

# LAS POLÍTICAS SEMIÓTICAS EN AGUSTÍN DE HIPONA E ISIDORO DE SEVILLA\*

*Semiotic Policies in Augustine of Hippo  
and Isidore of Seville*

Eleonora Ariadna DELL' ELICINE\*\*  
Universidad de Buenos Aires

**RESUMEN:** Lejos de constituir una discusión erudita sin referencia en lo real, las reflexiones llevadas a cabo por los padres de la iglesia acerca de los fundamentos de la comunicación humana constituyen herramientas de intervención política de primer orden, que proyectan los roles del clero, de la corona y de la aristocracia. No escapa a estas cuestiones Isidoro, doctor visigodo y obispo de Sevilla, que desde los comienzos de su trayectoria intelectual explora las teorías del signo con el fin de significar el rol del clero en una sociedad convertida recientemente al dogma niceísta. En este trabajo, nuestro propósito es indagar qué funciones asigna el primer Isidoro a la jerarquía eclesiástica y a su contraparte laica. Lo haremos comparando las formas cómo el hispalense retoma en el *Inter Deum* –tradicionalmente conocido como el “Libro II de las Diferencias”– la reflexión elaborada por su principal referente intelectual, Agustín de Hipona.

**PALABRAS CLAVE:** Visigodos. Iglesia. Teoría de los signos. Jerarquía eclesiástica. Jerarquía laica.

---

\* Fecha de recepción del artículo: 2010-03-09. Comunicación de evaluación al autor: 2010-05-18. Versión definitiva: 2010-07-24. Fecha de publicación: 2011-05-03.

\*\* Doctora en Historia. Profesora adjunta. Instituto de Historia Antigua y Medieval “José Luis Romero”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina; Universidad Nacional de General Sarmiento, Juan María Gutiérrez, 1150, Pcia. de Buenos Aires, Argentina. C.e.: gardell@arnet.com.ar y elicine@ungs.edu.ar.

Esta investigación se enmarca en el proyecto de reconocimiento institucional “Derecho y Teología en la Edad Media. Mecanismos de poder en un mundo sin “política” ni “religion” (continuación)” (convocatoria 09-11); directora: Dra. Eleonora Dell' Elicine; co-directora: Lic. Paola Miceli. Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Res. C.D. 4807/09.

**ABSTRACT:** Far from constituting an empty discussion, the reflections carried out by the fathers of the Church about the foundations of human communication provided major tools of political intervention, projecting the roles of the clergy, kingship and aristocracy. Isidore, Visigothic doctor and bishop of Seville, is no stranger to these issues: from the beginning of his intellectual program, he explores the theories of sign in order to give meaning to the role of the clergy in a society recently converted to Niceism. In this paper, we shall investigate which functions the early Isidore assigns to the ecclesiastic hierarchy and to its lay counterpart. We shall moreover compare the ways in which the Sevillian recaptures in the *Inter Deum* –traditionally known as the *II Book of Differences*– the reflection elaborated by his principal intellectual reference, Augustine of Hippo.

**KEY WORDS:** Visigoths. Church. Theory of Signs. Ecclesiastical Elite. Secular Elite.

**SUMARIO:** 0. Introducción. 1. ¿Quién es el que puede hablar de la Creación? Las políticas del signo en san Agustín de Hipona. 2. *Inter scientiam et sapientiam*: el primer Isidoro. 3. Conclusiones.

## 0. INTRODUCCIÓN\*

En uno de sus primeros tratados escritos, el joven Isidoro escribía:

---

\* Citas abreviadas: AG. DE HIP., *De cath.* = AGUSTÍN DE HIPONA, *De catechizandis rudibus*, edición de OROZ RETA, J., «De catechizandis rudibus», en *Obras completas de san Agustín*, XXXIX, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. AG. DE HIP., *De doctr. Chr.* = AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina cristiana*, edición de MARTIN, J., *Sancti Aurelii Augustini*, De doctrina cristiana, CC SL XXXII, Turnholt, Brepols, 1962; edición en español en MARTÍN PEREZ, B., «Sobre la doctrina cristiana», *Obras de San Agustín XV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957. C. Th. = *Codex Theodosianus*, edición de MOMMSEN, Th. y KRUGER, P., *Theodosiani libri XVI, cum constitutionibus sirmondianis*, Berlín, Weidmann eds., 1954. ISID. HISP., *Lib. Diff.* = ISIDORUS HISPALENSIS, *Liber Differentiarum*, edición de ANDRÉS SANZ, M. A., CC SL CXI A., Brepols, Turnhout, 2006. ISID. HISP., *De orig.* = ISIDORUS HISPALENSIS, *De origine Getarum, Vandalorum, Sueborum*, edición de RODRÍGUEZ ALONSO, C., *La historia de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, edición crítica y traducción*, León, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro [etc.], 1975. JOH. BICL., *Chr.* = IOHANNES BICLARENSIS, *Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis*, edición de CARDELLE DE HARTMANN, C., *Victor Tunnumensis, Iohannes Biclarenis. Chronicon cum reliquiis ex Consularibus Caesaraugustanis – Chronicon*, CC SL 173 A, Turnhout, Brepols, 2001; la edición castellana revisada es la de CAMPOS, J. (ed.), *Juan de Biclario, obispo de Gerona. Su vida y su obra*, Madrid, CSIC, 1960. Las referencias a las actas de los concilios de Toledo proceden de la edición de MARTÍNEZ DÍEZ, G. y RODRÍGUEZ, F., *La colección canónica hispana. V*, CSIC, Madrid, 1992, abreviándose *Tol.*; la edición española también revisada es la de VIVES, J. (ed.), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.

*Inter creationem mundi et formationem eius haec est distantia, quod originaliter secundum materiae substantiam simul cuncta creata sunt. Secundum distinctionem vero specierum per sex dierum alternationem fomata sunt. Totius enim creaturae origo simul extitit, species tamen et forma per temporum incrementa processit. Nam primum materia facta est caeli et terrae confusa atque informis, de qua postmodum omnia singillatim per species varias formasque proprias prodierunt. De qua Scriptura loquitur dicens: Qui fecisti mundum de materia informi. Sed materia facta est de nihilo. Mundi autem species de informi materia. Proinde duas res ante omnem diem et ante omne tempus condidit Deus: angelicam videlicet creaturam et informem materiam (...)*<sup>1</sup>.

Como podemos observar, la cuestión que aborda Isidoro en este opúsculo no es de alcance menor: arremete, en efecto, con la creación toda y sus especies también, incluyendo a los ángeles. Para semejante objeto, Isidoro desconfiaba de la tenue fragilidad de la experiencia; y echa mano de la única fuente estable de conocimientos –la escritura sagrada–, a partir del material que ella propone –las palabras.

Esta cita pertenece, como decíamos, a unos de los escritos más tempranos del *doctor* visigodo, redactado alrededor del año 600<sup>2</sup>. Se trata del *Inter Deum*, frecuentemente conocido como el Libro II de las *Diferencias*, título que no aparece en la tradición manuscrita más temprana<sup>3</sup>. Ya en este escrito, Isidoro atiende a una de sus principales preocupaciones, de esas que lo van a acompañar a lo largo de toda su vida: la propiedad de las palabras, la búsqueda de la precisión en el léxico como único modo de alcanzar un conocimiento adecuado de las cosas<sup>4</sup>. Y es que así como a un médico no se le ocurriría tratar una

---

<sup>1</sup> ISID. HISP., *Lib. Diff.*, II, XI.

<sup>2</sup> ANDRÉS SANZ., *op. cit.*, p. 26. Fontaine es más laxo en los tiempos. Primeramente, agrupa los dos libros de *De differentiis* formando parte de un volumen único; posición que no comparten ni Codoñer ni Andrés; y le da a su redacción un margen entre 598 y 615. Cf. FONTAINE, J., *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, Encuentro, 2000, p. 310; CODOÑER MERINO, C., «Isidorus Iunior» *Archivos Leoneses*, 1984, nº 75, p. 160.

<sup>3</sup> ANDRÉS SANZ., *op. cit.*, pp. 13 y ss.

<sup>4</sup> Isabel Velázquez escribe a este respecto: “Esas obras, *Differentiae*, *Synonima* y *Etymologiae*, pueden considerarse obras didácticas, aunque en realidad son mucho más que eso; su alcance es mayor y ese didactismo sólo es un aspecto de las mismas (...) En ellas, consecuentemente, Isidoro busca servirse de una lengua práctica, orientada a que se aprenda con corrección la lengua, especialmente la *proprietas* y el significado de los términos. El aprendizaje del léxico y su correcto uso es lo que se pretende especialmente” (VELÁZQUEZ, I., «Formación de palabras en las *Etimologías* de Isidoro de

dolencia con un remedio cualquiera; a un *doctor christianus* tampoco se le pasaría por la cabeza guiar a su grey por los enigmas de la creación con instrumentos descuidados<sup>5</sup>.

En esta ocupación por las palabras, en esta problematización del lenguaje, Isidoro se nos revela muy pronto como lector de Agustín, un pensador de sus cuestiones. El futuro enciclopedista, en efecto, retoma los desarrollos del obispo de Hipona alrededor del lenguaje y los adapta a las necesidades inmediatas de su coyuntura. ¿Qué elementos retoma Isidoro de la teoría agustiniana? ¿En qué se aparta? ¿Por qué lo hace? Aprovechando la edición reciente de una obrita isidoriana bastante poco explorada, nos proponemos estudiar los modos cómo Isidoro imagina el papel del clero en una sociedad que ha abrazado el catolicismo tan sólo unas décadas ha.

## 1. ¿QUIÉN ES EL QUE PUEDE HABLAR DE LA CREACIÓN? LAS POLÍTICAS DEL SIGNO EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Alrededor de 400, doscientos años antes que su lector Isidoro, Agustín dedicaba al catequista Deogratias un opúsculo acerca de la mejor forma de catequizar, llamado, justamente, *De catechizandis rudibus*. Allí enseñaba a su atribulado destinatario por dónde comenzar una auténtica educación cristiana. Agustín, en efecto, recomendaba la siguiente apertura:

*Quoniam deus omnipotens, et bonus et iustus et misericors, qui fecit omnia bona, sive magna sive parva, sive summa sive infima; sive quae videntur, sicuti sunt caelum et terra et mare, et in caelo sol et luna, et cetera sidera, in terra autem et mari arbores et frutices et animalia suae cuiusque naturae, et omnia corpora vel caelestia vel terrestria: sive quae*

---

Sevilla: un reflejo de la lengua viva de su época», *Aemilianense*, 2004, 1, p. 602). El cuidado de Isidoro por el lenguaje se advierte asimismo en otros niveles, como el de la morfología y la ortografía. Un análisis en FONTAINE, J., «Théorie et pratique du style chez Isidore de Seville», *Vigiliae Christianae*, 1960, XIV-1, pp. 65-101; RODRÍGUEZ PANTOJA, M., «Rasgos generales de la morfología isidoriana», *Revista de estudios latinos* 2002, 2, pp. 119-135; ID., «Notas de ortografía isidoriana», *Habis*, 1974, 5, pp. 65-91.

<sup>5</sup> La analogía entre curación y corrección es muy antigua, utilizada frecuentemente para hacer referencia a los poderes del padre (Cfr. C. Th. IX, 13, 1). Los obispos han explotado este mismo recurso del lenguaje con asiduidad. Un análisis reciente en MAXWELL, J., *Christianization and communication in Late Antiquity, John Chrisostom and his congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

*non videntur, sicuti sunt spiritus quibus corpora vegetantur et vivificantur; fecit et hominem ad imaginem suam (...)* <sup>6</sup>.

Como podemos advertir, de acuerdo al obispo de Hipona la enseñanza cristiana debe comenzar con el relato acerca de la Creación y sus diferentes elementos. Agustín sin embargo recomienda no hacerlo de cualquier modo: el catequista debe apelar a un lenguaje sencillo pero florido, grave más entretenido. Es que para el africano, es necesario cautivar al oyente a través de un mensaje bien articulado. Para ello, despuntando su texto desarrolla una finísima reflexión sobre la distancia que separa a la intuición pensada de la palabra emitida<sup>7</sup>; y por ende al lenguaje verbal del gesto corporal<sup>8</sup>.

Agustín despliega la problemática del lenguaje con vuelo mayor en un tratado paralelo al *De catechizandis*: entre 397 y 426/7, en efecto, redacta su *De doctrina christiana*. Allí postula que el lenguaje es el medio privilegiado por el cual los hombres pueden transmitirse entre sí el contenido de su pensamiento<sup>9</sup>. Materia social por excelencia, el lenguaje emerge del acuerdo humano, resulta una entera convención<sup>10</sup>. La palabra constituye una ofrenda de

<sup>6</sup> Ag. de Hip., *De cath.* XVIII, 29, 1-2.

<sup>7</sup> *Totum enim quod intelligo, volo ut qui me audit intelligat; et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam: maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum, illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit; tamen, quia vestigia quaedam miro modo impressit memoriae, perdurant illa cum syllabarum morulis; atque ex eisdem vestigiis sonantia signa peragimus, quae lingua dicitur vel latina, vel graeca, vel haebraea, vel alia quaelibet, sive cogitentur haec signa sive etiam voce proferantur; cum illa vestigia nec latina, nec graeca vel hebraea, nec cuiusque alterius gentis sint propria, sed ita efficiantur in animo, ut vultus in corpore* (AG. DE HIP., *De cath. rud.* II, 3, 3-4).

<sup>8</sup> *Sed neque ita licet educere et quasi exporrigere in sensum audientium per sonum vocis illa vestigia; quae imprimit intellectus memoriae, sicut apertus et manifestus est vultus: illa enim sunt intus in animo iste foris in corpore* (AG. DE HIP., *De cath. rud.* II, 3, 6).

<sup>9</sup> *Data vero signa sunt, quae sibi quaeque viventia invicem dant ad demonstrandos, quantum prossunt, motus animi sui, vel sensa, aut intellecta quaelibet. Nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id, quod animo gerit, qui signum dat* (AG. DE HIP., *De doctr. Chr.* II, 3). El *De doctrina* ha recibido abundante atención por parte de los historiadores. Una síntesis en CHADWICK, H., «Augustine», en YOUNG, F. y otros, *The Cambridge History of Early Christian literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, particularmente pp. 339 y ss. Para el tema específico del tratamiento del lenguaje, la monografía clásica de OROZ RETA, J., «El De doctrina cristiana o la retórica cristiana», *Estudios clásicos*, 1956, t. 3, nº 19, pp. 453-459; PASCUAL, F., «Una retórica para la eternidad: el libro IV del De doctrina cristiana», *Alpha Omega*, 2005, VIII (2), pp 307-322, entre otros.

<sup>10</sup> ... *Sicut enim, verbi gratia, una figura litterae, quae decussatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos valet, non natura, sed placito et consensione significandi, et ideo qui utramque*

voz, se alza a Dios al tiempo que permite a los hombres acercarse a él y hacerlo con sus congéneres<sup>11</sup>.

Mensaje de Dios para sus criaturas humanas, las santas escrituras también están hechas de palabras<sup>12</sup>. El problema que moviliza a Agustín en esta obra es la presencia de algunos fieles que se adjudican un carisma especial para

---

*linguam novit, si homini Graeco velit aliquid significare scribendo, non in ea significatione ponit hanc litteram, in qua ea eam ponit, cum homini scribit Latino; et beta uno eodemque sono apud Graecos litterae, apud Latinos holeris nomen est; et cum dico "lege, in his duabus syllabis, aliud Graecus, aliud Latinus intelligit –sicut ergo hae significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos movent, quia diversa consensio est, diverse movent, nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam valebant ad significationem, sed ideo valent, quia conserunt in eas, sic etiam illa signa, quibus pernicioza daemonum societas comparatur, pro cuiusque observationibus valent* (AG. DE HIP., *De doctr. Chr. II, XXIV, 37*).

<sup>11</sup> ... *Et tamen deus, cum de illo nihil digne dici possit, admissit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit. Nam inde est et quod dicitur deus. Non enim re vera in strepitu istarum duarum syllabarum ipse cognoscitur, sed tamen omnes latinae linguae scios, cum aures eorum sonus iste tetigerit, movet ad cogitandam excellentissimam quamdam immortalemque naturam* (AG. DE HIP., *De doctr. Chr. I, VI, 6*). En relación a este punto, D. Jackson advierte en Agustín esta interesante evolución teórica: "Augustine does comment in other places on the place of will in meaning. In the etymological debates of antiquity the extreme positions were, on the one hand, that words are naturally suited to the things they signify and, on the other hand, that words are imposed arbitrarily, that is, by convention. When he wrote *De dialectica*, Augustine took a middle position, regarding some words as having a natural rationale, but consciously diverging from the Stoic view that all words have a natural origin (VI, 3-5; 39-41 and 113-116). In his later writings he seems to move even farther away from the Stoic position. Of particular interest is a chapter in the *Doctrina II* where Augustine says that certain letters and sounds mean one thing to the Latins, another to the Greeks, not because of nature but because each society has its own agreement and consent as to their significance" (JACKSON, D., «The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana*», *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 1969, 15, 1-2, pp. 9-49, en p. 14).

<sup>12</sup> Sieben considera que la clave de lectura de las sagradas escrituras recomendada por Agustín no descansa en la trascendencia de la divinidad sino en su caridad. "Für die Frage nach der in *De doctrina christiana* vertretenen Hermeneutik ist nun die Feststellung von Bedeutung, das die res dieses zweiten Hauptabschnitts des ersten Buches, auf die die Zeichen der Schrift hindeuten, und auf die hin die Schrift also auszulegen ist, nicht die "Transzendenz" ist, sondern die Gottes- und Nächstenliebe, wobei beide Lieben freilich nicht biblisch unreflektiert d.h. unvermittelt nebeneinandergestellt, sondern als frui- und uti- Liebe aufeinander bezogen sind. Entscheidend jedenfalls ist: die res des zweiten Hauptabschnitts ist nicht Transzendenz als solche, sondern Liebe: Liebe Gottes und der Menschen" (SIEBEN, H., «Die "res" der Bibel. Eine Analyse von Augustinus, der *Doctrina Christiana I-III*», *Revue des études augustiniennes*, 1975, 21, pp. 72-90, en p. 78).

entender el mensaje bíblico. El don que los privilegia no admite enseñanzas de nadie ni sobre materia alguna<sup>13</sup>. A propósito de la cuestión, escribe Agustín:

*Iam vero eorum qui divino munere exsultant et sine talibus praeceptis, qualia nunc tradere institui, se sanctos Libros intelligere atque tractare gloriantur, et propterea superflua voluisse me scribere existimant, sic est lenienda commotio, ut quamvis magno dei dono iure laetentur, recordentur se tamen per homines didicisse vel litteras (...)*<sup>14</sup>.

Como podemos advertir, Agustín no reprime a los que esgrimen carisma ni les retacea la procedencia divina del don<sup>15</sup>. Lo que hace es señalar la deuda que guardan con la sociedad de los humanos, al tiempo que abre la posibilidad a muchos otros de entenderse con el mensaje revelado. Se trata de diseñar una política del signo fundamentada en una teoría consecuente, capaz de prever quiénes interpretan el mensaje revelado y bajo qué circunstancias. En ese plan, movilizándolo todo el peso de su prestigio intelectual y de su cargo obispal, diseña normas para la correcta interpretación del mensaje bíblico, discurriendo de este modo:

---

<sup>13</sup> Sobre la cuestión de los carismáticos en *De doctrina*, Mayer escribe lo siguiente: “Kennzeichnet den Standpunkt der Charismatiker die Präposition sine –sie wollen ja die Schrift ohne Regeln, ohne menschliche Anleitung, allein durch den inwendig lehrenden Gott verstehen– so zeichnet sich der Augustins durch die Präposition per aus. Nur ist dieses per gegenüber dem sine ontologisch und theologisch begründet, denn es entspricht der humana condicio. Zwar könnte Gott sein Wort prinzipiell durch Engel vermitteln, aber aus der bekannten, durch die Sünde beeinträchtigten Heilsordnung, nach der der Heilsweg von aussen nach innen führt, erfolgt auch die Offenbarung “per homines hominibus”. Dieses per macht aber zugleich auch deutlich, dass die Wahrheit selbst nicht vom Menschen, sondern von Gott ist. Deshalb kann Augustin das berechtigte Anliegen einer gemäßigten charismatischen Schriftauslegung sich zu eigen machen, was er auch im Prolog hin und wieder durchblicken lässt” (MAYER, C., «"Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift *De doctrina christiana* und das Problem seiner Datierung», *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 1974, 20, pp. 100-112, en p. 104).

<sup>14</sup> AG. DE HIP., *De doctr. Chr.*, pr. 4.

<sup>15</sup> ... *nec propterea sibi ab Antonio sancto et perfecto viro Aegyptio monacho insultari debere, qui sine ulla scientia litterarum Scripturas divinas et memoriter audiendo tenuisse, et prudenter cogitando intellexisse praedicatur, ut ab illo servo barbaro christiano, de quo a gravissimis fideique dignissimis viris nuper accepimus, qui litteras quoque ipsas nullo docente homine in plenam notitiam orando, ut sibi revelarentur, accepit triduanis precibus impetrans ut etiam codicem oblatum stupentibus, qui aderant, legendo percurreret. 5. Aut si haec quisque falsa esse arbitratur, non ago pugnaciter. Certe enim quoniam cum christianis nobis res est, qui se scripturas sanctas sine duce homine nosse gaudent et, si ita est, vero et non mediocri gaudent bono, concedant necesse est unumquemque nostrum et ab ineunte pueritia consuetudine audiendi linguam suam didicisse ...* (AG. DE HIP., *De doctr. Chr.*, pról. 4-5).

(...) *cum codicem invenerit, a quo audiat, quid ibi scriptum sit, sic iste qui praecepta, quae conamur tradere, acceperit, cum in libris aliquid obscuritatis invenerit, quasdam regulas veluti litteras tenens intellectorem alium non requirat, per quem sibi quod opertum est retegatur; sed quibusdam vestigiis indagatis ad occultum sensum sine ullo errore ipse perveniat, aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat.*<sup>16</sup>.

Como podemos advertir, Agustín atenúa la vigilancia intelectual sobre el mensaje sagrado ejercida por el clero, extendiendo la posibilidad de reflexionar sobre el contenido de lo revelado a todos los instruidos dispuestos a seguir las normas y no desmayar en el esfuerzo. En el marco de sus disputas con los carismáticos, como vemos, el obispo de Hipona prefiere claramente dialogar con las elites cultivadas del imperio, a disputar la hermenéutica con los fieles tocados por el indomable don divino. En el esquema de Agustín, en suma, será la formación –y no la estricta ordenación–, el elemento que otorgue relieve social en la nueva *respublica* cristiana.

## 2. *INTER SCIENTIAM ET SAPIENTIAM*: EL PRIMER ISIDORO

¿E Isidoro? Los albores del año 600 –fecha en que, como dijimos, se reconoce la composición del *Inter Deum*– no fue un período fácil para la vida política del reino visigodo, muy a pesar de lo que el mismo obispo de Sevilla escribiría después<sup>17</sup>. En los titubeos de la conversión, pululan en el reino proyectos contrarios al de Recaredo como los de los obispos arrianos Sunna y

<sup>16</sup> AG. DE HIP., *De doctr. Chr.*, pr. 9.

<sup>17</sup> En el *De Origine*, efectivamente, Isidoro señala la tranquilidad del gobierno de Recaredo, para oponerla a la coyuntura bélica constante de su padre: *Aera DCXXIII, anno III imperii Maurici, Leovigildo defuncto filius eius Recaredus regno est coronatus, cultu praeditus religionis et paternis moribus longe dissimilis: namque ille inreligiosus et bello promptissimus, hic fide pius et pace praeclarus, ille armorum artibus gentis imperium dilatans, hic gloriosius eandem gentem fidei trophaeo sublimans. In ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus totius Gothicae gentis populos inoliti erroris labe detera ad cultum rectae fidei revocat* (ISID. HISP., *De orig.*, 52 [VL]). Desarrollos fácticos acerca del reino visigodo en RIPOLL, G. y VELÁZQUEZ, I., *La Hispania visigoda. Del rey Atalúfo a Don Rodrigo, Historia de España* 6, Madrid, Historia 16, 1995; GARCÍA MORENO, L. A., *Historia de la España visigoda*, Madrid, Cátedra, 1989; ORLANDIS, J., *Historia del reino visigodo español*, Madrid, Rialp, 1988; ID., *Historia de España. Época visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, 1987; DÍAZ MARTÍNEZ, P.; MARTÍNEZ MASA, C.; SANZ HUESMA, F., *Hispania tardoantigua y visigoda*, Madrid, Istmo, 2007, entre otros.



Uldila apoyados por la aristocracia<sup>18</sup>, conatos de usurpación como la del duque Argimundo<sup>19</sup>, y posiciones dispares en el interior del propio clero católico<sup>20</sup>. La situación se agrava más aún en 603, cuando otra facción aristocrática logra asirse al trono y ultimar al heredero de Recaredo, Liuva II<sup>21</sup>.

En este contexto, con tanto arriano de por medio, Isidoro interviene para dirimir qué palabras son las más adecuadas para penetrar en el misterio de Dios. Apenas comenzado el *Inter Deum*, Isidoro sentencia:

---

<sup>18</sup> Respecto a Sunna, relata Juan de Biclario: *Anno VI Mauricii, qui est Reccaredi secundus agnus, quidam ex Arrianis, id est Sunna episcopus et Segga, cum quibusdam tirannidem assumere cupientes deteguntur, convicti Sunna exilio truditur et Segga manibus amputatis in Gallaeciam exul transmittitur* (Joh. Bicl., Chr., 87, 318-321). Como podemos advertir, el obispo Sunna está acompañado en su rebelión por miembros de la aristocracia laica. En relación a la rebelión de Uldila, estuvo promovida por la misma reina Gosvinta, última esposa de Leovigildo: *Anno VII Mauricio, qui est Reccaredi regis tertius annus, Uldila episcopus cum Gosvintha regina insidiantes Reccaredo manifestantur et fidei catholicae communionem, quam sub specie Christiana quasi sumentes proiciunt, puplicantur. Quod malum in cognitionem hominum deductum Uldila exilio condennatur, Gosvintha vero catholicis semper infesta vitae tunc terminum dedit* (Joh. Bicl., Chr. 325-331).

<sup>19</sup> *Reccaredo ergo orthodoxo quieta pace regnante domesticae insidiae pretenduntur. Nam quidam ex cubiculo eius etiam provincie dux nomine Argimundus adversus Reccaredum regem tirannidem assumere cupiens, ita ut, si posset, eum et regno privaret et vita, sed nefandi eius consilii detecta machinatione comprehensus et in vinculis ferreis redactus, habita discussione, socii eius impiam machinationem confessi condigna sunt ultione interfecti. Ipse autem Archemundus, qui regnum assumere cupiebat, primum verberibus interrogatus, deinde turpiter decalvatus, post haec dextra amputata exemplum omnibus in Toletana urbe asino sedens pompizando dedit et docuit famulus dominis non esse superbos* (JOH. BICL. Chr. 393-405).

<sup>20</sup> Comparemos, para ilustrar las diferentes posiciones, lo que dicen los obispos reunidos en el Concilio III de Toledo con lo que afirma Leandro de Sevilla en relación al promotor de la conversión. Dicen los obispos: *Licet hoc quod fraternitas atque paternitas vestra a nobis cupit audire vel fieri, iam olim conversionis nostrae tempore egerimus, quando secuti gloriosissimum dominum nostrum Reccaredum regem ad Dei ecclesiam transivimus et perfidiam Arrianam cum omnibus supprestitutionibus suis anathematizavimus pariter et abiecimus...* (Tol III, 332-336). Como podemos advertir, los obispos identifican a Recaredo como el motor de la conversión. Leandro, en cambio, no identifica la conversión con la realeza, sino que la inscribe dentro del plan de Dios, manifestado en las escrituras: *Ergo, fratres, tota hilaritate animi exultemus in Domino et iubilemus Deo salvatori nostro. Haec de cetero per ea quae sublata sunt [...]. Quae enim praefata sunt, Domino dicente: "Alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet ad me adduci, ut sit unus grex et unus pastor" ecce contuemur fuisse completa. Pro qua re non dubitemus totum mundum posse in Christo credere atque ad unam ecclesiam convenire...* (Tol III, 172-177).

<sup>21</sup> *Aera DCXXXVIII, anno imperii Maurici XVII, post Recaredum regem regnat Liuva filius eius annis duobus, ignobili quidem matre progenitus, sed virtutum indole insignitus. Quem in primo flore adulescentiae Wittericus sumpta tyrannide innocuum regno deiecit praecisaque dextra occidit anno aetatis XX, regni secundo* (ISID. HISP., *De orig.* 57 [VL]).

*Inter Deum est Dominum ita quidam definierunt, ut in Dei appellationem Patrem in Domini Filium intellexerent. Scriptura autem sacra utrumque et Deum adfirmat et Dominum. Sed tamen invicem haec vocabula discernuntur. Primum enim naturae nomen est pertinens ad amorem; secundum potestatis, congruens ad timorem. Denique, ex Dei vocabulo adverte quod diligas, ex Domini appellatione cognosce quod metuas*<sup>22</sup>.

*Deus, dominus...* esas vocabula evocan a Dios en diferentes aspectos. Para discutir acerca de la creación, acerca de la Trinidad, acerca del Señor, se debe empezar por las palabras: conocidas por todos, ellas señalan a los hombres que saben tratarlas el buen camino a seguir. En esta vuelta al lenguaje, y en contra de los consejos prodigados por el papa Gregorio casi para él por intermedio de su hermano; Isidoro se apoya en Agustín, el gran *rhetor* de Cartago<sup>23</sup>.

Acerca del origen del lenguaje parecería que hubiera muy poco para agregar a lo que Agustín ya defendía: la convencionalidad de las palabras<sup>24</sup>. Esto estaría explicando por qué la investigación se dirige a las palabras; a las instrumentos apropiados para referirse a la divinidad o a lo por ella creado.

Por el mismo camino de Agustín, Isidoro también considera que para toda empresa intelectual resulta necesario emplear un método. En este período temprano, la etimología constituye todavía uno de los recursos, mas no el dominante. El método seguido en el *Inter Deum* es, justamente, el de las *diferencias*, procedimiento retórico que se remonta por lo menos a Catón el

<sup>22</sup> ISID. HISP., *Lib. Diff. II*, I, 1, 7.

<sup>23</sup> A propósito de este punto, dice Fontaine: “La place d’ honneur que tiennent Augustin et Cassiodore parmi les “auctores” d’Isidore de Séville apparaîtra clairement (...). Mais il ressort dès maintenant qu’ ils ont été pour lui de solides garants de la légitimité du savoir grammatical. C’est à eux qu’ il doit sans doute de n’ avoir pas été impressionné par les critiques que l’ami de son frère Léandre, le pape Grégoire, avait adressées à la grammaire dans l’épître d’envoi des *Moralia in Job* qu’il adressa à ce même Léandre en 595” (FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne visigothique*, T. I., París, éd. Agustiniennes, 1959, pp. 33 y ss.). Prolonga este interés su *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Buenos Aires, Encuentro, 2002. Para la toma de posición de Gregorio, ver especialmente *Moralia in Iob, praef. 5*, en ADRIAEN, M., *S. Gregorii Magni, Moralia in Iob libri I-X*, CC SL CXLII, Brepols, Turnholt, 1979.

<sup>24</sup> El mismo presupuesto gravita en las *Synonima* (cf. edición ELFASSI, J. *Isidoro Hispalensis episcopi. Synonyma*, Brepols, Turnhout, 2009). En las *Etimologías* el método de investigación presupone que, a pesar de los avatares históricos, la palabra guarda en su interior un elemento que la remite a la esencia de las cosas y que el sabio debe poder revelar. Tanto en el *Inter Deum* como en el *Inter Caelum* este lazo de la palabra con la naturaleza no se enfatiza.

Censor en el siglo II a. C, y que se interroga acerca de la propiedad del léxico utilizado<sup>25</sup>. Isidoro utiliza a este recurso como una forma racional de indagación, un camino intelectual para abordar el objeto propuesto.

Este modo de conocer no formaliza normas para que otros se inicien en la lectura de los textos sagrados: antes bien intenta precisar un conjunto de herramientas lexicales para entender la creación de modo correcto. Entre la fuente del conocimiento revelado y las cosas tal como se presentan desnudas a los hombres; Isidoro interpone unas garantías sémicas, unas palabras completamente probadas a través de un método racional. De esta forma, y como podemos advertir, el hispalense intenta ejercer una vigilancia mayor sobre la interpretación de la materia bíblica que su maestro de Hipona.

¿A qué se debe que Isidoro, conocedor profundo de las tesis de Agustín, haya optado desde el comienzo de su vida intelectual por cultivar en este punto directrices propias de trabajo? ¿Por qué este desplazamiento en el método? ¿Qué objetivos persigue forzando tantas garantías?

A primera vista podemos advertir que en la situación en la que Isidoro decide intervenir, la del más/ menos año 600, la interpretación niceísta no está todavía asegurada; hay iniciativas arrianas articuladas políticamente, capaces de movilizar recursos y contactos.

En relación a la aristocracia, a pesar de las estrategias de matrimonios mixtos hace tiempo desplegadas –como el propio caso de la familia de Isidoro lo demuestra–, la adopción temprana del niceísmo por parte de alguno de sus miembros –Juan de Bícclaro ilustra el caso–, y el marco de conversión general motorizado por la corona; subsisten focos de tensión considerable y que se superponen entre sí. En efecto, hay grupos que todavía se refugian en la distinción étnica y religiosa; otros que pasan a la ofensiva y pretenden tomar el trono; y probablemente otros que en la nueva coyuntura intenten escalar posiciones sociales<sup>26</sup>. A diferencia de las aristocracias africanas que detentaban una tradición educativa autónoma, sólida y orgullosa de sí; las clases altas

---

<sup>25</sup> Cfr. PÉREZ CASTRO, L., «Acerca de la sinonimia en latín clásico: a propósito de las *differentiae verborum*», *Revista española de lingüística*, 1999, 29, 1. pp. 63-68.

<sup>26</sup> Un análisis reciente de esta coyuntura en BARBERO, A; LORING, M., «The visigothic kingdom», en FOURACRE, P., *The new Cambridge History*, v. I, 500-700, Cambridge, Cambridge History on line, 2008, pp. 345-350 particularmente.

visigodas desde temprano fueron objeto de un programa educativo desplegado por la iglesia en instituciones propias<sup>27</sup>.

Con respecto al clero, las cosas no se presentan mucho mejor. El nivel general de instrucción es muy bajo, existen –como hemos visto– posiciones diferentes y modos distintos de llevar adelante la liturgia. En estas circunstancias de conjunto, la opción política de Isidoro no es, como proponía Agustín, abrir la interpretación del mensaje divino a un diálogo con las élites cultivadas regulado por las jerarquías obispales. El camino decidido por Isidoro es controlar desde sus bases la interpretación misma, precisando para ello las ranuras conceptuales a través de las cuales la revelación debía ser entendida. El saber transmitido no es simplemente una *scientia*: por el contrario constituye una *sapientia*, unos enunciados avalados por la doble legitimidad de un método y de un lugar de enunciación: el *scriptorium* del obispo de *Hispalis*. En este sentido, la exposición técnica de *differentiae* resulta funcional a un proyecto *más* vertical que el de Agustín. La salida que Isidoro entrevé gira alrededor de una ortodoxia estricta refrendada por los doctores de la iglesia, custodiada por un clero homogéneo, defendida por el rey y acompañada por la aristocracia<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> En 527, los obispos reunidos en concilio en efecto declaraban: *De his quos voluntas parentum a primis infantiae annis clericatus officio manciparit hoc statuimus observandum: ut mox detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri; at ubi octavum decimum aetatis suae compleverint annum, coram totius cleri plebisque conspectu voluntas eorum de expectando coniugio ab episcopo prescrutetur. Quibus si gratia castitatis Deo inspirante placuerit et professionem castimoniae suae absque coniugali necessitate sponderint servaturos, hii tamquam adpetitores artissimae vitae lenissimo Domini iugo subdantur, ac primum subdiaconatus ministerium habita probatione professionis suae a vicessimo anno suscipiant...* (Tol II, I).

<sup>28</sup> Koch describe esta versión vertical de la sociedad detentada por Isidoro en los siguientes términos: “De todos modos, es preciso recalcar que el texto de Isidoro [el autor se refiere a la *Historia gothorum*] refleja una reforzada posición del monarca ante la aristocracia. A esta nueva posición se refiere Isidoro con toda claridad cuando inflama que Leovigildo ‘a todos los que vio que eran poderosos, o les cortó la cabeza, o los proscribió, privándoles de sus bienes’. Este orden jerárquico se expresaría también, simbólicamente, en el ceremonial de la corte” (KOCH, M., «La imperialización del Reino visigodo bajo Leovigildo. ¿Es la *imitatio imperii* de Leovigildo la manifestación de un momento de cambio en la pretensión de poder y la ideología visigodas?» *Pyrenae*, 2008, n° 39, vol. 2, pp. 101-117, en p. 108). Un panorama de los rumbos posteriores del proyecto isidoriano en KOON, S.; WOOD, J. «Unity from disunity: law, rhetoric and power in the Visigothic kingdom», *European Review of History: Revue europeenne d'histoire*, 2009, vol. 16 n° 6, pp. 793-808 (gentileza de C. Martin); MARTIN, C., «Hiérarchie et service dans le monde wisigothique: la *militia* des laïcs», en BOUGARD, F., IOGNA-PRAT, D. y LE JAN, R. (eds.) *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, Brepols, 2008, pp. 325-341.

### 3. CONCLUSIONES

Lejos de constituir una discusión erudita sin referencia en lo real, las reflexiones sobre el lenguaje cultivadas por los padres de la iglesia resultan herramientas de intervención política de primer orden, que proyectan los roles del clero, de la corona y de la aristocracia.

Isidoro de Sevilla, profundamente comprometido con las cosas de su tiempo, con el gobierno de las almas, hace temprano centro en la teoría del lenguaje. Sus opciones no calcan a la de su maestro Agustín, sino que dan respuesta a una realidad que ha sido transformada. En el proyecto isidoriano, la interlocución con la aristocracia trueca en distancia, en *diferencia*, en subsunción de un grupo que debe ser permanentemente encarrilado por una elite esclarecida de expertos en lo sagrado. Si bien el gran enciclopedista va a modificar algunas posiciones a lo largo de su vida intelectual, este punto no lo trastoca: ya en la plenitud de sus poderes, en el concilio II de Sevilla de 619, lo dejará explicitado de la manera más nítida posible, apelando a la autoridad de la Biblia: *No ararás con un buey y un asno juntamente*, y explica: *no reunirás en un mismo oficio a hombres de diverso género de vida*.