinación de dos pasajes bíblicos: “en la Ley, sacar ojo por ojo; en el Evangelio, volver la otra mejilla al que nos abofetea.”⁶⁴⁸ De esta forma se advertía la existencia de una nueva enseñanza, distinta de la anterior, destinada ahora a un pueblo que conocía y abrazaba la Verdad revelada. Por consiguiente, al reproducir el mensaje evangélico en su obra Isidoro no hace más que apelar a este pueblo perfecto que a sus ojos debía encarnar el pueblo visigodo.

Una vez más a partir de Mt 5 Isidoro exhorta a su público a adoptar una vida ejemplar aquí en la tierra: aconseja a clérigos y monjes a practicar aquello que se enseña y a cultivar las virtudes teniendo en cuenta la recompensa futura, preocupación

⁶⁴⁷ *Sent.* III, 7, 13: “Qui laeditur, non desistat orare pro se laedentibus; alioquin, iuxta Domini sententiam, peccat qui pro inimicis non orat.”

⁶⁴⁸ *Sent.* I, 20, 1-2: “...in lege oculus pro oculo auferri, in euangelio alteram praeberere percutienti maxillam.”

especialmente visible en los capítulos dedicados al ámbito monástico. Por ejemplo, en *De tepore monachorum* evocaba el hispalense las palabras de Mt 5,5 mediante las cuales recomendaba al monje a conservar la rectitud en la profesión monacal, al decir: “Porque cuanto mejor llegare uno a conocer los bienes del cielo que anhela tanto más vivamente debiera afligirse por los bienes de la tierra, a los que está adherido [...] De ahí la frase del Señor: «Bienaventurados los que están afligidos, porque ellos serán consolados.»”⁶⁴⁹ Recordemos que Isidoro de Sevilla había dedicado un buen número de obras⁶⁵⁰ al fenómeno monástico con la intención de regular la vida en torno al monasterio y su espacio circundante. Por lo tanto, en estas sentencias Isidoro considera que la vida contemplativa (la meditación de las verdades celestes) debía seguirse con “inflexible rectitud” y destaca que el alcance de la perfección reposa en una doble condición: no estar atado de obra a la vida mundana pero tampoco por el afecto del alma (Cf. *Sent.* III, 20, 1). En el mismo sentido, en el capítulo *De humilitate monachi uel opere* introduce una nueva advertencia hacia aquel que enseña bien pero lleva una vida en el pecado; a éste califica de *minimus in regno caelorum* (Mt 5,19).⁶⁵¹ Desde esta perspectiva, el ejemplo bíblico demostraba toda su potencia aleccionadora, pues de aquel emanaba un parámetro para la acción y el pensamiento dotado de una autoridad incuestionable.

En estrecha relación con el punto anterior, este perfeccionamiento moral dirigido al pueblo godo en general, pero a los pastores del rebaño en particular, tenía como objetivo la preparación de los fieles ante la llegada del Juicio Final. En rigor, se acentuaba en estos casos la rectitud moral como requisito indispensable para la entrada en el reino de los cielos. De esta manera, una vez más, Isidoro actúa mediando entre sus destinatarios - hombres ordenados al servicio de Dios- y la divinidad: en otras palabras, el obispo articula y controla el mensaje divino, define cuáles son las condiciones necesarias que posibilitarán, aunque sin absoluta certeza, el acceso al reino eterno de los cielos. Sin embargo, también los ojos del hispalense estaban puestos en el presente: regular la vida contemplativa, definir sus ocupaciones y obligaciones, significaba ponderar un modo de

⁶⁴⁹ *Sent.* III, 20, 1-2: “Quantum enim quisque potuerit superna scire quae appetat, tanto de infimis acrius quibus inhaeret dolere debet. [...] Hinc etiam Dominus: Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur; et rursus: Vae uobis qui ridetis, quoniam flebitis.”

⁶⁵⁰ Entre ellas destaca su *Regula monachorum*, escrita entre 615 y 619, considerada una de las reglas visigodas más importantes del siglo VII, junto con la homónima *Regula monachorum* de Fructuoso de Braga y la anónima *Regula Communis*.

⁶⁵¹ *Sent.* III, 36, 4: “Vnde et Dominus: Qui soluerit unum ex mandatis minimis, et sic docuerit, minimus erit in regno caelorum; uides quod auctoritatem magisterii caret, qui quod docet non facit.”

vida religiosa sobre otros, establecer pautas que permitieran ordenar una realidad que mostraba rasgos heterogéneos.

Ahora bien, en *Sententiae*, Isidoro destina una serie de capítulos al tratamiento de cuatro puntos escatológicos fundamentales: el anticristo (*Sent.* I, 25), la resurrección (*Sent.* I, 26), el juicio (*Sent.* I, 27) y el infierno (*Sent.* I, 28). Reúne allí el hispalense un conjunto de verdades vinculadas con los eventos últimos, dispuestas de modo tal que, gracias a la mediación de la autoridad episcopal, pudieran ser aprehendidas por los hombres de su comunidad. En aquellas sentencias, por lo tanto, Isidoro articula sobre la base de conocimientos bíblicos y patrísticos una concepción propia de las cosas finales que, aun afirmando su eventual realización, no preconizaba un estado de angustia o de inminencia alrededor del gran evento. En cambio, en palabras de Cazier, "...la méditation sur les derniers temps vient nourrir la foi actuelle des chrétiens pour souligner l'horizon vers lequel ils doivent tendre" (1994, 147). Como veremos a continuación Isidoro sintetiza en el desarrollo interpretativo de estos núcleos temáticos la información que cree prudente comunicar a sus destinatarios a los efectos de que la misma active la reflexión sobre la vida presente -teniendo en cuenta la futura retribución divina- y evite por lo tanto la propagación de la desesperación o de teorías alejadas de la considerada ortodoxa.

Isidoro comienza el capítulo sobre el anticristo con la siguiente sentencia: "Todo el que no vive según las normas de la profesión cristiana o enseña de modo distinto es anticristo" (*Sent.* I, 25, 1). Con estas palabras, sin embargo, no afirma el hispalense la presencia inminente del anticristo en la tierra sino de sus miembros, aquellos que por sus malas acciones anticipan a la cabeza (*Sent.* I, 25, 3). Según Isidoro, quien a su vez retoma el texto bíblico de Mt 24,24, en aquel momento en que finalmente el anticristo aparezca sobre este mundo, vendrá acompañado de prodigios y señales de tal magnitud que inducirá a los elegidos al error. Estos prodigios constituirán, por lo tanto, una prueba para los elegidos quienes deberán permanecer firmes en la fe para lograr discernir los engaños obrados por los falsos profetas. En este sentido, la cita de Mateo consolidaba la función mediadora de los verdaderamente ordenados.

A partir de esta perspectiva, anclada en el texto bíblico de Mateo, Isidoro elabora, como tuvimos oportunidad de analizar anteriormente, una concepción moderada y prudente acerca de los fenómenos milagrosos. Desde su perspectiva, como anotamos en el Capítulo IV, el milagro no acontece con frecuencia en el siglo VII. Por el contrario, advierte el obispo que los prodigios y portentos abundarán principalmente en tiempos del

anticristo, momento en el que “los santos brillarán por su constancia y no por sus milagros” (*Sent.* I, 25, 5). Además de las señales extraordinarias, Isidoro describe otro factor a tener en cuenta a la hora de identificar la proximidad del tiempo final: la intensificación de las persecuciones perpetradas en contra de la Iglesia, principalmente en manos de la sinagoga. Esta última, de acuerdo con Isidoro, aparecerá con mayor fuerza y crueldad que en la Antigüedad (*Sent.* I, 25, 6-9). De este modo, ambos vectores de la inminencia del fin -los milagros y la ofensiva sinagoga- eran situados en un tiempo futuro, distinto del contexto hispánico en el que Isidoro escribe. En otras palabras, el fin era despojado de su carácter inminente y desplazado a un tiempo incierto en el futuro. Sin embargo, desde la perspectiva isidoriana, la exposición de determinados tópicos vinculados al más allá y a los eventos últimos era de absoluta necesidad e importancia, pues, a pesar de que aún restaba tiempo para el fin -y al no conocer con exactitud el momento en que este acontecería- el hombre debía estar preparado para recibir la recompensa divina. En este sentido, el concepto del Juicio Final -extraído principalmente de Mt 25-⁶⁵² interviene en las *Sententiae* atado a un profundo interés en el perfeccionamiento de las conductas y las prácticas de los hombres en la tierra. En reiteradas oportunidades, Isidoro alude a Mt 25 en su obra, fundamentalmente a la conocida parábola de las vírgenes y a la narración final del evangelio (Mt 25,31-46). A partir de la primera, Isidoro en *De continentia* reprueba el comportamiento de las vírgenes que, por no conservar aceite en sus vasijas, no estuvieron preparadas cuando fueron requeridas. Isidoro sintetiza muy bien el mensaje contenido en la parábola, al decir: “La que es virgen en su cuerpo, pero no en su espíritu, no alcanza premio alguno en la vida eterna. Por ello, el Salvador, cuando venga a juicio, dirá a las vírgenes necias: En verdad os digo: no os conozco.”⁶⁵³

Isidoro advierte, de este modo, acerca de las consecuencias que conlleva la corrupción del alma, indefectiblemente condenada en el Juicio. Por lo tanto, transmitía a partir de la parábola de Jesús un mensaje exhortativo hacia sus destinatarios: estar preparados para la Segunda Venida, pues -tal como aseguraban las Escrituras- nadie

⁶⁵² Mateo 25 (Mt 25,31-46) es el principal sustrato a la hora de describir el Juicio Final. Recordemos que el Nuevo Testamento disponía también de otro núcleo narrativo sobre el mismo tópico, desarrollado en el *Libro del Apocalipsis* (Apoc 20,11-15), el cual no parece haber desempeñado un papel estructural en esta obra en particular.

⁶⁵³ *Sent.* II, 40, 7: “Virgo carne non mente nullum praemium habet in repromissione. Vnde et insipientibus uirginibus Saluator in iudicio ueniens dicit: Amen dico uobis, nescio uos. Vbi enim iudicans mentem corruptam inuenerit, carnis procul dubio incorruptionem damnabit.” La cita es Mt 5,12.

podía saber con anterioridad el momento preciso en que el evento tendría lugar. En el mismo sentido, la narración final de Mt 25, a la que Isidoro alude en distintas oportunidades, contiene un idéntico mensaje: la inevitabilidad del Juicio, momento en que las obras de todo hombre serán juzgadas sin excepción. Este relato es evocado principalmente a propósito de la limosna: mientras que aquellos que la practicaron, sentados a la derecha del *iudex caelestis*, serán invitados al reino de los cielos; los otros, serán rechazados pues, dice Isidoro a través del evangelista, “así les habla con su palabra de eterno juez: Tuve hambre, y no me disteis de comer; tuve sed, y no me disteis de beber.”⁶⁵⁴ Pero Isidoro no se detiene allí y vuelve a citar al evangelista, reforzando así su rechazo hacia aquellos que no practiquen la misericordia en vida: “Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles” (*Sent.* III, 60, 10). Una vez más, las palabras de Mateo (Mt 25,34-35.41-42) son introducidas para apuntalar la rectitud moral de los hombres vinculada principalmente a los valores cristianos, pues practicar la limosna -aseguraba Isidoro- sin duda favorecía la entrada *ad regnum saeculi futuri*. En esta sentencia, Isidoro -sin dejar de lado la exhortación al conjunto de los feligreses, mas afinando su orientación a la aristocracia en particular- se alimenta del lenguaje evangélico y acentúa nuevamente el papel de Juez que Cristo cumpliría en el juicio.⁶⁵⁵

Ahora bien, acerca del día del juicio, es decir, del momento específico en que tal evento tendría lugar, Isidoro se apega de nuevo a la tradición evangélica, al indicar que efectivamente Cristo conocía el día, aunque no quiso comunicarlo a sus discípulos (*Sent.* I, 27, 1). Esta afirmación⁶⁵⁶ -reforzada a partir de una referencia isiánica (63,4) que, además, demostraba la concordancia entre ambos testamentos- será la misma posición

⁶⁵⁴ *Sent.* III, 60, 10: “His autem, quos nulla praecedentia elemosinarum facta sequuntur, aeterni iudicis uoce sic dicitur: *Esuriui et non dedistis mihi manducare; sitiui et non dedistis mihi bibere*. Quibus iuste dicitur: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius*.”

⁶⁵⁵ El dualismo de Mateo opera en este caso en el marco de una división moral de los hombres. Sin embargo, este no era el único plano advertido por el evangelista. En palabras de Sim (1996, 82): “The question of morality or ethics is merely one aspect of the conceptual framework in which Matthew’s dualistic terminology works. The righteous are good only in so far as they have aligned themselves with Jesus and his forces in the cosmic struggle. On the other hand, the wicked are evil not just because they act immorally, but because their immorality betrays their allegiance to Satan.” Esta visión profundamente dualista del cosmos es elaborada por Mateo en Mt 13,36-43. En este sentido, ninguno de nuestros obispos abreva en aquel texto evangélico.

⁶⁵⁶ *Sent.* I, 27, 1: “Iudicii diem nouit Christus, sed in euangelio dicere et scire discipulos noluit. Nam dum dicat idem Dominus per prophetam: *Dies ultionis in corde meo*, indicat se non nescire, sed nolle indicare.”

que adoptará, como veremos más adelante, el obispo Julián de Toledo en su *Prognosticon futuri saeculi*.

De este modo, una vez aclarada la cuestión acerca del conocimiento de Cristo, Isidoro -ahora sí- podía continuar con el desarrollo de la información que en este caso el hombre podía conocer acerca del Juicio. La mirada de Isidoro (en otras palabras: el contenido acerca del juicio que Isidoro considera necesario comunicar a sus destinatarios) aborda dos aspectos centrales. En primer lugar, se caracteriza por su doble alcance, es decir, “uno, por el que los hombres son juzgados en esta vida y en la futura; otro, por el que son juzgados ahora para no serlo después” (*Sent.* I, 27, 7). En este sentido, al retomar la pregunta de 1 Pe 4,17, “Mas si el comienzo es por nosotros, ¿cuál será el fin de aquellos que no han creído?” (*Sent.* I, 27, 2), el obispo afirma que el juicio empieza en este mundo para los elegidos, mientras que para los impíos en el otro, dónde recibirán su condena correspondiente. En segundo lugar, las sentencias que Isidoro dedica al juicio remiten fundamentalmente a la doble distinción ya mencionada entre impíos y elegidos, a quienes les asigna el castigo y la recompensa respectivamente. Esta matriz dualista es predominante y se observa en todo el capítulo. En aquel momento, además, Cristo se mostrará terrible ante los réprobos, quienes únicamente verán su humanidad -en la que fue condenado- mientras que ante los elegidos aparecerá afable y permitirá que contemplen su divinidad para el gozo (*Sent.* I, 27, 8-9). De acuerdo con Isidoro, se trata, entonces, de dos especies u órdenes de hombres -elegidos y réprobos- distribuidos, a su vez, en cuatro subgrupos: los predestinados se dividen en los que juzgan con Cristo y los que son juzgados; los réprobos, en quienes están dentro de la Iglesia y, por lo tanto, les corresponde ser juzgados y condenados, y quienes, situados fuera de ella, solo esperan la condena. En definitiva, este segundo conjunto -el de los impíos- estaba destinado a sufrir el debido castigo en el infierno, tópico al que Isidoro dedica también un breve capítulo a continuación. En este último, el hispalense deja asentados tres puntos principales, es decir, tres aspectos del infierno que todo lector de las *Sententiae* debía retener en la memoria. Primero, la pena que los réprobos estaban destinados a sufrir era doble en tanto la tristeza afligía el alma y el fuego, el cuerpo (*Sent.* I, 28, 1). Segundo, el fuego del infierno al mismo tiempo que alumbraba para que los réprobos se den cuenta del motivo de su pena, no alumbraba para que no adviertan el gozo. A modo de ilustración introduce Isidoro el ejemplo de Dn 3,19-50, donde el fuego sin lastimar a los tres jóvenes, quemó igualmente sus ataduras. En tercer lugar, advierte Isidoro que la miseria en la vida

futura no tiene punto de comparación con la padecida en esta vida, pues en el infierno el impío encontrará “miseria por el tormento del dolor, y tinieblas por la aversión a la luz” (*Sent.* I, 28, 4). A describir el castigo de los réprobos destina el hispalense el capítulo *De poenis impiorum* donde retoma, una vez más, a Mateo en la sentencia final (*Sent.* I, 29, 5). Allí advierte el hispalense que muchos de los que parecen en el presente formar parte de los elegidos y los santos por vanagloriarse de observar los preceptos divinos también serán abrasados por el fuego eterno⁶⁵⁷ (Cf. Mt 25,41), tal como demuestra Isidoro a partir de Am 7,4 y Mt 7,22.⁶⁵⁸

Este conjunto de ejemplos de uso del material bíblico no solo hacen de Mateo el elegido de Isidoro, sino del Juicio Final una de las preocupaciones más importantes en la agenda del obispo. Al acercar las enseñanzas del Evangelio a un público sin duda heterogéneo, Isidoro alertaba a sus lectores, en su mayoría miembros del clero, acerca de las terribles consecuencias con las que podrían llegar a enfrentarse en un tiempo posterior pero no por ello menos real.

Ahora bien, como acabamos de observar a partir de las referencias al *Evangelio de Mateo* el advenimiento del Juicio Final constituye una constante en el pensamiento isidoriano. Gran parte del mensaje a sus lectores estaba orientado a advertir, aconsejar y prevenir situaciones futuras vinculadas a la vida en el más allá. No obstante, esta operación también se construía sobre otros soportes bíblicos que ayudaban a reforzar el mandato divino. Tal es el caso de la parábola del rico epulón y Lázaro, extraída del *Evangelio de Lucas* (Lc 16,19-31) y citada en varias oportunidades en las *Sententiae*. Ciertamente, Isidoro no transmite ni reproduce el episodio en su totalidad. Por el contrario, las referencias incompletas y no textuales indicarían, en principio, que la sola mención de una parte alcanzaba para remitir al público a la parábola en su conjunto.

La principal función de la parábola es servir de ejemplo y guiar, una vez más, la vida del hombre en la tierra. Isidoro utiliza estos personajes para ilustrar modos de

⁶⁵⁷ Asimismo, como analizamos en el apartado anterior, la mención al “fuego eterno” se lee también en *Sent.* II, 13, 13 en consonancia con la enseñanza profética (Is 55,6) que recomendaba buscar a Dios en esta vida, cuando no se ve y todavía está cerca.

⁶⁵⁸ *Sent.* I, 29, 7: “En el día del juicio pueden perderse muchos de los que ahora parecen ser elegidos y santos, según lo afirma el profeta: El Señor se aprestará a castigar con fuego, y devorará al gran abismo y consumirá parte de la casa. En efecto, una parte de la heredad será destruida, puesto que el infierno tragará también a aquellos que se glorían de observar los preceptos celestiales; acerca de los cuales dice el Señor: Muchos me dirán en aquel día: ¡Señor, Señor!, ¿acaso no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre lanzamos demonios y obramos muchos prodigios? Entonces les declararé: Nunca jamás os conocí; apartaos de mí los que obráis la iniquidad; no sé quiénes sois.”

comportamiento diversos y antagónicos que llevan necesariamente a destinos opuestos. El hombre que en vida gozó de una abundancia desmesurada y soberbia, mereció allá el fuego del infierno; el hombre que aquí fue desprovisto de toda riqueza, se vio libre de la condenación eterna.⁶⁵⁹

Ahora bien, cuando Isidoro hace intervenir este relato en su obra, no se propone ofrecer una descripción exhaustiva del más allá. Le interesa, en cambio, advertir dos cuestiones fundamentales. Primero, que el destino de los personajes en la historia, al igual que el de todos los hombres, se relaciona en gran parte con lo hecho en vida. Segundo, este destino es irreversible; no existe un camino hacia atrás. En consecuencia, una vez abandonada la vida terrenal, nada podrá ya hacerse en busca del arrepentimiento y la redención. En el mismo sentido, introduce Isidoro otros pasajes, esta vez procedentes del *Evangelio de Juan*. Por ejemplo, dice Isidoro en *Sent.* II, 13:

Tan solo en esta vida está a nuestro alcance la libertad de arrepentirnos; mas después de la muerte sabemos que no hay posibilidad alguna de enmienda. Por lo que dice el Señor: Es preciso que obre yo las obras del que me envió mientras es de día; viene la noche, en que nadie puede trabajar (Jn 9,4).⁶⁶⁰

Ahora bien, el tópico del Juicio Final no siempre es introducido o acompañado por pasajes neotestamentarios.⁶⁶¹ Por el contrario, Isidoro, en otras oportunidades, agrega también referencias del Antiguo Testamento, especialmente de los profetas Isaías y Jeremías, como estudiamos en el apartado anterior. Del mismo modo que el Evangelio, el mensaje profético también advertía acerca de un castigo, un fuego o incendio eterno que abasaría

⁶⁵⁹ *Sent.* III, 2,10: “Quibusdam secreto Dei iudicio hic male est, illuc bene, scilicet ut dum hic castigati corriguntur, ab aeterna damnatione liberentur. Quibusdam uero hic bene est, illuc male, sicut diuiti illi accidit, qui hic potentiae claritate conspicuus, post mortem gehennae incendiis traditur cruciandus.”

⁶⁶⁰ *Sent.* II, 13, 10: “In hac uita tantundem paenitentiae patet libertas; post mortem uero nullam correctionis esse licentiam. Vnde et Dominus dicit: *Me oportet operare opera eius qui me misit donec dies est; ueniet autem nox quando nemo potest operare.*”

⁶⁶¹ Otro material neotestamentario a través del cual el hispalense introduce también la noción del juicio es el corpus paulino, en especial *1 Corintios*. Los ejemplos más significativos de este uso son: 1 Cor 5,5 en *Sent.* III, 5, 34; 1 Cor 15,34 en *Sent.* III, 22, 4; 1 Cor 15,53 en *Sent.* I, 26, 3 y 1 Cor 13,12 en *Sent.* I, 26, 4. Nuevamente a partir de estas referencias Isidoro advierte a los pecadores acerca del dificultoso camino que conduce a la vida futura, y del destino que espera a los elegidos, una vez llegado el momento final. Por ejemplo, en *Sent.* I, 26, 3-4 : “Aunque ahora a los hombres fieles se les designe con el nombre de hijos de Dios, sin embargo, ya que sufren esta servidumbre de la corrupción sujetos todavía al yugo de la esclavitud, han de recibir (luego) la plena libertad de los hijos de Dios, cuando *esto corruptible se revista de incorruptibilidad*. Ahora conocemos a Dios por medio de espejo, mas en la vida futura cada uno de los elegidos se hará presente a Dios cara a cara, a fin de contemplar la misma hermosura que ahora se afanan en conocer a través de un espejo.”

a quienes no cumplan con lo dispuesto por la divinidad, tal como enseñaba el obispo en *Sent.* III, 57:

Adviertan los jueces y los que presiden a los pueblos que por las molestias temporales que infligen a sus súbditos serán abrasados en el incendio eterno; así lo atestigua el Señor por el profeta Isaías: Estoy airado contra mi pueblo [...] y los entregué en tus manos; [...] El mal vendrá sobre ti y no lo sabrás, y te abrumará una calamidad que no podrás remediar. De repente vendrá sobre ti la miseria que ahora desconoces.⁶⁶²

Isidoro insiste así en la necesidad del hombre de enmendarse en esta vida, de acercarse a Dios mientras este puede ser hallado,⁶⁶³ es decir, a través de la práctica de la penitencia y de las buenas obras. Ciertamente, esto significaba formar parte de la única Iglesia, la católica, aquella que custodiaba la verdadera fe y la verdadera doctrina. En definitiva, la única vía para alcanzar la salvación. Isidoro buscaba de esta manera transmitir a su audiencia un mensaje claro y sencillo: “Si, cuando uno puede pecar, hace penitencia y en vida purifica su conducta de todo pecado, no hay duda de que al morir alcanzará el descanso eterno.”⁶⁶⁴ Recordemos, para finalizar, que el primer libro de las *Sententiae* había comenzado con una serie de capítulos dedicados a Dios, el sumo bien, y concluía con el desarrollo de cuestiones en torno del Juicio, el anticristo y la retribución divina en el más allá. En este sentido, Isidoro encomendaba a la memoria de sus destinatarios que todo aquello -desde la existencia del anticristo, de sus ángeles y sus tentaciones, hasta el fuego eterno que abrasaría a los condenados- se concebía como parte de la economía divina.

⁶⁶² *Sent.* III, 57, 2: “Audiant iudices, et qui praesunt populis, quia pro temporalibus molestiis quas plebibus ingerunt, aeterno incendio cremabuntur, testante Domino per Esaiam prophetam: *Iratus sum, inquit, super populum meum, et dedi eos in manu tua; non posuisti eis misericordiam, adgrauasti iugum tuum ualde; descende in puluere; sede, tace et intra in tenebras; ueniet super te malum, et nescies, et inruet super te calamitas quam non poteris expiare; ueniet super te repente miseria quam nescis.*”

⁶⁶³ Esta idea aparece también introducida a partir de pasajes procedentes del *Libro de Isaías*. Por ejemplo, nuevamente en *Sent.* II, 13, 13 dice Isidoro: “Proinde propheta ait: *Quaerite Dominum dum inueniri potest; inuocate eum dum prope est.* Et ubi inueniri potest, nisi in hac uita in qua etiam et prope est omnibus inuocantibus se?”

⁶⁶⁴ *Sent.* II, 13, 14: “Si, quando quisque peccare potest, paenitet uitamque suam uiuens ab omni crimine corrigit, non dubium quod moriens ad aeternam transeat requiem.”

2.2 El milagro, el desierto y la resurrección: la dimensión escatológica del pensamiento de Ildefonso de Toledo

La obra de Ildefonso, como vimos, no presenta un tratamiento sistemático acerca del fin. Sin embargo, en sus escritos es posible advertir una visión profundamente escatológica, pues en torno del destino último del hombre giraba gran parte de su exposición, en especial su tratado *De itinere deserti*. La perspectiva salvífica, pues, constituía una constante en el toledano: el obispo exhortaba al hombre bautizado a prepararse para alcanzar el estado futuro de plena felicidad.

Ahora bien, Ildefonso -profundamente atravesado por la espiritualidad monástica- se referirá a la cuestión del fin y de los eventos últimos principalmente en el marco de su obra *De cognitione baptismi*, dedicada en una primera instancia al bautismo pero, en términos más generales, abocada a ofrecer una interpretación de los sacramentos fundamentales de la Iglesia.

En aquel tratado, entonces, el toledano destina una serie breve de capítulos al tratamiento de cuestiones escatológicas relevantes para todo cristiano. Sin embargo, advierte, en continuidad con el mensaje de Isidoro, que no corresponde a la fragilidad del hombre (*fragilitatis nostrae*) indagar los secretos de los cielos, pues Cristo ascendió y está sentado a la derecha de Dios Padre. Agrega, en este punto, que “a nosotros también nos prometió este lugar de felicidad cuando dijo: Serán como los ángeles en los cielos [Mt 12, 25]; en aquella ciudad que es madre de todos nosotros, la eterna Jerusalén de los bienaventurados”⁶⁶⁵ A continuación, explica Ildefonso que en la expresión “estar sentado a la derecha del Padre” debía entenderse el estado de suma felicidad (justicia, paz y gozo) y no una posición corporal específica, pues ninguna forma humana podía ser atribuida a Dios (Cf. *De cogn. bapt.*, LII). En cambio, *ad sinistram* hacía referencia a los cabritos, es decir, a un estado de miseria. Asimismo, destacaba Ildefonso la función de juez que cumpliría Cristo en su venida, juzgando a los vivos y a los muertos; esta venida, como se leía en los *Hechos de los Apóstoles*, habría de realizarse “con la misma realidad de su carne y la inmutabilidad de la humanidad asumida” (*De cogn. bapt.*, LIII). Adicionando un testimonio de Mateo (10,28), advertía que Cristo vendría a juzgar tanto a las almas como a los cuerpos.⁶⁶⁶ En otro capítulo, advierte también la llegada del Juicio a través de la cita

⁶⁶⁵ *De cogn. bapt.*, LI: “Quem beatitudinis locum etiam nobis promisit dicens: Erunt sicut angeli in caelis, in illa ciuitate, quae est mater omnium nostrum, Hierusalem aeterna in caelestibus.”

⁶⁶⁶ *De cogn. bapt.*, LIII: “... juzgará al alma a la vez que a los cuerpos, en los cuales llamó vivos a

paulina (II Cor 5,10): “Todos, pues, nos presentaremos ante el tribunal de Cristo, para que cada uno reporte según lo que obró por su cuerpo, bueno o malo.”⁶⁶⁷

Uno de los interrogantes escatológicos desarrollados con llamativo interés es la resurrección última de los cuerpos. Con respecto a este tópico, el toledano evocaba nuevamente la autoridad paulina para afirmar que efectivamente los cuerpos han de resucitar.⁶⁶⁸ la materia terrena volverá al alma de la que se desprendió de modo tal que no exista en los resucitados nada inconveniente. Ildefonso dedica a la resurrección los capítulos LXXXIII al LXXXVIII -una porción comparativamente extensa si tenemos en cuenta que se trata de una obra dedicada principalmente al sacramento bautismal- y sintetiza en ellos aspectos que, sin mediación de un experto, sin duda podían suscitar las más diversas interpretaciones. En este sentido, afirma que los cuerpos de los santos resucitarán sin defecto, deformidad o corrupción alguna; en cambio, el cuerpo de los réprobos, destinados a la condenación eterna, contará con sus propias deformidades y defectos. En esta línea, el único que *a posteriori* se dedicó con tanto ímpetu a la cuestión de la resurrección última de los cuerpos fue Julián de Toledo.

Siguiendo a Ildefonso, después de la resurrección adviene el Juicio, a cuyo término se configuran dos ciudades bien definidas: la de Cristo -donde los buenos conocen la vida eterna- y la del diablo -donde los malos experimentan una muerte sin fin-. Aclara el toledano, a continuación, que ni los buenos gozarán la bienaventuranza del mismo modo, ni los malos sufrirán las penas con la misma intensidad, mas el carácter perpetuo será común a todos ellos.

En definitiva, en el *De cognitione baptismi* Ildefonso retoma puntos doctrinales fundamentales de la escatología cristiana y ofrece un compendio de sus implicancias principales. En este sentido, construye un conocimiento acerca del fin *para* los hombres, es decir, un conocimiento que los devotos estaban en condiciones de recibir, anunciar y comprender. Desde la perspectiva de Ildefonso, por tanto, este conocimiento acerca del destino último del hombre (pues no se detiene, al modo en que lo hará Julián en signos

las almas, y muertos a los cuerpos, como el mismo Señor dice en el Evangelio: No temáis a los que pueden matar el cuerpo, pero al alma no pueden hacer nada. Sino más bien temed al que puede hacer perecer al cuerpo y al alma en la gehenna.”

⁶⁶⁷ *De cogn. bapt.*, XCIII : “Omnes enim adstabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque secundum ea, quae per corpus gessit, siue bonum, siue malum...”

⁶⁶⁸ *De cogn. bapt.*, LXXXIII: “Carnis resurrectionem, et uitam aeternam. Haec uisibilis quae proprie dicitur caro, sine dubitatione credenda est resurgere. Videtur enim Paulus Apostolus eam tamquam digito ostendere, cum dicit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.*”

universales que atañen al mundo en general) había de repercutir en la conducta de los fieles, exhortarlos a entregarse a Dios llevando una vida recta y un corazón puro.

Ahora bien, la perspectiva escatológica no estuvo ausente de otras obras del toledano. Como estudiamos en el Capítulo IV, Ildefonso había apelado en el *De viris illustribus* al tópico del milagro, constituido, a diferencia de Isidoro, en un elemento fundamental tanto en la construcción de un pasado glorioso para Toledo como en la codificación de los conflictos político-religiosos que acuciaban al reino y se manifestaban en el presente de la sede episcopal. Sin embargo, en un tercer nivel el milagro también hacía posible un discurso sobre las cosas futuras, vinculado a la espera escatológica que desde antiguo había mantenido en vilo a las jerarquías eclesiásticas del reino. Convertir Toledo en un centro de milagros conllevaba implicaciones temporales y espaciales. En primer lugar, suponía afirmar que las intervenciones de Dios en el plano terrestre no habían llegado a su fin. La creencia de que los milagros desaparecerían de la faz de la tierra en un tiempo próximo al fin de los tiempos había sido ya transmitida en Hispania por Isidoro de Sevilla. En este sentido, Ildefonso apuntaba indirectamente a una prolongación de los plazos de la espera escatológica, pues dejaba entrever que Dios seguía actuando en aquella parte del mundo. En segundo lugar, estos prodigios eran realizados en tierras visigodas. Esto significaba adjudicar a la antigua provincia romana un papel principal dentro de la cristiandad en tanto que escenario receptor de la acción divina. Aún más, la voluntad de Dios en la tierra se manifestaba por intermedio de la Iglesia, en especial a través de la sede toledana y eran sus representantes, los obispos, los que habían sido privilegiados con el poder de obrar milagros. Este aspecto es visible especialmente en las cuatro anécdotas del prefacio del mencionado tratado, donde Ildefonso relataba la intervención divina favorable al metropolitano de turno.

Desde esta perspectiva, los hechos milagrosos acaecidos en Toledo constituían verdaderos signos del favor divino que afectaban no solamente a la ciudad regia sino al reino visigodo en su totalidad. En efecto, eran señales consideradas indicios de salvación en estrecho vínculo con unas pautas de conducta austeras y rigurosas. Sobre este punto Ildefonso, como ya vimos, se extendió en otro breve opúsculo elaborado también durante su pontificado en Toledo que conocemos como *De itinere deserti*. En esta obra, la preocupación por la vida futura -una vez acaecido el fin de los tiempos- manifestaba un fuerte componente moral, visible en las pautas que apuntaban a disciplinar el cuerpo, controlar los vicios y evitar las tentaciones demoníacas. El hombre debía estar preparado

para llegar en óptimas condiciones al juicio y poder así formar parte de los elegidos que vivirían eternamente en el reino de los cielos. Ildefonso, por lo tanto, se mostraba convencido de que, al seguir los pasos de los santos en el desierto, renunciando a los placeres carnales y practicando en vida una ascesis rigurosa, el hombre podía alcanzar, gracia divina mediante, la salvación de la eterna beatitud. Ildefonso se inspira en el corpus paulino para transmitir a los fieles un mensaje de esperanza:

...el desierto entero de la vida presente, desprovisto de los consuelos del mundo, será apreciado por la esperanza del consuelo futuro, porque a la patria de los bienaventurados no se va mejor ni más aprisa que por las angosturas de los sufrimientos, según las palabras de Pablo (Rom 8,18): No son los padecimientos de esta vida comparables a la gloria futura que se manifestará en nosotros.⁶⁶⁹

Con estas palabras se dirige el obispo nuevamente a los elegidos, a aquellos que a través de la ley del espíritu están y viven en Cristo. Ildefonso -a partir de Pablo- insiste, pues, en las leyes divinas que rigen la nueva sociedad a la cual el hombre ingresa luego del bautismo e indican cuál es el verdadero camino a la salvación. Recordemos en este punto que el toledano escribe en tiempos de Recesvinto, el monarca detrás del *Liber Iudiciorum*. En este sentido, la reflexión de Ildefonso pondera la existencia de las leyes divinas, y no las de los hombres, como principales orientadoras en el itinerario hacia la mansión celeste. Del mismo modo, el toledano recoge las palabras de Pablo (Gal 5,19-21) para señalar que aquellos que sucumban ante los placeres de la carne “no heredarán el reino de los cielos” (*De itin. des.*, XXII). Una vez más, la rectitud moral aparece como requisito y condición necesaria para esperar la recompensa en el futuro reino de los cielos.

2.3 *Prognosticon futuri saeculi*. La sistematización de Julián de Toledo

En la Semana Santa del año 688, Idalio de Barcelona y Julián de Toledo, reunidos en la sede toledana por motivo de la celebración del XV concilio, decidieron, a raíz de una conversación acerca del estado de las almas antes de la resurrección, reunir y anotar en un único tomo los principales interrogantes surgidos al respecto. No obstante, el primado de Toledo se comprometió a ampliar lo escrito y emprendió, una vez finalizada la

⁶⁶⁹ *De itin. des.* XVIII, 231-236: “Sic tota heremus uitae praesentis mundi destituta solatiis, spe futurae consolationis amabitur, quoniam ad patriam beatorum non melius, non celerius itur quam per angustias passionum, dicente Paulo: *non sunt condignae passiones huius temporis ad futuram gloriam, quae reuelabitur in nobis.*”

asamblea, la tarea de compendiar -con la mayor *breuitas* posible- las enseñanzas que los Padres habían expuesto acerca de los eventos finales.⁶⁷⁰ El resultado no se hizo esperar. En ese mismo año, Julián comenzó la redacción de su *Prognosticon futuri saeculi*, un tratado *de nouissimis* donde sintetizó, de modo ordenado y sistemático, el testimonio de los *maiores*⁶⁷¹ en tres libros: el primero lo dedicó a la muerte, el segundo al estado de las almas antes de la resurrección y el tercero, a la resurrección última de los cuerpos y al juicio. Ahora bien, más que una compilación de argumentos patrísticos y bíblicos, Julián, al combinar las voces de la tradición con la suya propia, terminó por ofrecer una verdadera guía del más allá, destinada a perdurar a lo largo de toda la Edad Media. En efecto, en periodos posteriores la obra alcanzaría una amplia difusión llegando a ejercer su influencia incluso por fuera de los límites peninsulares.⁶⁷²

En su conjunto, los tres libros del *Prognosticon* -a partir de la reelaboración de fuentes bíblicas y patrísticas- forjaron una visión del más allá elaborada desde la jerarquía episcopal toledana que, al enseñar las cuestiones más fundamentales de las cosas futuras, configuraba simultáneamente las claves necesarias para el accionar en la vida presente. En este apartado, entonces, continuamos con el estudio de la tradición sinóptica en época visigoda -en particular del uso e interpretación de Mt 24 y Mt 25- ahora enfocado en las últimas décadas del periodo y en la producción del metropolitano Julián.

En este marco, se destacan dos aspectos de la actividad exegética del obispo: en primer lugar, un interés por disipar las inquietudes vinculadas con el destino último del mundo y de los hombres en virtud de evitar la emergencia o propagación de posiciones contrarias a la ortodoxia, haciendo emerger a la Iglesia visigoda como principal protectora de la doctrina cristiana. Cabe destacar que dentro de las voces de autoridad seleccionadas por Julián, se encuentran al menos tres hombres de gran prestigio dentro del clero visigodo (Isidoro de Sevilla, Ildefonso de Toledo y Eugenio II de Toledo), indicio del lugar preponderante que esta Iglesia -y en particular la sede toledana- reconocía ocupar en materia teológica y doctrinal. No es casual, por lo tanto, que sea el

⁶⁷⁰ “Giuliano utilizza, dunque, con mano sicura e con intelligenza i testi dei Padri, dimostrando notevoli doti intellettuali di interprete del loro pensiero, oltre che di sapere dove reperire i testi. In tal senso l’opera di Giuliano non può, quindi, essere considerata solo un’antologia di sentenze o brani patristici” (Stancati, 1996, 413).

⁶⁷¹ El objetivo de la obra lo comunica Julián en el prefacio: reunir “en un solo y breve volumen” las enseñanzas patrísticas acerca de los eventos finales para que “el alma deseosa de conocer no fuera obligada a leer numerosos libros, sino que pudiera apagar su vasta sed con una breve recolección” (*Progn.*, *Praefatio*, 62-65).

⁶⁷² Para el impacto de esta obra en el desarrollo de la escatología posterior, véase: Hillgarth (1958, 7-26), Stancati (1996, 401-433) y Rucquoi (1999).

metropolitano de Toledo quien emprenda la elaboración de una obra sin precedentes con el fin de esclarecer de modo organizado los puntos doctrinales más espinosos que se habían planteado en torno del más allá. En segundo lugar, y en la línea de sus predecesores, a partir de esta exposición que ordenaba el conocimiento necesario acerca de los eventos últimos, el obispo terminaba por desplazar a un tiempo cercano mas no inmediato el fin de los tiempos, extendiendo de esta manera los plazos de la 'espera escatológica', es decir, de los tiempos de la Iglesia en la tierra.

En ocasiones se ha puesto de relieve la vasta erudición teológica del toledano al estudiar las fuentes sobre las cuales elaboró el *Prognosticon futuri saeculi*. Julián Pomerio, Agustín de Hipona y Gregorio Magno destacan entre los autores más citados, mientras que *De ciuitate Dei* constituye indudablemente la obra de mayor importancia.⁶⁷³ Un tratado de esta naturaleza exigía, además, un amplio conocimiento y manejo de las Escrituras,⁶⁷⁴ puesto que en la omisión, combinación e interpretación de pasajes bíblicos se articulaba un mensaje sobre los acontecimientos finales -tópico que en el pasado había dado lugar a interpretaciones, que si bien basadas en las Escrituras, fueron *a posteriori* consideradas erróneas o desviadas de la Verdad- dirigido a una audiencia específica dentro de un contexto también específico.

'Quod tempus et diem iudicii nullus hominum nouerit'

En la línea de Isidoro de Sevilla, el primer capítulo del Libro III comienza con una advertencia: a ningún hombre le corresponde saber cuándo tendrá lugar el fin de los tiempos. Como prueba de tal afirmación, el obispo apela, en primer lugar, al episodio evangélico (Mc 13, 4/ Mt 24, 36) en el que los discípulos interrogaron a Jesús acerca del signo de su venida.⁶⁷⁵ Y agrega, a continuación: "...respondisse eumdem Dominum

⁶⁷³ Así lo remarca J.N. Hillgarth (1971, 12-13): "En el *Prognosticum* Julián menciona a Ambrosio, Agustín, Casiano, Cipriano, Eugenio de Toledo, Gregorio el Grande, Jerónimo, Juan Crisóstomo, Julián Pomerio y Orígenes. El único autor que cita sin mencionarle es san Isidoro. (...) Para él [Julián] la autoridad más grande era, naturalmente, Agustín. El *De ciuitate Dei* era utilizada más a menudo que ninguna otra obra en el *Prognosticum*. Son citados unos 45 pasajes." Véase también: Veiga Valiña (1940), Madoz (1952a) y Pozo (1970).

⁶⁷⁴ Los libros bíblicos más citados en el *Prognosticon* son, en orden decreciente, *Mateo* (28), *1 Corintios* (19), *Lucas* (18), *Apocalipsis* (12) y *Salmos* (12). De las veintiocho referencias atribuidas a Mateo, siete pertenecen a Mt 24 y once a Mt 25, la mayoría de las cuales se concentran en el Libro III, titulado *De ultima corporum resurrectione*.

⁶⁷⁵ *Progn.* III, I: "Sic enim interrogantibus se de ultimo die discipulis, atque dicentibus: *Quod signum aduentus tui erit, et consummationis saeculi?*"

legimus: De die autem illa et hora nemo scit neque angeli in coelo neque Filius nisi Pater solus” (*Progn.* III, I). Recordemos que una interpretación de este episodio bíblico había sido plasmada ya en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla. Por lo tanto, cabe preguntarnos en este punto qué motivos llevan a Julián a volver sobre aquella operación. En principio, este gesto de retomar la explicación señalaba una continuidad con el pensamiento del hispalense en tanto inscribía al toledano en una determinada línea de autoridades. Asimismo, la introducción del conocido pasaje⁶⁷⁶ habilitaba una breve aclaración de su significado, puesto que entendido en un sentido literal, podía llevar a posiciones incorrectas, opuestas a una ortodoxia que desde los concilios de Nicea (325) y Constantinopla (381) afirmaba la cosustancialidad de las tres personas de la Trinidad. En consecuencia, para escapar a una interpretación errónea del pasaje evangélico y evitar afirmar la existencia de una diferencia jerárquica entre el Padre y el Hijo, el obispo aclaraba, una vez más, que el Hijo no había ignorado tal conocimiento, mas había preferido no decirlo.⁶⁷⁷ En rigor, los debates cristológicos no estuvieron ausentes en época de Julián: en el año 680, el concilio VI de Constantinopla había condenado de forma definitiva la doctrina monotelita que sostenía la existencia de una sola *energeia* y de una sola voluntad en Cristo.⁶⁷⁸ Recordemos, además, que tal como se observa en las actas del concilio II de Sevilla, la Hispania visigoda no había permanecido inmune a las herejías cristológicas procedentes de Oriente, en particular a la herejía monofisita o acéfala: “En la duodécima causa se nos presentó ante nosotros cierto sirio de la herejía de los acéfalos que afirmaba ser obispo y que negaba la existencia de dos naturalezas en Cristo...” (Sev. II, c. XII).

En el mismo capítulo, Julián agrega a los pasajes evangélicos una referencia al profeta Isaías, incluida en un breve fragmento que -como hemos visto en el apartado anterior- había sido tomado de las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla. En la misma línea, la referencia a Is 63,4 apuntalaba la idea de que el Hijo no desconocía el momento ni el día del juicio.⁶⁷⁹ Al combinar pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, Julián aseguraba la

⁶⁷⁶ Para un estudio de la inclusión/exclusión de la fórmula “neque Filius” en Jerónimo y Ambrosio, véase Kitchen (2009).

⁶⁷⁷ *Progn.* III, 1: “Quamquam hoc ipsum quod se dicit nescire, non arbitrandus est hoc ipse Filius ignorasse, sed quod sic sciat, ut nolit aliis dicere.”

⁶⁷⁸ “In 680–81, bishops gathered in Constantinople to condemn the monothelitism of Heraclius (610–41) and his heirs. Pope Agatho (678–81) sent doctrinal letters from Rome to this Sixth Ecumenical Council, explicating orthodox teaching on the two natures, wills, and operations in Jesus Christ” (Kolbaba, 2008, 215). Véase también: Dagron (1993, 40–49).

⁶⁷⁹ *Progn.* III, 1: “Nam dum dicat idem Dominus per prophetam: Dies ultionis in corde meo, indicat

unidad de las Escrituras, es decir, demostraba, tal como habían dictado los Padres y los principales teólogos del periodo, que lo dicho en el AT efectivamente era cumplido en el NT. Aún más, la palabra profética, limitada a su sentido de vaticinio o predicción, unificaba un mensaje cuyo cumplimiento se proyectaba en el tiempo futuro.

En suma, se reconoce en el toledano una doble insistencia: por un lado, en establecer la imposibilidad del hombre de conocer cuando ocurrirá el fin, generando una ambigüedad temporal en torno de los acontecimientos futuros. En este sentido, se advierte un interés por desacreditar toda posición que buscara afirmar lo contrario, exhortando a los propios cristianos a abandonar todo intento de cálculo o cronología que anticipara con exactitud la Segunda Venida. Recordemos, en este punto, que dos años antes Julián había redactado otro tratado, a pedido del rey Ervigio, el *De comprobatione sextae aetatis*, en el cual, entre otros objetivos, se había propuesto desactivar la creencia que situaba el fin del mundo en un próximo año 6000. En esa oportunidad, como anotamos en el Capítulo II, Julián había hecho uso del cálculo para contrarrestar la idea atribuida a círculos judíos de que el mundo se encontraba atravesando su quinta edad y por lo tanto, la llegada del Mesías aún estaba por acontecer.

Por otro lado, era necesario demostrar, Palabra mediante, que el Hijo al igual que el Padre, y a diferencia del género humano, sí conocía aquel momento. Desde esta perspectiva, Julián afirmaba la doctrina de la doble naturaleza de Cristo y buscaba, a partir de un ejercicio sobre el texto bíblico, anular toda voz que amparándose en la autoridad bíblica, sostuviera una creencia incorrecta y tergiversara, en consecuencia, la Verdad de la doctrina. La iglesia visigoda junto con su principal autoridad, el metropolitano de Toledo, era colocada como principal defensora de la ortodoxia en un contexto en el que, como vimos, la sede toledana gozaba de una primacía indiscutible. Aún más, esta obra era elaborada poco tiempo después del desafortunado episodio en el que la sede romana hubo de cuestionar la ortodoxia de la iglesia peninsular. Recordemos que poco después de la condena del monotelismo en el concilio III de Constantinopla (680-681), el papa León II († 683) había enviado una misiva a los obispos de Hispania para solicitar la confirmación de lo dispuesto en los cánones. Sin embargo, las cartas pontificias arribaron a la *urbs regia* inmediatamente después de finalizado el XIII concilio de Toledo, motivo por el cual una nueva convocatoria habría sido difícilmente acatada. La celeridad que exigía un asunto de esta naturaleza motorizó a Ervigio a convocar una reunión sinodal de la

se quidem scire, sed nolle omnibus indicare.”

Cartaginense donde estuvieran presentes, además, representantes de otras provincias. Estos últimos debían llevar las decisiones del sínodo a sus respectivas sedes provinciales de modo tal que las disposiciones del concilio de Constantinopla puedan ser confirmadas y suscritas por todas las iglesias de la península. Luego de que los cánones constantinopolitanos fueran aprobados en el XIV concilio de Toledo (684), se envió a Roma una respuesta -elaborada por Julián en nombre de los obispos- que suscitó el profundo rechazo del nuevo papa Benedicto II († 685) debido a la utilización de ciertos términos, como la expresión agustiniana *uoluntas genuit uoluntatem*. Por tal motivo desde Roma se envió un nuevo documento a Hispania en el que cuestionaba la ortodoxia de la iglesia transpirenaica. Sin embargo, el metropolitano de Toledo no se quedaría de brazos cruzados y en defensa de su iglesia elaboró el *Apologeticum de tribus capitulis* (686), tratado que habría sido finalmente aprobado en un sínodo romano por el papa Sergio I († 701). Las palabras de Julián, además, fueron ratificadas en el concilio XV de Toledo, donde -como vimos en el Capítulo II- calificó la lectura del papa como “rápida y descuidada”. Este episodio, brevemente relatado aquí, advertía la posición, sin duda destacada, que la iglesia de Hispania y sus máximos representantes creían ocupar dentro del orbe cristiano, una posición que incluso la habilitaba para disputarle a Roma su autoridad en materia teológica.

Los signos: Mateo 24

Ahora bien, desconocer el momento exacto de la consumación final, no significaba que, tal como exhibían las Escrituras, el hombre no pudiera saber qué esperar de aquel acontecimiento. En efecto, las referencias a Mt 24 concentradas en el Libro III del *Prognosticon* aluden precisamente a los signos que anticipaban el fin de los tiempos. La existencia de una secuencia de eventos establecida y fijada de antemano significaba, pues, que el fin debía ocurrir únicamente luego de una serie de acontecimientos previos a los que Julián refiere especialmente en los capítulos IV y V.

Los signos que predominan en el *Prognosticon* son las manifestaciones naturales desarrolladas a partir de Mt 24,29. Las catástrofes, -oscurecimiento del sol, caída de las estrellas, agotamiento de la luz lunar- representaban el fin del mundo tal y como se lo

conocía; un mundo que, en tanto creación, podía ser destruido para dar paso al advenimiento de un nuevo cosmos, de una nueva realidad.⁶⁸⁰

A los acontecimientos naturales, le sigue la llegada del 'Hijo del Hombre',⁶⁸¹ como se indica en Mt 24,29-31. El relato de este evento sobrenatural, el descenso de Cristo desde los cielos en el día del juicio, ponía de manifiesto el carácter total de la Segunda Venida, que alcanzaría, aseguraba Julián, a todos y a cada uno de los habitantes del mundo. El obispo afirmaba -valiéndose de Agustín- que, a diferencia de la primera, en la Segunda Venida, Cristo aparecería ya no *occultus* sino *manifestus*.⁶⁸² Asimismo, como hemos anotado, la llegada de Cristo era también anunciada por Pablo (1 Ts 4,16)⁶⁸³ e Isaías (Is 3,14), cuyos testimonios adicionaba el obispo en su exposición. Nuevamente la voz profética era utilizada para predecir el acontecimiento futuro,⁶⁸⁴ operación que demostraba, una vez más, que sus palabras eran acordes a las Escrituras, tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento y que existía una sabiduría -no propia de este mundo- que era canalizada a través de los expertos en lo sagrado.

En el capítulo V Julián instaba a sus lectores, por medio de un extenso fragmento de Juan Crisóstomo, a permanecer solícitamente precavidos ante la aparición de pseudo-cristos, profetas y del anticristo,⁶⁸⁵ criaturas que aparecerían necesariamente antes de la

⁶⁸⁰ "...la relación entre el cosmos presente y el futuro debe concebirse como transformación de uno en otro y no como total destrucción del mundo actual. La transformación se hará por un incendio cósmico, que hará desaparecer la figura, no la naturaleza del cosmos presente, sus cualidades corruptibles, que corresponden a nuestra actual situación corruptible, no su substancia, que comenzará a tener las cualidades convenientes a los hombres resucitados con cuerpos inmortales. Así se mantiene la dialéctica entre continuidad (permanencia de la misma substancia) y ruptura (cambio de las cualidades), característica de la escatología cósmica neotestamentaria" (Pozo, 1970, 192; Cf. *Progn.*, III, 46-47).

⁶⁸¹ La expresión 'Hijo del hombre' presente en el Nuevo Testamento ha generado numerosos interrogantes en torno de su origen e interpretación; distintas teorías han intentado explicar su significado y procedencia. Para un repaso de este debate y de sus principales hipótesis, véase Higgins (1980), Kim (1983), Sim (1996) y Burkett (2000), entre otros.

⁶⁸² *Progn.* III, 4: "Ignis enim ante eum, psalmista praedicante, *ardebit, et in circuitu eius tempestas valida: quia idem qui aliquando uenit ut iudicaretur occultus, tunc ueniet ut omnes iudicet manifestus.*"

⁶⁸³ *Progn.* III, 4: "Paulus quoque apostolus ita de aduentu sui iudicii dicit: *Ipse autem Dominus in iussu, et in uoce archangeli, et in tuba Dei descendet de coelo.*" En rigor, a pesar de que este pasaje era citado como prueba de la llegada del juicio, también llevaba consigo un mensaje esperanzador, pues al mismo tiempo que se refería a la Segunda Venida, anunciaba, en primer lugar, la resurrección de los cuerpos que murieron en Cristo.

⁶⁸⁴ *Progn.* III, 4: "Congregatis ergo omnibus sanctis suis, de coelo est descensus, iuxta illud quod Esaias dicit: *Ecce ueniet Dominus cum sanctis suis ad faciendum iudicium.*"

⁶⁸⁵ Cabe destacar que las dos únicas menciones a esta figura emblemática se encuentran dentro de una cita de Juan Crisóstomo y aluden a su capacidad de provocar engaño y confusión. *Progn.* III, V: "Si dixerint, inquit, *Ecce in promptuariis est Christus, ecce in solitudine, nolite credere, de secunda praesentia gloriae suae dicens propter pseudo-christos, et propter falsos prophetas,*

llegada de Cristo. Por esta razón, Julián asimilaba las palabras del Crisóstomo, al decir que su función era la de “anunciar estas cosas” para que *ne quis pastorem quaerens, lupum inueniat* (*Progn.* III, V). Esta situación de incertidumbre en torno de la Segunda Venida, ilustrada a partir de Mt 24,26 donde se exhorta a no creer cuando se diga *ecce in promptuariis est Christus, ecce in solitudine*, debía ser explicada a fin de que la llegada del verdadero pastor (*ueri pastoris aduentum*) pudiera ser reconocida.

Por lo tanto, los signos a los que se hace referencia en la obra son contundentes y decisivos. Sostiene el obispo que, a diferencia de la Primera, la Segunda Venida debía ser visible en todas partes.⁶⁸⁶ Y enfatizaba, citando al evangelio: “Quemadmodum, inquit, fulgor exiens ab oriente apparet in occidente, ita erit aduentus Filii hominis” (*Progn.* III, V). Se trataba, pues, de un fenómeno de carácter universal, al que inevitablemente se dirigía el género humano en su totalidad. Sin embargo, la escatología cristiana, como vimos, reservaba un destino especial para los elegidos, llamados a ocupar un lugar privilegiado en el futuro reino de los cielos.

Ahora bien, al seleccionar aquel pasaje de Juan Crisóstomo, Julián también seleccionaba el tipo de indicios que darían inminencia al fin. La identificación de los signos constituía sin duda un tópico de larga tradición en la literatura cristiana que arraigaba simultáneamente en distintas tradiciones bíblicas. Como vimos, un antecedente próximo al toledano había sido la reflexión isidoriana. Por otra parte, su anuncio -a través de la escritura- permitía su reconocimiento y la posibilidad de actuar en consecuencia. Al mismo tiempo, los indicios y sucesos en torno del fin, ahora accesibles al entendimiento humano gracias a la pericia del obispo, habilitaban una reflexión sobre la vida presente. Cabe aclarar, sin embargo, que en el toledano no se observa un interés por identificar aquellos indicios con fenómenos históricos concretos o acontecimientos de su actualidad.

Nuevamente por medio de Juan Crisóstomo, Julián introducía la explicación del signo de la cruz, llevada por los ángeles en el descenso de Cristo. Este episodio es comparado con la entrada triunfal del rey a la ciudad, acompañado por su ejército, portando banderas y estandartes.⁶⁸⁷ Es decir, del mismo modo en que se producía, dice

propter Antichristum, ne aliquis errore praeuentus in falsum incidat Christum. Quoniam Christi Saluatoris aduentum praeueniet Antichristus, ideo sollicite praecauendum est, ne quis pastorem quaerens, lupum inueniat.”

⁶⁸⁶ *Progn.* III, V: “Subito omnibus apparebit, nec erit indigens quisquam interrogare, siue hic, siue illic est Christus.”

⁶⁸⁷ *Progn.* III, V: “Et quemadmodum ingrediente rege in ciuitatem, exercitus antecedit, praeferens signa atque uexilla regalia, et ambitu praeparationis armisonae annuntiat regis introitum; ita Domino descendente de coelis, praecedet exercitus angelorum et archangelorum, qui signum illud

Julián, el ingreso del rey terrestre, anunciado por las banderas y el ruido de las armas, se produciría el ingreso del rey celeste, acompañado de sus ángeles portando el estandarte triunfal, la cruz. Este paralelismo adquiere especial significado ante un público, al que la imagen del rey y su ejército remitía inmediatamente a la actualidad visigoda del siglo VII, periodo en el cual con seguridad ya se implementaba la unción regia, tal como había advertido el propio Julián en su *Historia Wambae*. En este sentido, el rey visigodo actualizaba el precedente veterotestamentario, designado por Dios para guiar al pueblo elegido en su paso por la Ciudad Terrestre. El *exercitus Gothorum* al servicio del rey en la tierra encontraba así su paralelo en el cielo, reflejo de esa realidad superior en la cual los ángeles llevarían la cruz, símbolo de la victoria de Cristo.

Pero este no era el único punto que a Julián le interesaba enseñar acerca de la cruz. Al final del capítulo, introduce otro fragmento del mismo doctor en el que se explica que la causa de la aparición de este signo es la manifestación de la *impudens impietas* de los judíos, quienes, en ese momento, conocerán su pecado y admitirán su *impiam caecitatem* (*Progn.* III, 5). Es sabido que dentro del pensamiento escatológico cristiano, el pueblo judío estaba llamado a cumplir un rol determinado en los eventos últimos. En efecto, el fin de los tiempos debía inevitablemente estar precedido por la conversión del pueblo 'deicida'. No obstante, la Hispania del siglo VII lejos estaba de haber alcanzado una situación similar; baste recordar en este punto que tanto Ervigio⁶⁸⁸ como Egica persiguieron fuertes políticas contra los judíos durante sus respectivos reinados, ya sea reforzando las antiguas normas o bien postulando nuevas,⁶⁸⁹ testimonio del resultado poco satisfactorio de las iniciativas precedentes.

triumphale uexillum sublimibus humeris praeferentes, diuinum regis coelestis ingressum terris trementibus nuntiabunt.” Para un estudio acerca de las categorías conceptuales utilizados en la obra literaria de Julián de Toledo, véase el trabajo de García Herrero (1995).

⁶⁸⁸ Desde el comienzo de su reinado Ervigio aparece preocupado por continuar y reforzar las medidas en contra de los judíos que habitaban dentro del reino visigodo. En un lapso de dos años convocó dos concilios -el XII y el XIII de Toledo- en los que destacó la necesidad de apuntalar la legislación antijudaica. En este sentido, en 682 se dirigía a la asamblea conciliar con las siguientes palabras: “Levantaos, pues, os ruego, levantaos, y desatad las ligaduras de los culpables, corregid las costumbres deshonestas de los pecadores, mostrad vuestro fervoroso celo con los infieles, acabad con la mordacidad de los soberbios, aliviad el peso de los oprimidos y, lo que es más que todo esto, extirpad de raíz la peste judaica que siempre se renueva con nuevas locuras...” (Tol. XII). El canon IX de aquel concilio confirmaba, además, las leyes promulgadas en el pasado contra la malicia de los judíos.

⁶⁸⁹ La imbricada relación entre judíos y cristianos en el plano escatológico había preocupado también, en la década del '30 del siglo VII, a Isidoro de Sevilla. Al respecto, indica García Moreno (1998, 253): “Además de reconocer el fracaso de una buena parte de la forzada conversión, Isidoro y los padres conciliares se plantearon entonces la invalidez teológica de una conversión alcanzada

En síntesis, el trabajo sobre el material bíblico de *Mateo 24* configuraba un discurso sobre el futuro que situaba al tiempo presente dentro de una secuencia temporal lineal, que habiendo comenzado con la Creación encontraba necesariamente su fin con la Segunda Venida y el Juicio. Este fin, que, implicaba una transformación, es decir, el advenimiento de un nuevo reino celestial y eterno, dotaba de sentido al tiempo presente, en la medida en que era concebido como preparación para la nueva etapa, donde solamente a algunos les sería otorgada la salvación. De esta manera, una descripción detallada de lo que estaba por venir, con sus eventos terribles y atroces, no significaba otra cosa que el relato de la voluntad y de la obra divinas. Es decir, incluso el fin y las tribulaciones eran concebidos como parte fundamental de un plan superior. En este sentido, el uso de las Escrituras no solo permitía identificar las señales que anunciarían la Segunda Venida y los términos bajo los cuales se llevaría a cabo el juicio (la discriminación de los justos de los injustos, la pena y la recompensa futuras). Establecía, además, una enseñanza de importancia máxima: era el clero, principalmente el episcopado, el único cuerpo capaz de definir e interpretar tales indicios.

Por lo tanto, la descripción de la omnipotencia divina, la secuencia temporal y el carácter total de los indicios advertía una ambigüedad temporal con respecto a la datación precisa del fin que contribuía a la prolongación del tiempo presente, el de una Iglesia que, a partir de las Escrituras, enseñaba cuáles constituían los verdaderos signos y ejercía control sobre ellos, pues en la medida en que la consumación final no tendría lugar antes de los indicios señalados, exhortaba Julián a no confundir otros acontecimientos con presuntas señales del fin.

El juicio y la secuencia del fin: Mt 25

Por su parte, los pasajes de *Mateo 25* contribuyen a diagramar una secuencia temporal de los eventos en torno del Juicio, tópico central del Libro III del *Prognosticon*. En primer lugar, se describe una vez más la separación de los hombres en dos grandes grupos, los elegidos y los réprobos, los cuales, a su vez, son divididos en dos.⁶⁹⁰ Esta división en

coactivamente (...) Es más, el propio Isidoro propondría ahora, en su conocida Apología antijudía, la conversión del pueblo deicida para el último momento crepuscular del Mundo. Con ello el hispalense cortaba de paso con toda expectativa escatológica a corto plazo, pues según sus cálculos el final año seis mil se situaba hacia el 800 d.C.”

⁶⁹⁰ *Progn.* III, 33: “Duae sunt enim differentiae uel ordines hominum in iudicio collectorum, hoc est electorum et reproborum, qui tamen in quattuor diuiduntur.”

cuatro categorías era fundamentada a partir de referencias bíblicas que definían y calificaban a quiénes integrarían cada una de ellas. Así, el primer orden lo constituyen los perfectos, los que juzgan con Cristo, es decir, los que ocupan los doce tronos, según Mt 19,28. Aclara el obispo que estos no serán juzgados y reinarán.⁶⁹¹ Luego, los elegidos, identificados como aquellos a los que en las Escrituras se les dice “tuve hambre y me disteis de comer” (Mt 25,35).⁶⁹² En tercer lugar, los réprobos que no serán juzgados pero perecerán, es decir, los que se encuentran *extra ecclesiam* (Sal 1,5) y, por último, los que serán juzgados y perecerán, enviados al fuego eterno (Mt 25,42.41).⁶⁹³

Para ilustrar este primer momento de la secuencia, Julián apela al Salmo 49,4 donde se lee: “convoca a los cielos desde lo alto y a la tierra para juzgar a su pueblo.” Según el obispo, en la expresión bíblica “juzgar a su pueblo” (*discernere populum suum*) debía entenderse el acto de separar a los buenos de los malos, situados los primeros a la derecha y los últimos, a la izquierda. Si continuamos con la secuencia propuesta por Julián, luego de la separación continúa la apertura de los libros de las conciencias, los dos discursos -uno dirigido a los elegidos y otro a los réprobos- y finalmente, la condena de unos y la recompensa de los otros.

Con el fin de explicar el segundo momento, la apertura de los libros de las conciencias, Julián combina, en el capítulo 36, pasajes de *Mateo 25* y *Apocalipsis 20*. El obispo explica que después de la separación de buenos y malos, se abrirán los libros de las conciencias de cada uno, para que unos y otros sean juzgados, tal como se leía en Apoc 20,12: “...y fueron abiertos los libros; y también fue abierto otro libro, el libro de la vida de cada uno; y fueron juzgados los muertos a partir de lo escrito en los libros, según sus obras.” A continuación, introduce el obispo dos aclaraciones: los libros a los que hace referencia Apoc 20 significan el Antiguo y el Nuevo Testamento; mientras que en ese otro libro abierto, *qui est uitae uniuscuiusque*, se conocen las obras de cada uno, realizadas en vida.⁶⁹⁴ A los elegidos se les recordará lo bueno, según Mt 25,34-36, a los réprobos, en cambio, sus faltas. Este esquema de clasificación de los hombres en elegidos y réprobos

⁶⁹¹ *Progn.* III, 33: “Perfeorum ordo est unus, qui cum Domino iudicat, de quibus Dominus ait: *Sedebitis et uos super sedes duodecim*. Hi non iudicantur et regnant.”

⁶⁹² *Progn.* III, 33: “Alius quoque ordo est electorum, quibus dicitur: *Esuriui et dedistis mihi manducare*. Hi iudicantur et regnant.”

⁶⁹³ *Progn.* III, 33: “Item reproborum ordines duo sunt; unus eorum qui extra ecclesiam inueniendi sunt. Hi non iudicabuntur et pereunt; de quibus etiam psalmista ait: *Non resurgent impii in iudicio*. Alter quoque ordo reproborum est eorum, qui iudicabuntur et pereunt, quibus dicitur: *Esuriui et non dedistis mihi manducare; ite, maledicti, in ignem aeternum*.”

⁶⁹⁴ *Progn.* III, 36: “et aperti sunt libri; et alius liber apertus est, qui est uitae uniuscuiusque; et iudicati sunt mortui ex ipsis Scripturis librorum secundum facta sua.”

predominante en el Libro III es reforzado a partir de una terminología de clara matriz dualista: *iusti/ iniusti* (*Progn.* III, 7-8), *iusti/ impii* (*Progn.* III, 37), *electi/ reprobi* (*Progn.* III, 7), *boni/ mali*, (*Progn.* III, 16), *oues/ haedi* (*Progn.* III, 34), *sancti/ peccatores* (*Progn.* III, 19), *beati/ miseri* (*Progn.* III, 19).

Es preciso señalar, no obstante, que al final del Libro I Julián había introducido una estructura ternaria que, al modificar levemente la doctrina agustiniana, clasificaba a los hombres en ‘buenos’, ‘no del todo buenos’ y ‘malos’ (Cf. *Progn.* I, 22). En este esquema, las penas purgatorias⁶⁹⁵ ocuparían un lugar de considerable importancia, pues concedían la posibilidad de una purificación para que aquellos que habiendo cometido faltas mínimas y no mereciendo, por lo tanto, la salvación inmediata, pudieran evitar el fuego eterno⁶⁹⁶ al que habían sido condenados los impíos y obtener así la gracia divina. Este aspecto de la ‘escatología intermedia’ es tratado en profundidad en el Libro II, el cual dedica Julián específicamente al destino del alma individual entre el tiempo que separa la muerte corporal y el juicio final, recogiendo, de este modo, las principales inquietudes e interrogantes surgidos a propósito del destino del alma individual, su situación *post mortem* y la resurrección.

Ahora bien, ¿por qué Julián insiste en diagramar otra vez una secuencia de los últimos eventos, ilustrada particularmente a partir de Mt 25? ¿Por qué le interesa advertir, como anotaba en el Libro III, que la secuencia presente en el Evangelio era conservada también en el *Apocalipsis*?⁶⁹⁷ En primer lugar, la concordancia bíblica al mismo tiempo que reforzaba la secuencia expuesta por el toledano, identificaba dos relatos que, a la postre, podían dar lugar a interpretaciones diferentes. En este sentido, Julián indicaba que, tal como señalaban las Escrituras, de un único modo se producirían los eventos

⁶⁹⁵ Este aspecto del pensamiento escatológico de Julián, tratado principalmente en el Libro II del *Prognosticon* ha suscitado enorme interés entre los especialistas. Los principales interrogantes han surgido en torno de la concepción del purgatorio en época visigoda. Remitimos al lector a los trabajos fundamentales de Orlandis (2002), García Herrero (2006), Guance (2009). Para el tratamiento del purgatorio en general, véase el clásico trabajo de Le Goff (1981).

⁶⁹⁶ El concepto del fuego como castigo eterno es tomado de Mt 25,41.46.34. Todos estos pasajes son citados explícitamente por Julián en un capítulo que destina a diferenciar dos tipos de fuego: uno llamado fuego purgatorio, el otro eterno. Mientras que los que pasan a través del primero alcanzan finalmente la salvación -pues se trata de un fuego que prueba y purifica-, el fuego de los impíos es, como advertía el evangelista, eterno y perpetuo, y constituye la condenación última de los réprobos (Cf. *Progn.* II, 20).

⁶⁹⁷ *Progn.* III, 44: “Ordo uerborum promissionis dominicae, quo Dominum Christum et sanctis regnum, et reprobis credimus daturum perenne supplicium, ita se habet, ut praecurrat impiorum damnatio, et post sequatur remuneratio electorum, Christo Domino praedicente: Ibunt impii in supplicium aeternum: iusti autem in uitam aeternam. In apocalypsin seruatum quoque hunc ordinem legimus, ubi signanter expressus est.”

últimos. En segundo lugar, al seleccionar y establecer un orden de los hechos futuros, el toledano fijaba por escrito un único esquema a partir del cual transmitir y comprender lo que estaba por venir, es decir, lo que debía considerarse correcto, desde la perspectiva eclesiástica, a propósito de los acontecimientos finales. De este modo, Julián elaboraba un único relato que si bien ponderaba la tradición evangélica también recuperaba los puntos en común con el *Apocalipsis* (por ejemplo: el castigo eterno, el dualismo, el juicio), haciendo innecesario recurrir a este último para obtener respuestas a los interrogantes instalados en torno de las cosas finales.

A partir de la descripción del juicio y de la posterior retribución de los hombres según su comportamiento en la tierra, Julián instaba a los fieles a perseguir una vida digna de merecer la recompensa celeste. El temor infundido por medio de las referencias patrísticas y bíblicas que describían tanto el castigo que esperaba a los réprobos -el fuego eterno- (Cf. *Progn.* II, 20; III, 37) como los eventos últimos envueltos de catástrofes, aunque efectivamente hacía alusión a lo que sucedería en un futuro, indicaba que aún restaba tiempo para rectificar las conductas y promover las buenas obras. Asumidas las palabras de Agustín, insistía Julián en que el juicio se produciría no en esta vida, sino una vez llegado el fin de los tiempos.⁶⁹⁸

3. ¿Y qué hay de Juan? El *Libro del Apocalipsis* en época visigoda

La canonicidad del *Apocalipsis*, último libro del canon neotestamentario, había generado posiciones diversas en el interior del cristianismo. Difícilmente aceptado en Oriente, teólogos y exégetas se resistieron a su incorporación, al alegar que, contrariamente a lo que se creía hasta ese momento, su autoría no podía ser atribuida a Juan el Apóstol.⁶⁹⁹ Ya desde el siglo III, el origen apostólico del *Apocalipsis* había sido cuestionado, por ejemplo, en las obras de Dionisio de Alejandría⁷⁰⁰ († 264) y más tarde, en Gregorio de

⁶⁹⁸ *Progn.* III, 10: “Nam iuxta praefixam beati Augustini sententiam, ‘quod de Christo profiteamur futurum, quoniam de coelo venturus est, uiuos iudicaturus et mortuos, non pertinet ad uitam nostram quae hic geritur, quia nec in rebus gestis eius est, sed in fine saeculi gerendis.’”

⁶⁹⁹ “Cette contestation de l’origine apostolique du livre sera un argument en défaveur de sa canonicité, et beaucoup de Pères représentant la tradition orientale refuseront l’entrée du livre dans le Nouveau Testament” (Martin de Vivies, 2002, 18).

⁷⁰⁰ La postura dionisiana ejerció enorme influencia en escritores posteriores. En palabras de Gamble (1985, 51): “In the east, however, the authority of Revelation remained a point of contention. While Origen had apparently accepted the book (though he interpreted it allegorically), it came increasingly into question later on, mainly under the influence of of Dionysius, bishop of

Nacianzo († 389), Cirilo de Jerusalén († 386) y Juan Crisóstomo († 407). En esta posición se advertía, pues, un fuerte rechazo a las lecturas milenaristas que, basándose en una interpretación literal de Apoc 20, habían sostenido que, antes del fin, Cristo reinaría en la tierra durante mil años.⁷⁰¹ En Occidente, en cambio, su canonicidad no fue severamente cuestionada aunque sí dio lugar a toda una literatura destinada a instalar en la época una visión espiritual y, por lo tanto, no milenarista sobre el fin de los tiempos. Uno de sus principales exponentes fue Agustín de Hipona,⁷⁰² cuya impronta perduraría largamente en la literatura de la Edad Media.⁷⁰³

Ahora bien, el hecho de que en las actas del concilio IV de Toledo se exhortara expresamente a aceptar y utilizar el libro joánico sin duda era reflejo de los interrogantes que aun orbitaban a su alrededor.⁷⁰⁴ La lectura pública, en las iglesias, era el modo en que -como sostiene Gamble- los textos bíblicos eran reconocidos y ganaban autoridad

Alexandria, about the middle of the third century. His concern with Revelation was prompted by Nepos of Arsinoe, who wrote a treatise entitled "Refutation of the Allegorists" in which he rejected the allegorical interpretation of Revelation and insisted on a literal reading in support of millennial ideas. He [Dionysius] proceeded to make many acute observations about the language, style, and thought of Revelation which decisively differentiate it from the Gospel of John and I John (...) these insights compelled Dionysius to deny that Revelation was written by the same author, he disputed its apostolic origin."

⁷⁰¹ "The hesitancy of Eusebius regarding acceptance of Revelation may be due to his rejection of chiliasm, which was popularly found in John's book. Such a futuristic, earthly, regal eschatology (not to mention the extreme, sensual version of Cerinthus) was unacceptable to his vision of Constantine's present Christian empire. Furthermore, the tension felt with regard to Revelation by Eusebius and those whose accounts he presents may be due to its possible connection to Montanism. Though much evidence is circumstantial, it is plausible that the Montanists used John's visions as models for their own visions and had a chiliast eschatology informed by Revelation" (Kannengiesser, 2004, 369).

⁷⁰² Como sostiene McGinn (2002, 83): "It was only the creation of a spiritual reading of the text and its millennial prediction, initiated by Origen in the third century and completed in Latin Christianity in the fourth century by Tyconius and Augustine of Hippo, that enabled John's revelation to become a part of the official canon of scripture. Augustine's reading of Christ's thousand-year reign is a fully immanent and presentist one - the kingdom described in Apocalypse 20 is really the church in which Christ is inwardly ruling in the hearts of the saints."

⁷⁰³ "La lecture d'Augustin et Ticonius du 20^e chapitre de L'Apocalypse mettait fin à toute possibilité d'un renouveau du millénarisme car il rejetait dans le passé l'arrivée des mille ans où Satan était enchaîné et les saints régnaient avec le Christ. Selon les fameux passages de la fin du De civitate Dei, le millennium ne doit pas être attendu à la fin des temps, par exemple à la fin des 6000 années du saeculum, mais il représente le temps de l'Eglise, le temps entre les première et deuxième Parousies" (Landes, 1992, 362). Véase también Hillgarth (1985).

⁷⁰⁴ Tol. IV, c. XVII: "La autoridad de muchos concilios, y los decretos sinodales de los santos obispos romanos, declaran que el libro del Apocalipsis es del evangelista san Juan, y lo cuentan entre los libros divinos que han de ser recibidos, pero porque hay muchos que no aceptan la autoridad de este libro, y rehúsan su lectura en la Iglesia de Dios; si alguien, de ahora en adelante, no le aceptare, o no lo leyere en la misa desde Pascua a Pentecostés, será excomulgado."

teológica.⁷⁰⁵ De esta manera, si tal como disponían las actas de la asamblea conciliar de 633, el *Apocalipsis* de Juan debía ser aceptado y utilizado a lo largo del calendario eclesiástico, era necesario que su lectura e interpretación estuviese necesariamente orientada por un experto. Como ya hemos mencionado, Isidoro de Sevilla había presidido aquella reunión -convocada por el rey Sisenando- y desempeñado un papel fundamental en la definición de los cánones. Desde esta perspectiva, entonces, no sorprende el uso del *Apocalipsis* en su obra: si bien no guarda como el profeta o el evangelista un lugar entre los libros bíblicos más citados, su presencia no puede ser del todo ignorada.

Identificamos en las *Sententiae* dos usos principales del último libro del Nuevo Testamento: en primer lugar, se observan referencias vinculadas -como podríamos esperar- a los eventos finales. Esto es particularmente visible en el capítulo que Isidoro dedica al anticristo (*De Antichristo et eius signis*). Es decir, a la hora de elaborar un conocimiento acerca de esta figura el hispalense utiliza principalmente el sustrato joánico. Por ejemplo, evoca la persecución de la Iglesia en manos de la sinagoga (Apoc 2,9; 3,9) y la crueldad amplificada del anticristo, al liberarse de sus ataduras (Apoc 12,12) y conocer el poco tiempo que restaba para su condena. También en los capítulos *De gemina percussione* (*Sent.* III, 2) y *De praedestinatione* (II, 6) se advierte la matriz dualista característica del *Libro del Apocalipsis*, al afirmar, en el primer caso, que “[Dios] corrige con la prueba a aquellos de quienes dice: Yo reprendo y castigo a los que amo [Apoc 3,19]; hace perecer con la prueba a los que considera que son pecadores incorregibles, a los cuales ya no castiga en régimen de disciplina (...) sino con rigurosa condena, como el adversario a sus enemigos.”⁷⁰⁶ Del mismo modo, sostiene en *Sent.* II, 6, 4: “en esta vida el justo se santifica más y el impío, en cambio, se envilece más [Cf. Apoc 22,11]; unas veces, el malo se encamina al bien, y otras, el bueno se desvía hacia el mal.”⁷⁰⁷

⁷⁰⁵ “Liturgical reading was the concrete setting from which texts acquired theological authority, and in which that authority took effect. In this light it is not surprising that when Eusebius in the early fourth century took stock of “the writings of the new covenant,” that is, Christian texts that had scriptural authority; he considered chiefly whether they had been used by earlier ecclesiastical writers and whether they had been publicly read (*dedemosieumene*) in all or most churches” (Gamble, 1995, 216).

⁷⁰⁶ *Sent.* III, 2, 6: “...sed alios feriendo corrigit, de quibus dicit: Ego quos amo arguo et castigo; alios feriendo punit quos incorrigibiliter delinquentes aspicit, quosque non iam sub disciplina ut filios pater, sed districta damnatione, ut hostes aduersarius, percutit.”

⁷⁰⁷ *Sent.* II, 6, 4: “Mira dispositio est supernae distributionis per quam hic iustus amplius iustificatur, impius amplius sordidatur; malus ad bonum aliquando conuertitur, bonus ad malum aliquando reflectitur.”

En segundo lugar, como hemos mencionado, otras intervenciones del *Apocalipsis* se registran en las *Sententiae*, donde operan como fundamento o ejemplo del dogma, hecho que demostraba su perfecta consonancia con la doctrina católica. Por ejemplo, en *Sent.* I, 16, 18 indica Isidoro que a las herejías muchas veces se las denomina por el nombre de su autor, “como se dice en el Apocalipsis a la iglesia de Pérgamo: Tienes quienes siguen la doctrina de Balaam y Jezabel [Apoc 2,14].” Por esto, sin embargo, no debía entenderse la presencia corporal de estos hombres sino las herejías que actuaban imitándolos. También en *Sent.* III, 59, 6 afirma Isidoro:

Tienen indigencia los réprobos, porque abundan en riquezas, están desprovistos de virtud y desconocen que son pobres. Esto lo demuestra el Apocalipsis de Juan, quien así habla a los amantes de este mundo: Dices: Yo soy rico, me he enriquecido, y de nada tengo necesidad; y no sabes que eres un desdichado, un miserable, un indigente, un ciego y un desnudo [Apoc 3,17].⁷⁰⁸

De esta forma, Isidoro incorporaba las enseñanzas de este último libro y demostraba que su contenido también podía contribuir a la edificación de los cristianos. En este sentido, las referencias joánicas podían operar igualmente como fundamentos de la exhortación moral que encaraban los obispos en tierras peninsulares.

Apocalipsis 20 y la interpretación del reino de los mil años en el Prognosticon futuri saeculi

El *Prognosticon* no se caracterizó por presentar una exégesis exhaustiva de los pasajes más problemáticos del *Apocalipsis*, pero, aun así, ofreció algunas claves para su correcta comprensión. En otras palabras, el hecho de que Julián excluyese de su concepción escatológica capítulos esenciales del último libro del canon, como *Apocalipsis* 12 y 13, imprimía a su tratado una dirección determinada, que lejos de significar su desconocimiento, advertía que a la hora de explicar el fin de los tiempos, el obispo toledano optaba por un soporte bíblico diferente.

En total, se contabilizan doce referencias al *Apocalipsis*, de las cuales siete corresponden a Apoc 20. Su distribución en el *Prognosticon* es profundamente desigual, puesto que el Libro III concentra el mayor número de citas, mientras que solamente tres

⁷⁰⁸ *Sent.* III, 59, 6: “Egestas est reproborum quod abundant diuitiis et uirtutibus uacuantur seque esse inopes nesciunt. Quod probatur per apocalipsin Iohannis, qui contra huius mundi amatores sic ait: *Dicis quod diues sum, et locuples, et nullius egeo ; et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus.*”

de ellas aparecen en el Libro II. Incluso, algunas de estas referencias aparecen dentro de fragmentos extraídos de *De ciuitate Dei*, XX.

A continuación, analizaremos dos aspectos centrales de la escatología cristiana desde la perspectiva juliana: la resurrección y el reino de los mil años. En relación al primer punto, Julián explicaba, con palabras de Jerónimo, que la resurrección última de los muertos tendría lugar “en un parpadeo” (*in ictu oculi*) cuando, como decía el *Apocalipsis*, el séptimo ángel tocara la última trompeta. Y agregaba: “cuando dice que en un instante, en un parpadear de ojos y en un momento se realizará la resurrección de todos, excluye (totalmente) la fábula de una primera y de una segunda resurrección, es decir, que se cree que algunos resucitarán primero y otros al final.”⁷⁰⁹ Si bien el toledano reproducía las palabras de Jerónimo (*Epistula CXIX ad Minervium*, 5, 2) es interesante destacar que, en una obra caracterizada por su intencionada *breuitas*, este fragmento sea incluido y apropiado por Julián. De esta forma, el obispo toledano lograba desactivar uno de los argumentos bíblicos de base de las posiciones de corte milenarista que sostenían la doble resurrección y la existencia de un periodo intermedio de felicidad terrena. En cambio, la séptima trompeta del *Apocalipsis* era indicio, según el toledano, de la única resurrección que se produciría, rápidamente y en un momento (*in momento, in ictu oculi, in nouissima tuba...*). Ahora bien, dicho esto, aclaraba que aunque universal, la resurrección no implicaba la transformación de buenos y malos, sino únicamente de los primeros, quienes podrían así ingresar “en la glorificación de la eterna beatitud.”⁷¹⁰

Ciertamente, el tratamiento de la resurrección⁷¹¹ implicaba pronunciarse sobre múltiples aspectos, en su mayoría, teológicos y doctrinales. Julián dejaba entrever que, en efecto, se trataba de un tópico complejo, ampliamente discutido en la época.⁷¹² En este sentido, con frecuencia aludía en el *Prognosticon* a posiciones que, aunque sin identificar

⁷⁰⁹ *Progn.* III, 15: “Quando enim dicit, in puncto temporis, et in motu oculi atque momento, futuram esse omnium resurrectionem, cunctam primae et secundae resurrectionis excludit fabulam, ut alii primi, alii nouissimi resurrecturi esse credantur.”

⁷¹⁰ *Progn.* III, 16. “Nam, iuxta quod beatus Augustinus, Hieronimus, Iulianus Pomerius caeterique testantur, resurrectio communis omnibus erit bonis et malis, immutatio autem solis danda est iustis, quae utique glorificationem insinuat aeternae beatitudine.”

⁷¹¹ Para un estudio exhaustivo sobre la resurrección del cuerpo en la Edad Media, véase Bynum (1995). Un tratamiento general en Marrow (2003) y McElwain (2003).

⁷¹² Vimos ya que el mismo tema es retomado en el *De cognitione baptismi* de Ildefonso de Toledo. Asimismo, en el año 675, los obispos reunidos en el concilio XI de Toledo notificaron: “A imitación de este ejemplo de nuestra cabeza, confesamos que habrá verdadera resurrección de la carne de todos los muertos, no en una carne espiritual o en otra cualquiera, como algunos dicen en su delirio, pues creemos que hemos de resucitar en la propia, esto es, en la que tuvimos, andamos y nos movemos.”

a un individuo o colectivo específico, entendía como incorrectas. Citemos dos ejemplos. En *Progn.* III, 17, dice el toledano: “de ningún modo deben ser escuchados los que -ignoro en favor de qué carne- hablan de que va a resucitar un cuerpo etéreo” y más adelante, tomando las palabras de Eugenio II: “confesamos con gran convicción la resurrección de la carne, no -como algunos deliran- en un tipo de carne espiritual o en cualquier otro tipo de carne.”⁷¹³

Ahora bien, el segundo punto es tratado en el Libro II del *Prognosticon*, es decir, en la sección dedicada a la escatología intermedia, donde el obispo aborda aspectos fundamentales que conciernen al estado de las almas antes de la resurrección. Efectivamente, en su último capítulo, Julián introducía las dos únicas referencias a los *mil años* que encontramos en toda la obra. La posición de estas referencias a lo largo de la obra resulta de por sí determinante, pues mientras resultaban fundamentales en la explicación de la situación de las almas luego de la muerte, en cambio, parecían no tener la misma importancia en el tratamiento de los aspectos vinculados con la escatología final presentados en el libro tercero. Desde esta perspectiva, sostenía Julián, siguiendo a Agustín, que no solo las almas de los mártires reinaban con Cristo mil años, sino la de todos los justos cuyas almas “no son separadas de la Iglesia, que ahora es el reino de Cristo” (*Progn.* II, 37). En este sentido, insistía el toledano en que aquellas almas ya reinaban con Cristo, no habiendo recibido aún su cuerpo. Continuaba su argumentación en *Progn.* II, 37: “A cada una de aquellas almas santas le fue dada una *túnica blanca*, esto es, aquella misma beatitud celeste con la que ahora exultan gozosas. Les fue dicho: Descansad todavía un poco, hasta que se complete el número de vuestros compañeros y hermanos.”⁷¹⁴ La referencia a las *túnicas blancas* (Apoc 6,11) es además introducida en otro capítulo, donde Julián se ocupa de la recompensa de las almas de los difuntos antes de la resurrección. En este punto, el obispo se apoyaba en el pasaje joánico para afirmar que, tal como explicaba el Apóstol “al hablar sobre las almas de los que murieron por dar

⁷¹³ Otros ejemplos: “San Agustín, respondiendo a los muchos que pertinaz y diversamente discuten sobre esta pregunta...” (*Progn.* III, 20); “muchos piensan que todas las mujeres resucitarán con sexo de varón...” (*Progn.* III, 24); “si se nos objeta que después de la resurrección el Señor comió con sus discípulos, de lo que se deduce que los que resucitan van a comer...” (*Progn.* III, 25); “como afirmaron nuestros mayores, los que creen tales cosas, es decir, que los resucitados tendrán necesidad de ropas, en verdad no creen que puedan conquistar todos los bienes a los que llaman futuros (...) si, como algunos aducen, hubiera allí ciertos vestidos para cubrirse, ciertamente los cuerpos incorruptibles usarían vestidos incorruptibles” (*Progn.* III, 26).

⁷¹⁴ *Progn.* II, 37: “Quibus sanctis animabus iam datae sunt singulae stolae albae, id est, ipsa illa beatitudo coelestis, in qua nunc gaudentes exsultant, dictumque est illis: *Requiescite tempus adhuc modicum, donec impleatur numerus conseruorum et fratrum uestrorum.*”

testimonio de la palabra de Dios”, las almas de los bienaventurados, una vez separadas del cuerpo, gozaban de una felicidad espiritual. Como sostiene Martin de Viviés, el tópico de la vestimenta blanca es retomado en el *Apocalipsis* en distintas oportunidades, a partir de lo cual concluye el autor: “le vêtement blanc est d’abord le vêtement des hommes justes, de ceux qui bénéficient du salut, qu’ils appartiennent à l’Église (3,5) ou plus largement à toute l’humanité (7,9)” (2002, 309). Por otra parte, como se leía en Apoc 6,11, un mensaje había sido entregado a los portadores de tal vestimenta, a saber: “Descansad todavía un poco, hasta que se complete el número de vuestros compañeros y hermanos.” Arrancado del contexto narrativo que lo contenía originalmente, aquel pasaje, mediado por siglos de exégesis cristiana, poco hacía referencia ya al pedido de venganza de los mártires. En este sentido, el tratamiento *in extenso* del estado de las almas, es decir, su situación luego de la muerte y antes de la resurrección, advertía la necesidad de apaciguar el miedo y la incertidumbre de un plazo temporal que se mantenía oculto a los hombres y parecía, en cambio, prolongarse cada vez más. Así, podía comprenderse que las túnicas blancas eran tomadas como símbolo de la “paz y el gozo” de aquellas almas que, ya separadas de la carne, esperaban la resurrección y la inmortalidad. Pero, aclaraba Julián, que, si bien el Apóstol cuando dijo “Cristo murió para dominar sobre vivos y muertos” (Rom 14,9), se había referido únicamente a las almas de los mártires, al tomar la parte por el todo, se debía incluir las almas de los demás muertos pertenecientes a la Iglesia, al reino de Cristo. Tal como demostraba el toledano a partir de Apoc 14,13: “Dichosos los muertos que mueren en el Señor: de ahora en adelante, dice el Espíritu, que descansen de sus trabajos porque los acompañan sus obras” (Cf. *Progn.* II, 37). Desde esta perspectiva, en un mundo en el que la distancia entre la muerte y la resurrección parecía extenderse por tiempo indeterminado, constituía una necesidad de primer orden ocuparse de ese otro plano, desconocido e incierto, afirmando que también los muertos formaban parte de la Iglesia de Cristo.

Ahora bien, en la segunda referencia leemos: “como dijimos, estas almas ya desde ahora reinan con Él, mientras pasan estos mil años.”⁷¹⁵ Con esta mención aseguraba Julián que en el preciso momento en que él escribía, los mil años efectivamente se encontraban en curso. ¿Qué se entendía, entonces, bajo el término *mil años*? En *De comprobatione* Julián había querido demostrar que el mundo se encontraba, en aquel

⁷¹⁵ *Progn.* II, 37: “Regnum tamen animarum eorum, ut diximus, iam nunc cum illo est, dum ‘isti mille anni decurrunt’.”

entonces, transitando su sexta edad. Desde esta perspectiva, el mundo había atravesado ya cinco edades, definidas “no por el número de años, sino por el término de las generaciones” (Campos, 1967, 3). En la misma obra, Julián advertía el error de asimilar edades y milenios del siguiente modo: “Dicimus quidem sine errore, quod ad instar sex illorum dierum sex quoque aetates saeculi distinguantur; sed non dicimus, ut ipse sex aetates in sex millibus annis determinantur, id est, ut unaquaeque aetas milenario annorum tramite dirimatur” (*De compr.* I, 4, 1-9). En este sentido, aunque los argumentos esgrimidos en *De comprobatione* no hayan sido retomados posteriormente en el *Prognosticon*, se advertía el esfuerzo por separar los términos edad y milenio, pues tanto uno como otro cargaban con significados y tradiciones diversas.⁷¹⁶ Por el contrario, al no aceptar la identificación terminológica, Julián contribuía a mitigar posibles lecturas que sostuvieran la existencia de un periodo temporal enmarcado por dos resurrecciones, cuyo comienzo habría tenido lugar una vez encadenado el Dragón, tal como se leía, en clave literal, en el *Apocalipsis* de Juan. En este punto, Julián seguía de cerca la exposición de Agustín en *De ciuitate Dei* XX, 6-20. Para el de Hipona, como sostiene Martin de Viviés, “le règne des saints avec le Christ ne représente pas un épisode du futur. C’est la situation actuelle de l’Église” (2002, 359). En este sentido, Julián podía afirmar que los santos ya reinaban con Cristo, a la espera de la resurrección y el juicio.

La lectura alegórica del milenio -y del *Apocalipsis* en general- había sido heredada fundamentalmente de Agustín (más allá de sus antecedentes). Julián se situaba de este modo dentro de esta tradición interpretativa como su heredero y fiel continuador. Efectivamente, refugiarse en los Padres era signo de autoridad y prestigio, operación necesaria para consolidarse como principal representante de la Iglesia visigoda. Aún más, utilizar sabiamente las voces patristicas contribuía sin duda a fortalecer su posición y a exhibir su erudición y capacidad en calidad de *doctor*. No obstante, la insistencia en ofrecer una lectura alegórica del *Apocalipsis* excedía aquel objetivo, pues el *Prognosticon futuri saeculi* no había sido concebido únicamente como una respuesta personal al pedido de un obispo. Ante la ausencia de un tratamiento de conjunto sobre el fin de los tiempos,

⁷¹⁶ “If, as he repeatedly asserted, no link existed between ages and millennia, what threat could Jewish chronology pose? Why would a birthdate for Jesus in 3776 AM deny that Jesus was born in the sixth age, unless the sixth age and the sixth millennium were, in the Christian imagination, inextricably bound? In the final analysis, Julian’s strenuous efforts to protect his fellow Christians from the ‘brazen calculations’ of the Jews constitutes a tacit admission that his co-religionists considered millennia and ages inseparable. The ‘vulgar’ mind had completely assimilated Augustine’s six ages with the millennial week” (Landes, 1992, 173).

Julián, motivado por un interés pastoral, había asumido la tarea de sistematizar los principales interrogantes acerca de los tópicos más complejos y, al hacerlo, había reunido un caudal de citas bíblicas que demostraban, reforzaban y justificaban la escatología cristiana que desde lo más alto de la Iglesia visigoda se había querido transmitir al resto de los fieles. En esta operación, la selección de pasajes del *Apocalipsis* revelaba el reducido papel que a este le había sido adjudicado a la hora de explicar el fin de los tiempos. Incluso, el manejo de los pasajes efectivamente seleccionados y su incorporación en un contexto discursivo totalmente nuevo terminaron por quitarle al *Apocalipsis* su “cuota apocalíptica”. Como vimos, Julián privilegiaba una secuencia del fin construida fundamentalmente sobre base evangélica, donde el acontecimiento más sobrenatural, la Segunda Venida, tendría lugar una vez terminado el tiempo presente. Mientras tanto, aquí abajo, la Iglesia -en su inseparable relación con Cristo- tomaba control de los signos y se consolidaba como principal herramienta de salvación.

4. Conclusiones

Desde Isidoro de Sevilla hasta Julián de Toledo hemos recorrido casi un siglo del contexto peninsular visigodo. A lo largo de este periodo, el mensaje escatológico elaborado e impartido desde la jerarquía eclesiástica se construyó sobre fundamentos que atravesaron incólumes las distintas obras estudiadas. En términos generales, el uso del expediente bíblico habilitó una serie de procedimientos íntimamente vinculados con la construcción y consolidación de la autoridad episcopal. En primer lugar, permitió conferir o reforzar la autoridad de los argumentos esgrimidos por cada uno de los obispos e introducir -a través de la evocación de determinados pasajes- un conjunto de temas diversos sobre los cuales los obispos se pronunciaron directa o indirectamente. En segundo lugar, a partir de las Escrituras se establecieron pautas de conducta y modos de disciplinar al cuerpo social. Tercero, se dejaba en claro en quienes descansaba la tarea de descifrar e interpretar correctamente los signos. Esta última tarea, como vimos, debía recaer en el clero, aquel cuerpo especialmente preparado y orientado hacia la sabiduría divina. Finalmente, eran precisamente los principales representantes de este cuerpo quienes evocaban a través de sus respectivos abordajes del tópico escatológico la superioridad de la ley divina. En otras palabras, se advertía -especialmente al rey y a los grandes del reino- que una vez llegado el final de los tiempos -el juicio y el reino eterno de los cielos- se volvería obsoleta toda

diferencia, riqueza o distinción entre los hombres. Por lo tanto, era de significativa importancia, atendiendo a los destinos posibles que indicaba la Escritura, que aquellos actúen en el siglo según los preceptos divinos y acepten las responsabilidades, sin duda mayores, que acarreaban las posiciones que Dios había dispuesto para ellos.

Si de signos se trata, el texto bíblico abunda en cantidad y variedad. En las descripciones de nuestros obispos, especialmente en la de Julián, estos permitieron entrever una secuencia específica del fin, sin estar estrictamente vinculados con acontecimientos históricos propios de su contexto. De esta forma, se hacía énfasis, más que en la inminencia, en la ambigüedad en torno del fin de los tiempos, extendiendo así los plazos de la espera escatológica. Aún más, tanto el hispalense como los toledanos se mostraron profundamente interesados en evitar toda especulación acerca de la fecha precisa en que tendría lugar el ocaso del mundo. Si bien esta tendencia aparece sistematizada -y con mayor énfasis- en la obra de Julián, también la encontramos enunciada en Isidoro de Sevilla y en Ildefonso de Toledo.

Ahora bien, como vimos, la imposibilidad de datar con exactitud el advenimiento de los días finales, no debía sumergir al género humano en la más profunda desesperación. En cambio, un Julián de Toledo instaba a sus lectores a estar debidamente preparados, siempre precavidos, para poder reconocer los signos correspondientes. En este sentido, el *Prognosticon* apelaba principalmente al clero visigodo a los efectos de enseñar con una prosa llana y resumida (y ya no con cálculos complejos destinados a un público necesariamente más restringido por la erudición requerida, tal como se observa en el *De comprobatione sextae aetatis*) lo que el hombre cristiano debía conocer acerca del mundo futuro. Con este fin, Julián operaba sobre los textos bíblicos, los combinaba a su manera para adecuar su mensaje a una renovada audiencia. Desde esta perspectiva, el toledano no estaba interesado tanto en describir un combate cósmico entre las fuerzas del bien y del mal situado en un plano superior sino apelar al hombre cristiano, al que vivía y actuaba dentro de la *ecclesia* en el mundo sublunar. En otras palabras, las realidades futuras debían constituir el prisma a través del cual observar el presente, pensar las conductas y realizar las obras, pues aseguraba el obispo que si el hombre conocía lo que le esperaba en los tiempos futuros, evitaría con mayor vehemencia caer en el pecado. No en vano, en la carta que dirigió a Idalio de Barcelona, Julián anotaba que la obra debía tocar las mentes de los mortales para que se compungieran a tiempo, pues, tal como

dejaba claro a lo largo del *Prognosticon*, la glorificación de la eterna beatitud⁷¹⁷ no era un destino reservado para todo el género humano.

Otro soporte bíblico del que se alimentaron los obispos visigodos para referirse al fin de los tiempos apuntó a la literatura profética, en particular a la impronta de Isaías. Esto se observa principalmente en las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla y posteriormente también en el *Prognosticon* de Julián. El primero apelaba a la palabra profética para ilustrar verdaderas preocupaciones de su época. Por un lado, las imágenes transmitidas a través de Isaías evocaban un doble mensaje: en primer lugar, las consecuencias que todo pueblo estaba destinado a padecer en el caso de que, manteniéndose en el pecado, decida abandonar a Dios. En segundo lugar, ofrecía también palabras de consolación en tanto confirmaba la redención que Dios había prometido. Isidoro comunicaba a través del mensaje profético una visión que se proyectaba en el más allá: en el advenimiento del final de los tiempos solo algunos alcanzarían la salvación y las llaves de ese camino se hallaban dentro de la Iglesia. Era al clero, a los expertos en lo sagrado, a quienes apelaba con mayor fuerza el de *Hispalis*, pues entendía el rol fundamental que la clerecía estaba destinada a cumplir garantizando la salud y la estabilidad del reino peninsular. En este sentido, no era únicamente el hombre como individuo quien debía perseguir una vida libre de pecados sino el pueblo en general, pues de esto último dependía también el lugar que, una vez finalizado el juicio, se obtendría en el reino eterno de los cielos. Por su parte, hemos visto que los pasajes de Jeremías aparecían también, en distintas ocasiones, actuando conjuntamente con Isaías, operación que otorgaba un soporte bíblico más sólido a la exposición del hispalense. En rigor, estos profetas aparecerían con frecuencia en aquellas sentencias destinadas a regular el comportamiento del cuerpo clerical, condenando actitudes y conductas consideradas indignas o inadecuadas. Una vez más, la vida en esta tierra aparecía inseparable del destino futuro, razón por la cual el obispo instaba -palabra profética mediante- a buscar a Dios antes de que sea demasiado tarde. En suma, la palabra de los profetas no solo constituía un soporte fundamental de las *Sententiae* en tanto demostraba la erudición bíblica del de *Hispalis*; hecho que indudablemente contribuía a enaltecer su autoridad. Además, significaba evocar a través de ejemplos, gestos, acciones y palabras un mensaje de procedencia divina que, dirigido principalmente al cuerpo clerical, llamaba a la unidad y al afianzamiento de la fe. La

⁷¹⁷ *Progn.* III, 16. “Nam, iuxta quod beatus Augustinus, Hieronimus, Iulianus Pomerius caeterique testantur, resurrectio communis omnibuserit bonis et malis, immutatio autem solis danda est iustis, quae utique glorificationem insinuat aeternae beatitudine.”

función del profeta es absorbida por el obispo quien se apropia de su voz, del origen divino de su mensaje y lo transmite a su comunidad: esta última recibe las enseñanzas de los profetas indirectamente, pues otro había sido el tiempo en el que estos caminaron sobre la tierra. Ahora, era el tiempo de los obispos quienes retomaban en su discurso pedazos de las profecías de antaño en la medida en que estas podían contribuir a la edificación de la doctrina y la moral cristianas y al mantenimiento de un orden específico dentro de una sociedad determinada.

No se trata, por lo tanto, de un desarrollo lineal o de una evolución de menor a mayor intensidad escatológica. La obra de los tres obispos es atravesada por preocupaciones e inquietudes que atañen al fin de los tiempos, mas esa inquietud no permea de modo idéntico en sus respectivas producciones. Si bien ninguno de ellos parece afirmar una inminencia o inmediatez del acontecimiento último (se constata en este sentido la ausencia de una identificación de los signos anunciadores con hechos históricos concretos), lo cierto es que sí constituye un tópico que orbita en sus reflexiones, en particular en aquellas que ponen el ojo en el comportamiento moral de la comunidad cristiana.

Hemos observado, en este sentido, que el soporte bíblico en el que descansan las interpretaciones de Julián e Isidoro -con mayor presencia en el primero que en el segundo- es el texto evangélico, en particular el de Mateo. Este punto, como también remarcamos, se vinculaba en primer lugar a la posición destacada que este evangelista ocupó en la literatura patrística. En segundo lugar, el uso de Mt 24 y Mt 25 ofrecía una lectura de los eventos últimos diferente de la propuesta, por ejemplo, en el *Libro del Apocalipsis*. Los obispos del siglo VII conocían bien las consecuencias interpretativas derivadas de una apreciación errónea de lo contenido en el último libro del Nuevo Testamento. De hecho, a pesar de haber sido incluido en el canon, los obispos reunidos en el concilio IV de Toledo debieron exhortar al resto de las iglesias de la península a que su lectura sea incorporada en sus respectivos calendarios litúrgicos. De esta manera, los representantes de la Iglesia visigoda tomaban posición -y una muy firme- respecto de la conformación del canon neotestamentario: el *Libro del Apocalipsis* debía ser utilizado en las diócesis peninsulares. Sin embargo, también eran conscientes de los problemas surgidos a raíz de su lectura: por lo tanto, a la hora de referirse al fin del mundo y a los eventos últimos los obispos no basaron sus exposiciones en el texto joánico, y cuando lo

hicieron -y la obra de Julián constituye un claro ejemplo- dejaron entrever que el saber de un experto era necesario para orientar su correcta comprensión.

Quien, por otra parte, es menos sistemático a la hora de abordar cuestiones acerca del fin es, como anotamos, Ildelfonso de Toledo. En principio, aclaremos una vez más que el marco genérico y temático de la obra de Ildelfonso se distingue tanto de los registrados en Isidoro como en Julián. A diferencia de este último, el antiguo monje y abad de Agali no pretendió en ninguno de sus escritos abordar de modo exhaustivo el conocimiento de las cosas finales. Sin embargo, como estudiamos en páginas anteriores, este toledano sí introduce algunas nociones escatológicas en su *De cognitione baptismi*, entre las cuales orienta especialmente su atención a la resurrección última de los cuerpos. Asimismo, Ildelfonso reflexiona sobre el estado futuro de las almas con confianza absoluta en que los elegidos resistiendo las tentaciones -y gracia divina mediante- encontrarían la salvación una vez llegado el juicio. En este sentido, el toledano vincula aun más explícitamente la conducción de la vida en esta tierra con la posibilidad de salvación.

En definitiva, a la hora de evocar el fin último del mundo y del hombre los obispos visigodos retomaron en sus obras un conjunto diverso de imágenes y referencias bíblicas. En términos generales, en los documentos analizados se observa principalmente el protagonismo del relato evangélico, combinado con pasajes proféticos y paulinos.

En los tres obispos se identificó, además, la continuidad de una preocupación: recordar a sus destinatarios -a través de la tradición bíblica y patrística- que el momento preciso del fin escapaba al conocimiento humano y que la incertidumbre debía repercutir directamente en la vida presente para que una vez acontecidos los eventos finales, los elegidos puedan contemplar a Dios en la eternidad.

CONCLUSIONES DE LA SEGUNDA PARTE

En verdad, se ha de llorar en la muerte de aquellos que el infierno arrebató para su desgracia, de esta vida; no en la de estos, a quienes la mansión celeste acoge para inundarlos de gozo.

Isidoro de Sevilla, *Sent.* III, 62

Con esta última oración coronaba Isidoro de Sevilla el capítulo final de sus *Sententiae*. Dedicado a la muerte, este breve desenlace evocaba nuevamente el destino que encontrarían las almas una vez llegado el juicio y producida la Segunda Venida: los hombres buenos y justos habían de esperar el gozo y la contemplación de los bienes celestes, los malos e injustos, en cambio, el tormento del fuego eterno. Como hemos visto a lo largo de estas páginas, aquel mensaje atravesó el periodo estudiado, impregnando profundamente las reflexiones de los obispos visigodos. Para estos últimos, como vimos, la vida futura representaba un norte que redirigía constantemente al examen de la vida presente. Pero no solo el hombre transitaba un camino incierto que avanzaba hacia un fin cuya datación precisa era desconocida, también el pueblo en su conjunto tenía un lugar que ocupar dentro del plan escatológico. De la creación al fin de los tiempos, del *Génesis* al *Apocalipsis*, se desplegaba el tiempo del hombre y de la iglesia terrenal, el momento de la preparación y la espera.

El recorrido trazado en esta Segunda Parte se propuso observar el desarrollo interpretativo de tres tópicos fundamentales de la cosmovisión cristiana: la Creación, la Monarquía, el Fin de los tiempos. Se buscó principalmente estudiar el modo en que las Escrituras intervinieron en las obras de los obispos visigodos: qué tradiciones, relatos, pasajes o imágenes bíblicas fueron activados a la hora de introducir los núcleos temáticos escogidos y qué intereses y preocupaciones de su contexto movilizaron en el proceso.

Ahora bien, en el abordaje de estos núcleos temáticos se identificaron, por un lado, preocupaciones en común: la formación del clero, el perfeccionamiento moral de las elites y a través de ellas de los fieles que integraban el reino de Toledo, la cuestión de quién estaba más habilitado para guiar a la salvación, la homogeneización de las prácticas y de las creencias, la identificación y corrección de interpretaciones no ortodoxas, la admonición y la precaución a la hora de indagar los secretos celestes.

Acerca de los eventos últimos en los tres casos notamos la misma advertencia: a ningún hombre le corresponde saber cuándo sobrevendrá el día del juicio. Sin embargo,

de aquel momento incognoscible para toda criatura -pues solo Dios, el creador de todo lo visible y lo invisible, conocía esa información- los obispos interpretaban las palabras y los silencios de las Escrituras y enseñaban a sus respectivas comunidades las cuestiones a sus ojos más relevantes de la doctrina escatológica cristiana. Construían un saber sobre el más allá que de otro modo no podía ser accesible al común de los fieles: en definitiva, eran los obispos los que abrían y cerraban el acceso a las verdades divinas, los que hacían cognoscible lo incognoscible. Sin embargo, aquello que a primera vista sí parecía estar al alcance de todos los hombres -los seres y las cosas que se podían ver, tocar, oír, gustar y oler-, es decir, la creación, tampoco -advertían los obispos- podía ser entera e inmediatamente aprehendida por el simple mortal. En este sentido, es nuevamente la figura episcopal la que comunica el verdadero significado espiritual, oculto detrás de las cosas y de los fenómenos naturales, es decir, la que hace asequible al entendimiento humano las verdades divinas que subyacen en la obra de Dios. En este sentido, proliferaron las lecturas alegórico-místicas de la naturaleza y del relato de la creación, las primeras abocadas a presentar el significado espiritual de los seres y las manifestaciones de este mundo, las segundas, en cambio, a explicar el relato de los seis días de la creación ofrecido en el *Génesis*. Ambas iniciativas buscaban cristianizar una naturaleza que en ocasiones aparecía extraña, desconocida e invitaba al engaño de los hombres. Por consiguiente, la pericia del obispo era necesaria para impartir la verdadera sabiduría, una sabiduría que, como vimos, no se cernía solamente sobre este mundo. También sobre lo que ocurriría en el momento final, el obispo tenía mucho para decir, pues, a pesar de la imposibilidad de datar con exactitud tal acontecimiento, algunos aspectos aún podían ser dilucidados. Sobre los signos anunciadores de la Segunda Venida, por ejemplo, se pronuncian especialmente Isidoro y Julián. A diferencia de sus predecesores, este último, como vimos, dedica por primera vez una obra entera a la doctrina escatológica cristiana, enseñando no solo los signos sino también significativos aspectos acerca del alma, la muerte, la resurrección y el juicio. De esta forma, Julián, y también Isidoro, abogaban por una extensión de los plazos escatológicos, pues, instaban al hombre a estar atento y preparado para reconocer los signos extraordinarios que sucederían con la proximidad del ocaso del mundo. También Ildefonso transmite una prolongación, aunque incierta, del tiempo de la *ecclesia* en la tierra, un tiempo que no debía ser desperdiciado: en este sentido, Ildefonso insta a sus lectores a cultivar una vida ascética y rigurosa, a emprender una marcha espiritual por el desierto, para que una vez

llegado el juicio se complete el destino de los bienaventurados. En la reflexión de los tres obispos, además, el tópico del juicio es central: Isidoro, Ildefonso y Julián, haciendo suya la admonición profética, exhortan al hombre a buscar a Dios cuando este puede ser hallado. En este sentido, indirectamente, también indicaban que aún quedaba tiempo para enmendar las conductas y rectificar las malas costumbres. El temor al castigo -la imagen del fuego eterno es evocada en los tres casos- debía incitar a las almas al arrepentimiento y a la reorientación hacia Dios. En este sentido, no era solo el hombre individual, sino el pueblo entero el que debía evitar caer en el pecado, en la apostasía de Israel y de la Antigua Alianza. Para este fin, la palabra del obispo se volvía un elemento fundamental.

Por otro lado, han podido delinearse también a lo largo de los capítulos algunos desplazamientos interpretativos, especialmente en el caso de la monarquía. En rigor, acerca de este tópico las intervenciones de los obispos registraron posiciones diversas. Por su parte, Isidoro de Sevilla no dudó en activar los arquetipos bíblicos de Israel para definir límites y alcances de la figura regia. Desde su perspectiva, Saúl, David y Salomón establecieron modelos de conducta a ser contemplados por los reyes visigodos, a quienes les recordaba el obispo -a través de los ejemplos veterotestamentarios- las consecuencias de la desobediencia y del alejamiento de los preceptos cristianos. En este sentido, los reyes eran llamados a aceptar la responsabilidad que conllevaba la dirección del reino, entendida esta última no solo como el gobierno y el mantenimiento del orden sino también como la orientación del pueblo a la salvación. La carga moral que Isidoro -Palabra bíblica mediante- depositaba en el pueblo entero, pero con más énfasis en sus conductores, apuntalaba las virtudes de la humildad y la misericordia. En este sentido, las figuras bíblicas permitían, por ejemplo, enseñar la buena conducta del humilde David. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que cada uno de estos personajes -conductores de la Antigua Alianza- habían recaído una y otra vez en el pecado, Isidoro también exhibía su costado humano y hacía del consejo episcopal una suerte de garantía para evitar una nueva desolación. Ildefonso, en cambio, aun manteniendo -y profundizando- la exhortación moral, no hará de los reyes los protagonistas de sus obras. Por el contrario, el toledano busca instalar un modelo de santidad aun más riguroso que proyecta en la totalidad de los cristianos, advirtiendo que de no acoplarse a estos parámetros, una vez llegado el juicio no habrá rango ni riqueza que alcance para merecer la salvación. Los tópicos a los que apela el toledano son, como estudiamos, el milagro y el desierto. Es en el tratamiento del primero donde Ildefonso se distancia principalmente del hispalense.

Recordemos que para este último los milagros remitían, en primer lugar, a los tiempos apostólicos -cuando fueron de utilidad para afianzar la creencia- o bien, en segundo lugar, a los tiempos escatológicos. En este sentido, la reelaboración del tópico le permite a Ildelfonso hacer de Toledo un *locus* de intervención divina, una condición que, desde su perspectiva, no se definía por la presencia de monarca alguno. Quien vuelve a poner en escena a los reyes es, en cambio, Julián de Toledo con su *Historia Wambae regis*. Sin embargo, a diferencia de Isidoro, el toledano sí construye su obra en torno de sucesos históricos, más precisamente en torno de un rey específico. En la caracterización del monarca, Julián también buscará en las Sagradas Escrituras sus principales atributos, preferentemente en David y en Saúl. Como vimos, a la hora de rescatar virtudes propias de reyes legítimos, la figura de este último no había sido de las más apreciadas por el hispalense. Sin embargo, el toledano se muestra más receptivo y recoge en su *Historia* algunos elementos del relato de Saúl, preferentemente vinculados con la dimensión bélica, sin hacer mención -lógicamente- a la desobediencia que marcó de modo contundente su posterior recuerdo. De esta forma, el obispo podía apelar a distintos componentes bíblicos, combinarlos en su texto y devolver una historia distinta, una historia que pretendía inscribirse en el contexto del siglo VII, afianzar una identidad cristiana en torno de la figura del monarca (más allá de si la obra había sido concebida en tiempos de Wamba o Ervigio) y de la ciudad de Toledo, escenario legitimante, donde el monarca legítimo debía ser ungido. Destaquemos, una vez más, que al igual que en el relato bíblico el ritual de la unción debía ser llevado a cabo por el sacerdote o líder espiritual, encarnado en el caso de la obra juliana en el obispo de Toledo.

Si bien la investigación estuvo necesariamente enfocada en textos escritos que nos remiten a personalidades específicas, se buscó en esta Segunda Parte estudiar las estrategias que, centradas en el trabajo sobre tópicos bíblicos diversos, articularon e inscribieron autoridad. De esta perspectiva, el obispo se erige como el intermediario por excelencia, al demostrar un conocimiento acabado de las Escrituras, la puesta en práctica de procedimientos -uso de citas, arquetipos, cálculos- que exigían preparación y erudición, en la definición de contenido (selección de libros, autores, pasajes), en la instalación de temas y discusiones y en la admonición y el consejo. En este sentido, el obispo buscó afirmarse como la única voz autorizada para interpretar y enseñar el mensaje bíblico en la península, un mensaje que debía ser mediatizado en pos de una correcta comprensión. A partir de un trabajo activo sobre la Palabra, la jerarquía

eclesiástica elaboró explicaciones de los fenómenos naturales, advirtió sobre errores doctrinales-exegéticos, creó patrones de conducta y moral según arquetipos bíblicos, en fin, consolidó un marco cristiano de referencia e identidad a los efectos de afirmar la unidad de un reino que se reconocía a sí mismo ocupando una posición destacada dentro de la cristiandad.

Indudablemente, existieron en el periodo otros expedientes que convivieron, se combinaron o en ocasiones también reemplazaron o compitieron con el bíblico. Sin embargo, los obispos consolidaron sus respectivas posiciones erigiéndose como los principales protectores de la ortodoxia, como los únicos enclaves autorizados para conocer, interpretar y enseñar la palabra de Dios.

CONCLUSIONES FINALES

Este apartado reúne las conclusiones finales de una investigación que se propuso indagar los usos de las Sagradas Escrituras -ese cuerpo polisémico de textos, enseñanzas e imágenes- en distintos momentos de la historia del reino visigodo de Toledo. La primera parte focalizó en los instrumentos de trabajo que los obispos Isidoro de Sevilla, Ildefonso y Julián de Toledo implementaron a la hora de diseñar sus respectivas aproximaciones a los textos sagrados. En el curso de la investigación se advirtieron algunos ejes generales que conviene recuperar en esta instancia.

En primer lugar, alcanzar una interpretación correcta de las Escrituras implicaba bastante más que la aplicación de un conjunto de reglas para la exégesis. En este sentido, si bien se reconocían ciertos preceptos, especialmente heredados de la Patrística, otras dimensiones entraban en juego a la hora de emprender la búsqueda de la Verdad. Por un lado, se trataba de un mensaje encuadrado en el marco eclesial. El vínculo entre Biblia e Iglesia era uno de carácter indisociable: esta última había definido un canon y una forma de leer los libros bíblicos. Asimismo, aquel que decodificaba y enseñaba el mensaje implícito en el texto sagrado no podía ser otro que un experto en la materia, un hombre de iglesia -preferentemente un obispo- que, además, observara los preceptos cristianos con rectitud. Por lo tanto, el acceso a una comprensión de los misterios divinos no estaba al alcance del común de los hombres. Solo el hombre formado, el que podía dominar y aplicar con sabiduría el compendio normativo, pero también aquel cuya vida se adecuaba a los principios morales cristianos, era el indicado para discernir los arcanos bíblicos.

En segundo lugar, atravesó el periodo un continuo interés en enseñar la unidad de los Testamentos, una unidad en la cual, tal como habían enseñado los Padres, el Antiguo era entendido como profecía y el Nuevo como cumplimiento. Una y otra vez los obispos apelaron a este principio hermenéutico que recorrió sus obras de principio a fin. Otra cuestión de importancia en este punto remite a los sentidos o modos de interpretación implementados en el periodo. Como hemos anotado, no existió una sistematización metodológica a ser aplicada en todo momento y lugar. La orientación pedagógica de los escritos analizados, principalmente en Isidoro de Sevilla, advierte la puesta en práctica de diversos procedimientos con el objetivo de comunicar y enseñar la Palabra a un público heterogéneo, conformado en particular por clérigos pero abriéndose camino también a los

sectores laicos más esclarecidos. En este sentido, entre los modos de interpretación de las Escrituras predominó un interés por el espiritual o alegórico-figurativo, aquel que reconocía la necesidad de desvelar los misterios o verdades ocultas en la revelación. Y, más específicamente, la enseñanza moral que emanaba del texto sagrado. En esta línea, una de las estrategias pedagógicas utilizadas por los obispos visigodos consistió en enseñar la verdadera doctrina a partir de la corrección de posiciones desviadas de la ortodoxia. Apelar a la figura del judío, por ejemplo, habilitó un enorme capital didáctico que no lograba desprenderse del todo de la realidad peninsular del siglo VII. Es decir, la existencia de núcleos poblaciones judíos en el reino, incluso en el interior de la propia capital, no podía ser un dato desconocido para los obispos; por esa misma razón tal vez su implementación discursiva impactaba con mayor potencia en su auditorio, una implementación que buscaba, además, consolidar la nueva identidad del pueblo cristiano en su conjunto.

Tercero: el control de las formas de interpretación y de circulación del mensaje sagrado consolidaron la posición de nuestros obispos y sus sedes episcopales: tanto Isidoro en *Hispalis* como Ildefonso y Julián en Toledo apuntalaron la autoridad de sus respectivas sedes dentro del mapa jerárquico episcopal característico del siglo VII visigodo. Ambas ciudades florecieron en materia cultural e intelectual y constituyeron centros urbanos de gran envergadura. Sin embargo, en el transcurso del periodo -y especialmente en la segunda mitad del siglo- Toledo se afirma -y se destaca- como el principal foco urbano del reino, sede regia y baluarte de la ortodoxia por excelencia. En este sentido, consolidar al obispo como aquel capaz de interpretar correctamente la revelación habilitaba la competencia entre sedes episcopales -y en este sentido fueron diversas las estrategias desplegadas para hacer de cada centro el locus privilegiado de la ortodoxia- pero también abonaba, en ocasiones, una tensión con el poder monárquico en materia de revelación de los designios divinos. Es decir, la afirmación del obispo como intermediario entre Dios y los hombres, como articulador del mensaje divino y comunicador de la Palabra era producto de un activo trabajo en distintos frentes: apropiarse del discurso bíblico era sin duda una estrategia de intervención en la redefinición de las relaciones sociales que cruzaban y vertebraban el reino de Toledo.

La SEGUNDA PARTE discurrió a través de tres grandes tópicos: la Creación, la Monarquía y el Fin de los tiempos. En el desarrollo interpretativo de estos núcleos temáticos se advirtió, en principio, la vigencia del programa isidoriano. Tanto Ildefonso

como Julián conocían en profundidad la obra del hispalense y la utilizaron asiduamente en sus escritos, aunque -la mayoría de las veces- el de *Hispalis* no era mencionado explícitamente. En cuestiones doctrinales y teológicas, Isidoro de Sevilla era una *auctoritas* difícil de eludir, sin que esto significara, como vimos, la ciega adopción de sus directrices.

Otros ejes generales se dejaron entrever en el análisis. En primer lugar, a partir del estudio del tópico de la creación se observó como la apropiación del relato bíblico implicó, por un lado, explicar la obra creadora de Dios -en tanto naturaleza que escondía un significado distinto del que se percibía a través de los sentidos- y, por otro lado, la elaboración de esquemas temporales que inscribían a la *gens Gothorum* dentro un esquema de parámetros universales. Este relato, el de los orígenes del mundo y del hombre, debió, además, ser enseñado y depurado, pues en él habían abrevado también otras creencias, distintas de la cristiana. En este sentido, los obispos retomaron las Escrituras para explicar los orígenes y los fenómenos de la naturaleza, creando un marco exclusivamente cristiano de un orden que se entendía como el resultado exclusivo de la voluntad y la bondad del único Dios creador.

Por su parte, el segundo de los tópicos seleccionados para nuestra investigación nos condujo a analizar distintos modos en que Biblia y Monarquía se entrelazaron en el periodo. En este sentido, como hemos indicado en distintas oportunidades, mientras que Isidoro y Julián movilizaron arquetipos bíblicos veterotestamentarios en directa relación con el monarca (modelos de conducta basados en los reyes de Israel, ritual de la unción regia), Ildefonso se inclinó por la activación de otro tipo de tópicos como el milagro o el desierto. Es el hispalense, entonces, el que define -a partir de los arquetipos bíblicos veterotestamentarios- los límites y alcances del monarca de cara a la nueva alianza, más específicamente el rol que este debía desempeñar dentro del plan providencial para la salvación del género humano. De este modo, en Isidoro de Sevilla, el rey -elegido por Dios para gobernar- aparecía como el responsable de guiar a su pueblo hacia el destino salvífico. Sin embargo, en su condición de criatura también estaba destinado a enfrentar las tentaciones propias de la vida mundana, tal como enseñaban los obispos a través de las exhortaciones morales y la evocación de los arquetipos de la realeza hebrea. En este contexto, la exhortación de Ildefonso a contemplar pautas de conducta incluso más rigurosas -asociadas al ascetismo de los santos- también podía leerse como la definición velada de unos contornos que, no dirigidos expresamente al monarca, debían orbitar en

toda figura que deseara erigirse como un verdadero cristiano y saberse en el correcto camino a la salvación.

En cuanto a la espera escatológica, se observó la continuidad de una directriz fundamental: ningún hombre podía conocer cuando iba a tener lugar el acontecimiento final. Esto último, como vimos, abogaba a favor de una incertidumbre que no debía confundirse, sin embargo, con desesperación o inminencia del fin. En cambio, en los tres obispos se observó una extensión de los plazos -construida principalmente sobre la base de la tradición sinóptica-, un énfasis en la espera, en el plano terrenal donde la iglesia reconocía ocupar una posición central en la preparación de los fieles de cara al Juicio.

Asimismo, desde el análisis del primer núcleo temático hemos advertido la posición privilegiada que los obispos reservaron dentro del orbe cristiano a Hispania, más específicamente a la *gens Gothorum*. Recordemos que en la obras históricas de Isidoro de Sevilla este pueblo era dotado de orígenes bíblicos (*Historia Gothorum*) y, además, situado dentro de un esquema temporal de parámetros universales que hacía de su inicio la creación, atravesaba las genealogías bíblicas y desembocaba en el siglo VII, más precisamente en el reino visigodo (*Chronica*). Ildefonso, por su parte, ciñó su perspectiva a Toledo, el centro de santidad e intervención divina por antonomasia. Por su parte, Julián actualizó en su *Historia Wambae regis* la implementación de un ritual veterotestamentario, la unción regia, a partir del cual apuntalaba a la ciudad de Toledo -pues allí debía llevarse a cabo la unción del monarca legítimo- y asimilaba al mismo tiempo la monarquía goda a la del Antiguo Israel. En este sentido, las Escrituras, a través de la mediación del obispo y la actualización de la tipología bíblica- al mismo tiempo que moldeaban una construcción del pasado, arrojaban luz sobre el presente y advertían acerca de los eventos futuros.

Los obispos desempeñaron un papel decisivo en la transmisión del saber, al erigirse como los canales autorizados de la revelación divina: definían contenidos -desde libros bíblicos hasta obras patrísticas-, instalaban tópicos e interrogantes a ser atendidos, enseñaban el mensaje revelado. Para muchos, además, estos tratados eran la única puerta de acceso a la Palabra. Los obispos asumieron, de este modo, una tarea multifacética: afirmar a los fieles en la fe, instruir a los pastores -encargados de la protección de las almas y de la educación de la comunidad-, apuntalar el renovado protagonismo del pueblo goda dentro del plan divino.

Con el abandono en el año 589 del arrianismo y la conversión al catolicismo niceno (practicado por el sector mayoritario -e hispanorromano- de la población), el

escenario político peninsular asistió a una nueva reconfiguración: esta renovada dinámica entre monarquía y episcopado iba a ser definida en adelante dentro de un marco específicamente cristiano, en el cual cada uno de estos polos debía asumir roles concretos. La interpretación de las Sagradas Escrituras, por lo tanto, se tornó central en un escenario político heterogéneo, en ocasiones turbulento, en el cual los obispos asumieron un significativo papel en la dirección del reino: a partir de la liturgia, la educación y la actividad pastoral y conciliar, el episcopado participó y constituyó una pieza fundamental del engranaje del reino. En este sentido, los usos de la Biblia respondieron a múltiples preocupaciones e intereses, propios del contexto histórico atravesado. Desde la formación del clero y de la comunidad hasta la definición de los límites monárquicos y humanos, las palabras de la Palabra impregnaron el tiempo y el espacio, disciplinaron los cuerpos, definieron las prácticas y las relaciones sociales, construyeron formas de legitimación, extendieron los plazos, otorgaron consolación y advirtieron sobre las consecuencias que conllevaba la desobediencia divina. Nada había más poderoso que la Palabra de Dios en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes. Ediciones y traducciones

- Agustinus, *De doctrina christiana*. Daur, K.D. y Martin, J. (eds.) (1962). *Sancti Aurelii Augustini, De doctrina christiana* (CCSL 32). Turnhout: Brepols; Martín Perez, B. (ed. y trad.) (1957). De la doctrina cristiana. En B. Martín Perez, *Obras de San Agustín, XV*. Madrid: BAC.
- Agustinus. *Confessiones*. Verheijen, L. (ed.) (1981). *Augustinus Confessionum libri XIII* (CCSL 27). Turnhout: Brepols; Custodio Vega, A. (1974). Las confesiones de San Agustín. En A. Custodio Vega (ed. y trad.), *Obras de San Agustín, II*. Madrid, BAC
- Agustinus. *De ciuitate Dei*. Dombart, B. y Kalb, A. (eds.) (1955). *Sancti Aurelii Augustini, De ciuitate Dei* (CCSL 47-48). Turnhout: Brepols; Santos Santamarta del Río y Fuertes Lanero, M. (eds. y trads.) (1988). En *Obras completas de San Agustín, XVI*. Madrid, BAC.
- Agustinus, *Enarrationes in Psalmos*. E. Dekkers, J. Fraipont (eds.) (1956). *Sancti Aurelii Augustini, Enarrationes in Psalmos* (CCSL 38, 39, 40). Turnhout: Brepols.
- Biblia, *Vulgata*. Fischer, B. et al (eds.) (1983). *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Biblia. Ubieta, J. (ed.) (1998). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brower.
- Crónicas mozárabes. Gil, J. (ed.) (1973) *Corpus scriptorum muzarabicorum, I*. Madrid: CSIC. Instituto Antonio de Nebrija.
- Concilios visigodos. Vives, J. (ed. y trad.) (1963). *Concilios visigodos e hispanoamericanos*. Madrid: CSIC; Martínez Diez, G. y Rodríguez, F. (eds.) (1992). *La colección canónica hispana. V. Concilios hispanos, segunda parte*. Madrid: CSIC.
- Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*. Adriaen, M. (ed.) (1985). *S. Gregorii Magni. Moralia in Iob* (CCSL 143, 143A, 143B). Turnhout: Brepols.
- Ildefonsus Toletanus, *De cognitione baptismi/ De itinere deserti*. Yarza Urquiola, V. (ed.) (2007). *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi – De itinere deserti, De uiris illustribus* (CCSL 114A). Turnhout: Brepols; Campos Ruiz, J. (1971). El conocimiento del bautismo, El camino del desierto. En V. Blanco García y J. Campos (eds. y trads.), *Santos Padres Españoles I. San Ildefonso de Toledo*. Madrid: BAC.

- Ildefonsus Toletanus, *De uirginitate sanctae Mariae*. Yarza Urquiola, V. (ed.) (2007). *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi – De itinere deserti, De uiris illustribus* (CCSL 114A). Turnhout: Brepols; Blanco García, V. (1971). La virginidad perpetua de Santa María. En V. Blanco García y J. Campos (eds. y trads.), *Santos Padres Españoles I. San Ildefonso de Toledo*. Madrid: BAC.
- Ildefonsus Toletanus, *De uiris illustribus*. Codoñer, C. (ed.). (2007). *Ildefonsi Toletani episcopi De uirginitate sanctae Mariae, De cognitione baptismi – De itinere deserti, De uiris illustribus* (CCSL 114A). Turnhout: Brepols; Codoñer Merino, C. (trad.) (1972). *El De uiris illustribus de Ildefonso de Toledo. Estudio y edición crítica*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Isidorus Hispalensis, *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae*. PL LXXXIII, col. 97-130.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae*. Oroz Reta, J. y Marcos Casquero, M. (eds. y trads.) (2004). *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Madrid: BAC.
- Isidorus Hispalensis, *Chronica*. Martín, J.C. (ed.) (2003). *Isidorus Hispalensis Chronica* (CCSL 112). Turnhout: Brepols.
- Isidorus Hispalensis, *De ecclesiasticis officiis*. Lawson, C. (ed.) (1989). *Sancti Isidori episcopi Hispalensis. De ecclesiasticis officiis* (CCSL 113). Turnhout: Brepols.
- Isidorus Hispalensis, *De natura rerum*. Fontaine, J. (ed y trad.) (1960). *Isidore de Séville. Traité de la nature*. París: Institut d'Études Augustiniennes.
- Isidorus Hispalensis, *De ortu et obitu Patrum*. Chaparro Gómez, C. (ed. y trad.) (1985). *Vida y muerte de los santos*. París: Les Belles Lettres.
- Isidorus Hispalensis, *De uiris illustribus*. Codoñer Merino, C. (ed.) (1964). *El "De uiris illustribus" de Isidoro de Sevilla*. Salamanca: CSIC.
- Isidorus Hispalensis, *Differentiarum, sive de Proprietate Sermonum, libri duo. Lib. II – De Differentiis Rerum*. PL LXXXIII, col. 69-98. Andrés Sanz, M.A. (ed.) (2006). *Liber Differentiarum II* (CCSL CXIA). Turnhout: Brepols.
- Isidorus Hispalensis, *Historia Gothorum*. Rodríguez Alonso, C. (ed. y trad.) (1975). *Las Historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Centro de estudios e investigación "San Isidoro".
- Isidorus Hispalensis, *Quaestiones in Vetus testamentum: Quaestiones in Genesim*, ed. PL LXXXIII, col 207-288; Gorman, M. (ed.) (2009). *Expositio in Vetus Testamentum. Genesis*, Freiburg: Herder.

- Isidorus Hispalensis, *Regula*. Campos Ruiz, J. (1971). Regla de San Isidoro. En J. Campos Ruiz e I. Roca Meliá (eds. y trads.) *Santos Padres Españoles II*. Madrid: BAC.
- Isidorus Hispalensis, *Sententiae*. Cazier, P. (ed.) (1998). *Isidorus Hispalensis Sententiae* (CCSL 111). Turnhout: Brepols; Roca Meliá, I. (1971). Los tres libros de las Sentencias. En I. Roca Meliá y J. Campos (eds. y trads.), *Santos Padres españoles II*. Madrid: BAC.
- Iulianus Toletanus, *Liber Anticimen*. Martín, J.C. (ed.) (2014). *Iuliani Toletani episcopi Opera II* (CCSL 115B). Turnhout: Brepols.
- Iulianus Toletanus, *De comprobatione sextae aetatis*. Hillgarth, J.N, Bischoff, B. y Levison, W. (eds.) (1976). *Iulianus Toletanus Opera I* (CCSL 115). Turnhout: Brepols.
- Iulianus Toletanus, *Prognosticon futuri saeculi*. Hillgarth, J.N. (ed.) (1976). *Iulianus Toletanus Opera I* (CCSL 115). Turnhout: Brepols.
- Iulianus Toletanus, *Historia Wambae regis*. Levison, W. (ed.) (1976). *Iulianus Toletanus Opera I* (CCSL 115). Turnhout: Brepols; Martínez Pizarro, J. (trad.) (2005). *The story of Wamba: Julian of Toledo's Historia Wambae Regis*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Iulianus Toletanus, *Elogium beati Ildephonsi*. Yarza Urquiola, V. (ed.) (2014), *Iuliani Toletani episcopi Opera. Pars II* (CCSL 115B). Turnhout: Brepols.
- Leges Visigothorum. Zeumer, K. (ed.) (1902). *Lex Visigothorum siue Liber Iudiciorum. MGH Legum Nationum Germanicarum, I.I*. Hannover: Hahn.
- Quiricus Episcopus Barcinonensis. *Epistola II ad Ildefonsum*, PL XCVI, col. 193-196.

II. Diccionarios y obras de referencia

- Altaner, B., Cuevas, E. y Domínguez del Val, U. (1962). *Patrología*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Cross, F. y Livingstone, E. (2005) (eds.) *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Oxford: Oxford University Press.
- Dekkers, E. (1995). *Clavis Patrum Latinorum*. CCSL. Brepols: Turnhout.
- Di Berardino, A. (1996). *Patrologia. I patri latini (sec. V-VIII)*. Institutum Patristicum Agustinianum: Génova.

- Ferguson, E. (1998) (ed.). *Encyclopedia of Early Christianity*. Nueva York: Garland.
- Gaffiot, F. (1934). *Dictionnaire Latin Français*. París: Hachette.
- Niermeyer, J. (1976), *Mediae Latinitatis Lexicon Minus*. Leiden: Brill.
- Ryken, L., Wilhoit, J.C. y Longman III, T. (eds.) (1998). *Dictionary of Biblical Imagery*. Downers Grove: InterVarsity Press.

III. Bibliografía secundaria

- AA.VV. (1963). *La Bibbia nell'alto medioevo. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, X.
- Ackroyd, P. y Evans, C. (eds.) (1970). *The Cambridge History of the Bible, vol. I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Adler, W. (1996). The Apocalyptic Survey of History Adapted by Christians: Daniel's Prophecy of 70 Weeks. En J. VanderKam y W. Adler (eds.), *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity* (pp. 201-238). Assen: Van Gorkum.
- Aldama, J.A. (1936). Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro. En *Miscellanea Isidoriana* (pp. 57-89). Roma: Universidad Gregoriana.
- Alexander, P. (1962). The Strength of Empire and Capital as Seen through Byzantine Eyes. *Speculum*, 37 (3), 339-357.
- (1985). *The Byzantine Apocalyptic Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Allen, M. (2003). Universal History 300-1000: Origins and Western Developments. En D. Mauskopf Deliyannis (ed.), *Historiography in the Middle Ages* (pp. 17-42). Leiden: Brill.
- Allison, D. (1999). *The Sermon on the Mount*. Nueva York: Crossroad.
- Althoff, G. (2003). *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*. Darmstadt: Primus Verlag.
- Andrés Sanz, M.A. (2014). Las versiones del salterio latino en las obras de Isidoro de Sevilla. En C. Codoñer y P. Alberto (eds.), *Wisigothica: After M. C. Díaz y Díaz* (pp. 49-66). Florencia: Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- (2010). Prólogo, manual y enciclopedia: los *Prooemia* y las *Etymologiae* de Isidoro de Sevilla. *Voces*, 21, 25-35.
- Ashton, J. (1991). *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Oxford University Press.

- Auerbach, E. (1942). *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der Abendländischen Literatur*. Berna: A. Francke.
- (1998). *Figura* (trads. Y. García y J. Pardos). Madrid: Trotta.
- Austin, J. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Auwers, J.-M. y Jonge, H. J. de (eds.) (2003). *The Biblical Canons*. Lovania: Leuven University Press.
- Ayuso Marazuela, T. (1953). *La Vetus Latina Hispana. Prolegómenos*. Madrid: CSIC.
- (1961). Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro. En M. Díaz y Díaz, *Isidoriana* (pp. 143-191). León: Centro de Estudios san Isidoro.
- Bachrach, B. (1973). A Reassessment of Visigothic Jewish Policy, 589-711. *The American Historical Review*, 78 (1), 11-34.
- Balleros Mateos, J. (1985). *El tratado "De virginitate Sanctae Mariae" de San Ildefonso de Toledo: Estudios sobre el estilo sinonímico latino*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso. Seminario Conciliar.
- Bammel, C. (1995). Die *Hexapla* des Origenes: die *hebraica ueritas* im Streit der Meinungen. En C. Bammel, *Tradition and Exegesis in Early Christian Writers* (pp. 125-149). Great Britain: Variorum.
- Banniard, M. (1975). Le lecteur en Espagne wisigothique d'après Isidore de Séville: de ses fonctions à l'état de la langue. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques*, 21 (1-2), 112-144.
- (1989). *Genèse culturelle de l'Europe (V^e-VIII siècle)*. París: Seuil.
- (1992). *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident Latin*. París: Institut d'Études Augustiniennes.
- Barbero, A. y Vigil, M. (1978). *La formación del feudalismo en la península ibérica*. Barcelona: Crítica.
- Barcala, A. (1997). El fantasma del Priscilianismo: Apringio de Beja y el Apocalipsis. *Hispania Sacra*, 49, 327-348.
- Barnwell, P. (2003). Kings, Nobles and Assemblies in the Barbarian Kingdoms. En P. Barnwell y M. Mostert (eds.), *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages* (pp. 11-28). Turnhout: Brepols.
- Barthes, R. (1970). *S/Z*. París: Seuil.
- (1973). *Le plaisir du texte*. París: Seuil.
- (1977). *Image - Music - Text*. Londres: Fontana.

- (1989). *The Rustle of Language*. Berkeley: University of California Press.
- Barton, J. (1997). *Holy Writings, Sacred Text: the Canon in Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- (ed.) (1998). *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Becker, A. y Reed, A. (eds.) (2003). *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bejczy, I. (2011). *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- Beltrán Torreira, F. (1990). San Ildefonso de Toledo y el culto a la virgen en la Iglesia Hispano-visigoda: problemas históricos y doctrinales. En AA.VV, *Devoción mariana y sociedad medieval: actas del simposio* (pp. 439-454). Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- Berger, S. (1893a). *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen age*. París: Hachette.
- (1893b). Notices sur quelques textes latins inédits de l'Ancien Testament. *Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, 24 (2), 119-152.
- Betz, H. D. (1995). *The Sermon on the Mount*. Minneapolis: Fortress.
- Birdsall, J. (1970). The New Testament Text. En P. Ackroyd y C. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible, vol. I* (pp. 308-377). Cambridge: Cambridge University Press.
- Blackman, E.C. (1948). *Marcion and His Influence*. Londres: SPCK.
- Blenkinsopp, J. (2002). *Isaiah 40-55*. Nueva York: Doubleday.
- Bloch, M. (1925). La vie d'outre-tombe du roi Salomon. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 4 (2), 349-377.
- Blowers, P. (2008). Interpreting Scripture. En A. Casiday y F. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. II* (pp. 618-636). Cambridge: Cambridge University Press.
- Blumenkranz, B. (1977). *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Âge*. Londres: Variorum.
- Boesch Gajano, D. (2004). *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*. Roma: Viella.
- Bogaert, P-M. (1988). La Bible latine des origines au moyen âge: Aperçu historique, état des questions. *Revue théologique de Louvain*, 19, 137-159.

- (2012). The Latin Bible. En R. Marsden y E. Ann Matter (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: From 600 to 1450* (pp. 69-92). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013). The Latin Bible. En J. Paget y J. Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600* (pp. 505-526). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonfil, R., Irshai, O., Stroumsa, G. y Talgam, R. (eds.) (2012). *Jews in Byzantium*. Leiden: Brill.
- Bori, P. (1988). La ricezione delle Regole di Ticonio, da Agostino a Erasmo. *Annali di storia dell'esegesi*, 5, 125-142.
- (1991). *L'interprétation infinie*. París: Cerf.
- Bover, J. (1941-1942). La Vulgata en España. *Estudios bíblicos*, 1, 11-40, 167-186.
- Bradbury, S. (2006). The Diaspora, c. 235-638. En S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism*, vol. IV (pp. 492-518). Cambridge: Cambridge University Press.
- Braegelmann, A. (1942). *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo. A Dissertation...* Washington: The Catholic University of America Press.
- Brett, M. (ed.) (2002). *Ethnicity and the Bible*. Leiden: Brill.
- Brown, P. (1967). *Augustine of Hippo. A Biography*. Londres: Faber.
- (1971). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, 61, 80-101.
- (1981). *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: Chicago University Press.
- (1982). *Society and the Holy in Late Antiquity*. California: University of California Press.
- (1995). *Authority and the Sacred in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown Tkacz, C. (1996). Labor tam utilis: the Creation of the Vulgate. *Vigilae Christianae*, 50 (1), 42-72.
- Brubaker, L. y Cunningham, M. (eds.) (2011). *The Cult of the Mother of God in Byzantium*. Farnham: Ashgate.
- Bruce, S. (2007). *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Brueggemann, W. (2007). *The Theology of the Book of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brussières, M.-P. (ed.) (2013). *La littérature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009*. Turnhout: Brepols.
- Bruyne, D. de (1914-1919). Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne. *Revue bénédictine*, 31, 373-401.
- Buc, Ph. (1994). *L'ambigüité du Livre. Prince, pouvoir, et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne.
- (2001). *The Dangers of Ritual: Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Buell, D. (2005). *Why this New Race*. Nueva York: Columbia University Press.
- Burkett, D. (2000). *The Son of Man Debate: a History and Evaluation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burkitt, F.C. (1894). Introduction. En F.C. Burkitt (ed. y trad.), *The Book of Rules of Tyconius*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burton, Ph. (2000). *The Old Latin Gospels*. Oxford: Oxford University Press.
- Bynum, C. (1995). *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Nueva York: Columbia University Press.
- Caballero Zoreda, L. y Latorre Macarrón, J. I. (1980). *La iglesia y el monasterio visigodo de Santa María de Melque (Toledo). Arqueología y arquitectura. San Pedro de la Mata (Toledo) y Santa Comba de Bande (Orense), Excavaciones Arqueológicas en España 109*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Cameron, A. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press.
- (2012). *The Mediterranean World in Late Antiquity 395-700 A.D.* (2da ed.). Nueva York: Routledge.
- Campos, J. (1967). El «De comprobatione sextae aetatis libri tres» de san Julián de Toledo. *Helmantica*, 57, 297-340.
- Cañas Reillo, J. (2000). Glosas marginales de Vetus Latina en biblias vulgatas españolas: 1- 2 Macabeos. Madrid: CSIC.

- Carleton Paget, J. (1996). The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol.1* (pp. 478-542). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Carpin, A. (2004). *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Carroll, R. (1986). *Jeremiah*. Philadelphia: Westminster Press.
- Castellanos, S. (1996). Conflictos entre la autoridad y el hombre santo. Hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania visigoda. *BROCAR*, 20, 77-89.
- *La hagiografía visigoda: dominio social y proyección cultural*. Logroño: Fundación San Millán de la Cogolla.
- (2011). *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*. La Rioja: Universidad de La Rioja.
- Castillo Maldonado, P. (2015). Católicos y arrianos en la Hispania visigoda: la conformación de un sistema único de dominación. En J. Fernández Ubiña, A. Quiroga Puertas (coords.) y P. Ubric Rabaneda, *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (pp. 51-71). Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Cavallo, G. y Chartier, R. (eds.) (1995). *Storia della lettura nel mondo occidentale*. Roma-Bari: Editori Laterza.
- (eds.) (1998). *Historia de la lectura en el mundo occidental*. Madrid: Taurus.
- Cazier, P. (1973). Le *Livre des règles* de Tyconius. Sa transmission du *De doctrina christiana* aux *Sentences* d'Isidore de Séville. *Revue des Études Augustiniennes*, 19, 241-261.
- (1994). *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. Beauchesne: París.
- (1986). Les *Sentences* d'Isidore et le IV Concile de Tolède. *Antigüedad y Cristianismo, III*, 373-386.
- Chadwick, H. (1998). *Antike Schriftauslegung*. Berlín: De Gruyter.
- Chaieb, M-L. (2011). Irénée, une des premières synthèses sur la création. En M-A. Vannier (ed.), *La création chez les Pères* (pp. 9-24). Berna: Peter Lang.
- Chaparro Gómez, C. (1980). Una aportación a la tradición manuscrita del *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla. *Anuario de estudios filológicos*, 3, 51-56.

- (1981). La presencia de Santiago el Mayor en Hispania: análisis del texto isidoriano del «*De ortu et obitu Patrum*» (cap. LXX). *Norba*, 2, 175-180.
- (2008). El *De ortu et obitu Patrum* de Isidoro de Sevilla. El problema de su composición y transmisión. En M.A. Andrés Sanz, J. Elfassi y J.C. Martín (eds.), *L'édition critique des oeuvres 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* (pp.49-62). París: Institute d'Études Augustiniennes.
- Chavarría Arnau, A. (2013). ¿Castillos en el aire? Paradigmas interpretativos «de moda» en la arqueología medieval española. En AA.VV, *De Mahoma a Carlomagno: los primeros tiempos, siglos VII-IX: XXXIX Semana de Estudios Medievales, Estella, 17-20 julio 2012* (pp. 131-166). Pamplona: Gobierno de Navarra.
- Chazelle, C. y Edwards, B. van Name (eds.) (2003). *The Study of the Bible in the Carolingian Era*. Turnhout: Brepols.
- Clark, E. (1999). *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press.
- Claude, D. (1972). Gentile und territoriale Staatsideen im Westgotenreich. *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1-38.
- Clements, R. (1999). The Prophecies of Isaiah and the Fall of Jerusalem in 587 B.C. En D. Orton, *Prophecy in the Hebrew Bible* (pp. 148-163). Leiden: Brill.
- Codoñer Merino, C. (1994). ¿Origines o Etymologiae? *Helmántica*, 45 (136-138), 512-527.
- (2002). El mundo cultural de Isidoro de Sevilla. En J. González (ed.), *San Isidoro: Doctor Hispaniae* (pp. 97-111). Sevilla: Fundación el Monte.
- (2009). Los *De viris illustribus* en la Hispania visigótica. Entre la biografía y la hagiografía. En V. Valcárcel Martínez (coord.), *Las biografías griega y latina como género literario: de la Antigüedad al Renacimiento: algunas calas* (pp. 239- 255). Bilbao: Universidad del País Vasco.
- (2014). La «*Sententia*» y las «*Sententiae*» de Isidoro de Sevilla. En C. Codoñer y P. Alberto (eds.), *Wisigothica: After M. C. Díaz y Díaz* (pp. 3-48). Florencia: Sismel - Edizioni del Galluzzo.
- Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law*. Berkeley: University of California Press.
- Collins, J.J. (1979). Introduction: Towards the Morphology of a Genre. *Semeia*, 14, 1-20.
- (1984). *Daniel. With an Introduction to Apocalyptic Literature*. Michigan: Eedermans.

- Collins, J.J. y Flint, P. (eds.) (2001). *The Book of Daniel*. Leiden: Brill.
- Collins, R. (1977). Julian of Toledo and the Royal Succession in Late Seventh-Century Spain. En I. Wood y P. Sawyer (eds.), *Early Medieval Kingship* (pp. 30-49). Leeds: University of Leeds.
- (1990). Literacy and the Laity in Early Mediaeval Spain. En R. McKitterick (ed.), *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe* (pp. 109-133). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2005). *La España visigoda, 409-711*. Barcelona: Crítica.
- Congar, Y. (1968). *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*. París: Cerf.
- Contreni, J. (2011). *Learning and Culture in Carolingian Europe: Letters, Numbers, Exegesis, and Manuscripts*. Farnham: Ashgate.
- Cook, J. (ed.). (2009). *Septuagint and Reception*. Leiden: Brill.
- Copeland, R. y Struck, P. (eds.) (2010). *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cordero Navarro, C. (2000). El problema judío como visión del «otro» en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas. *En la España Medieval*, 23, 9-40.
- Corradini, R. (2003). The Rhetoric of Crisis. *Computus and Liber annalis* in Early Ninth-Century Fulda. En R. Corradini, M. Diesenberger y H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages. Texts, Resources and Artefacts* (pp. 269-321). Leiden: Brill.
- Corullón, I. (1986). El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas I. *Tierras de León. Revista de la Diputación Provincial*, 26 (63), 47-62.
- Cramer, P. (1993). *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c. 200-c.1150*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crouzel, H. (1964). La distinction de la 'typologie' et de 'l'allegorie'. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, 65, 161-174.
- Dagron G. (1993). L'Église et la chrétienté byzantines entre les invasions et l'iconoclasme (VII^e -début VIII^e siècle). En G. Dagron, P. Riché y A. Vauchez, *Histoire du christianisme, tome IV: évêques, moines et empereurs (610-1054)* (pp. 9-91). París: Desclée.

- (1996). *Empereur et prêtre. Étude sur le «césaropapisme» byzantin*. Paris: Gallimard.
- (2003). *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dahan, G. (ed.) (1985). *Les Juifs au regard de l'histoire: Mélanges en l'honneur de Bernhard Blumenkranz*. Paris: Picard.
- (1996). Juifs et chrétiens au Moyen Âge: une rencontre exemplaire. *Sens*, 48, 91-105.
- (1999). *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIe – XIVe siècle*. Paris: Éditions du Cerf.
- (2005). L'allégorie dans l'exégèse chrétienne de la Bible au moyen âge. En G. Dahan y R. Goulet (eds.), *Allégorie des poètes, allégorie des philosophes: études sur la poétique et l'herméneutique de l'allégorie de l'Antiquité à la Réforme: table ronde internationale de l'Institut des traditions textuelles* (pp. 205-230). Paris: J. Vrin.
- (2009). *Lire la Bible au Moyen-Âge: Essais d'herméneutique médiévale*. Paris: Droz.
- Daley, B. (1991). *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dam, R. van (1985). *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Berkeley: California University Press.
- Daniélou, J. (1948a). *Origène*. Paris: La table ronde.
- (1948b). La typologie millénariste de la semaine dans le Christianisme primitif. *Vigiliae Christianae*, 2 (1), 1-16.
- (1950). *Sacramentum Futuri: Études sur les origines de la typologie biblique*. Paris: Beauchesne.
- (1956). *The Bible and the Liturgy*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1951.
- (1978). *Les origines du christianisme latin: Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III*. Paris: Éditions du Cerf.
- Darrell Jackson, D. (1969). The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*. *Revue des Études Augustiniennes*, 15, 9-49.
- Dawson, D. (1992). *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*. Berkeley: University of California Press.

- Deleuze, G. (1990) ¿Qué es un dispositivo? En E. Balbier, G. Deleuze, *et al.* (eds.), *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Dell'Elicine, E. (2009). La ley, el rey, la Iglesia: Un recorrido sobre las temáticas y debates en el campo de los estudios visigodos. *Temas Medievales*, 17, 7-35.
- (2013). *En el principio fue el Verbo. Políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589- 711)*. Cádiz: UCA.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. París: Éditions de Minuit.
- Díaz, P. C. (1986). Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, III, 189-195.
- (1990). El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación. *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 531-539.
- (1998). Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, 1, 175-195.
- (1999). Monasticism and liturgy in Visigothic Spain. En A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society* (pp. 169-200). Leiden: Brill.
- (2011a). El eremitismo en la Hispania visigoda. Valerio del Bierzo y su entorno. En J. Á. García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, y R. Teja (coords.), *El monacato espontáneo. Eremitas y eremitorios en el mundo medieval* (pp. 59-83). Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real.
- (2011b). *Regula Communis: monastic space and social context*. En H. Dey y E. Fentress (eds.), *Western monasticism ante litteram. The spaces of monastic observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (pp. 117-135). Turnhout: Brepols.
- Díaz, P.C. y Valverde, M.R. (2000). The Theoretical Strength and Practical Weakness of the Visigothic Monarchy of Toledo. En F. Theuvs, y J. Nelson (eds.), *Rituals of Power* (pp. 59-93). Leiden: Brill.
- Díaz y Díaz, M. (1965). El latín de la liturgia hispánica. En J. Rivera Recio, *Estudios sobre la liturgia mozárabe* (pp. 55-87). Toledo: Diputación Provincial.
- (1976). La *Lex visigothorum* y sus manuscritos: Un ensayo de interpretación. *AHDE*, 46, 163-224.
- (1986). Algunos aspectos lingüísticos y culturales de las pizarras visigóticas. *Myrtia*, I, 13-26.
- (1990). Cuestiones en torno al culto de Santa Leocadia. En J. Connolly, A. Deyermond y B. Dutton (eds.), *Saints and their Authors: Studies in Medieval*

- Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh* (pp.47-54). Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- (1993). Sobre los problemas bibliográficos del mundo visigodo. *Archivos leoneses*, 93-94, 329-334.
- (1995). Problemas y perspectivas del latín medieval hispano. En M. Pérez González (ed.), *Actas 1º Congreso Nacional de Latín Medieval (León, 1-4 de diciembre de 1993)* (pp. 17-26). León: Universidad de León.
- Dierkens, A. (1994). Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge. En AA.VV, *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 25^e congrès* (pp. 9-30). Orléans. www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_1995_act_25_1_1648
- Diestel, L. (1869). *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*. Jena: Maukes Verlag.
- Dijkstra, J. y Dijk, M. van (eds.) (2006). *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*. Leiden: Brill.
- DiTommaso, L. y Turcescu, L. (eds.) (2008). *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*. Leiden: Brill.
- Domínguez del Val, U. (1972). Julián de Toledo, san. En Q. Aldea Vaquero, T. Marín Martínez y J. Vives Gatell (eds.), *Diccionario de historia eclesiástica de España*, II. Madrid: CSIC.
- (1998). *Historia de la antigua literatura latina hispanocristiana, tomo III*. Madrid: Fundación universitaria española.
- Donner, F. (1981). *The Early Islamic Conquests*. New Jersey: Princeton University Press.
- Dorfbauer, L. (2011). Eine Untersuchung des pseudoaugustinischen Dialogus quaestionum (CPPM 2A, 151). *Revue Bénédictine*, 121 (2), 241-315.
- Dorfmann-Lazarev, I. (2008). Beyond Empire I: Eastern Christianities from the Persian to the Turkish conquest, 604–1071. En T. Noble y J. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. III* (pp. 65-85). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dozeman, T. y Schmid, K. (eds.) (2006). *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*. Atlanta: Society of Biblical Literature.

- Drake, H. (2007). The Church, Society and Political Power. En A. Casiday y F. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. II* (pp. 403-428). Cambridge: Cambridge University Press.
- Drews, W. (2006). *The Unknown Neighbour: The Jew in the Thought of Isidore of Seville*. Leiden: Brill.
- Dunn, M. (2000). *The Emergence of Monasticism*. Oxford: Blackwell.
- Dunn, J. (1991). *The Partings of the Ways*. Londres: SCM Press.
- Dykes Shaw, R. (1906). The Fall of the Visigothic Power in Spain. *The English Historical Review*, 21 (82), 209-228. <http://www.jstor.org/stable/549701>
- Dzialowski, G. (1898). *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker: Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften «De uiris Illustribus» des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo*. Münster: Heinrich Shöningh.
- Elfassi, J. (2004). La langue des “Synonyma” d’Isidore de Séville. *Bulletin Du Cange*, 62, 59-100.
- (2006). Genèse et originalité du style synonymique dans les “Synonyma” d’Isidore de Séville. *Revue des études latines*, 83, 226-245.
- (2011). La création du monde chez Isidore de Séville. En M.-A. Vannier (ed.), *La création chez les Pères* (pp. 177-197). Berna: Peter Lang.
- (2015a). Les *Psaumes* dans le *De fide catholica contra Iudaeos* d’Isidore de Séville: analyse de quelques passages. En M.-A. Vannier (ed.), *Judaïsme et christianisme dans les commentaires patristiques des Psaumes* (pp. 165-184). Berna: Peter Lang.
- (2015b). Connaître la bibliothèque pour connaître les sources: Isidore d’Seville. *AnTard*, 23, 59-66.
- Elías de Tejada, F. (1960). Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla. *Revista general de legislación y jurisprudencia*, 108, 225-238.
- Emmerson, R. (1981). *Antichrist in the Middle Ages. A Study of Medieval Apocalypticism, Art and Literature*. Seattle: University of Washington Press.
- Evans, C. y Tov, E. (eds.) (2008). *Exploring the Origins of the Bible*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Evans, C., Lohr, J. y Petersen, D. (eds.) (2012). *The Book of Genesis*. Leiden: Brill.
- Fabiny, T. (1992). *The Lion and the Lamb*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Farrar, F. (1886). *History of Interpretation*. Londres: Macmillan.

- Fauvarque, B. (1996). L'Apocalypse en Espagne (VII-VIII siècles). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 32 (1), 217-236.
- Fear, A. (2013). God and Caesar. The Dynamics of Visigothic Monarchy. En L. Mitchell y Ch. Melville (eds.), *Every Inch a King. Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds* (pp. 285-302). Leiden: Brill.
- Fentress, J. y Wickham, C. (1992). *Social Memory*. Oxford: Blackwell.
- Fernández Ardanaz, S. (1999). Monaquismo oriental en la Hispania de los siglos VI-X. *Antigüedad y Cristianismo*, XVI, 203-214.
- Fernández Marcos, N. (1985). On the Present State of Septuagint Research in Spain. En N. Fernández Marcos (ed.), *La Septuaginta en la investigación contemporánea* (pp. 271-285). Madrid: CSIC.
- Ferreiro, A. (2006). *The Visigoths in Gaul and Iberia. A Supplemental Bibliography, 1984-2003*. Leiden: Brill.
- (2008). *The Visigoths in Gaul and Iberia (Update). A Supplemental Bibliography, 2004-2006*. Leiden: Brill.
- Filoramo, G. y Gianotto, C. (1982). L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche. *Augustinianum*, 22, 53-74.
- Filotas, B. (2005). *Pagan Survivals, Superstition and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Fischer, B. (1972). Das Neue Testament in lateinischer Sprache. En K. Aland (ed.), *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionaere* (pp. 1-92). Berlín: De Gruyter.
- Fischer, B. (1975). Zur Überlieferung altlateinischer Bibeltexte im Mittelalter. *Nederlands Archief voo Kerkgeschiedenis*, LVI (1), 19-34.
- Fischer, B. (1985). *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalter*. Freiburg: Herder.
- Fontaine, J. (1959). *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vols. París: Études Augustiniennes.
- (1960a). Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville. *Vigiliae Christianae*, 14 (2), 65-101.
- (1960b). Étude littéraire. En J. Fontaine (1960), *Isidore de Séville. Traité de la nature* (pp. 1-18). París: Institut d'Études Augustiniennes.
- (1965). Isidore de Séville auteur ascétique: les énigmes des *Synonyma*. *Studi medievali*, 6, 163-195.

- (1971). El *De viris illustribus* de san Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad. *Anales Toledanos*, 3, 59-97.
- (1986). Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l'exégèse biblique. *Antigüedad y Cristianismo*, III, 313-330.
- (1988). *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Londres: Variorum.
- (1996). Isidore de Séville. Pédagogue et théoricien de l'exégèse. En G. Schöllgen, y C. Scholten (eds.), *Stimuli: Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. Festschrift für Ernst Dassmann* (pp. 423-434). Münster: Aschendorff.
- (2000). *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols.
- (2002). *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro.
- (2005). Education and Learning. En P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, vol. I* (pp. 735-759). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fontaine, J. y Hillgarth, J. (eds.) (1992). *The Seventh Century. Change and Continuity*. Londres: University of London.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad, 1*. México: Siglo XXI.
- (1991). *Saber y Verdad*. Madrid: La Piqueta.
- (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Francisco, H. (2011). *Historia, religión y política en la Antigüedad tardía: La historiografía monofisita de los siglos V y VI*. Buenos Aires: Bergerac.
- Fredriksen, P. (2000). Allegory and Reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel. En J. Whitman (ed.), *Interpretation and Allegory* (pp. 125-149). Leiden: Brill.
- (2008). *Augustine and the Jews*. New Haven: Yale University Press.
- Fredriksen, P. e Irshai, O. (2006). Christian Anti-Judaism: Polemics and Policies. En S. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, vol. IV* (pp. 977-1034). Cambridge: Cambridge University Press.
- Frighetto, R. (1998). O soberano ideal na obra de Valério do Bierzo. *Gerión*, 16, 461-470.
- Frye, N. (1982). *The Great Code*. Nueva York: HBJ.
- Gadamer, H.G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Galán Sánchez, P. (1991). El género *De viris illustribus*. De Suetonio a S. Jerónimo. *Anuario de estudios filológicos*, 14, 131-142.

- (1992). El *De viris illustribus* de Ildelfonso de Toledo o la modificación del género. *Anuario de estudios filológicos*, 15, 69-80.
- Gallagher, E. (2012). *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*. Leiden: Brill.
- Gallego García, M. (ed.) (2009). *La Vega Baja de Toledo*. Toledo: Toletum Visigodo.
- Gamble, H. Y. (1985). *The New Testament Canon. Its Making and Meaning*. Filadelfia: Fortress Press.
- (1995). *Books and Readers in the Early Church*. New Haven: Yale University Press.
- (2002). The New Testament Canon: Recent Research and the status quaestionis (267-294). En L. M. McDonald y J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gammie, J. (1976). *The Classification, Stages of Growth, and Changing Intentions in the Book of Daniel*. *Journal of Biblical Literature*, 95 (2), 191-204.
- García de Cortázar y Ruiz de Aguirre, J., y Teja, R. (2016) (eds.). *Los monasterios medievales en sus emplazamientos: lugares de memorias de lo sagrado*. Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real/ Centro de Estudios del Románico.
- García de la Fuente, O. (1994). *Latín bíblico y latín cristiano*. Madrid: CEES.
- García Herrero, G. (1991). Julián de Toledo y la realeza visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, VIII, 201-256.
- (1995). El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo. *Antigüedad y Cristianismo*, XII, 385-422.
- (2006). Notas sobre el papel del *Prognosticum futuri saeculi* de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del Purgatorio. *Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, 503-513.
- García Iglesias, L. (1977). Motivaciones de la política antijudía del reino visigodo en el siglo VII. *Memorias de Historia Antigua*, 1, 257-264.
- (1978). *Los judíos en la España antigua*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- García López, Y. (1993). La cronología de la Historia Wambae. *Anuario de estudios medievales*, 23, 121-140.
- (1996). *Estudios críticos y literarios de la «Lex Wisigothorum»*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares.
- García Moreno, L. (1974). *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

- (1990). La historia de la España visigoda: líneas de investigación (1940-1985). *Hispania*, 50 (175), 619-636.
- García Moreno, L. (1992). El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia. En J. Fontaine, Ch. Pellistrandi (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique* (pp. 17-43). Madrid: Collection de la Casa de Velázquez.
- (1993). Los monjes y monasterios en las ciudades de las Españas tardorromanas y visigodas. *HABIS*, 24, 179-192.
- (1998). Expectativas milenaristas y escatológicas en la España tardoantigua (siglos V-VII). *Arqueología, paleontología y etnografía*, 4, 247-258.
- (1999). Disenso religioso y hegemonía política. *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 2, 47-63.
- (2005). *Los judíos de la España antigua. Del primer encuentro al primer repudio*. Madrid: Rialp.
- García Villada, Z. (1936). La obra de San Isidoro de Sevilla. Valoración y sugerencias. En AA.VV., *Miscellanea Isidoriana* (pp. 33-38). Roma: Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana.
- Garrison, M. (2000). The Franks as the New Israel? Education from an Identity from Pippin to Charlemagne. En Y. Hen y M. Innes (eds.), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages* (pp. 114-161). Cambridge: Cambridge University Press.
- Geary, P. (1994). *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the First Millennium*. Princeton: Princeton University Press.
- Gertz, J., Schmid, K. y M. Witte (eds.) (2002). *Abschied vom Jahwisten*. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion. Berlín: De Gruyter.
- Gil, J. (1972). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- (1973). Para la edición de los textos visigodos y mozárabes. *Habis*, 4, 189-236.
- (1977). Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII. *Hispania Sacra*, 30, 9-110.
- Goehring, J. (1999). *Ascetics, Society and the Desert*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Goffart, W. (1980). *Barbarians and Romans A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation*. Princeton: Princeton University Press.
- Gómez Moreno, M. (1954). Documentación goda en pizarra. *Boletín de la Real Academia Española*, 34 (141), 25-58.

- González Blanco, A. (1986). El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII. *Antigüedad y Cristianismo, III*, 159-169.
- González Salinero, R. (1999). Catholic Anti-Judaism in Visigothic Spain. En A. Ferreiro (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society* (pp. 123-150). Leiden: Brill.
- (2000). *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología.
- (2009). La polémica antijudía en la Hispania tardoantigua y visigoda: resultados y perspectivas de una línea de investigación consolidada. *Mainake*, XXXI, 123-129.
- (2015). Preaching and Jews in Late Antique and Visigothic Iberia. En J. Adams, y J. Hanska (eds.), *The Jewish-Christian Encounter in Medieval Preaching*. Nueva York: Routledge.
- González Ruiz, R. (2007). Agali. Historia del monasterio de san Ildefonso. *Toletum*, 2 (54), 99-145.
- Gorman, M. (1997). The Visigothic Commentary on Genesis in Autun 27 (S. 29). *Recherches Augustiniennes*, 30, 167-277.
- (1999). From Isidore to Claudius of Turin: The Works of Ambrose on Genesis in the Early Middle Ages. *Revue des Études Augustiniennes*, 45, 121-138.
- Graf Reventlow, H. (1990). *Epochen der Bibelauslegung: Band 1: Vom Alten Testament bis Origenes*. Munich: Beck.
- (1994). *Epochen der Bibelauslegung: Band 2: Von der Spätantike bis zum Ausgang des Mittelalters*. Munich: Beck.
- (1997). *Epochen der Bibelauslegung: Band 3: Renaissance, Reformation, Humanismus*. Munich: Beck.
- (2001). *Epochen der Bibelauslegung: Band 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*. Munich: Beck.
- Gragnotati, M. y Suerbaum A. (eds.) (2010). *Aspects of the Performative in Medieval Culture*. Berlín: De Gruyter.
- Grant, R. (1959). *Gnosticism and Early Christianity*. Nueva York: Columbia University Press.
- (1984). *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Filadelfia: Fortress Press.
- Gribomont, J. (1984). Les plus anciennes traductions latines. En J. Fontaine, y Ch. Pietri (eds.), *Bible de tous le temps. T. 2: Le monde latin antique et la Bible* (pp. 43-65). París: Beauchesne.

- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Gros, M. (1992). Les Wisigoths et les liturgies occidentales. En J. Fontaine, y Ch. Pellistrandi (eds.), *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique: Colloque international du C.N.R.S. tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 mai 1990)* (pp. 125-135). Madrid: Casa de Velázquez.
- Grypeou, E. y Spurling, H. (eds.) (2009). *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- (2013). *The Book of Genesis in Late Antiquity*. Leiden: Brill.
- Guerreau-Jalabert, A. (2000). Caritas y don en la sociedad medieval occidental. *Hispania. Revista española de historia*, 60, 27- 62.
- Guiance, A. (2000-2001). *Rex perditionis*. La caracterización de la tiranía en la España visigoda. *Cuadernos de Historia de España*, 77, 29-40.
- (2006). Milagros y prodigios en la hagiografía altomedieval castellana. *História Revista*, 11 (1), 17-44.
- (2009). Los visigodos y el purgatorio. En A. Guiance, (ed.), *Entre el cielo y la tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval* (pp. 207-234). Buenos Aires: CONICET-IMHICIHU.
- Guillaumont, A. (1975). La conception du désert chez les moines d'Égypte. *Revue de l'histoire des religions*, 188 (1), 3-21.
- Gundry, R.H. (1967). *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel*. Leiden: Brill.
- Haldon, J. (1990). *Byzantium in the Seventh Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamman, A. (1968). L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne. *Revue des Sciences Religieuses*, 42 (1), 1-23. URL: http://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1968_num_42_1_2493; DOI: 10.3406/rscir.1968.2493.
- Hanson, R. (1959). *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. Richmond: John Knox Press.
- Harnack, Adolf von (1925). *The Origin of the New Testament and the most Important Consequences of the New Creation*. Londres: Williams & Norgate.
- Harris, J. (2011). The Bible and the Meaning of History in the Middle Ages. En S. Boynton y D. Reilly (eds.), *The Practice of the Bible in the Middle Ages* (pp. 84-104). Nueva York: Columbia University Press.
- Heather, P. (1991). *Goths and Romans, 332-489*. Oxford: Oxford University Press.

- (1996). *The Goths*. Oxford: Oxford University Press.
- Hedrick, Ch. y Hodgson, R. (eds.) (1986) *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Peabody: Hedrickson.
- Heinzelmann, M. et al. (eds.) (2002). *Mirakel im Mittelalter*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Hen, Y. e Innes, M. (eds.) (2000). *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hen, Y. (2007). *Roman Barbarians. The Royal Court and Culture in the Early Medieval West*. Nueva York: Palgrave MacMillan.
- Hennings, R. (1994). *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2, 11-14*. Leiden: Brill.
- Heydemann, G. (2013). Biblical Israel and the Christian *gentes*: Social Metaphors and the Language of Identity in Cassiodorus's *Expositio psalmodum*. En W. Pohl y G. Heydemann (eds.), *Strategies of Identification: Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe* (pp. 143-208). Turnhout: Brepols.
- Heydemann, G. y Pohl, W. (2016). The Rhetoric of Election: 1 Peter 2.9 and the Franks. En R. Meens et al. (eds.), *Religious Franks. Religion and Power in the Frankish Kingdoms: Studies in Honour of Mayke de Jong* (pp. 13-31). Manchester: Manchester University Press.
- Higgins, A. (1980). *The Son of Man in the Teaching of Jesus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hillenbrand, C. (2005). Muhammad and the Rise of Islam. En P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, vol I*. (pp. 317-345). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hillgarth, J.N. (1958). St. Julian in the Middle Ages. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 21 (1/2), 7-26.
- (1970). Historiography in Visigothic Spain. *XVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 261-311.
- (1971). Las fuentes de san Julián de Toledo. *Anales Toledanos*, 3, 97-118.
- (1976). Introduction. En J.N. Hillgarth et al. (eds.), *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi. Pars I* (pp. VIII-LXXIV). Turnhout: Brepols.
- (1985). L'influence de la Cité de Dieu de saint Augustin au haut Moyen Age. *Sacris Erudiri*, 23, 5-34.

- (ed.) (1986). *Christianity and Paganism, 350-750*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Hogeterp, A. (2013). Solomon in the New Testament and Jewish Tradition. En J. Verheyden (ed.), *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition* (pp. 143-163). Leiden: Brill.
- Holladay, W. (1986). *Jeremiah 1: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*. Philadelphia: Fortress.
- (1989). *Jeremiah 2: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 26-52*. Minneapolis: Fortress.
- Howard-Johnston, J. y Hayward Paul, A. (eds.) (1999). *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Hübner, H. (1996). New Testament Interpretation of the Old Testament. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol.1* (pp. 332-371). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hunter, D. (2004). Fourth-Century Latin Writers: Hilary, Victorinus, Ambrosiaster, Ambrose. En F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (pp. 302-317). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hvidt, N. (2007). *Christian Prophecy*. Oxford: Oxford University Press.
- logna-Prat, D. (2006). *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, (v. 800- v. 1200)*. París: Éditions de Seuil.
- (2016). *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- logna-Prat, D., Palazzo, E. y Russo, D. (eds.) (1996). *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*. París: Beauchesne.
- Jay, P. (1982). La datation des premières traductions de l'Ancien Testament sur l'hébreu par saint Jérôme. *Revue des Études Augustiniennes*, 28, 208-212.
- Jiménez Garnica, A. (1983). Orígenes y desarrollo del reino visigodo de Tolosa (a. 418-507). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Johnson, D. (1988). *From Chaos to Restoration. An Integrative Reading of Isaiah 24-27*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jonas, H. (1958). *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.

- Jong, M. de (1999). Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and his *Historia Wambae*. En P. Heather (ed.), *The Visigoths from the Migration Period to the Seventh Century: An Ethnographic Perspective* (pp. 373-402). Woodbridge: The Boydell Press.
- (2015). Carolingian Political Discourse and the Biblical Past: Hrabán, Dhuoda, Radbert. En C. Gantner, R. McKitterick y S. Meeder (eds.), *The Resources of the Past in Early Medieval Europe* (pp. 87-102) Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaegi, W. (1992). *Byzantium and the Early Islamic Conquests*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaldellis, A. (2015). *The Byzantine Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kannengiesser, C. (2004). *Handbook of Patristic Exegesis*. 2 Vols. Leiden: Brill.
- Kantorowicz, E. (1957). *The King's Two Bodies*. Princeton, New Jersey: University of Princeton Press.
- Kaplan, M. (ed.) (2001). *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: Études comparées*. París: Publications de la Sorbonne.
- Kieffer, R. (1996). Jerome: His Exegesis and Hermeneutics. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol.1* (pp. 663-681). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kim, S. (1983). *The 'Son of Man' as the Son of God*. Tübingen: Bohr.
- Kissinger, W. (1975). *The Sermon on the Mount*. Metuchen: Scarecrow Press.
- Kitchen, J. (2009). Variants, Arians and the Trace of Mark: Jerome and Ambrose on 'neque filius' in Matthew 24:36. En I. van't Spijker (ed.), *The Multiple Meaning of Scripture: the Role of Exegesis in Early Christian and Medieval Culture* (pp. 15-40). Leiden: Brill.
- Knibb, M. (2006). Language, Translation, Versions, and Text of the Apocrypha. En J. Rogerson y J. Lieu (eds.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies* (pp. 159-183). Oxford: Oxford University Press.
- Kolbaba, T. (2008). Latin and Greek Christians. En T. Noble y J. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Early Medieval Christianities c.600- c.1100, vol. III* (pp. 213-229). Cambridge: Cambridge University Press.
- Koon, S. y Wood, J. (2008). The *Chronica Maiora* of Isidore of Seville. *E-Spania* [en línea], 6. URL: <http://e-spania.revues.org/15552>; DOI: 10.4000/e-spania.15552.
- Kristeva, J. (1966). Bakhtine. Le mot, le dialogue et le roman. *Critique*, 239, 438-465.
- (1968). La productivité dite texte. *Communications*, 11, 59-83.

- (1969). *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: Seuil.
- Kümmel, W.G. (1973). *Einleitung in das Neue Testament*. Heidelberg: Quelle & Meyer.
- La Bonnardière, A.-M. (1986). *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne.
- Lampe, G. (ed.). (1969). *The Cambridge History of the Bible, vol. II. The West from the Fathers to the Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Landes, R. (1988). Lest the Millennium Be Fulfilled: Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography 100-800 CE. En W. Verbeke, D. Verhelst y A. Welkenhuysen (eds.), *The use and abuse of eschatology in the Middle Ages* (pp. 137-211). Lovania: Leuven University Press.
- (1992). *Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an Mil. *Le Moyen Age, XCVIII* (3-4), 355-377.
- Lauwers, M. (1999). Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux. *Annales. Histoire, Sciences sociales*, 54 (5), 1047-1072.
- Lebram, J.C. (1975). König Antiochus im Buch Daniel. *Vetus Testamentum*, 25, 737-772.
- Leclercq, J. (1957). *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Paris: Éditions du Cerf.
- Ledesma, J. (2005) La exégesis bíblico patrística de San Ildefonso de Toledo en su De itinere deserti. *Alpha Omega*, 8, 389-422.
- Leemans, J. (2008). 'To Bless with a Mouth Bent on Cursing': Patristic Interpretations of Balaam (Num 24:17). En G. van Kooten y J. van Ruiten (eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (pp. 287-299). Leiden: Brill.
- Le Goff, J. (1981). *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard.
- Leuchter, M. (2008). *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, J. (1989). The Days of Creation: an Historical Survey of Interpretation. *JETS*, 32 (4), 433-455.
- Leyser, C. (2000). *Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford: Clarendon Press.
- Liere, F. van (2014). *An Introduction to the Medieval Bible*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lieu, J. (2004). *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford: Oxford University Press.
- Limor, O. y Stroumsa, G. (eds.) (1996). *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics Between Christians and Jews*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Linage Conde, A. (1986). El monacato visigótico. Hacia la benedictinización. *Antigüedad y Cristianismo, III*, 235-259.
- Lourdaux, W. y Verhelst, D. (eds.) (1979). *The Bible and the Medieval Culture*. Lovania: Leuven University Press.
- Louth, A. (1989). *Discerning the mystery: An essay on the nature of theology*. Oxford: Clarendon Press.
- The fourth-Century Alexandrians: Athanasius and Didymus. En F. Young, L. Ayres y A. Louth (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature* (pp. 275-282). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2008). The Emergence of Byzantine Orthodoxy, 600-1095. En T. Noble y J. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity, vol. III* (pp. 46-64). Cambridge: Cambridge University Press.
- (2012). The Fathers on Genesis. En C. Evans, J. Lohr y D. Petersen (eds.), *The Book of Genesis* (pp. 561-578). Leiden: Brill.
- Lozovsky, N. (2000). *The Earth is our Book. Geographical Knowledge in the Latin West ca. 400-1000*. Michigan: University of Michigan Press.
- Lubac, H. de (1947). «Typologie» et «allegorisme». *Recherches de science religieuse*, 34, 180- 226.
- (1950). *Histoire et esprit: L'intelligence de l'écriture après Origène*. París: Aubier.
- (1959). *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. París: Aubier.
- Lundbom, J. (1997). *Jeremiah*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- (2010). *Jeremiah Closer Up*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Luz, U. (1994). *Matthew in History*. Minneapolis: Fortress Press.
- MacMullen, R. (1997). *Christianity and Paganism in the Fourth to the Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press.
- Madoz, J. (1952a). Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo. *Gregorianum*, 33, 401-417.
- (1952b). San Ildefonso de Toledo. *Estudios eclesiásticos*, 26, 467-505.

- Markus, R.A. (1970). *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marrou, H-I. (1950). *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*. Montreal: Institut d'études médiévales.
- (1966). Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale. *Revue historique*, 235, 39-46.
- (1981). *Histoire de l'éducation dans la Antiquité*. Paris: Seuil.
- Marrow, S. (2003). Resurrection of the Dead. En *New Catholic Encyclopedia, Vol.12* (2da ed.) (pp. 165-172). Detroit: Gale.
- Marsden, J. y Matter E.A. (eds.) (2012). *The New Cambridge History of the Bible: From 600 to 1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, C. (2003). *La géographie du pouvoir dans l'Espagne visigothique*. Paris: Septentrion.
- (2006). Des fins de règne incertaines: répression et amnistie des groupes aristocratiques dans le royaume de Tolède (pp. 207-224). En F. Bougard, L. Feller y R. Le Jan (eds.), *Les élites au haut Moyen Âge. Crises et renouvellements*. Turnhout: Brepols.
- (2007). Les évêques visigothiques dans leur espace: de l'autonomie à l'intégration. En P. Depreux, F. Bougard y R. Le Jan (eds.), *Les élites et leurs espaces: mobilité, rayonnement, domination (du VI^e au XI^e siècle)* (pp. 207-224). Turnhout: Brepols.
- (2008a). La notion de gens dans la péninsule ibérique des VI^e-VII^e siècles: quelques interprétations. En V. Gazeau, P. Bauduin, Y. Moderan (dirs.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (III^e-XII^e siècle)* (pp. 75-89). Caen: CHRAM.
- (2008b). L'innovation politique dans le royaume de Tolède: le sacre du souverain. En C. Péneau (ed.), *Elections et pouvoirs politiques du VIII^e au XVII^e siècle* (pp. 281-300). Bordeaux: Éditions Bière.
- (2008c). La réforme visigothique de la justice: les années Recceswinth. En N. Guglielmi y A. Rucquoi (eds.), *Derecho y justicia: el poder en la Europa medieval. Droit et justice: le pouvoir dans l'Europe médiévale* (pp. 37-57). Buenos Aires: CONICET-CNRS.

- (2013). La degradación cívica de los judíos en el reino visigodo de Toledo. En R. González Salinero (ed.), *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda* (pp. 221-241). Madrid - Salamanca: Signifer Libros.
- (2015a). *De sacrilegiis extirpandis. Interpretar la legislación contra el paganismo en la Hispania de los siglos VI-VIII*. En J. Fernández Ubiña, A. Quiroga Puertas y P. Ubric Rabaneda (eds.), *La Iglesia como sistema de dominación en la Antigüedad Tardía* (pp. 273-292). Granada: Universidad de Granada.
- (2015b). Valerius et l'ennemi. Grands propriétaires, clercs, cénobites et ermites face au contrôle du sacre dans le Bierzo du VIIe siècle. En Ph. Depreux, F. Bougard y R. Le Jan (dirs.), *Compétition et sacré au haut moyen âge: entre médiation et exclusion* (pp. 67-84). Turnhout: Brepols.
- Martín, J.C. (2000). Une nouvelle édition critique de la «*Vita Desiderii*» de Sisebut, accompagnée de quelques réflexions concernant la date des «*Sententiae*» et du «*De viris illustribus*» d'Isidore de Séville. *Hagiographica*, VII, 127-180.
- (2001). La "Crónica universal" de Isidoro de Sevilla: circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma. *Iberia*, IV, 199-239.
- (2011). Los *Antikeimena* (CPL 1261) de Julián de Toledo (s. VII): ensayo de reconstrucción con traducción y elenco de las fuentes. *Helmantica*, 62 (187), 7-242.
- (2013a). La biblioteca cristiana de los Padres Hispanovisigodos (siglos VI-VII). *Veleia*, 30, 259-288.
- (2013b). El catálogo de los varones ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206): contenidos y datación. *Studia historica. Historia Antigua*, 31, 129-151.
- Martin de Viviés, P. de (2002). *Apocalypses et cosmologie du salut*. París: Cerf.
- Martín Viso, I. (1999). Organización episcopal y poder entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo (siglos V- XI). Las sedes de Calahorra, Oca y Osma. *IBERIA*, 2, 151-190.
- (ed.) (2009). *¿Tiempos oscuros? Territorio y sociedad en el centro de la Península Ibérica (siglos VII-X)*. Madrid: Silex.
- (2011). Monasterios y redes sociales en el Bierzo altomedieval. *Hispania: revista española de historia*, LXXI, 9-38.
- (2012a). Paisajes sagrados, paisajes eclesiásticos: de la necrópolis a la parroquia en el centro de la península ibérica. *Reti Medievali Rivista*, 13 (2), 3-45.
- (2012b). The Memory of Holy Men in Hispanic Monasticism. *Imago Temporis. Medium Aevum*, VI, 165-190.

- Martínez Tejera, A. (2006). La realidad material de los monasterios y cenobios rupestres hispanos (siglos V-X). En J. García de Cortázar y Ruiz de Aguirre y R. Teja (eds.), *Monjes y monasterios hispanos en la alta Edad Media* (pp. 59-98). Aguilar de Campoo: Fundación Santa María La Real.
- Martschukat, J. y Patzold, S. (eds.) (2003). *Geschichtswissenschaft und "performative turn."* Colonia: Böhlau.
- Maunder, C. (ed.) (2008). *The Origins of the Cult of the Virgin Mary*. Londres: Burns & Oates.
- May, G. (1978). *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der Creatio ex nihilo*. Berlín: De Gruyter.
- Mayeur, J.-M., Pietri Ch., Pietri L., Vauchez A., Venard M. (dirs.) (1995). *Histoire du christianisme, tome II*. Paris: Desclée.
- McAuliffe, J., Walfish, B. y Goering, J. (eds.) (2003). *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- McCormick, M. (1986). *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonald, L. M. y Sanders, J. A. (eds.) (2002). *The Canon Debate*. Grand Rapids: Baker Academic.
- McElwain, H. (2003). Resurrection of the Dead, Theology of. *En New Catholic Encyclopedia, Vol.12* (2da ed.) (pp. 172-174). Detroit: Gale, 1967.
- McGinn, B. (1979). *Visions of the End*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2002). The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages. En J. Aertsen y M. Pickavé (eds.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter* (pp. 79-94). Berlín: De Gruyter.
- McKenna, S. (1938). *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington DC: Catholic University of America Press.
- McKitterick, R. (ed.) (1990). *The Uses of Literacy in Early Mediaeval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004). *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009). Introduction. En F. Bougard, R. Le Jan y R. McKitterick (eds.), *La culture du haut Moyen Age. Une question d'élites?* Turnhout: Brepols.

- McNally, R. (1959). *The Bible in the Early Middle Ages*. Westminster: Newman Press.
- Merrills, A. (2005). *History and Geography in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Metzger, B. (1947). Recent Spanish Contributions to the Textual Criticism of the New Testament. *Journal of Biblical Literature*, 66 (4), 401-423.
- (1987). *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Oxford University Press.
- Millar, W. (1976). *Isaiah 24-27 and the Origin of Apocalyptic*. Missoula: Scholars Press
- Mohrmann, Ch. (1949). Les origines de la latinité chrétienne à Roma. *Vigiliae Christianae*, 3 (2), 67-106.
- Momigliano, A. (1992). *De paganos, judíos y cristianos*. México: FCE.
- Monreal Jimeno, L. (1992). Centros eremíticos y semieremíticos en el valle del Ebro: aspectos metodológicos. En J. de la Iglesia Duarte (coord.), *II Semana de estudios medievales: Nájera 5 al 9 de Agosto de 1991* (pp. 49-63). Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- Morano Rodríguez, C. (1989). *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias vulgatas españolas: 1-2 Samuel*. Madrid: CSIC.
- (1999). Los estudios sobre las primeras traducciones de la Biblia (*Vetus Latina*). Proyectos editoriales en curso y nuevas perspectivas en la crítica textual y lingüística. En M. Conde Salazar, A. Espigares, M. del Barrio Vega, y A. Aldama (eds.), *La Filología Latina Hoy. Actualización y Perspectivas* (pp. 205-212). Madrid: Sociedad de Estudios Latinos.
- Moreno García, A. y Pozas Garza, R. (2005). Una controversia judeo-cristiana del s. VII: *De virginitate perpetua sanctae Mariae contra tres infideles* de Ildefonso de Toledo. *Anales Valentinus*, 31 (61), 107-128.
- Moreno Hernández, A. (1992). *Las glosas marginales de Vetus Latina en las Biblias vulgatas españolas: 1-2 Reyes*. Madrid: CSIC.
- Murphy, F. (1952). Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain. *Speculum*, 27 (1), 1-27.
- Müller, W.G. (2001). Style (pp. 745-757). En T. O. Sloane (ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*. Oxford: Oxford University Press.
- Muñoz León, D. (1990). El uso de la Biblia en el Tratado «De virginitate perpetua Sanctae Mariae» de San Ildefonso de Toledo. *Estudios Marianos*, 55, 251-285.

- Nauroy, G. y Vannier M.-A. (eds.) (2008). *Saint Augustin et la Bible. Actes du colloque de l'université Paul Verlaine-Metz (7-8 avril, 2005)*. Berna: Peter Lang.
- Neuschäfer, B. (1987). *Origenes als Philologe. 2 vols.* Basilea: Friedrich Reinhardt.
- O'Keefe, J. (1996). Christianizing Malachi: Fifth-Century Insights from Cyril of Alexandria. *Vigiliae Christianae*, 50 (2), 136-158.
- (1997). Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology. *Theological Studies*, 58, 39-60.
- O'Loughlin, T. (1997). Isidore's Use of Gregory the Great in the Exegesis of Genesis. *Revue bénédictine*, 107, 263-269.
- (2013). *Early Medieval Exegesis in the Latin West*. Farnham: Ashgate.
- Ogara, F. (1936). Tipología bíblica según S. Isidoro. *Miscellanea Isidoriana*, 135-150.
- Olmo Enciso, L. (2010). Ciudad y Estado en época visigoda: Toledo, la construcción de un nuevo paisaje urbano. En A. García (coord.), *Espacios urbanos en el occidente mediterráneo (s. VI- VIII)* (pp. 87-112). Toledo: Toletvm Visigodo.
- Olmo Enciso, L. y Castro Priego, M. (2011). La época visigoda a través de la arqueología. *711: Arqueología e historia entre dos mundos*, 47-78.
- Olster, D. (2000). Byzantine Apocalypses. En B. McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism, vol. 2* (pp. 48-73). Nueva York: Continuum.
- Orlandis, J. (1945). Sobre el concepto de delito en el derecho de la alta Edad Media. *Anuario de Historia del Derecho*, XVI, 112-192.
- (1962). La sucesión al trono en la monarquía visigoda. *Estudios visigóticos*, III, 57-102.
- (1987). *Época visigoda (409-711)*. Madrid: Gredos.
- (2002). La escatología intermedia en el *Prognosticum futuri saeculi* de S. Julián de Toledo. En C. Izquierdo et al., *Escatología y vida cristiana: XXII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (pp. 419-424). Pamplona: Eunsa.
- Otten, W. (2005). Reading Creation: Early Medieval Views of Genesis and Plato's *Timaeus*. En G. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth* (pp. 225-243). Leiden: Brill.
- Paget, J. y Schaper, J. (eds.) (2013). *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Peña Cervantes, Y., García-Entero, V., y Gómez Rojo, J. (2008). Aportaciones al conocimiento de la evolución histórica de la Vega Baja de Toledo. Estudio preliminar de la excavación de la parcela R-3. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I, Nueva época. Prehistoria y Arqueología*, II, 157-175.
- Pépin, J. (1976). *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (2da ed.). París: Études Augustiniennes.
- (1987). *La tradition de l'allégorie de Philon d'Alexandrie à Dante*. París: Études augustiniennes.
- Petit, C. (2001). *Ivstitia Gothica: historia social y teología del proceso en la "Lex Visigothorum"*. Huelva: Universidad de Huelva.
- Petrucci, A. (1984). *Lire au Moyen Âge. Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, 96 (2), 603-616.
- Poirel, D. (2003). Un manuel d'exégèse spirituelle au service des prédicateurs: les Allegoriae d'Isidore de Séville. *Recherches Augustiniennes*, 33, 95-107.
- Pollmann, K. (1996). *Doctrina christiana*. Freiburg, Suiza: Universitätsverlag Freiburg.
- Porter S. (1997). *Handbook to Exegesis of the New Testament*. Leiden: Brill.
- Pozo, C. (1970). La doctrina escatológica del *Prognosticon futuri saeculi* de S. Julián de Toledo. *Estudios eclesiásticos*, 45 (173), 173-201.
- Powis Smith, J.M. (1929). The Chosen People. *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 45 (2), 73-82.
- Puertas Tricas, R. (1975). *Iglesias hispánicas (siglos IV al VIII). Testimonios literarios*. Madrid: Dirección general del patrimonio artístico y cultural.
- Ramos-Lissón, D. (1982). Der Einfluss der soteriologischen Typologie des Origenes im Werk Isidors von Sevilla unter besonderer Berücksichtigung der 'Quaestiones in Vetus Testamentum'. En AA.VV., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter* (pp. 108-130). Eichstätt: Verlag Friedrich Pustet.
- Rapp, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: the Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press.
- Rebenich, S. (1993). Jerome: The "Vir Trilinguis" and the "Hebraica Veritas." *Vigiliae Christianae*, 47 (1), 50-77.
- (2002). *Jerome*. Londres: Routledge.
- Reinhardt, K. (1976). *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

- Reinhardt, K., y Santiago Otero, H. (1986). *Biblioteca bíblica ibérica medieval*. Madrid: CSIC.
- Reinink, G. (1988). Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser. En W. Verbeke, D. Verhelst y A. Welkenhuysen (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages* (pp. 82-111). Leuven: Leuven University Press.
- Reydellet, M. (1961). La conception du souverain chez Isidore de Séville. En M. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana. Colección de estudios sobre Isidoro de Sevilla* (pp. 457-466). León: Centro de Estudios San Isidoro.
- (1970). Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 82 (1), 363-400. URL: http://www.persee.fr/doc/mefr_0223-4874_1970_num_82_1_7602
- (1981). *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma: École Française de Rome.
- Riché, P. (1962). *Éducation et culture dans l'Occident barbare*. París: Seuil.
- (1999). *Écoles et enseignements dans le Haut Moyen Âge* (3era ed.). París: Picard.
- Riché, P. y Lobrichon, G. (eds.) (1984). *Bible de tous le temps. T. 4: Le Moyen Âge et la Bible*. París: Beauchesne.
- Ricœur, P. (1975). *La métaphore vive*. París: Seuil.
- (1986). *Du texte à l'action II*. París: Seuil.
- (1995). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI.
- (2001). *Del texto a la acción II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2010). *Écrits et conférences 2. Herméneutique*. París: Seuil.
- Ripoll López, G. (2000). Sedes regiae en la Hispania de la antigüedad tardía. *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 25, 371-401.
- (2003). Changes in the Topography of Power: from civitates to vrbes regiae in Hispania. En R. Corradini, M. Diesenberger y H. Reimitz (eds.), *The Construction of Communities in the Early Middle Ages* (pp. 123-148). Leiden: Brill.
- Ripoll López, G. y Velázquez Soriano, I. (1992). Pervivencias del termalismo y el culto a las aguas en época visigoda hispánica. *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua*, 5, 555-580.

- Ripoll, G y Velázquez, I. (2000). Toletum, la construcción de una urbs regia. En G. Ripoll, y J.M. Gurt Esparraguera (eds.), *Sedes regiae (ann. 400-800)* (pp. 521-578). Barcelona: Real Acadèmia de Bones Lletres.
- Rivera Recio, J. (1948). ¿Cisma episcopal en la Iglesia Toledanovisigoda?, *Hispania Sacra*, 1, 259-268.
- Roberts, B. (1969). The Old Testament: Manuscripts, Text and Versions. En G. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible, vol. II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robles, L. (1970a). Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la Hispania visigótica. Notas para un estudio del libro de las Sentencias. *Archivos Leonenses*, 24 (47-48), 13-185.
- (1970b). Anotaciones a la obra de San Hildefonso De cognitione baptismi. *Saitabi*, 20, 73-146.
- Roncace, M. (2005). *Jeremiah, Zedekiah and the Fall of Jerusalem*. Nueva York: T & T Clark.
- Roth, N. (1994). *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: Cooperation and Conflict*. Leiden: Brill.
- Rowland, C. (1982). *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. Londres: SPCK.
- Rucquoi, A. (1996). Mesianismo y milenarismo en la España medieval. *Medievalismo: Boletín de la Sociedad Española de Estudios Medievales*, 6, 9-36.
- (1999). El fin del milenarismo en la España de los siglos X y XI. En J.I. de la Iglesia Duarte (coord.), *Milenarismos y milenaristas en la Europa medieval: IX Semana de Estudios Medievales*. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos.
- (2007). La percepción de la naturaleza en la alta Edad Media. En F. Sabaté (ed.), *Natura i desenvolupament. El medi ambient a l'Edat Mitjana* (pp.73-98). Balaguer: Pagès editors.
- Rudolph, K. (1977). *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. Lepizig: Koehler & Amelang.
- Sæbø, M. (ed.). (1996). *Hebrew Bible/ Old Testament: The History of its Interpretation, vol. 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Rupert.
- Sánchez Albornoz, C. (1942). *En torno a los orígenes del feudalismo*. Mendoza: Universidad de Cuyo.

- Sanz Serrano, R. (1989). Adivinación y sociedad en la Hispania tardorromana y visigoda. *Gerión*, 2, 365-390.
- Sanz Serrano, R. (1995). Hacia un Nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en la península ibérica. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones*, 0, 237-248.
- Sanz Serrano, R. (2003). *Sive pagani sive gentiles*: el contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad. *Gerión*, 21 (7), 9-38.
- Saxer, V. (1984). La Bible chez les Pères latins du III^e siècle. En J. Fontaine, y Ch. Pietri (eds.), *Bible de tous le temps. T. 2: Le monde latin antique et la Bible* (pp. 339-364). París: Beauchesne.
- Schäublin, Ch. (1974). *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*. Colonia: Peter Hanstein Verlag.
- Schildenberger, J. (1935). Die Altlateinischen-Proverbien Randlesungen der Bibel von Valvanera in der Vulgata Inkunabel 54.V.35 des Escorial. *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, 5, 97-107.
- (1941). Die Altlateinischen Texte des Proverbien-Buches. *Texte und Arbeiten*, 1, 63-143.
- Schmitt, J-C. (1990). *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*. París: Gallimard.
- Schramm, B. (1995). *The Opponents of Third Isaiah*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Schulz-Flügel, E. (1996). The Latin Old Testament Tradition. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament* (pp. 642-662). Göttingen: Vandenhoeck & Rupert.
- Seitz, Ch. (1989). *Theology in Conflict*. Berlín: De Gruyter.
- Shimahara, S. (2013). *Haymon d'Auxerre, exégète carolingien*. Turnhout: Brepols.
- Sim, D. (1996). *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skarsaune, O. (1987). *The Proof From Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Leiden: Brill.
- (1996). The Development of Scriptural Interpretation in the Second and Third Centuries – except Clement and Origen. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol.1* (pp. 373-440). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Smalley, B. (1941). *The Study of the Bible in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press.
- Spicq, C. (1944). *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*. París: J. Vrin.

- Stancati, T. (1996). Alle origini dell'escatologia cristiana sistematica: il Prognosticon futuri saeculi di san Giuliano di Toledo (sec. VII). *Angelicum*, 73, 401-433.
- Sterk, A. (2004). *Renouncing the World Yet Leading the Church*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stocking, R. (2000). *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom*. Michigan: University of Michigan Press.
- Stroheker, K. (1963). Das spanische Westgotenreich und Byzanz. *Bonner Jahrbücher*, 163, 252-274.
- Stump, E. y Kretzmann, N. (2001) (eds.). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sundberg, A. (1964). *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sutcliffe, E. (1948). The Name "Vulgate". *Biblica*, 29, 245-352.
- Sweeney, M. (1996). *Isaiah 1-39*. Grand Rapids: Wm B. Eerdmans.
- (2016). The Latter Prophets and Prophecy. En S. Chapman y M. Sweeney (eds.), *The Cambridge Companion to the Hebrew Bible/ Old Testament* (pp. 233-252). Cambridge: Cambridge University Press.
- Teillet, S. (1984). *Des Goths à la nation gothique: les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*. París: Belles Lettres.
- (1986). L'*Historia Wambae* est-elle une œuvre de circonstance? *Antigüedad y Cristianismo*, III, 415-424.
- Teja, R. (2005). «*Exterae gentes*»: Relaciones con paganos, judíos y herejes en los cánones de Elvira. En M. Sotomayor Muro y J. Fernández Ubiña (eds.), *El concilio de Elvira y su tiempo* (pp. 197-228). Granada: Universidad de Granada.
- Theissen, G. (2003). *The New Testament*. Londres: T&T Clark.
- Thompson, E.A. (1971). *Los godos en España*. Madrid: Alianza.
- Toch, M. (2005). The Jews in Europe, 500-1050. En P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, vol. I* (pp. 547-570). Cambridge: Cambridge University Press.
- Töpfer, B. (2003). Escatología y milenarismo. En J. Le Goff y J-C. Schmitt (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval* (pp. 252-260). Madrid: Akal.
- Torjesen, K. (1986). *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlín: De Gruyter.

- Torrance, T. (1981). *Divine and Contingent Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Tov, E. (ed.) (1999). *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden: Brill.
- Trebolle Barrera, J. (1991). Lo cristiano y lo judío en la *Vetus Latina*. *El Olivo*, XV (33/34), 123-140.
- (1993). *La Biblia judía y la Biblia cristiana: Introducción a la historia de la Biblia*. Madrid: Trotta.
- Ubierna, P. (2009). El Libro de Daniel en la tradición siríaca. Lecturas sobre un apócrifo del siglo VII. En A. Guance (ed.), *Entre el cielo y la Tierra: escatología y sociedad en el mundo medieval* (pp. 331-352). Buenos Aires: CONICET-IMHICIHU.
- Uitvlugt, D. (2002). The Sources of Isidore's Commentaries on the Pentateuch. *Revue bénédictine*, 112, 72-100.
- Ullmann, W. (1965). *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1969). *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. Londres: Methuen.
- Uytfanghe, Marc van (1985). L'empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie. En J. Fontaine y Ch. Pietri (eds.), *Le monde latin antique et la Bible* (pp. 565-611). Beauchesne: París.
- (1976). La Bible dans les Vies de saints mérovingiennes. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 62 (168), 103-111.
- Valle Rodríguez, C. del (1998). El concilio de Elvira. En C. del Valle Rodríguez (ed.), *La controversia judeocristiana en España* (pp. 13-19). Madrid: CSIC.
- Valverde Castro, M. (2000). *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2011). La monarquía visigoda en Valerio del Bierzo. *Edad Media Rev. Hist.*, 12, 281-300.
- Vannier, M-A. (ed.) (2011). *La création chez les Pères*. Berna: Peter Lang.
- Veiga Valiña, A. (1940). *La doctrina escatológica de Julián de Toledo*. Lugo: La voz de la verdad.
- Velázquez Soriano, I. (1986). Otro texto bíblico en una pizarra inédita de Salamanca. El Salmo XV. *Antigüedad y Cristianismo*, III, 527-536.

- (1988). Auge y nuevas perspectivas de los estudios visigóticos. *Estudios clásicos*, 30 (94), 83-94.
- (1989). Wamba y Paulo: Dos personalidades enfrentadas y una rebelión. *Espacio, tiempo y forma. Serie II. Historia Antigua*, 2, 213-222.
- (1990). Elementos religioso-bíblicos en fórmulas y documentos de época visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, VII, 559-566.
- (1999). Impronta religiosa en el desarrollo jurídico de la Hispania visigoda. *Illu*, 2, 97-121.
- (2003a). *Latine dicitur, vulgo vocant. Aspectos de la lengua escrita y hablada en las obras gramaticales de Isidoro de Sevilla*. Logroño: Fundación san Millán de la Cogolla.
- (2003b). *Pro patriae gentisque Gothorum statu*. En H-W. Goetz, J. Jarnut y W. Pohl (eds.), *Regna and gentes* (pp. 161-217). Leiden: Brill.
- (2006). Reflexiones en torno de la formación de un *Corpus Regvlarum* de época visigoda. *Antigüedad y Cristianismo*, XXIII, 531-568.
- (2007). *La literatura hagiográfica: presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda*. Burgos: Fundación Instituto castellano y leonés de la Lengua.
- Vera Reina, M. (1999). La iglesia visigoda de Morón de la frontera (Sevilla). *SPAL*, 8, 217-239.
- Vercellone, C. (1860). *Variae lectiones Vulgatae Latinae Bibliorum editionis*. Roma: Spithöver.
- Verheyden, J. (ed.) (2013). *The Figure of Solomon in Jewish, Christian and Islamic Tradition*. Leiden: Brill.
- Vermeulen, J. (ed.) (1989). *Le Livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures; unité et complexité de l'ouvrage*. Lovania: Leuven University Press.
- Vielhauer, Ph. (1975). *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlín: De Gruyter.
- Virillo Franklin, C. (2005). Words as Food: Signifying the Bible in the Early Middle Ages. En AA.VV., *Comunicare e significare nell'alto medioevo* (Spoleto, 15-20 aprile 2004) (pp. 733-764). Spoleto: CISAM.
- Vives, J. (1969). *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*. Barcelona: CSIC.
- Vogt, H. (1999). *Origenes als Exeget*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

- Vogüé, A. de (2007). *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Paris: Cerf.
- Ward, B. (1987). *Miracles and the Medieval Mind*. Aldershot: Scholar Press.
- (2011). Miracles in the Middle Ages. En G. Twelftree (ed.), *The Cambridge Companion to Miracles* (pp. 149-164). Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, R. (1945). *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes*. CBL 8. Roma: Abbey of St-Jérôme.
- (1946). Interpolations du livre de Samuel dans les mss. de la Vulgate. *Miscellanea Giovanni Mercatti*, 19-39.
- Weitzman, S. (2011). *Solomon: The Lure of Wisdom*. New Haven: Yale University Press.
- Wevers, J. (1996). The Interpretative Character and Significance of the Septuagint Version. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol. 1* (pp. 84-107). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Whitman, J. (ed.) (2000). *Interpretation and Allegory*. Leiden: Brill.
- Wiles, M.F. (1970). Origen as Biblical Scholar. En P. R. Ackroyd y C. F. Evans (eds.), *The Cambridge History of the Bible, vol. I* (pp. 454-488). Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, C. (1969). The History of the Text and Canon of the New Testament to Jerome. En G. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible, vol. II. The West From the Fathers to the Reformation* (pp. 27-53). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolfram, H. (1988). *History of the Goths*. Berkeley: University of California Press.
- Wood, J. (2010). Brevitas in the Writings of Isidore of Seville. En A. Deyermond y M. Ryan (eds.), *Early Medieval Spain. A Symposium* (pp. 37-54). Londres: University of London.
- (2012a). *The Politics of Identity in Visigothic Spain*. Leiden: Brill.
- (2012b). Playing the Fame Game. Bibliography, Celebrity and Primacy in Late Antique Spain. *Journal of Early Christian Studies*, 20 (4), 613-640.
- (2013). *Religiones and gentes* in Isidore of Seville's *Chronica maiora*. En W. Pohl y G. Heydemann (eds.), *Post-Roman Transitions: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West* (pp. 125-168). Turnhout: Brepols.
- Wordsworth, C. (1848). *On the Canon of the Scriptures of the Old and New Testament, and on the Apocrypha: Eleven Discourses*. Londres: Rivington.

- Wormald, P. (2005). Kings and Kingship. En P. Fouracre (ed.), *The New Cambridge Medieval History, vol. I* (pp. 571-604). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, D. (1996). Augustine: His Exegesis and Hermeneutics. En M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/ Old Testament. The History of its Interpretation, Vol.1* (pp. 701-730). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Young, F. (1983). *From Nicaea to Chalcedon*. Londres: SCM.
- (1989). The Rethorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis. En R. Williams (ed.), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick* (pp. 182-199). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1991). 'Creatio Ex Nihilo': A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation. *Scottish Journal of Theology*, 44 (2), 139-152.
- (1997). *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2013). Traditions of exegesis. En J. Paget y J. Schaper (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600* (pp. 734-751). Cambridge: Cambridge University Press.
- Young, F., Ayres, L., y Louth, A. (eds.) (2004). *The New Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zaman, L. (2008). *Bible and Canon*. Leiden: Brill.