



História (São Paulo)

ISSN: 0101-9074

revistahistoria@unesp.br

Universidade Estadual Paulista Júlio de
Mesquita Filho
Brasil

Castro, Dolores

Isaías y Jeremías: los profetas de Isidoro de Sevilla en Sentencias

História (São Paulo), vol. 31, núm. 2, diciembre, 2012, pp. 191-211

Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho

São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=221025227010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Isaías e Jeremias: os profetas de Isidoro de Sevilha em *Sentenciás*

Isaías y Jeremías: los profetas de Isidoro de Sevilla en *Sentenciás*

Isaiah and Jeremiah: the prophets of Isidore of Seville in *Sentenciás*

Dolores CASTRO*

Resumo: O texto bíblico representa uma parte fundamental da *Sentencias* de Isidoro de Sevilha. Este trabalho, escrito por volta do ano 633, contém um grande número de citações bíblicas. Embora Isidoro conseguiu utilizar uma variedade de referências de ambos os testamentos, alguns livros, passagens e episódios bíblicos são mencionados de forma mais sistemática do que outros. Este é o caso da literatura profética, especialmente os livros de Isaías e Jeremias. Este artigo irá se concentrar principalmente na análise desses dois profetas e como suas vozes foram utilizados e introduziu na obra de Isidore. O objetivo principal é analisar a relação entre a mensagem profética e as razões que Isidoro motivados para dar Isaías e Jeremias uma posição predominante dentro de seu trabalho. Durante o século VII, o contexto político e religioso levantou a questão da unidade do Reino. Neste cenário, a mensagem profética permitiu Isidoro para comunicar suas preocupações sobre temas fundamentais, como a desobediência, o Juízo Final e da organização da Igreja.

Palavras-chave: Isidoro de Sevilha - Sagradas Escrituras - Profetas

Resumen: El texto bíblico representa una parte fundamental de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla. En efecto, esta obra escrita en torno al año 633, despliega una gran cantidad de citas bíblicas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. A pesar de advertirse allí un conjunto variado de referencias, algunos libros, pasajes o episodios bíblicos son mencionados con mayor frecuencia que otros. Tal es el caso de la literatura profética, en especial de los Libros de Isaías y Jeremías. Este artículo se centrará principalmente en el análisis de aquellos profetas: cómo sus voces fueron empleadas e introducidas dentro de la obra de Isidoro. El principal objetivo será analizar la relación entre el mensaje profético y las razones que llevaron a Isidoro a otorgarles a Isaías y a Jeremías, una posición predominante en *Sentencias*. Durante el siglo VII, el contexto político y religioso hizo visible la cuestión de la unidad del reino. En este escenario, el mensaje

* Profesora en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Puán 480 (C.P C1406CQJ), Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. E-mail: dolorescastro@gmail.com.

profético permitió a Isidoro de Sevilla comunicar sus propias preocupaciones acerca de interrogantes como la desobediencia, el Juicio Final y la organización de la Iglesia.

Palabras clave: Isidoro de Sevilla - Sagradas Escrituras - Profetas

Abstract: The biblical text represents a fundamental part of Isidore of Seville's *Sentencias*. This work, written towards the year 633, contains a large number of biblical quotations. Although Isidore managed to use a variety of references from both testaments, some books, passages and biblical episodes are mentioned more systematically than others. This is the case of the prophetic literature, especially the Books of Isaiah and Jeremiah. This article will focus mainly in the analysis of these two prophets and how their voices were used and introduced in the work of Isidore. The main purpose is to analyze the relation between the prophetic message and the reasons that motivated Isidore to give Isaiah and Jeremiah a predominant position inside his work. During the VIIth century, the political and religious context raised the question of the Kingdom's unity. In this scenario, the prophetic message allowed Isidore to communicate his preoccupations regarding fundamental topics such as disobedience, the Final Judgment and the organization of the Church.

Keywords: Isidore of Seville - Holy Scripture - Prophets

En *Etimologías*, afirma Isidoro de Sevilla: “El Antiguo Testamento recibe esta denominación, porque al aparecer el Nuevo, cesó de tener vigencia” (*Etym.* VI, 1, 1). Con estas palabras, el Sevillano evoca uno de los principales pilares que sostienen la tradición cristiana, la incuestionable primacía del Nuevo Testamento. Ésta se advierte no sólo en clave temporal pues el Nuevo Testamento es ciertamente posterior al Antiguo; sino, además, en clave hermenéutica: únicamente a la luz del Nuevo Testamento, el Antiguo puede ser plenamente comprendido. De ahí que, tal como evidencian varias de sus obras, Isidoro decida acudir a pasajes y referencias veterotestamentarias para encontrar allí aquellos elementos que anunciarían la venida de Cristo y los sacramentos de la Iglesia.

En *Sentencias*, si bien Isidoro se vale de ambos testamentos, es el Antiguo el que presenta, a lo largo de la obra, un número mayor de citas (directas e indirectas). De acuerdo con la edición de Pierre Cazier (1998), el NT contaría con 342 referencias, mientras que el AT lo superaría con 434. Además, sobre ese total, 128 corresponderían a los libros de Isaías, Jeremías, Daniel y Ezequiel: los profetas mayores. Este lugar destacado que ocuparía la literatura profética en *Sentencias* obedece, en principio, a tres cuestiones de suma importancia. En primer lugar, es reflejo de la lectura cristiana del Antiguo Testamento en tanto se propone encontrar en las

profecías lo contenido en el Evangelio. En consecuencia, el AT es leído de acuerdo con la historia cristiana de la salvación constatando así la necesaria concordancia entre ambos testamentos. Segundo, hace hincapié en el papel del profeta como el canal autorizado por la divinidad para difundir el mensaje de Dios. Por último, introduce problemáticas que lejos de permanecer ancladas en un pasado bíblico, encontraban en el contexto del siglo VII, una actualidad considerable.

De los profetas mayores, Isaías es indudablemente el más utilizado por Isidoro en *Sentencias*. De acuerdo con la edición de P. Cazier, setenta citas (explícitas e implícitas) corresponden a este profeta, de quien dice Isidoro en *Etimologías*: “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). A Isaías le sigue Jeremías con treinta y siete alusiones, mientras que Daniel y Ezequiel se distancian de los anteriores contando con trece y ocho respectivamente. Provenientes en su gran mayoría de la Vulgata (CAZIER, 1998, p. LVIII), las referencias bíblicas que recorren la obra isidoriana suelen aparecer bajo distintas modalidades, siendo las más recurrentes la cita textual directa o de memoria y las sistemáticas alusiones a episodios bíblicos específicos.

El objetivo de nuestro artículo consiste en dar respuesta a determinados interrogantes que emergen a partir de la constatación del lugar destacado que ocupan Isaías y Jeremías en la obra isidoriana¹, advirtiendo así algunas conclusiones preliminares. Principalmente nos preguntaremos cuáles son los temas que habilitan tal intervención y cuáles los motivos que subyacen en ella. En este sentido, proponemos trazar una posible correlación entre la predominancia de los fragmentos bíblicos proféticos y las preocupaciones específicas que primaban en la época, en particular aquellas que asediaban al gran obispo de Sevilla. Teniendo en cuenta la larga trayectoria de Isidoro, quien al momento de redactar las *Sentencias*, alrededor del año 633², ocupaba la silla episcopal de Sevilla hacía ya más de treinta años, podemos suponer que aquel sabio y maestro de la doctrina no recurría a los textos sagrados únicamente para demostrar un profuso conocimiento de ellos. En otras palabras, al evocar la palabra profética, evocaba al mismo tiempo su mensaje, esto es, un mensaje que provenía directamente de la divinidad.

El testimonio de los profetas constituirá una pieza clave en el programa pastoral de Isidoro pues servirá de apoyo y ejemplo para enseñar, organizar y reforzar en la doctrina a los

miembros del clero. En efecto, desde la perspectiva de Isidoro, la existencia de un clero instruido emergía como condición necesaria a los efectos de afianzar la unidad de la *Ecclesia* en tiempos visigodos. Convencido de que ninguna conversión podía ser alcanzada de forma plena a través de la violencia, Isidoro entendía, por el contrario, que la fe se justificaba por medio de la razón y de los ejemplos, constituyendo así la única vía verdadera para alcanzar la felicidad (*Sent.* II, 2, 4).

«Hoc est quod propheta ait»: la advertencia de Isaías

De los libros bíblicos que corresponden al Antiguo Testamento, el de Isaías es el que acusa, a lo largo de la obra, mayor cantidad de intervenciones, seguido por Génesis y Salmos. Del Nuevo Testamento, el más citado es el Libro de Mateo, seguido por Lucas y I Corintios. En rigor, Mateo es de todos los libros bíblicos el que presenta mayor cantidad de referencias, superando incluso al de Isaías. De los 66 capítulos que componen el Libro de este profeta³, 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 *Sentencias*, 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 divina⁴. En consecuencia, el alcance de la palabra profética no se limitaba al marco temporal y geográfico de Isaías: en tanto “palabra viviente de Dios” (CLEMENTS, 1999, p. 160), se convertía en mensaje para las futuras generaciones.

Un mensaje, nueva audiencia

Cuando Isidoro hace intervenir a Isaías en el contexto visigodo del siglo VII, el mensaje profético encuentra un nuevo escenario y una nueva audiencia. Menos de cincuenta años habían pasado desde la conversión oficial del pueblo visigodo al credo niceno, acontecimiento que tuvo

lugar en el concilio III de Toledo en el año 589. Siguiendo los pasos de su hermano Leandro (uno de los impulsores principales del abandono definitivo del arrianismo y encargado de presidir el concilio de 589), Isidoro se había convertido en un defensor tenaz de la unidad del reino en torno a la fe católica, tarea a la cual dedicó su vida entera, dejando tras de sí una trayectoria que sería posteriormente recordada y celebrada. No obstante, el período durante el cual Isidoro se desempeñó como obispo en Sevilla, sucediendo así en las funciones episcopales a su hermano en torno al año 600, le presentó al metropolitano un escenario complejo, atravesado por agudas tensiones y conflictos políticos, que amenazaban -al menos potencialmente- la estabilidad del reino visigodo. Isidoro advertía bien que las intrigas tejidas al interior de la aristocracia podían, como efectivamente había ocurrido en un pasado no lejano, desembocar en exitosas usurpaciones del trono real. En este contexto, donde las preocupaciones e interrogantes hacían hincapié en garantizar la cohesión del reino y la reproducción de la sociedad cristiana, Isidoro de Sevilla decidía redactar las *Sentencias* y, en consecuencia, transmitir las enseñanzas del profeta Isaías.

De acuerdo con P. Cazier, uno de los principales tópicos que Isidoro evoca valiéndose del Libro de Isaías (y también del de Jeremías) es la amenaza (CAZIER, 1998, p. LX). En rigor, la amenaza en boca de Isaías era dirigida hacia el 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 el alejamiento del pueblo con respecto al mandato divino. En consecuencia, no habiendo logrado respetar dicho precepto, aquel pueblo, lleno de culpa, era responsable de la situación que atravesaba. Se evocaba así a partir de los pasajes y fragmentos en torno a la amenaza (propios del Libro de Isaías) 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 “La avaricia”; Is. 5,11 y 5,22 en “La embriaguez”; Is. 5,21 en “La conversación” y en “El abuso de las virtudes” y, finalmente Is. 5,18 en “La costumbre de pecar”. 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 las malas conductas. Aun más, los pasajes a los que allí se alude integran una serie de oráculos, identificados por la exclamación introductoria “*vae*”, en

donde el profeta adopta una postura incisiva y condenatoria hacia aquellos que no se mantienen acorde a los preceptos divinos. Según M. Sweeney, este tipo de oráculo aparece con frecuencia en la literatura profética ya sea para criticar acciones o conductas específicas, o bien para anunciar un determinado castigo (SWEENEY, 1996, p. 28). En este caso Isidoro se sirve de Isaías V para enfatizar la condena de comportamientos tales como la embriaguez, la conversación excesiva o nula, la avaricia, la repetición del pecado y el mal uso de las virtudes. Esta última conducta, advertía Isidoro, podía dar origen a distintos tipos de vicios. De este modo, los fragmentos proféticos son utilizados para reforzar la moralidad que debía guiar al hombre cristiano en su accionar en el mundo, particularmente a los denominados pastores del rebaño, aquellos encargados de la preparación de los fieles ante la llegada del Juicio Final. 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. Éstos, si bien no representan el mismo daño que los sacerdotes inicuos y pecadores (*Sent.* III, 34), no logran cumplir con su función de corregir y, tal como expresa Isidoro: “no pueden defender al pueblo que les ha sido confiado oponiéndose a los malos con la exposición de la doctrina” (*Sent.* III, 35, 2)⁵. Ciertamente, Isidoro expresa allí una preocupación genuina por la formación y desempeño del clero pues más adelante, afirmará en *Sent.* III, 38, 4 valiéndose nuevamente de la voz del profeta:

Cuando está enferma la cabeza, se contagian los restantes miembros del cuerpo. (...) 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 confiado⁶.

La imagen del cuerpo advertía la enorme responsabilidad que recaía en sus miembros superiores, el clero, en relación con el pueblo que le había sido asignado. Constituía, en rigor, una apelación directa a los sacerdotes que, sintiéndose alejados de los deberes estrictamente espirituales, debían cargar con las responsabilidades derivadas de las funciones administrativas y de gestión de los bienes materiales que implicaba la vida en el siglo. En el mismo sentido, Isidoro dedicó numerosas sentencias a regular la conducta sacerdotal empleando para ello 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: “Los prepositos ignorantes” (*Sent.* III, 35, 2), “Los ejemplos de los malos sacerdotes” (*Sent.* III, 38,4), “La protección que los

sacerdotes han de prestar al pueblo” (*Sent.* III, 45,1) y “La disciplina de los sacerdotes con los delincuentes” (*Sent.* III, 46, 5-6). Notamos en estos ejemplos la existencia de un denominador común de significativa importancia: además de hallarse concentrados en la última sección de las *Sentencias*, donde Isidoro transita distintas cuestiones en torno a la moralidad colectiva, en todos los casos se advierte que el mensaje profético busca operar sobre el comportamiento del clero. En otras palabras: Isidoro desplegaba, de ese modo, un conjunto de enunciados bíblicos, con fuerte énfasis en el Libro de Isaías, a través del cual ponía en funcionamiento un mensaje específicamente destinado al clero visigodo.

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 en tanto que 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 divina: mientras que por obra de la justicia divina, algunos elegidos descienden al pecado, por obra de la misericordia de Dios, éstos son conducidos nuevamente a través del arrepentimiento⁷. En el segundo, es evocada la misma imagen sobre la cual Isidoro insiste 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 el pasaje, Isidoro, en virtud de una lectura espiritual o tipológica de las Escrituras (en particular, del Antiguo Testamento), alude a cómo Cristo “mostró a los santos el camino de vuelta al cielo” (*Sent.* I, 14, 15)⁸.

Por otra parte, Isidoro se refiere también a distintos pasajes en los cuales, a diferencia de otros particularmente condenatorios, el profeta brinda una serie de instrucciones de carácter positivo, necesarias para revertir y corregir la situación de sufrimiento en la que se hallaba el pueblo de Israel al momento de las palabras de Isaías. Isidoro entiende que la recompensa, cuando se acerque el final de los tiempos, será inevitablemente desigual. De ahí la importancia que le atribuye a las buenas obras dentro de su esquema en tanto camino a través del cual aproximarse a Dios. En *Sent.* 2, 13, 13⁹, exhorta el Sevillano, evocando la palabra de Isaías, a que

esta búsqueda comience en vida, cuando Dios *está cerca* y por lo tanto, *puede ser hallado*, advirtiéndole así que cuando finalmente Él pueda verse ya no podrá ser encontrado.

¿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. Isidoro, en *Sentencias*, se vale de la voz admonitoria de Isaías a los efectos 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 Sevillano 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 no alejándose del mandato divino y 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, Isidoro 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 el individuo como para el pueblo en general. Dice Isidoro en *Sent.* 3, 48, 11: “cuando los reyes son buenos, ello se debe al favor de Dios; pero, cuando son malos, al crimen del pueblo. (...) Porque, al enojarse Dios, los pueblos reciben el rector que merecen sus pecados”¹⁰.

Ahora bien, similar preocupación encontramos en el canon LXXV de las actas del concilio IV de Toledo, presidido por el propio Isidoro 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. (Tol. IV, c. LXXV).

El paralelismo temático entre algunos cánones conciliares y las *Sentencias* isidorianas ha sido, como señalaron diversos especialistas, motivo determinante para situar a la obra de Isidoro en un período cercano al del concilio. Citando a Isaías 34,5, el canon LXXV manifiesta nuevamente la preocupación por las consecuencias derivadas de la infidelidad, exhortando al pueblo visigodo a mantener las formas adecuadas en su relación con la divinidad, como así también la fidelidad prometida hacia sus reyes. Principalmente, el objetivo consistía en no despertar la ira divina y evitar de ese modo el destino que, tal como lo indicaban las Escrituras, habían padecido otros pueblos en el pasado. Dice 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. (Tol. IV, c. LXXV).

En rigor, los obispos reunidos en Toledo buscaban procurar la estabilidad y unidad del reino, amenazada por las permanentes ambiciones de los nobles en su afán de, tal como señala Pablo C. Díaz, ocupar el lugar de rey legítimo (DÍAZ, 1998, p. 188). Desde esta perspectiva, el concilio establecía como consecuencia del quebrantamiento de la fidelidad prometida al rey, la simultánea ruptura con Dios, ordenando la excomunión del individuo o individuos que llevaran a término semejante acto.

El IV concilio de Toledo, convocado en tiempos del rey Sisenando, apelaba, del mismo modo que las *Sentencias* isidorianas, al mensaje bíblico, particularmente a las enseñanzas de Isaías. 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. Por otro lado, las actas también recordaban los crímenes perpetrados por el otrora rey Suintila, definiendo así las

pautas de conducta de un verdadero rey, elegido por Dios para gobernar y para conducir a los pueblos. De esta manera, el concilio legitimaba y confirmaba la autoridad de Sisenando, un noble que con la ayuda del rey franco Dagoberto, supo ocupar el trono luego de llevar adelante la deposición de Suintila y su hijo (BARBERO A., LORING M.I, 2005, pp. 346-370). Se advierte así que las intrigas que amenazaban la unidad del reino no podían pensarse separadas del Juicio Final ni del destino que Dios guardaba para el pueblo visigodo en caso de quebrantar las promesas de fidelidad dirigidas tanto a la divinidad como al rey legítimo. Al respaldar la autoridad de Sisenando, el episcopado afirmaba la elección divina que en tanto tal debía guardarse y respetarse; a través del concilio se restablecía el funcionamiento ordenado de la sociedad, necesario para allanar el anhelado camino a la salvación puesto que, como señala Céline Martin, el reino de Toledo “formaba un sistema coherente y orgánico” y no “una simple superposición de instancias imbricadas” (MARTIN, C., 2003, p. 28).

La presencia constante de Isaías (tanto en las actas conciliares como en las *Sentencias* de Isidoro) advierte así dos cuestiones principales. En primer lugar, sitúa al clero, en particular al episcopado, en un lugar de poder fundamental dentro del reino visigodo. En tanto ministros de Cristo, eran ellos los 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 para el acceso a la salvación. Dentro de este marco, las *Sentencias* de Isidoro se advierten como un texto dogmático que apela fundamentalmente al clero con el objetivo de organizarlo y homogeneizarlo para que ejerzan adecuadamente el ministerio que se les había asignado. En segundo lugar, esta posición hacía del clero un elemento central en la conducción del reino pues no sólo tenían como función supervisar al rey, sino que eran ellos quienes reunidos en los concilios, confirmaban y legitimaban su autoridad.

Isidoro, Isaías y las reglas de Ticonio

Mención aparte merecen los pasajes de Isaías presentes en la exposición de las siete reglas para la exégesis de Ticonio que Isidoro compendia en el capítulo 19 del Libro Primero. Tal como había hecho Agustín con anterioridad, Isidoro realiza un resumen de las reglas atribuidas a este

contemporáneo del obispo de Hipona. Valiéndose de Is. 13,18, dirá a continuación Isidoro: “aunque el Señor amenace, en el pasaje de Isaías antes citado [Is. 13:18], a sola la ciudad de Babilonia, no obstante, pasa de la especie al género, al hablar contra ella, y dirige su amenaza, de un modo general, al mundo entero”¹¹. Aunque la cita de Isaías no sea propia de Isidoro, ésta es, en efecto, apropiada por el obispo al incluirla en su exposición. Nos interesa aquí remarcar dos aspectos fundamentales: primero, el hecho de que Isidoro decida dedicar un capítulo entero a las *Reglas* advierte fundamentalmente en qué medida el obispo de Sevilla valoraba una adecuada lectura de las Escrituras, esto es, una lectura que permitiese adentrarse y desentrañar lo que se hallaba escondido en ellas. Segundo, la exposición de las *Reglas* tenía como únicos destinatarios a los integrantes del clero a los efectos de lograr un mejor entendimiento no sólo de las Escrituras sino del modo en que era posible acercarse a ellas. Así, Isidoro no enseñaba exclusivamente cuáles eran las claves para descifrar el texto bíblico; a través de los ejemplos citados por Ticonio, advertía cómo leer distintos pasajes del Libro de Isaías. Cuando Isidoro, en la mención de la cuarta regla de Ticonio, explica el género y la especie a partir de un pasaje del profeta, no es solamente la operación de estos conceptos lo que desea comunicar. En otras palabras, el fragmento alude directamente al tópico de la amenaza, una amenaza que se perfilaba, con gran alcance, al mundo entero. En el mismo sentido prosigue Isidoro, en *Sent. I, 19, 18*, cuando expone la séptima regla, aquella que se refiere al diablo y a su cuerpo:

(...) como acontece en Isaías, donde tras haber proferido la palabra del profeta fuertes amenazas contra Babilonia, es decir, contra el cuerpo del diablo, de nuevo dirige su sentencia oracular contra la cabeza, o sea, contra el diablo mismo, al decir «¿Cómo caíste del cielo, lucero de la mañana?» (Is. 14,12).

A pesar de que la voz del profeta aparezca de hecho mediada por la de Ticonio, se trata de una elección deliberada por parte de Isidoro quien es, en última instancia, el artífice de tal selección. Como ha señalado P. Cazier (1973)¹², el objetivo del Sevillano consistía en transmitir las reglas de Ticonio de modo claro y preciso, lo que habilitaría, tal como explica el autor, ciertas diferencias entre una obra y otra. A propósito de la cuarta regla, Isidoro conserva el ejemplo de Isaías XIII, ausente, por ejemplo, en el compendio que Agustín realiza en *De doctrina christiana*.

Se advertía, de este modo, que enseñar el mensaje de Isaías revestía un valor tan fundamental como lo era la transmisión de las *Reglas* para la exégesis.

«Per prophetam Dominus dicit»: la palabra de Jeremías

Si bien Jeremías no goza de la primacía característica de Isaías, sí se encuentra entre los cinco libros del Antiguo Testamento más utilizados por Isidoro (en orden decreciente: Isaías, Génesis, Salmos, Job y Jeremías). El número de fragmentos y alusiones a este profeta se distribuye de manera desigual a lo largo de *Sentencias*. Mientras que el Libro Primero, aquel dedicado al conocimiento de la fe, cuenta con ocho referencias, los libros Segundo y Tercero, abocados a cuestiones en torno a la moralidad individual y colectiva respectivamente, presentan doce y diecisiete cada uno. En líneas generales, la voz de Jeremías es introducida en sentencias vinculadas a tres grandes tópicos: las herejías, los sacerdotes y el castigo divino.

La Iglesia y las herejías

En el capítulo “La Iglesia y las herejías”, 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, a los efectos de precisar y enfatizar qué es lo que hace herejes a los herejes, Isidoro recurre a la palabra profética en cuatro oportunidades. El mencionado capítulo forma parte del Libro Primero de las *Sentencias*, en el cual Isidoro se propone sintetizar los ejes principales de la doctrina: los atributos de Dios, el tiempo, el origen del mal, Cristo y el Espíritu Santo son algunos de los puntos nodales sobre los que discurre. En el mismo capítulo Isidoro reconoce a los paganos y a los herejes como las “dos clases de sufrimiento” que padece la Iglesia, advirtiendo que frente a la disensión, el dogma cristiano se afirma con mayor vehemencia. Por lo tanto, el Sevillano empleará pasajes del profeta

Jeremías para apuntalar al mismo tiempo que los atributos de la Iglesia, aquellos propios de los herejes.

En primer lugar, el hereje abandona a Dios y se separa de Él. Tal como ejemplifica Isidoro a partir de un pasaje de Jeremías (Jer. 2,3), las herejías dan lugar a la formación de comunidades particulares de carácter regional oponiéndose así a la Iglesia cuya extensión se pretende universal. Isidoro evoca la imagen de “cisternas agrietadas”, utilizada en Jeremías 2,3, con el fin de ilustrar el accionar de los herejes: al alejarse de Dios, éstos no permanecen en la unidad brindada por la fe, del mismo modo en que una cisterna agrietada no logra contener el agua ocasionando así su dispersión¹³. 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 cita Isidoro explícitamente a Jeremías (Jer. 9,5) otorgándole fuerza bíblica a su postulado anterior¹⁴. Demostrar desde las Escrituras, en particular por medio de citas del Antiguo Testamento, revestía especial importancia a la luz de la cuestión de las herejías puesto que, como señala Isidoro, los herejes no logran una interpretación correcta de las Escrituras, alejándose del conocimiento verdadero de Dios. En tercer lugar, prosigue Isidoro diciendo que aún cuando los herejes cumplan -es decir, respeten con sus obras- la Ley y los Profetas, no alcanza para subsanar la malicia de su error. Nuevamente introduce Isidoro un fragmento de Jeremías para ilustrar cómo sus palabras no son más que un reflejo de aquellas que Dios profirió con anterioridad al profeta¹⁵. A propósito de las buenas obras, en otra sentencia dentro del mismo capítulo, Isidoro tomará a otro profeta, Isaías, para reforzar la inutilidad de las mismas cuando son llevadas a cabo por herejes. Por último, se refiere Isidoro a quienes del paganismo se deslizan hacia la herejía o el judaísmo, advirtiendo que esta operación consiste fundamentalmente en el pasaje de un error a otro. Aquí ya no encontramos una cita explícita de Jeremías, sino una alusión indirecta (probablemente se trate de una cita de memoria) a Jer. 9,3, episodio donde se evocan las siguientes palabras proferidas por la divinidad: “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 está destinada a aquellos que ya están formados en la doctrina, principalmente clérigos, que no necesitan de mayores explicaciones en torno a la herejía

ni tampoco se espera de éstos un cuestionamiento de las palabras del Sevillano. En efecto, Isidoro no busca con esta obra combatir herejías específicas (por ejemplo, se constata la ausencia en este capítulo de menciones puntuales al arrianismo) ni tampoco convertir a sus lectores; aún más, el objetivo no es convencer sino afianzar a sus destinatarios en la unidad de la fe católica. Con este mismo fin, y apoyándose nuevamente en el profeta (*Sent.* II, 32, 8), advierte Isidoro acerca de los vicios y las sensaciones carnales pues una conducta libre de ellos contribuía 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.

De disciplina sacerdotum

Como mencionamos, es en el Libro Tercero donde se concentra la mayor cantidad de referencias a Jeremías. Éstas aparecen particularmente en aquellas sentencias en las que Isidoro reflexiona sobre el accionar de los sacerdotes. En rigor, Isidoro se propone allí instruirlos, enseñando a través del ejemplo profético cuáles son (y deben ser) sus funciones fundamentales. Por lo tanto, Jeremías servirá en este caso como antecedente y modelo a seguir puesto que Isidoro no pondrá tanto la atención en sus palabras sino en la función propia que le es asignada al profeta: por elección divina a éste le corresponde dirigirse al pueblo, predicar y hablarles sin temor. Es, además, quien porta y comunica la Palabra: tanto el profeta como el sacerdote constituyen medios de difusión del mensaje de Cristo. En rigor, las palabras del profeta nunca pertenecen únicamente al profeta, éstas son de origen divino y deben ser entregadas al pueblo. Con ese fin el profeta es elegido por Dios y se constituye en el medio a partir del cual el mensaje procedente de la divinidad encuentra su destinatario.

En primer lugar, siguiendo a Isidoro, el sacerdote debe 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 Sevillano aconsejará a los 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 con compasión, han de enseñar el modo correcto de vivir. Como ejemplo paradigmático, cita Isidoro un pasaje de Jeremías (6,27) donde el profeta es llamado “explorador (*probatores*) de mi pueblo”. Del mismo modo, el Sevillano llama a los sacerdotes a investigar la conducta y los pecados del pueblo visigodo (*Sent.* III, 46, 2). En consecuencia, a quienes no logren cumplir con esta función les advierte Isidoro citando a Jeremías (23,2) que “la palabra de Dios reprende a estos prelados con amenaza” (*Sent.* III, 46, 8). En este conjunto de sentencias el Sevillano manifiesta su preocupación por un adecuado desempeño del clero en el reino visigodo, advirtiendo como pilares inherentes a la función sacerdotal la identificación y reconocimiento de los pecados y el cuidado de la feligresía. Aun cuando el profeta utilice en 23,2 el término “pastores”¹⁶, Isidoro le otorga un significado más restringido al dirigir el mensaje de Jeremías a los sacerdotes en particular; el Sevillano entendía que un clero instruido era condición necesaria para salvaguardar la salud de la *Ecclesia*. También el énfasis puesto en la penitencia y en el bautismo obedece al papel fundamental que el clero estaba llamado a ocupar. Nuevamente, para ilustrar ambos casos, emplea Isidoro pasajes de Jeremías. Por un lado, insiste en la necesidad de arrepentirse en vida, donde los sacerdotes constituyen el intermediario privilegiado entre los fieles y la divinidad. Por otro, afirma el Sevillano, que el bautismo sólo se encuentra en la Iglesia católica advirtiendo así que de nada les favorece comulgar a aquéllos que viven dentro de la Iglesia, pero persisten en la iniquidad (*Sent.* I, 22, 7). En tanto intermediarios entre el pueblo y la divinidad, los sacerdotes debían conocer no sólo el comportamiento de sus feligreses sino además el modo de allanarles el camino en caso de observar una conducta alejada del mandato divino. A los efectos de garantizar la unidad de la *Ecclesia*, el cuidado debía ser permanente pues una *Ecclesia* homogénea y organizada significaba la existencia de un orden armónico que se manifestaba tanto en la tierra como en los cielos.

Este punto fundamental de la cosmovisión de Isidoro se refleja particularmente en el capítulo “Los opresores de los pobres”, perteneciente al Libro III de *Sentencias*, donde el Sevillano exhorta al clero a proteger al pueblo en contra de abusos perpetrados por los jueces y aquellos que gobiernan. Este capítulo concentra tanto pasajes de Jeremías como de Isaías que conjuntamente advierten acerca de lo que vendrá en caso de fallar o ignorar tal función. Por un lado, la intervención de Jeremías (Jer. 12,1) sirve como fundamento para ilustrar una sociedad

dividida entre quienes obran el bien y aquellos que deciden obrar el mal, siendo éstos últimos poseedores de una felicidad de carácter temporal pues en la eternidad recibirán la justa retribución divina. Por su parte, Isaías es la voz de la sentencia pues condena al fuego eterno a quienes, siendo jueces y gobernadores, cometan iniquidades contra su pueblo.

Ahora bien, este capítulo, tal como advirtieron algunos especialistas (FONTAINE, 2002), presenta una evidente semejanza con el canon XXXII de las actas conciliares del IV concilio de Toledo, titulado “Del cuidado de los pueblos y de los pobres”:

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 reprenderán 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. (Tol. IV, c. XXXII)

Allí, el mensaje es dirigido de forma explícita al cuerpo episcopal puesto que a sus miembros Dios les había encomendado la protección y la defensa del pueblo. A diferencia del capítulo de *Sentencias*, 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 conciliares 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 los situaba una vez más en un plano de estrecha colaboración dentro del cual el rey portaba la fuerza y el cuerpo episcopal, la Palabra. Asimismo, a diferencia de *Sentencias*, el canon incorporaba una advertencia dirigida hacia aquellos obispos que incumplieran o ignoraran tal función: éstos serían considerados “reos” delante del concilio. En otras palabras, el propio cuerpo del cual formaban parte en virtud del mandato divino, la asamblea episcopal, ya no los reconocería como parte integrante de la misma.

Los otros profetas: Daniel y Ezequiel

A diferencia de Isaías y Jeremías, los profetas Daniel y Ezequiel son utilizados por Isidoro en menor medida. Sus apariciones en *Sentencias* son poco frecuentes, distanciándose significativamente de los anteriormente mencionados.

Cuando Isidoro cita a Daniel, evoca en varias oportunidades un mismo episodio: tres jóvenes hebreos, acusados de desobediencia y deslealtad por permanecer fieles a su Dios, son atados y arrojados al interior de un horno por orden de Nabucodonosor. Para sorpresa del rey babilónico, la llama ardiente no lastima en absoluto a los jóvenes, saliendo éstos ilesos sin ningún rastro del fuego.

En efecto, este relato, perteneciente al capítulo III de Daniel, le servirá al obispo para enseñar tres aspectos fundamentales de la doctrina. En primer lugar, para instruir acerca del fuego del infierno. Indica, pues, que éste, al igual que el fuego babilónico, arde únicamente para acrecentar las penas de los desventurados quienes padecen, en consecuencia, sufrimiento y no consuelo. En segundo lugar, para exaltar la abstinencia y condenar la lujuria y la tentación. En este punto insiste Isidoro en explicar que si bien el fuego de Babilonia, al que llama también “fuego de la lujuria” o “fuego de las pasiones carnales”, alcanzó a los tres jóvenes, éstos no fueron devorados por su llama. En tercer lugar, para ilustrar la fuerza de la oración pues advierte Isidoro que la oración de los elegidos es oída para la conversión de quienes los persiguen. Dice el Sevillano en *Sent.* III, 7, 22: “por esta razón, el fuego encendido para los tres mancebos resultó inactivo, a fin de que Nabucodonosor reconociera al verdadero Dios”¹⁷. En rigor, la enseñanza que subyace en el episodio bíblico de Daniel consiste en afirmar la existencia de una justicia divina que retribuye los actos a través del castigo o la recompensa según corresponda (FONTAINE, 2002, p.184). Asimismo, enseña en este capítulo Isidoro a perseverar en la oración que se realiza desde el interior, en el corazón, advirtiendo así contra las palabras vanas de la súplica.

Por su parte, las referencias a Ezequiel predominan en el Libro Primero, en especial en el capítulo dedicado a los ángeles donde Isidoro describe, a la luz del profeta, la jerarquía angélica¹⁸ haciendo hincapié en la diferencia entre éstos y los hombres. En este caso, la cita bíblica refuerza, pero también ratifica, lo anteriormente expuesto por Isidoro. Si bien otras menciones a Ezequiel se encuentran en los capítulos “La gracia”, “La gula” y “La contemplación y la acción”, entre otros, no se advierte en *Sentencias* un uso recurrente y sistemático de aquel profeta.

Conclusiones

En la última oración de *Sentencias*, el obispo de Sevilla escribió: “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” (*Sent.* III, 62, 12)¹⁹. Nada parecería más adecuado que estas palabras para concluir una obra en la que los pares -utilizando los términos del Sevillano- muerte/vida, infierno/mansión celeste y desgracia/gozo aparecen como elementos que amalgaman los tres libros que la componen. En rigor, este mensaje encierra uno de los interrogantes principales que cautivaron la atención del obispo de Sevilla y motivaron la redacción de aquella obra: teniendo como horizonte el Juicio Final, Isidoro advertía que cuando el último de los días tenga lugar, solamente algunos encontrarían el camino a la salvación eterna. En tanto experto en la doctrina y el dogma, Isidoro proponía, en consecuencia, un conjunto de instrucciones que permitiesen guiar a su feligresía en el tránsito por la Ciudad Terrestre para alcanzar, eventualmente, el reino de los cielos.

Con ese fin, Isidoro hace intervenir a lo largo de su obra distintas voces de autoridad entre las que destacan principalmente las de Agustín de Hipona y Gregorio Magno, siendo, además, las Sagradas Escrituras uno de sus puntos de apoyo principales. Como vimos, dentro de éstas, los Libros de Isaías y Jeremías ocupan una posición destacada. En efecto, las voces de estos profetas se introducen principalmente a través del uso de la cita explícita y directa, aquella que requiere pronunciar sus nombres y designarlos como aquellos profetas que transmitieron la Palabra Divina.

Isidoro, conocedor en profundidad de las Sagradas Escrituras, se vale de la palabra profética para ilustrar algunos tópicos que representan auténticas preocupaciones propias de su época. Por un lado, las imágenes transmitidas a través de Isaías evocaban un doble mensaje: en primer lugar, las consecuencias que sufriría todo pueblo que, manteniéndose en el pecado, decida abandonar a Dios. En segundo lugar, ofrecía 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 final de los tiempos sólo algunos serían salvados y

las llaves de ese camino se hallaban dentro de la Iglesia. Era al clero, a los expertos en lo sagrado, a quiénes apelaba con mayor fuerza el de Sevilla pues entendía el rol fundamental que cumplirían en garantizar la salud y la estabilidad del reino. Por su parte, los pasajes de Jeremías aparecen, en numerosas ocasiones, actuando conjuntamente con Isaías, otorgando así un soporte bíblico más sólido a la exposición del Sevillano. En rigor, tanto Isaías como Jeremías aparecerán constantemente en aquellas sentencias destinadas a regular el comportamiento del cuerpo clerical, condenando actitudes y conductas consideradas indignas o inadecuadas.

En suma, la palabra de los profetas no sólo constituía un soporte fundamental de *Sentencias* en tanto demostraba la habilidad y eficiente manejo de las Escrituras por parte del metropolitano de Sevilla; 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 al cuerpo clerical, llamaba a la unidad, a la organización y al afianzamiento de la fe.

Referências bibliográficas

BARBERO, A.; LORING, M. I. The catholic visigothic kingdom. In: FOURACRE, P. **The New Cambridge Medieval History** Vol. I. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 346-370.

CAZIER, P. **Le livre des règles de Tyconius. Sa transmission du De doctrina christiana aux Sentences d'Isidore de Séville.** Paris: Revue des Etudes Augustiniennes, v. 19, n. 3-4, pp.241-261,1973.

CAZIER, P. **Isidorus Hispalensis Sententiae.** Turnhout: Brepols, 1998.

CLEMENTS, R. E. The prophecies of Isaiah and the fall of Jerusalem in 587 B.C. In: ORTON, D. **Prophecy in the Hebrew Bible.** Leiden: Brill, 1999, pp.148-163.

DÍAZ, P. C. Rey y poder en la monarquía visigoda. **IBERIA**, 1, pp. 175-195, 1998.

FONTAINE, J. Isidoro de Sevilla. **Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos.** Buenos Aires: Encuentro, 2002.

MARTIN, C. **La géographie du pouvoir dans l' Espagne visigothique**. Paris: Septentrion, 2003.

OROZ RETA, J.; MARCOS CASQUERO, M. A. Etimologías, vol. I. In: **SANTOS Padres Españoles**. Madrid: BAC, 1982.

ROCA MELIÁ, I. Los tres libros de las Sentencias de san Isidoro, obispo de Sevilla. In: **SANTOS Padres Españoles**. Madrid: BAC, 1971.

SWEENEY, M. **Isaiah 1-39: with an introduction to prophetic literature**. Michigan: Eerdmans, 1996.

VIVES, J. **Concilios visigodos e hispanoamericanos**. Madrid: CSIC, 1963.

Notas

¹ En este artículo se ha utilizado principalmente la edición de las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla a cargo de Pierre Cazier (1998). Asimismo, aunque en menor medida, es empleada la edición y traducción al español de I. Roca Meliá (1973).

² Ante el problema de datación de la obra del Sevillano, P. Cazier propuso un período de elaboración cercano al año 633, año en el que tiene lugar el concilio IV de Toledo, pues se reconocen claros paralelismos entre las *Sentencias* y las actas conciliares (CAZIER, 1998, p. XV).

³ La composición del libro de Isaías ha generado posiciones encontradas entre los especialistas. 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 sostienen su unidad en virtud de su coherencia temática.

⁴ Entre las más utilizadas encontramos aquellas que designan al profeta como aquel que habla por Dios, quien lleva en consecuencia su mensaje al pueblo: “hoc est quod propheta ait”, “unde et Dominus per Esaiam” y “unde et propheta Esaias dicit”.

⁵ “*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*”.

⁶ “*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 pervehitur, dum eo vel peccante, vel prave docente, pestifer languor ad plebes subiectas transfertur*”.

⁷ “*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...*”

⁸ “*Idcirco Dominus in infernum descendit, ut his qui ab eo non poenaliter detinebantur, uiam aperiret eruertendi ad caelos, secundum testimonium Esaiiae prophetae dicentis: Posuisti profundum maris uiam, ut transirent liberati. Viam quippe Christus in profundum maris posuit, quando in infernum descendens, sanctis iter ad caelos reuertendi monstrauit*”.

⁹ “Cada uno, mientras puede, debe acelerar su marcha hacia Dios con la penitencia, no suceda que, si no quiere mientras puede, no pueda conseguirlo en absoluto cuando tardíamente lo intentare. Por ello dice el profeta: «Buscad al Señor mientras puede ser hallado, llamadlo en tanto que está cerca» (Is. 55,6). Y ¿dónde puede ser hallado sino en

esta vida, en la que está todavía cerca de todos cuantos lo invocan? Porque entonces, cuando dijere: «Id al fuego eterno» (cf. Mt. 25,41), estará ya lejos. Pues ahora no se ve, y está cerca; entonces se verá, y no estará cerca, ya que se podrá ver, pero no podrá ser hallado”. La versión en latín es la siguiente: “*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; 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*”.

¹⁰ “*Reges quando boni sunt, muneris esse Dei; quando vero mali, sceleris esse populi [...] Irascente enim Deo, talem rectorem populi suscipiunt, qualem pro peccato merentur. Nonnumquam pro malitia plebis etiam reges mutantur, et qui ante videbantur esse boni, accepto regno fiunt iniqui*”.

¹¹ “*Nam licet adversus unam civitatem Babyloniam per Esaïam prophetam Dominus comminetur, tamen dum contra eam loquitur, transit ad genus de specie, et convertit contra totum mundum sermonem*”.

¹² El autor presenta un análisis pormenorizado acerca de la relación entre el *Liber Regularum* de Ticonio, *De doctrina christiana* de Agustín (donde éste realiza un resumen de las reglas de Ticonio) y las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla.

¹³ 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».

¹⁴ “Los herejes aprenden sus mentiras con gran ardor y rivalizan con apasionado esfuerzo para no volver a la unidad de la Iglesia. De ellos se dice justamente por boca del profeta: «Avezaron su lengua a mentir y se afanaron por obrar el mal”. El texto latino sería: “*Heretici ingenti studio mendacia sua discunt, 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*”.

¹⁵ *Sent.* I, 16,13: “Los herejes, aun cuando cumplan la Ley y los Profetas, por el hecho de no ser católicos, no tienen a Dios presente en sus asambleas, según lo confirma el Señor: «Aunque se pusieran en mi presencia Moisés y Samuel, no se volvería mi alma a este pueblo. Quíalos de mi presencia. ¡Que se vayan!» (Jer 15,1). Por Moisés y Samuel hay que entender la Ley y los Profetas, que, por mucho que los herejes se empeñen en cumplir de obra, sin embargo, por la malicia de su error, se ven rechazados de la presencia de Dios y separados de la reunión de los justos”. La versión latina dice así: “*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 contendant, propter errores tamen impietatem, a uultu Dei proiciuntur, et a iustorum coetibus separantur*”.

¹⁶ El término es utilizado en *Sent.* III, 46, 8: “Nonnulli praesules gregis quosdam pro peccato a communione eiciunt, ut paeniteant, sed quali sorte uiuere debeant, ad melius exhortandos non uisitant. Quibus congrue sermo diuinus increpans comminatur: Pastores qui pascunt populum meum, uso dispersistis gregem meum, eiecistis et non uisitastis eos; ecce ego uisitabo super uso malitiam studiorum uestrorum”.

¹⁷ “*Unde et trium puerorum frigidus ignis fuit, ut Nabuchodonosor Deum uerum agnosceret. Sicut et propheta in psalmis ait: Propter inimicos meos eripe me*”.

¹⁸ *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. El número de estos órdenes lo expresa, asimismo, el profeta Ezequiel con otros tantos nombres de piedras preciosas cuando habla de la primacía del ángel prevaricador: «Tu ornamento -dice- eran todas las preciosidades: el rubí, el topacio, el diamante, el crisólito, el ónice, el berilo, el zafiro, el carbunclo, la esmeralda» (Ez. 18,13)”.

¹⁹ “*Illi enim deplorandi sunt in morte quos miseros infernus ex hac vita recipit, non quos caelestis aula laetificandos includit*”.

Recebido em outubro/2012.

Aprovado em dezembro/2012.