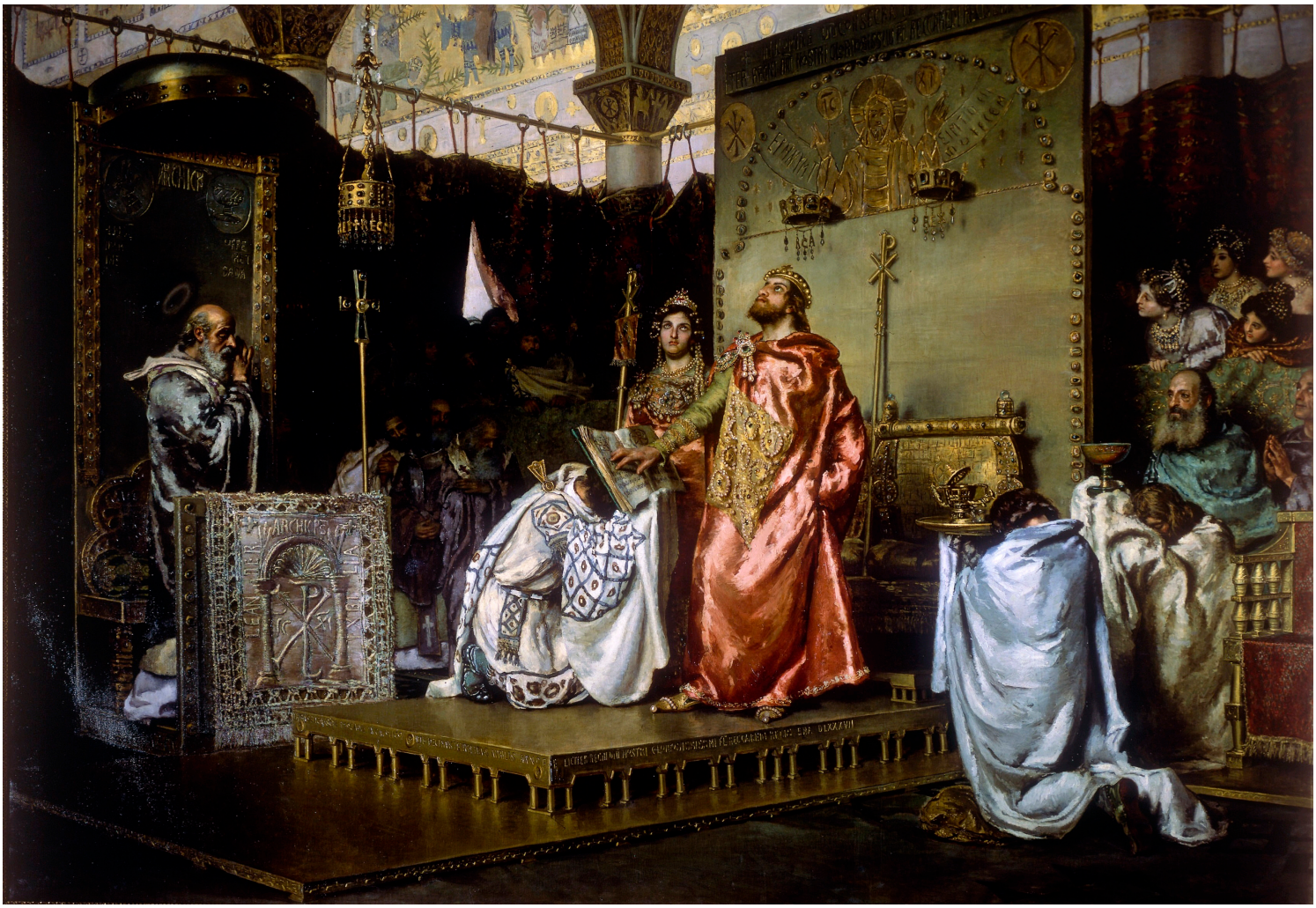
SAN ISIDORO DE SEVILLA. SU PENSAMIENTO HISTÓRICO POLÍTICO Y SUS RELACIONES CON LA HISTORIA VISIGODA. 1947

Posted on 04/08/2020 by Redacción

Fecha:1947

Referencias Bibliográficas:

Romero, José Luis. "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda". En *Cuadernos de Historia de España*, nº 8, Buenos Aires, 1947.



Antonio Muñoz Degrain. *Conversión de Recaredo.* 1888

San Isidoro de Sevilla, su pensamiento historicopolítico y sus relaciones con la historia visigoda 1

En el campo de los estudios medievales, la figura de San Isidoro de Sevilla ha merecido una sostenida atención de parte de los eruditos. Son numerosos los estudios que se han dedicado a su obra como teólogo y como filósofo y abundantes los ensayos realizados para determinar su influencia y su significación como autor de la vasta enciclopedia titulada *Etymologiase*, gracias a la cual ha podido ser considerado como maestro de los tiempos que le siguieron, hasta el siglo XII sobre todo. Este interés está plenamente justificado. Las *Etymologiase* constituyen un monumento de saber y suponen un esfuerzo gigantesco que sólo pudo ser realizado por una voluntad inquebrantable puesta al servicio de un designio claro y firme: el de perpetuar hasta donde fuera posible la tradición antigua a través de un mundo que demostraba a las claras una tendencia a dejarla desvanecer. Y un análisis a fondo de lo que todavía se recordaba a fines del siglo VI y

principios del VII constituye un punto de apoyo extraordinario para conocer el proceso de conservación y difusión de la cultura romana en sus últimas etapas, y una referencia de alto valor para interpretar el proceso cultural de toda la Temprana Edad Media.

En cambio, ha sido menos frecuente y menos profundo, en mi opinión, el estudio de otros aspectos de su curiosa personalidad, en la que se entremezclaban los caracteres del contemplativo, el filósofo especulativo y el hombre de acción. Si la obra escrita de San Isidoro puede ser utilizada como piedra de toque para medir la significación del saber de sus herederos espirituales, posee por sí misma una importancia no menos fundamental como espejo de la cultura de la Temprana Edad Media, época mejor conocida, a mi juicio, en la superficie de su historia externa que en su significado intrínseco y en su valor dentro del proceso de la cultura occidental.

Hombre muy de su tiempo, sensible a las punzantes inquietudes de su época, San Isidoro nos proporciona testimonios valiosísimos para comprender algunos de los problemas decisivos de esos siglos cruciales para la historia de la Europa occidental y de su cultura. Los hallamos en los materiales que nos ofrece, sobre todo, en sus obras históricas y políticas, pero los hallamos también, indirectamente, en las conclusiones que resultan de la recta consideración histórica de su propia labor.

Sin duda, se han realizado en este terreno algunas indagaciones, especialmente por obra de estudiosos españoles; pero creo que no se han extraído de los testimonios de San Isidoro los frutos que parecen prometer a una investigación histórica de las ideas. Éste es el carácter que quiere tener esta aportación al estudio de su pensamiento históricopolítico.

Parecería ingenuo o superfluo repetir que San Isidoro no puede ser rectamente entendido sin una constante referencia a su propio ámbito cultural. Sin embargo, como suele ocurrir tantas veces, el tiempo y la acuñación de ciertas convenciones acerca de su significación ha inducido a algunos de los que han estudiado su pensamiento a prescindir del análisis de ciertos supuestos que son, en mi opinión, los que condicionan su valor. Así, por ejemplo, se ha repetido que San Isidoro puede ser considerado como "el primer español", y se descuenta, como si fuera conocido, el alcance de la idea de nacionalidad que implica ese juicio, cuando es, precisamente, uno de los temas que más es necesario ahondar alrededor de su personalidad histórica, de su acción y de su pensamiento.

Para realizar este ajuste entre su obra y su pensamiento, por una parte, y los supuestos de su tiempo, por otra, es menester estudiar su intuición de España a través de las condiciones históricas en que España se constituye por entonces entre los conflictos que caracterizan la época. La tradición romana, el cristianismo escindido -en lucha interna al mismo tiempo que en lucha con las

fuerzas que se le oponen-, el pueblo visigodo y sus propias tradiciones, los estados vecinos y, finalmente, el Imperio de Oriente, son elementos que libran en su época una batalla tan dramática e intensa que a cada instante se suscitan situaciones de matices variadísimos y en las que obran algunos factores casi imponderables pero que son, en el fondo, los que deciden una conducta y orientan un pensamiento.

Por sobre esta determinación de las circunstancias se mueve, sin embargo, una personalidad vigorosa, firmemente adherida a la tradición intelectual de la Antigüedad y de los Padres, resuelta en sus convicciones y que, por añadidura, adquiere notable gravitación en el área de su influencia. Es, pues, menester estudiar no sólo las constricciones que a San Isidoro le imponen las circunstancias, sino también su influencia sobre esas mismas circunstancias, que él modifica y altera por su deliberada acción. Porque si San Isidoro no se explica sino dentro de su ámbito histórico, el proceso de transformación de ese ámbito durante cierto tiempo no se explica sin su acción rectora, directa o indirectamente.

Con todos estos elementos convenientemente analizados y sopesados puede lograrse, a mi juicio, una visión de la fisonomía de San Isidoro más fiel que la que suele tenerse de él. Pero no es esto, con todo, lo más importante. Si se confrontan los resultados así obtenidos con el conjunto de datos que poseemos sobre el ámbito occidental durante la Temprana Edad Media, será posible ahondar un poco más en la comprensión de este período decisivo. No está el hacerlo, naturalmente, dentro de los límites de este estudio, pero como es un tema que me preocupa, se agregarán algunas referencias sobre él por vía de planteamiento provisional.

Tiempos anárquicos de entrecruzamiento y lucha de influencias, tiempos informes, pero pletóricos de vida vigorosa y creadora, la Temprana Edad Media elabora la forma de la cultura occidental con materiales heterogéneos a los que procurará ordenar y homogeneizar. Tiempos oscuros han sido llamados más de una vez. Pero para quien sienta la pasión de la vida histórica resultarán los más claros por la evidencia de las fuerzas que aspiran a predominar, sin haber llegado aún a encubrirse tras las apariencias y convenciones que ocultarán más adelante su profundo y auténtico sentido. Sólo rastreando allí puede alcanzarse, me parece, la raíz de lo que luego nos ofrece fijado la cultura occidental. Y entonces se verá más claramente cuál es el significado de tantos retornos, que no son sino apelaciones a los fondos oscuros en los que anidan las formas prístinas, puras y descarnadas de las principales tendencias que dominarán la vida occidental.

I. El reino visigodo durante la época de San Isidoro

La época de la madurez intelectual de San Isidoro, que es también la de su influencia directora sobre el reino visigodo, corresponde a las postrimerías del siglo VI y al primer tercio del siglo VII: quizá podría señalarse la fecha de la muerte de su hermano Leandro -599- como el momento en que comienza a producirse su ascenso hacia el primer plano. Tenía San Isidoro por entonces algo menos de cincuenta años y había alcanzado su plenitud intelectual. Empero, su propia formación espiritual y, sobre todo, las circunstancias históricosociales dentro de las cuales actúa San Isidoro, arrancan de un proceso que sólo puede entenderse cabalmente siguiendo su desarrollo desde la batalla de Vouglé. De ese momento es necesario partir para comprender la España de San Isidoro.

1. Los antecedentes de la batalla de Vouglé

En el curso de la primera mitad del siglo V la situación de la Península Ibérica es caótica. Los primeros invasores -suevos, alanos, vándalos asdingos y silingos- se han dispersado por el territorio peninsular, sometiendo a la población hispanorromana; pero sus jurisdicciones territoriales son tan precarias y el poderío tan inestable que Valia pudo aniquilar a varios de esos pueblos -alanos, vándalos silingos- y constreñir a otros -vándalos asdingos y suevos- dentro de las montañas de Galicia (417-419). Durante algún tiempo, el Imperio vuelve a poseer, siquiera teóricamente, gran parte de España; pero tras la emigración de los vándalos y los alanos a África, en 429, se produce la gran ofensiva sueva de Requila que arrebata al Imperio nuevamente lfas provincias de Galia, Lusitania y Bética.

Desde la Tarraconense y la Cartaginense el Imperio intentó contener a los suevos, pero con escaso éxito. En cambio, cuando el rey de los visigodos, Teodorico, entra en España, poco después de 453, la suerte del pueblo suevo queda sellada y la soberanía virtual del Imperio parece restaurada, sobre todo con la aparición del emperador Mayoriano en España en 460. Pero esta situación sólo podía ser efímera. El dominio visigodo -dominio efectivo- se acentúa rápidamente a medida que se acelera la crisis del Imperio de Occidente, y ya Eurico, al llegar al trono visigodo en 466, afirma su autoridad autónoma dominando a los suevos y obteniendo del emperador de Constantinopla la Tarraconense en 476.

Sin embargo, Eurico no contribuyó durante su reinado sino en muy escasa medida a resolver el problema de la Península Ibérica. Su autoridad era puramente nominal en muchas regiones de ella, y el rey sólo lograba hacerla efectiva episódicamente mediante acciones de guerra circunstanciales.

El centro de su reino seguía siendo la Galia, y esta situación habría de mantenerse durante el transcurso del reinado de Alarico. Entonces, sin embargo, debían producirse las circunstancias que localizarían a los visigodos dentro de los límites de la Península Ibérica.

En efecto, hasta entonces los visigodos habían sido la más importante potencia militar de Occidente; pero en las postrimerías del siglo V aparecieron dos pueblos rivales, que muy pronto alcanzarían un mayor poder militar y, en consecuencia, una más alta significación política. Alarico II había sucedido a Eurico en el reino visigodo en 485. Pocos años antes, Clodoveo había alcanzado la jefatura de los francos salianos de Tournai, y en 486 se había lanzado contra la Galia romana, arrebatándosela al patricio romano Syagrio, que tuvo que escapar y buscó refugio entre los visigodos. En ese momento, Alarico II advirtió que el rey franco constituía un peligro para su poder y resolvió entregarle el prisionero2. Quedaban ya frente a frente los dos rivales que se medirían en Vouglé.

Muy poco después comenzó a organizarse el dominio de los ostrogodos en Italia. Autorizado por el emperador de Constantinopla, Zenón, el rey de los ostrogodos, Teodorico Amalo, se dirigió con su pueblo a Italia, adonde llegó en 489. Allí comenzó de inmediato el duelo con Odoacro, consumado a lo largo de varias batallas y que concluyó con el asesinato de Odoacro en 493, después de lo cual Teodorico pudo considerarse dueño de Italia3. Ejercía, en verdad, un poder efectivo; pero sus relaciones con el Imperio de Oriente, bien regladas según el acuerdo establecido con el emperador Zenón, entraron muy pronto en una etapa de asperezas cuando éste fue reemplazado por Anastasio en 491.

Frente a frente las cuatro potencias políticas -el reino franco de Galia, el visigodo de España y Galia, el ostrogodo de Italia y el Imperio de Oriente-, la lucha por la seguridad, por el poder y por la influencia determinó entre todos ellos un juego político que habría de tener consecuencias importantes para el destino de la Península Ibérica. Se mezcló en el conflicto la política religiosa, cuya agitación sacudía intensamente todo este vasto ámbito y en la que el papado de Roma y el patriarcado de Constantinopla desempeñaban papeles principales. Y fueron hechos desencadenantes de importantes procesos históricos, en primer lugar, la conversión de Clodoveo al catolicismo en 496, y en segundo lugar, el conflicto entre Roma y Constantinopla promovido en 481 y complicado luego con la discutida elección pontifical de 498 en Roma.

La presencia de estas fuerzas rivales y su vigoroso esfuerzo por alcanzar el predominio suscitó una serie de problemas cuyas consecuencias experimentaron todas ellas, y ante los cuales adoptaron actitudes más o menos decididas. Ante todo, pareció evidente que Teodorico tendía a la formación de un bloque godo que comprendería Italia, Septimania, Provenza y España. El bloque está en estado potencial desde la llegada de Teodorico a Italia, circunstancia en que gestionó la alianza con

los visigodos mediante el casamiento de Alarico con su hija Theudigote; este matrimonio, celebrado quizá en 490, no tenía, en principio, más importancia que los que gestionó para entrar en relación con los francos o los burgundios4, pero con el giro que tomaron posteriormente los acontecimientos debía significar un punto de partida eficaz para una política de fusión del mundo gótico.

En efecto, a medida que Clodoveo acentuaba su autoridad sobre la Galia, Teodorico descubría que era el reino franco la potencia que podía oponérsele en Occidente. Cuando aquél derrotó en 496 a los alaemanes y se convirtió al catolicismo el índice de su poder creció considerablemente y es posible que Teodorico haya insinuado un intento de aproximación más estrecha con los visigodos. Lo cierto es que, poco después, el Imperio de Oriente comenzó a sospechar que existía un "peligro godo", emergente del poder que Teodorico había alcanzado, de la independencia que le proporcionaba la impotencia del propio Imperio y, seguramente, del riesgo que suponía la mera posibilidad de aquella alianza5.

En cierto modo, por sobre la afinidad racial, la alianza entre visigodos y ostrogodos estaba preparada por la comunidad confesional. Arrianos ambos pueblos, sus reyes encontraban en esa variante del cristianismo un respaldo más sólido para su autoridad, que importaba una jurisdicción religiosa. Esta raíz confesional de la alianza se tonificó frente a la conversión de Clodoveo, debido a la cual éste comenzó a ser considerado por el Imperio de Oriente como el instrumento eficaz para contener el poderío de Teodorico; por otra parte, la Iglesia y la población católica de toda la zona de influencia posible de Clodoveo se polarizó hacia él con motivo de su conversión, considerándolo el defensor natural -el único por entonces- del catolicismo occidental6.

Ese movimiento de la Iglesia, que implicaba a la población de origen romano, comenzó a constituir un grave peligro para Alarico II, en cuyos dominios se manifestó claramente la simpatía hacia Clodoveo. Para contener ese proceso, Alarico emprendió una acción enérgica en los últimos años del siglo V, resultado de la cual fue la expulsión de algunos obispos de sus sedes: Volusiano y Vero de Tours7, Quintín de Rodez8, Rurice de Limoges y Cesáreo de Arles9. Empero, la creciente fuerza de los francos restó eficacia a todas estas medidas, al mismo tiempo que producía en los visigodos la sensación de un inminente peligro. Se manifestaron entonces dos políticas diversas. Por una parte, Teodorico, que adivinaba tras la hostilidad de Clodoveo la mano del Imperio, intentó organizar una gran coalición contra aquél10, aunque sin éxito. Por otra, en cambio, Alarico se propuso conquistar las simpatías de la población de origen romano y de la Iglesia Católica; para lo primero, llamó nuevamente a algunos de los obispos a quienes había despojado de sus sedes, como Vero de Tours, Cesáreo de Arles y Rurice de Limoges, y autorizó la reunión de un concilio en Agde, que se realizó en 50611; para lo segundo, promulgó el código llamado alariciano, en el que otorgaba sólidas garantías a la población de origen romano.

Pero ya era tarde. La influencia de Clodoveo, respaldada por su poderío político y militar, fue suficiente para que los burgundios, durante el gobierno de Gondebaudo, entraran en el área de hegemonía franca desde los primeros años del siglo VI. Y ayudado militarmente por ellos, movido en cierto modo o inspirado por Constantinopla12, apoyado por la Iglesia de la zona visigoda13, y aduciendo como motivo la defensa de la fe católica14, Clodoveo se lanzó repentinamente contra los visigodos en 507 y se encontró con el ejército de Alarico II cerca de Poitiers, en Vouglé. Los visigodos fueron derrotados, y, por un momento, los francos quedaron dueños de toda la Galia. Poco después, Clodoveo entraba en Tours y recibía allí el beneplácito de los embajadores bizantinos, con quienes, seguramente, se había planeado la vasta operación militar que acababa de llevarse a cabo15.

2. La hegemonía ostrogoda en España

Reducido a España, el reino visigodo perdía su calidad de potencia de primera categoría, y Teodorico, que por alguna razón que ignoramos no llegó a proporcionar a Alarico la ayuda militar prometida16, se dispuso a obrar entonces sin pérdida de tiempo. En el reino ostrogodo la caída de Alarico produjo la sensación de que el reino visigodo había sucumbido o estaba a punto de sucumbir, al menos como reino autónomo y poderoso17, y Teodorico dirigió su atención hacia lo que más le interesaba: por una parte, reconquistar para los visigodos la Septimania y la Narbonense, y por otra, afirmar en el trono visigodo a su nieto Amalarico que, por ser todavía menor de edad, había sido suplantado en el poder por Gesaleico.

Entre 507 y 511 Teodorico pudo llevar a cabo estos proyectos. Pese a la hostilidad de los bizantinos, que iniciaron una acción militar contra los ostrogodos18, Teodorico envió sus fuerzas a Provenza y a Septimania, en número suficiente como para derrotar a los ejércitos francos y borgoñones. Al mismo tiempo emprendió contra Gesaleico, a quien quizás apoyaban Clodoveo y la Iglesia Católica, una acción decidida; pudo, finalmente, eliminarlo19, y de ese modo, al llegar el año 511, precisamente el de la muerte de Clodoveo, el reino visigodo entró en una especie de tutela ostrogoda, que, con distinta intensidad, durará aproximadamente hasta los últimos años del reino ostrogodo.

Esta situación ponía frente a frente a los ostrogodos y a los francos; pero en tanto que Teodorico verá crecer su influencia cada vez más hasta su muerte en 526, el reino de Clodoveo se fracciona entre sus hijos al morir su fundador y comienza lentamente a perder su poder expansivo. En efecto, desde 511 hasta 526, la figura hegemónica del mundo occidental es Teodorico, y el reino visigodo, dividido por la lucha civil entre las facciones y limitado a España y la Narbonense, cae bajo su autoridad directa y entra a formar parte de su vasto sistema político.20.

En tal calidad, el estado visigodo se alinea siguiendo las directivas de Teodorico, lo cual significó, a partir del año 523, una decidida beligerancia en favor del arrianismo y un estado de fricción con el reino franco. Efectivamente, hasta entonces Teodorico había mantenido una política religiosa de tolerancia21 que le había permitido no sólo trabajar en favor de la pacificación y de la fusión de las razas, sino también adquirir cierta autoridad sobre la Iglesia Católica de Italia; en este sentido, lo favoreció la querella que mantenía separada a Roma de Constantinopla desde el año 482 y, luego, el conflicto que se suscitó, con motivo de la elección pontificia de 498, entre Symmaco y Laurencio. Pero esa política de tolerancia y de concordia se tornó insostenible cuando el Imperio de Oriente, en época de Justino I y ya bajo la inspiración de Justiniano, modificó su punto de vista en materia religiosa. En 519 se solucionó el conflicto entre Roma y Constantinopla, y ante la sospecha de un fuerte predominio de la tendencia arriana -quizá encarnada por el presunto heredero Eutarico22-, Constantinopla decidió asestar un golpe enérgico contra el arrianismo y dictó contra él algunas medidas extremadamente severas que culminaron con un edicto excluyendo a los heréticos de las funciones públicas23. En Italia, Teodorico reaccionó violentamente, y se relaciona con esa actitud la condenación de Boecio y Symmaco; pero en España debe haberse seguido la misma política, porque poco después, Amalarico, que heredó el reino en 526, mantuvo la misma actitud24. Así se suscitó un nuevo conflicto con los francos, y, sobre todo, se alineó al reino visigodo de España en la política antibizantina que debía seguir el estado ostrogodo.

Esta orientación fue la de Theudis, el noble ostrogodo que venía ejerciendo el poder efectivo en España desde la época de la regencia de Teodorico y que ocupó el trono en el año 531, luego del asesinato de Amalarico. También tuvo él que combatir a los francos25, y aunque intentó atraerse a la población católica26, tuvo que conciliar esos propósitos de pacificación interior con las obligaciones que le imponía su alianza con el reino ostrogodo. En efecto, coincidiendo con la ofensiva hacia el sur de Italia de Totila -llegado al trono ostrogodo en 541-, Theudis inició una campaña contra el África bizantina, que le proporcionó la posesión, aunque efímera, de Ceuta27. Pero poco después Theudis fue asesinado, en 548, como lo fue también su sucesor Theudegiselo pocos meses después. -2024510189 No nos han llegado noticias seguras sobre las causas de los movimientos que condujeron a la muerte de ambos reyes; pero algunos acontecimientos posteriores, como el desplazamiento del centro de poder hacia el sur por obra de Ágila y la inmediata sublevación de Atanagildo, así como el curso de la guerra entre ostrogodos y bizantinos, nos permiten suponer con algún fundamento que se incubaba un movimiento de simpatía en favor del Imperio de Oriente. Formaban, seguramente, en las filas de este movimiento la Iglesia Católica y la población hispanorromana.

Precisamente, entre los años 547 y 551 las operaciones en Italia habían sido desventajosas para las fuerzas bizantinas. Se conoce la gestión que Justiniano realizó ante los francos, que se insinuaban por el norte de Italia, y es lícito suponer que, al mismo tiempo, procurara volcar en su favor a los

visigodos de España, aunque tuviera que lograr, previamente, una modificación en la situación política dominante entre ellos. Ágila, rey de los visigodos desde el año 549, comprobó que su autoridad se debilitaba considerablemente en la región meridional de la península, precisamente cuando Narsés preparaba un ataque decisivo al que servía de prolegómeno la expedición naval de Juan28. Allí estalló, en efecto, la insurrección de Atanagildo, que abre un nuevo capítulo en la historia de la España visigoda.

3. La revolución de Atanagildo y las influencias bizantinas

No es tarea fácil rastrear los orígenes del proceso de bizantinización de España, proceso que alcanzará un grado considerable de madurez en la época de Leovigildo. Sin duda alguna, los primeros pasos de ese proceso se manifiestan en época bastante anterior, facilitados por la tolerancia religiosa que caracteriza algunos períodos de la dominación -o influencia predominante- de los ostrogodos en España. La celebración de concilios en Tarragona (516), en Gerona (517), en Lérida y Valencia (524), y la activa intervención del papa Hormisdas en los asuntos de la Iglesia española29, revelan una atmósfera favorable para el catolicismo, atmósfera que seguramente contribuía a facilitar las relaciones con Constantinopla. Se sabe, por ejemplo, que durante el pontificado de Hormisdas llegaron a España algunos obispos griegos30, y este movimiento debe haberse acentuado aún más durante la época de la gran ofensiva bizantina de Justiniano sobre el Occidente, especialmente cuando los reyes visigodos de España se esforzaban por asegurar su tranquilidad mediante una política de tolerancia31.

Contribuyó, sin duda, a fomentar esta influencia el desarrollo del monaquismo y, sobre todo, la llegada a España de algunos monjes orientales, que ejercieron luego una poderosa influencia. Apringio, luego obispo de Pax Julia, de origen bizantino, llegó a España durante el reinado de Theudis32 y gozó de gran ascendiente, no sólo en lo religioso, sino también en otros aspectos de la vida. Cosa semejante ocurre con los obispos bizantinos de Mérida, Paulo y Fidel33, y con Martín de Dumio, luego obispo de Braga a quien se debió la conversión de los suevos al catolicismo34. Estos hechos pueden considerarse sintomáticos de la gravitación ejercida por el clero de formación bizantina, en una época en que, reconquistada África para el Imperio de Oriente, se vigilaba estrechamente el desarrollo de la política de la Península Ibérica desde la base de Ceuta35.

Dentro de este cuadro se prepara la insurrección de la Bética contra ÁAgila. Seguramente hay un primer movimiento contra el nuevo rey en los primeros tiempos que siguieron a su elección -quizá el mismo año 54936- y a él corresponde la violenta represión anticatólica que tiene por escenario la región vecina a Córdoba, donde se desencadena la insurrección y sufre ÁAgila su primera derrota,

quizás en 55137. A partir de entonces, ÁAgila establece el centro de su gobierno en Mérida, precisamente cuando la insurrección de la Bética se organiza y se perfila Atanagildo, noble visigodo, como jefe del movimiento.

Mientras tales acontecimientos se desarrollaban, se produjo la gran ofensiva de Narsés en Italia. Atanagildo, por su parte, contaba con el auxilio de una flota bizantina mandada por el patricio Liberio, que había combatido contra Totila en Sicilia y que actúa en España desde el año 55038; y lo apoyaba, seguramente, en la confianza de que el movimiento era no solamente procatólico sino también probizantino39. Entretanto, la posición de ÁAgila se había hecho insostenible, y derrotado en Sevilla por Atanagildo, fue abandonado por sus partidarios y muerto por ellos en Mérida. Poco después, a partir del año 554, la autoridad de Atanagildo fue reconocida en toda la extensión del reino visigodo y su capital quedó establecida en Toledo.

A partir del momento en que se consuma su triunfo, la política de Atanagildo con respecto a Constantinopla comenzó a desviarse de su orientación primitiva. Por el impulso originario del movimiento que lo había llevado al poder puede conjeturarse que Atanagildo o era católico o tenía vehemente simpatía por el catolicismo, al tiempo que se manifestaba inclinado hacia la influencia bizantina. Las circunstancias, empero, lo obligaron a adoptar una posición contraria a sus antiguos aliados, porque ltas fuerzas imperiales querían cobrar el precio de su auxilio instalándose en ciertos territorios de la Península Ibérica; se vio, pues, obligado a combatir contra ellas y, seguramente, a mostrarse reticente frente a los católicos que esperaban de él una adhesión franca; pero las acciones militares no fueron demasiado favorables40, y aunque logró reconquistar algunas ciudades, como Sevilla41, vió asentarse fuertemente la dominación bizantina en otras, hasta llegar a constituir una provincia imperial42.

No es fácil establecer cuál fue la situación y la actitud, en esta emergencia, de las diversas fuerzas sociales y políticas que actuaban en el seno del reino visigodo. Suele admitirse que la dominación bizantina fue recibida con satisfacción por parte de la población hispanorromana43, pero aunque haya sido así en gran parte, no debe haber sido ésta la actitud de toda la población católica. Un testimonio singular nos lo ofrece el caso de la familia a que pertenecía San Isidoro de Sevilla.

Presidía esta familia un funcionario del reino visigodo, de origen hispanorromano y noble, de religión católica, llamado Severiano; estaba casado con una mujer de origen visigodo y que profesaba el arrianismo, pero educó a sus hijos -Leandro, Fulgencio y Florentina- en el catolicismo44. Su residencia, que era seguramente la sede de sus funciones, era la ciudad de Cartagena; pero cuando la ciudad cayó en manos de las fuerzas imperiales, en 554, Severiano la abandonó con su familia y se trasladó a Sevilla, donde poco después debía nacer Isidoro. El caso es significativo, y hace

presumir que cierta parte de la población católica debía preferir esperar que la monarquía visigoda se convirtiera rápidamente a no tolerar la invasión bizantina, pues de aquel modo se alcanzaría la satisfacción de dos ideales: el ideal religioso y el ideal de la independencia nacional que comenzaba a apuntar. Seguramente ese era el punto de partida. La revolución de Atanagildo prometía la conversión al catolicismo y el alineamiento de España dentro de la corriente bizantinizante, que entrañaba la defensa de la tradición romana; pero la necesidad de luchar contra el Imperio por la autonomía política desdoblaba aquellos ideales y obligaba a postergar la conversión al catolicismo en la medida en que esa conversión otorgaba cierta primacía a algunos núcleos que identificaban demasiado estrechamente la conversión con la aceptación de la influencia de Constantinopla. Así planteadas las cosas, la nobleza católica de origen hispanorromano se escindiría en los que preferían la conversión inmediata al precio de la tutela bizantina y los que preferían una monarquía nacional al precio de cierto demora en la realización de sus ideales religiosos.

Si, a pesar de la lucha en que estaba empeñado, Atanagildo reconoció la autoridad imperial -como lo hizo más tarde su hermano Leovigildo-, es problema insoluble por falta de noticias; pero es presumible que no pudiera ni quisiera dejar de afirmar su dependencia nominal de Constantinopla. Sin embargo, Atanagildo conducía entretanto su política de acuerdo con las necesidades inmediatas, determinadas sobre todo por la presencia de algunos vecinos temibles: los vascos y los francos.

Con respecto a los primeros, la lucha fue difícil pero sostenida y eficaz. Frente a los francos, Atanagildo tuvo que defender la Septimania, pero logró luego establecer relaciones cordiales y casó a sus dos hijas, Brunequilda y Galswinta, con dos reyes francos. Ambas se convirtieron al catolicismo, sin que de momento se promovieran, por esa razón, dificultades religiosas o políticas.45

Quedaba así inaugurada una nueva era en la España visigoda, durante lo cual la influencia ostrogoda sería suplantada, directa o indirectamente, por la influencia del Oriente bizantino. Influencia esta más espiritual que política, y que llega inspirada en la tradición defendida por Constantinopla, perdurará en la Península Ibérica durante el siglo VI.

4. Leovigildo y el nuevo delineamiento de España

El reinado de Leovigildo, que se extiende desde el año 568 hasta 586, representa la culminación del proceso de bizantinización del reino visigodo en el campo de la cultura. En efecto, como durante la época de Atanagildo, parece observarse durante este período un desdoblamiento del problema de las relaciones con Constantinopla; y si se manifiesta una decidida preferencia por lo bizantino en el

terreno de las tradiciones, las formas de vida y las instituciones, que acarreaba un reconocimiento de la autoridad nominal del emperador, se advierte también muy claramente la deliberada resolución de asegurar la independencia efectiva del reino. Si para el reinado de Leovigildo puede documentarse este contraste, no es inverosímil suponer que esa política fuera mera continuación de la de su hermano Atanagildo y derivada de la situación creada por la actitud del Imperio de Oriente.

Leovigildo estaba casado con una mujer de origen bizantino -de la que nacieron Hermenegildo y Recaredo-, y reveló marcada preferencia personal por lo bizantino. Desde antes de la muerte de Liuva, cuando reinaba todavía solamente sobre la España citerior, se advierte que Leovigildo marcha hacia un tipo de autoridad asentada cada vez más en las tradiciones romanobizantinas; le proporcionan éstas, no sólo los fundamentos jurídicos, sino también las formas externas,46 caracterizadas por entonces en la corte de Toledo por la rigidez y el boato del ceremonial que se introduce. Esta fisonomía externa está unida a una política marcadamente autocrática y con firme tendencia a establecer el carácter dinástico del poder. Todo ello contribuyó a suscitar cierta resistencia entre la nobleza visigoda contra Leovigildo, especialmente cuando éste asoció al trono a sus hijos.

Con todo, el problema más grave de la época de Leovigildo está en relación con la política seguida con respecto a Bizancio y los católicos. En los primeros tiempos de su reinado, Leovigildo había arrebatado a los imperiales -preocupados por las invasiones lombardas- algunas plazas importantes en la Bética. Pero es sobre todo a partir del año 577 cuando el conflicto se agrava. El año anterior se ha producido un movimiento bizantino contra los suevos, y debe haber habido alguna acción coincidente de la Iglesia porque Leovigildo decidió por entonces -en 576- el destierro de Juan de Biclara. En tales circunstancias comienza Leovigildo una ofensiva hacia el sur, ante la cual los bizantinos optan por provocar la sublevación de la Narbonense y la zona litoral mediterránea. Es el hijo del rey, Recaredo, quien pone victoriosamente fin, en 578, a esta campaña.47

Mientras se ultima esta lucha, ese mismo año de 578, es elegido obispo de Sevilla San Leandro. Monje desde hacía bastante tiempo, había establecido en Sevilla dos monasterios: uno de mujeres, regido por Túrtura y al que pertenecía su hermana Florentina, y otro de hombres, cuya dirección ejerció él mismo. Hombre de severa formación religiosa pero con una acentuada vocación intelectual, San Leandro no ocultaba su vivo interés por la cultura antigua, consecuencia y testimonio de su formación, vinculada a las influencias bizantinas.48 En aquel monasterio, y bajo la vigilancia de su hermano mayor, realiza su educación y cumple su noviciado San Isidoro, nacido quizá hacia el año 556, poco después de haberse instalado su familia en Sevilla al salir de Cartagena.49

La elección de San Leandro para la silla episcopal de Sevilla entrañaba no pocos riesgos. No puede dudarse de que haya sido intencionalmente premeditada, para llevar a ese puesto, precisamente, un hombre de su tipo, que era al mismo tiempo un hombre de empuje para la lucha que, seguramente, estaba ya planteada.

La lucha entró en una crisis grave al año siguiente, cuando Leovigildo envió a Sevilla a su hijo Hermenegildo con ánimo de apartarlo de la corte toledana. El matrimonio de Hermenegildo con Ingunda -hija de los reyes de Austrasia, Sigeberto y Brunequilda, y católica ferviente- había dado lugar a un grave conflicto en el seno del palacio, debido a la intransigencia religiosa que demostró la reina Gosvinda, arriana ferviente, que era viuda de Atanagildo y segunda esposa de Leovigildo;50 para poner fin a ese conflicto, Leovigildo optó por alejar a su hijo mayor, adjudicándole el gobierno de la Bética. Pero la medida resultó altamente impolítica. No solo sintió Hermenegildo que se lo apartaba de la corte -quizá en beneficio de su hermano Recaredo-, sino que, además, halló en el territorio que se le confiaba una situación favorable para estimular su resentimiento personal. La Bética mostraba cierta tendencia separatista, y había puesto de manifiesto, en los últimos años, una marcada adhesión al catolicismo que se veía reforzada por la fuerte influencia bizantina que se ejercía en el sur de la península. Las consecuencias de este encuentro de circunstancias fueron gravísimas. Ingunda mantenía su ardiente fe católica y comenzó a influir activamente sobre Hermenegildo, sobre quien obró también intensamente el obispo San Leandro. Quizá en ese mismo año de 579 -año de su llegada a Sevilla- Hermenegildo se convirtió al catolicismo, y en ese hecho encontró la Bética católica el pretexto necesario para poner de manifiesto su voluntad de separarse de la monarquía visigoda arriana: Hermenegildo fue proclamado rey, y contando ya con el apoyo de los suevos, negoció muy pronto una alianza con las fuerzas imperiales que estaban en el sur de la península.51

El año 580 trajo el desencadenamiento final de la crisis. Leovigildo quiso afrontar hábilmente el problema religioso para socavar las bases en que se apoyaba Hermenegildo y convocó a un concilio de obispos arrianos y católicos para tratar de conseguir una conciliación. Pero el concilio fracasó y, al no llegarse a ningún acuerdo, Leovigildo emprendió una enérgica persecución contra los católicos, simultáneamente con las operaciones militares contra la Bética.

El obispo de Sevilla, San Leandro, que tan grande participación había tenido en la insurrección, marchó entonces a Constantinopla, sin duda para tratar de conseguir para su causa el apoyo del emperador.52 Pero sus ruegos fueron inútiles, y entretanto, Leovigildo emprendió resueltamente la lucha contra la coalición de sus enemigos; entre 581 y 582 derrotó a los vascos y a los suevos, y poco después derrotó a los bizantinos, a cuyo jefe, además, había comprado para que retirara el apoyo a Hermenegildo.53 Al mismo tiempo puso sitio a la ciudad de Sevilla. Allí estaba el monje Isidoro, en el seno de la ciudad hambrienta, hasta donde llegaban las palabras de estímulo de San

Leandro - que seguía en Constantinopla- para que no declinara en el cumplimiento de su deber. Por fin San Leandro decidió regresar y entra en Sevilla para afrontar las penurias del asedio. Y cuando la ciudad cayó en manos de Leovigildo, fue tomado prisionero Hermenegildo y desterrados muchos de sus partidarios, entre ellos el propio Leandro, que salió de la ciudad en 585.

San Leandro deja en Sevilla a Isidoro, encomendándole, seguramente, la dirección del monasterio, y le escribe recomendándole la mayor tenacidad en la defensa del catolicismo frente a los obispos arrianos que aprovechaban el apoyo del estado para acentuar su ofensiva.54 Fue ésta sumamente enérgica, y si San Leandro se negó categóricamente a retractarse, otros hubo que lo hicieron.55 Pero las cosas debían cambiar muy pronto. Eran los últimos años del rey guerrero, conquistador y organizador del país;56 muy diversas consideraciones debían obrar en su espíritu para que tratara de introducir un nuevo giro en la orientación de su política, pues poco después llamó a los obispos católicos,57 y, según parece, insinuó a su hijo Recaredo la necesidad de que dirigiera la política hacia un acercamiento con la Iglesia Católica, acercamiento en cuya tramitación debía desempeñar un papel principalísimo el obispo de Sevilla, San Leandro.58

Acaso no sea muy aventurado suponer que Leovigildo consideraba que la unificación religiosa, sobre la base de la fe, que tanta autoridad había proporcionado a los francos, era lo único que faltaba para llevar su política a su culminación. Su labor de conquistador y organizador había concluido por determinar precisamente los contornos de una unidad política que coincidía sensiblemente con la *Hispania* romana. Por la anexión del reino suevo, por las conquistas realizadas en la zona bizantina, por la efectiva sumisión de la Bética, por la organización fiscal, administrativa y legal del reino, por el ordenamiento del régimen monárquico dentro de la tradición romana, Leovigildo pudo afirmar que la antigua *Hispania* había vuelto a adquirir una fisonomía definida como entidad política. Sólo faltaba suprimir la constante inquietud religiosa para poder consolidar esa fisonomía y precisar esa unidad. Debía optar entre arrianismo y catolicismo, y es seguro que en sus últimos días se decidió por el segundo. Es cierto que el arrianismo le ofrecía más sólido apoyo a la monarquía, puesto que dentro de él actuaba el rey como jefe de la Iglesia. Pero Leovigildo era un hombre de formación bizantina, y seguramente había sido siempre simpatizante del catolicismo. Si lo había combatido, había sido, como en el caso de Atanagildo, porque el catolicismo se manifestaba indisolublemente unido, no sólo a la tradición bizantina de la Bética, sino también -lo que sí era grave- a la política de intromisión y sometimiento que había iniciado Constantinopla en la península. Ahora, ese peligro podía decirse que había pasado. Después de Justiniano, sus sucesores pusieron de manifiesto una impotencia cada vez más notoria para repetir la aventura de la reconquista del Occidente, y la invasión de Italia por los lombardos sirvió para comprobar que ni siquiera podían mantener sus conquistas. Entonces, Leovigildo volvió a lo que debió ser el primitivo plan de su hermano Atanagildo cuando encabezó la rebelión que lo llevó al poder: la restauración de la tradición romana -unida al catolicismo- con la afirmación simultánea y enérgica de la

independencia de la nación visigoda, asentada y circunscripta dentro de la Península Ibérica. España se perfila y se define, y la fórmula de Nicea, que había triunfado ya tantas veces, triunfó una vez más con esta restauración romana que tiende, en lo espiritual, a la afirmación de lo ecuménico, y en cambio, en lo político, a la afirmación de lo nacional. Este será el espíritu que predomine en le época del florecimiento de San Isidoro, el de San Isidoro mismo.

5. La unificación católica

Cuando Recaredo llegó al poder en el año 586, su posición estaba tomada en el sentido de terminar la unidad nacional dando carácter oficial al catolicismo. San Leandro es el consejero del rey, y a él se debe, seguramente, la determinación del *modus operandi*,59 La consagración según el rito católico de la catedral de Toledo en 587 fue una especie de anuncio de la decisión que el rey había ya madurado. Para dar forma definitiva y formal a la conversión, se convocó en el año 589 un concilio en Toledo -el tercero-, al que concurrieron obispos arrianos y católicos: el rey Recaredo asistió a la disputa entre unos y otros y se decidió finalmente por el catolicismo, produciéndose en seguida su conversión y la de numerosos nobles y obispos arrianos 60

La noticia fue particularmente grata para el nuevo pontífice, Gregorio I, que mantenía estrecha relación con San Leandro, no solamente por haber vivido juntos en Constantinopla y haberse frecuentado intensamente, sino también por la semejanza de su propia situación en Italia, frente a los lombardos. Gregorio hizo presente su entusiasmo a Recaredo y a San Leandro,61 y, lo que es más importante, aceptó intervenir como mediador para ajustar un nuevo tratado entre Recaredo y el emperador Mauricio, con respecto a las posesiones bizantinas en la Península Ibérica.62

Pero el acto oficial de la conversión no había acabado con el problema políticorreligioso. La nobleza y los obispos arríanos apelaron a todos sus recursos para contener, si aun fuera tiempo, el triunfo católico. El obispo Sunna de Mérida recibió el apoyo de los condes Viterico y Segga, que se sublevaron, y el obispo Athaloco de Narbona pidió y obtuvo la ayuda de Gontrán, rey de Orleáns, contra quien tuvo que llevar Recaredo una guerra violenta.63 Pero Recaredo venció con las armas y empezó pronto a experimentar las ventajas del apoyo del clero católico.

El hombre que ejercía más influencia y gozaba de más autoridad era, sin duda, el obispo de Sevilla, que actuaba ahora como consejero del rey, y en una ocasión, como su embajador en la corte de Constantinopla. Por el forzoso abandono que debía hacer de sus funciones específicas en Sevilla, su hermano Isidoro tuvo que reemplazarlo como abad del monasterio que aquél había fundado y que él organizó según una nueva regla, inspirada, sobre todo, en San Pacamio y los monjes orientales.64

Allí se dedicó el joven monje a la meditación y sobre todo al estudio, organizando la rica biblioteca en que nutriría su insaciable deseo de saber.65 Y cuando en el año 599 muere San Leandro, Isidoro es elevado a la dignidad obispal de Sevilla, heredando también de su hermano el papel de consejero del monarca visigodo.

Dos años después, en 601, moría Recaredo y legaba su reino a su hijo Liuva II. Desde Atanagildo se mantenía la corona en manos de una dinastía, y esta tendencia, fortalecida por los principios políticos romanobizantinos, importaba la supresión de hecho de la monarquía electiva, institución cara a la nobleza visigoda. En esta circunstancia se combinaban dos hechos para dar mayor complejidad al problema sucesorio: por una parte, el origen ilegítimo de Liuva,66 y por otra, la sorda resistencia de la nobleza visigoda arriana.67 La consecuencia fue la sublevación de los nobles arrianos, encabezados por Viterico, cuya victoria trajo consigo la muerte de Liuva II y la restauración del arrianismo.68 Pero esta restauración solo fue precaria. Viterico tuvo que luchar, seguramente, contra la enorme resistencia del clero católico, y fracasó en sus empresas militares;69 y poco después, habiendo concitado contra él tan fuertes resistencias, murió asesinado en 609, y lo reemplazó Gundemaro, que restableció el catolicismo y reunió un concilio en Toledo, del que saldría muy fortalecida la posición de la Iglesia Católica.

Ya en este concilio actúa, como una de las figuras más importantes, San Isidoro, que por entonces concluía la redacción de su obra *De viris illustribus*. La restauración católica, la tendencia a la interferencia de jurisdicciones entre la Iglesia y el estado, la afirmación de la independencia del reino visigodo frente a las potencias vecinas y frente al Imperio, el triunfo del principio monárquico regular, la posibilidad de ejercer una influencia eficaz en la defensa de sus ideales de restauración latina, son circunstancias que proporcionaron a Isidoro el ambiente favorable para cumplir la misión de civilizador para la que estaba excepcionalmente dotado. A partir de esta época la influencia de Isidoro será decisiva en el reino visigodo hasta su muerte, a través de los reinados de Sisebuto, Suíntila y Sisenando.

6. La unificación política y el triunfo de la tradición espiritual romano-cristiana

Desde el año 610 en adelante, San Isidoro desarrolla una notable actividad en el reino. Obispo de Sevilla y celoso cumplidor de sus deberes como tal, se lo ve, sin embargo, con mucha frecuencia en Toledo para acudir en ayuda del rey, que lo consulta sobre los más arduos asuntos y que, además, se interesa por su labor intelectual. Este es la época en que San Isidoro escribe *De Officiis ecclesiasticis*, acaso las *Sententiae*, y cuando empieza a preparar las *Etymologiae*, cuya primera

redacción está terminada en los últimos días de Sisebuto.70 A su alrededor existe ya un grupo considerable de hombres de estudio, muchos de ellos discípulos suyos, cuyo brillo intelectual, y, sobre todo, cuya gravitación en la vida del reino revela un anuncio del triunfo de la vieja cultura romanocristiana. El mismo rey Sisebuto es ya un hombre de esas tendencias.71 Los estudios se generalizan, y junto al centro que se ha constituido en Sevilla, brillan los de Zaragoza y Toledo. Triunfaba la cultura romanocristiana, y mediante la canonización del derecho romano,72 su influencia llegaba hasta la estructura misma del estado, que adquiría su mayor fuerza, precisamente, a través de los concilios toledanos.

Pero este triunfo de la tradición romanocristiana, que en cierto modo contribuía a incluir a la España visigoda en el orbe espiritual y ecuménico que aquella informaba, iba acompañado por una tendencia igualmente poderosa en el sentido de la afirmación de la independencia política y de la unidad nacional. Para alcanzar estos dos objetivos, Sisebuto, con una conciencia de su significación que parece ya suficientemente madura se propuso la conversión de los judíos, y emprendió la lucha a fondo contra los imperiales para la reconquista del territorio que aún ocupaban en la Península Ibérica.

La lucha contra los judíos puede considerarse, en realidad, desde un doble punto de vista. En cierto modo corresponde a aquel movimiento de afirmación de lo romanocristiano frente a lo oriental; así se manifestaba la oposición contra los judíos en todo el ámbito de la cultura bizantina, especialmente a partir de la ofensiva que desencadenaron los persas contra el Imperio desde el año 612,73 y aunque no sea exacta la tradición de que Heraclio exigió a Sisebuto la conversión o expulsión de los judíos,74 es innegable que tal política correspondía a la actitud general del mundo romanocristiano ante la ofensiva semítica u oriental que se vislumbraba en las regiones limítrofes del Imperio. Pero, desde otro punto de vista, la política de Sisebuto estaba guiada por su celo político tanto al menos como por su celo religioso. Quizá por la tolerancia que había predominado en España visigoda hasta entonces, se había convertido en cierto modo en refugio de la población judía; y quizá en vista del número que habían alcanzado, o acaso por la debilidad que Sisebuto creyó que podrían provocar en la estructura interna del reino, ello es que, en el año 616, ordenó una conversión general de los judíos o la salida del territorio, con confiscación de bienes, de los que se negasen. Según parece, llegaron a noventa mil los judíos bautizados por entonces y no fueron pocos los que salieron de la Península.75

En otro aspecto, la acción de Sisebuto se dirigió a completar la unificación territorial y política de España. Desde este punto de vista, el problema fundamental era la expulsión de los bizantinos, y su solución no podía ser difícil teniendo en cuenta la suerte que habían corrido en Italia, frente a los lombardos, y las dificultades que planteaba al

IImperio la violenta ofensiva de los persas. Sisebuto dirigió las operaciones con energía y logró rápidamente sus objetivos, quedándole finalmente a los imperiales solamente un pequeño territorio en los Algarbes.76

Tras el breve reinado de Recaredo II, esta política fue llevada a su término por Suíntila. Es, seguramente, durante los primeros tiempos de su reinado cuando San Isidoro compone su *Historia gothorum wandalorum sueborum*77 y cuando pone fin a las *Etymologiae*. Suíntila, uno de los generales que habían secundado a Sisebuto en sus campañas, fue elegido rey y completó la obra de su antecesor expulsando a los imperiales de las pocas posesiones que les quedaban.78 Pero, cumplida la unificación política y territorial de la Península, Suíntila creyó llegado el momento de llevar hasta sus últimas consecuencias los principios del derecho romano que, en tantos dominios, invadían la vida de la monarquía visigoda. Dentro de este plan, trató de transformar el régimen de sucesión de electivo en hereditario, asociándose en el trono a su hijo Ricimero, y acaso contó para ello con el apoyo de la Iglesia, a la que no debía desagradar esa tendencia.79 Pero esta política, la centralización que implicaba, y acaso cierta violencia empleada por Suíntila para reprimir el creciente descontento,80 le atrajeron el odio de la nobleza,81 y bien pronto surgió frente a él un movimiento encabezado por Sisenando. El duelo fue breve, y poco después, Suíntila caía del poder.

7. La conciliación de los principios políticos romanos y germánicos

Cuando se produjo la insurrección, San Isidoro era ya un anciano y gozaba en el reino de un inmenso prestigio. Sus discípulos estaban esparcidos por toda España y su saber y prudencia lo habían acreditado como consejero de todos los reyes. Frente a la revolución, es evidente que San Isidoro encarnaba, en principio, la doctrina política cuyas últimas consecuencias conducían a justificar la posición adoptada por Suíntila. Empero, debido a razones circunstanciales, San Isidoro optó por apoyar la de Sisenando, fortalecida por la victoria.

La insurrección de Sisenando -que era gobernador de la Septimania- contó con el apoyo de los francos.82 Poderoso militarmente, el jefe de la nobleza derrotó a Suíntila y se proclamó rey después que los nobles lo hubieran elegido. Dos años después -dos años durante los cuales San Isidoro trabaja en la ordenación de los cuerpos legales, tanto civiles como canónicos-, Sisenando convocó un concilio en Toledo, que se reunió en 633; era su principal misión legitimar la autoridad de Sisenando y establecer definitiva y expresamente el principio de la monarquía electiva, de acuerdo con la categórica voluntad de la nobleza visigoda triunfante.

El concilio se reunió y cumplió con los fines que se le habían fijado. Suíntila fue severamente condenado, se legalizó la autoridad regia de Sisenando y se establecieron las bases del régimen electivo. En este momento, cuando la Iglesia visigoda decide manifestarse abiertamente en favor del principio de la elección de los reyes, exige y logra que queden incluidos los obispos en las asambleas de la nobleza que había de elegir a los reyes.83

Quedaba así afirmada, no la superioridad de la Iglesia dentro del estado, pero sí su derecho a intervenir de manera directa en la vida política de la nación. Desde entonces su influencia sería variable, según su poder en relación con la situación social del reino o la mayor o menor intemperancia que demostraran poseer los reyes. Pero el principio de que la Iglesia era uno de los engranajes de la vida política de la monarquía quedaba firmemente establecido y había de tener vastas consecuencias en el futuro: San Isidro ha proporcionado a la Europa medieval una doctrina susceptible de los más vastos desenvolvimientos.

Su obra estaba cumplida. A principios del año 636 -el mismo de la desaparición de Sisenando- moría el obispo de Sevilla, dejando el recuerdo de una existencia llena de resonancias en la historia de su pueblo, en cuyo desarrollo había influido como pocos.



Iglesia de San Juan de Baños. Siglo VII.

II. La obra histórica y política de San Isidoro

La figura de San Isidoro de Sevilla aparece, en la transición del siglo VI al VII, como la de una personalidad de excepción no solamente dentro de los límites del reino visigodo sino aun también dentro de todo el ámbito cultural de la Temprana Edad Media.

Si su significación histórica se explica y se comprende, en cierto modo, teniendo en cuenta el ambiente cultural de la España visigoda, su pensamiento de historiador y de estadista -que eso era esencialmente San Isidoro- sólo en cierta medida se relaciona con su contorno inmediato; y así como trascenderá luego de las fronteras de su patria, puede afirmarse que está todo el caudal de la tradición romano-cristiana en el proceso de su formación. Ésta es, pues, la que es menester tomar en cuenta para comprender a fondo el pensamiento histórico y político de San Isidoro, aunque considerando especialmente su desarrollo en la Península Ibérica.

1. El ambiente cultural de España en el siglo VII

El desarrollo de la cultura había alcanzado en la España romana durante los dos primeros siglos del Imperio -aquéllos en que rigieron los ideales clásicos y cuyos representantes más ilustres fueron los Séneca, Lucano, Pomponio Mela, Quintiliano y Marcial- se mantuvo y acaso se acrecentó más todavía cuando el cristianismo comenzó a difundirse por el Imperio. En la Tarraconense, la Cartaginense y la Bética había, sin duda, ciudades cuyo ambiente parecía propicio para el desarrollo de las vocaciones intelectuales. En la Bética -donde nacieron los Séneca y Lucano- nació en el siglo IV el sabio obispo de Córdoba Ossio, consejero de Constantino, a quien Isidoro llama "muy ejercitado en la fuerza de la elocuencia",84 y que intervino muy activamente en las discusiones que concluyeron en Nicea con la fijación del símbolo ortodoxo. Juvenco, uno de los primeros poetas cristianos y a quien se debe la *Historia evangélica*, fue también español y contemporáneo de Ossio. Y en la Tarraconense, donde había nacido Quintiliano, vería la luz el más grande de los poetas cristianos de los primeros tiempos, Prudencio, el autor de los himnos a los mártires españoles de la fe, y sobre todo, el autor de los densos tratados teológicos titulados *Apoteosis* y *Hamartigenia*.

Entretanto, la difusión del cristianismo, con las apasionadas controversias teológicas que arrastraba consigo, había suscitado en algunas regiones antes apartadas de las formas romanas de la vida intelectual una nueva inquietud que las incorporó definitivamente al mundo occidental. Tal fue el caso de Galicia, en cuyo territorio apareció Prisciliano y se difundió originariamente su doctrina en el siglo IV. Braga fue desde entonces una ciudad de intensa actividad intelectual, y tanto los enemigos como los partidarios del priscilianismo, sostuvieron allí una lucha enconada y duradera.85 Braga fue luego la sede de importantes concilios y de un obispado que adquirió gran brillo por la calidad de algunos de los prelados que lo ocuparon.

España fue, sin duda alguna, una de las regiones del Imperio que más profundamente experimentaron los resultados de la acción civilizadora de Roma, y fueron aquellas tres provincias -Tarraconense, Cartaginense y Bética- las que se romanizaron más profundamente. Así, en los últimos tiempos del Imperio de Occidente, habíase formado ya, por sobre la antigua diversidad de razas, un conjunto bastante homogéneo, tanto social como espiritualmente, que constituyó lo que se llama la población hispanorromana. Ese conjunto se afirmó y consolidó más todavía al producirse su conversión al cristianismo, y en defensa de esa doctrina se aglutinó estrechamente: de su seno debía salir, precisamente, el emperador Teodosio, que establecería el catolicismo como religión oficial del Imperio y daría forma legal a la intolerancia religiosa ordenando la destrucción de todos los vestigios del viejo paganismo.

Sobre esa masa hispanorromana obraron de manera particularmente violenta las bandas invasoras

de los primeros años del siglo V. Durante algún tiempo, su paso produjo en España verdaderos desastres materiales, con las consiguientes secuelas en el plano de la vida espiritual; la destrucción y el saqueo de los bienes y la persecución de las personas conmovió en lo más profundo a las regiones cruzadas por los bárbaros, aventajando en esta acción destructora los suevos y los vándalos a los visigodos; estos últimos, en efecto, habían llegado más tarde, aparentemente por cuenta del Imperio y para restablecer su autoridad, pero mostraban de manera inequívoca su decisión de establecer de modo permanente su autoridad en España, como un complemento de la jurisdicción que poseían en Galia.

Contemporáneo de esta primera oleada de invasores es Paulo Orosio, natural de Braga, de donde salió para buscar las enseñanzas de los grandes maestros, como San Agustín y San Jerónimo, deseoso de perfeccionar su espíritu y acrecentar su saber. Intervino en la lucha contra el priscilianismo y escribió el *Commonitorium* para impugnar sus errores y los del origenismo. Luego presenció la irrupción de los bárbaros, pero tuvo la intuición -que otros desarrollaron más tarde86- de que podía esperarse un rejuvenecimiento de la Romania gracias a la acción del cristianismo y de los bárbaros.87 Más terrible impresión parece haber producido el pasaje devastador de los vándalos en el ánimo de Draconcio, que habiéndose dolido de la derrota romana, tuvo luego que rectificarse para salvar la vida,88 e igualmente se conmovió Hidacio por las depredaciones de los suevos. Representante típico de la población hispanorromana, Hidacio -que sería luego obispo de Aquae Flaviae- pidió a Aecio que interviniera para evitarle a Galicia los males que sufría por culpa de aquel pueblo, y debido a ello tuvo luego que sufrir persecuciones. Pero en el ambiente conturbado de la provincia y a pesar del sacudimiento producido por la invasión, Hidacio pudo hallar, sin embargo, el reposo necesario para escribir su crónica, continuación de la de San Jerónimo. Resultado de una abundante información, revela la inquietud intelectual que debía advertirse en aquel medio.89

Estos escritores representan, seguramente con fidelidad, la opinión y las reacciones de la población hispanorromana y católica. Sin embargo, esta actitud debía variar con el tiempo, y quienes la representan un siglo después, San Leandro y San Isidoro, testimoniarán el predominio de opiniones muy diferentes. Ahora, la antigua diócesis romana está estrechamente unida al destino de la población bárbara que la domina, y como pensaba Paulo Orosio, la Romania parece haberse rejuvenecido con la inyección de nuevas fuerzas que le ha proporcionado la invasión. En ese plazo de tiempo que transcurre entre la época de Paulo Orosio y la de San Isidoro, en efecto, se ha operado en la Península Ibérica una transformación sustancial. Los visigodos, que predominaron finalmente sobre los otros pueblos invasores, aseguraron la posibilidad de una convivencia destinada a promover, finalmente, una suerte de conciliación entre la población hispanorromana y la población bárbara, mezcladas ya, por otra parte, gracias a los vínculos matrimoniales. Esa conciliación restauraría prontamente aquel ambiente favorable para el desarrollo de la cultura que caracterizara a la Hispania romana.

Ciertamente, los visigodos eran más aptos que otros de los pueblos invasores para tolerar primero y estimular después un ambiente propicio para el desarrollo de la cultura. Como los ostrogodos que se establecieron en Italia, habían recibido en las fronteras del Imperio de Oriente y luego dentro de ellas la corriente de las influencias romanas. Cuando llegaron a las Galias y luego a la Península Ibérica estaban ya bastante familiarizados con las costumbres y con el tono de la vida propio de la romanidad; y es importante señalar -por las consecuencias posteriores que el hecho tuvo- que los visigodos adquirieron entonces una marcada preferencia por las formas de vida que caracterizaban al Imperio de Oriente, esto es, bizantinas, y que se diferenciaban ya profundamente de las del occidente romano.

Hasta la batalla de Vouglé, en 507, el reino visigodo cubrió la parte sur de las Galias -la Aquitania y la Narbonense especialmente-, zona ésta fuertemente romanizada; allí, y luego en la Península Ibérica, se continuó el proceso de romanización, que sólo se retardó por la irrupción del problema religioso; en efecto, tanto la población galorromana como la hispanorromana permanecieron fieles a la ortodoxia de Nicea, en tanto que los visigodos conservaron la fe arriana que traían de Oriente. Esta disidencia motivó algunas luchas religiosas: movió a la monarquía visigoda a perseguir a los católicos ortodoxos -como en el caso de Eurico o Leovigildo- y movió a la población católica hispanorromana a resistir a los reyes visigodos y hasta a conspirar contra ellos con el apoyo de quienes compartían su religión y en defensa de su fe y su posición en el reino. A este proceso se vincula la alianza del clero galorromano del reino visigodo con la monarquía franca, alianza que costó a los visigodos la pérdida de la Galia, excepto la Narbonense. Pero a partir de 507, cuando la monarquía visigoda se circunscribe casi completamente dentro de los límites de la Península Ibérica, los visigodos siguieron la política tolerante propugnada por Teodorico en Italia, política que sólo abandonó Leovigildo en vista de la innegable adhesión de la población hispanorromana a los bizantinos, especialmente en la Cartaginense y la Bética.

Durante aquella primera época la nobleza hispanorromana y católica sufrió la influencia intelectual de la Galia, en la que brillaban figuras prominentes de la ortodoxia, como Mamerto Claudiano, Sidonio Apolinar, Cesáreo de Arlés y Salviano de Marsella. Esta influencia fue suplantada luego por la que provenía de Italia; se destacaban allí Boecio, Casiodoro, Ennodio y Victoriano de Asán, llegado este último a Galias y a la Península Ibérica para fundar monasterios,90 movimiento que coincidió con el que desarrollaban Montano, Justo de Urgel y sus hermanos. Finalmente, al finalizar la primera mitad del siglo VI, la influencia que se manifestó más fuertemente, y que fue, en efecto, más duradera, fue la oriental, y especialmente la bizantina, que prepararía y acompañaría luego la mutación intelectual que se opera en España a partir del reinado de Atanagildo.

La influencia bizantina se insinúa, aunque en pequeña escala, desde antes de la revolución de Atanagildo y coincide con la progresiva extinción del prestigio ostrogodo y el ascenso correlativo

del bizantino después de la conquista de África e Italia. Son testimonio de ella, sobre todo, Apringio de Beja y Martín de Dumio. Apringio, de origen bizantino, fue obispo de Pax Julia; y trabajó intensamente en unos comentarios del *Apocalipsis*.91 Martín, natural de Panonia, se distinguió por su inmensa labor de catequesis, así como también por sus comentarios y las obras polémicas en que revela la densidad de su cultura, su profundo senequismo92 y su amplio conocimiento de los Padres Orientales, cuyas sentencias tradujo al latín.

Durante la época de la dinastía de Atanagildo, esta influencia bizantina se consolidó. Los numerosos prelados de origen bizantino -Paulo y Fidel en Mérida, Eutropio de Valencia, Severo de Málaga, Juan de Zaragoza, Liciniano de Cartagena-, y los que siendo de origen visigodo o hispanorromano revelan una formación espiritual bizantina, como Juan de Biclara o Leandro de Sevilla, introdujeron en España un tipo de cultura que revela la continuidad de las tradiciones intelectuales tal como se conservaban en Constantinopla y en su área de influencia. Así surgieron poco a poco los centros de estudio, a imagen del que Leandro creó en Sevilla y organizó y perfeccionó luego Isidoro.

Estos centros de estudio se constituyeron, naturalmente, en los monasterios. El de San Martín de Asán, fundado por San Victoriano; el de Dumio, que fundó Martín Dumiense, luego obispo de Braga; el de Biclara, establecido por Juan Biclarense; el Servitano, fundado por el abad Donato, originario de África; los de Sevilla, que fundó San Leandro; los de Toledo, Zaragoza, Écija y tantos otros fueron, en mayor o menor medida, importantes casas de estudio en los que se comenzaron a reunir importantes bibliotecas y a organizarse centros de copias de obras antiguas; estas bibliotecas, de las que fue acaso la más importante la que formó pacientemente en Sevilla San Isidoro, permitieron la conservación y el conocimiento de muchos autores que, de otro modo, hubieran escapado a los pocos curiosos que subsistían, y que, sin duda, pertenecían en su casi totalidad al orden eclesiástico.93

En el plano de la militancia, la labor de estos monasterios se concentró alrededor de algunas tareas fundamentales y urgentes: la catequesis, la polémica contra los herejes, la corrección de las desviaciones determinadas por la supervivencia de las viejas creencias paganas. Pero esta labor proporcionaba al mismo tiempo la temática fundamental para las especulaciones teóricas; la lucha contra las herejías y contra las supersticiones tradicionales determinó la composición de algunas obras importantes de esta época: podrían citarse como las más significativas el *De correctione rusticorum* de Martín Dumiense; las cartas de Montano, obispo de Toledo, contra los priscilianistas; las de Liciniano de Cartagena y Severo de Málaga, contra los materialistas; el escrito de Severo de Málaga contra Vicente de Zaragoza, que apostató en época de Leovigildo, y aún habría que agregar otros alegatos, de los que tenemos pocas noticias, como los de Leandro, contra los arrianos, el del obispo Massona de Mérida contra Sunna, y los numerosos cánones de los concilios que se refieren a esos problemas y revelan una profunda versación teológica en sus autores.94 No interesaba

menos el estudio de cuestiones doctrinarias concretas; podrían señalarse, como ejemplo, las restantes obras de Martín Dumiense que poseemos: *Formula vitae honestae, Pro repellenda jactantia, De moribus, Exhortatio humilitatis, Sententiae patrum aegyptiorum*; el ya citado comentario de Apringio sobre el Apocalipsis y el perdido sobre el *Cantar de los Cantares*; el que dedicó a este último Justo de Urgel; el *De districtione monachorum* de Eutropio, abad del monasterio Servitano; el *Líber responsionum* de Justiniano de Valencia; en fin, las *Morales de* San Leandro.

Si este vasto desarrollo de la cultura fue estimulado, hasta la época del III Concilio toledano, por las necesidades de la lucha contra el arrianismo predominante entre quienes detentaban el poder, la posición preeminente que logró la Iglesia luego de la conversión de Recaredo obró a su vez de modo favorable para acrecentar aquel desarrollo. Es por entonces, en las postrimerías del siglo VI y el primer tercio del siglo VII, cuando Isidoro llega a ser la cabeza visible del movimiento intelectual español. Bajo su dirección había adquirido la escuela de Sevilla un extraordinario desarrollo, sostenido y estimulado por la asiduidad del propio San Isidoro en sus trabajos y facilitado por la notable biblioteca que llegó a reunir allí. Isidoro era, además, un eficaz organizador del trabajo intelectual y un espíritu dotado de las virtudes del magisterio. Debido a su influencia se constituyeron otros centros de labor intelectual que se mantuvieron en relación con él, entre los cuales adquirieron gran importancia los de Toledo y Zaragoza; trabajaron en la escuela de Toledo los dos Eugenios e Ildefonso, sus discípulos y corresponsales, y en la de Zaragoza, Juan, Braulio y Tajón, que mantuvieron también constante comunicación con él. Habría que agregar a éstos, como muy importante, el centro de estudios que existía en Mérida alrededor del obispo Massona, así como también los de los antiguos monasterios ya citados y los nuevos que se constituyeron en el curso del siglo, como el Agaliense, el Dubiense, el Asidonense y el Honoriacense.

Acaso pudiera tomarse como un signo de la intensidad de esta acción de San Isidoro en el campo de la cultura la actitud del rey Sisebuto, dedicado a las letras. Y este desarrollo de la cultura dentro de las más altas capas sociales nos señala la importancia que tienen las preocupaciones por los problemas históricos y políticos en los círculos intelectuales del reino.

En efecto, si la labor catequística y las exigencias de la vida eclesiástica ponían en primer plano los problemas teológicos y los temas suscitados por la controversia, la situación que había alcanzado el clero dentro del estado a partir del momento de la conversión de los visigodos al catolicismo y los intereses de la *élite* de origen hispanorromana que el clero representaba en cierto modo, movían la atención hacia otro género de problemas: la interpretación del proceso historicopolítico y el régimen de gobierno del estado hispanovisigodo. Si el primero podía ser considerado como marcadamente teórico, el segundo tocaba una zona de interés inmediato y arrastraba en alguna medida al segundo; eran, por otra parte, los problemas que apasionaron a la Iglesia -y a los círculos cultos, que eran esencialmente eclesiásticos- durante esta época, y San Isidoro fue su más alto representante.

Pero si su formación espiritual y su gravitación sólo se entienden teniendo en cuenta el ambiente cultural en que surgió San Isidoro, la ordenación y la fisonomía de su pensamiento en cuanto a la interpretación de la vida histórica y en cuanto a la concepción del poder político no pueden comprenderse sino en función de las tradiciones que, en ambas materias, proporcionaba la labor cumplida por los hombres que, antes de él, habían representado sus propios puntos de vista y se habían hallado en situación análoga a la suya, en el seno de los nacientes estados romanogermánicos. Es menester, pues, antes de considerar su propio pensamiento, filiarlo dentro de esas dos líneas que se habían ido trazando antes de su aparición.

2. La tradición historiográfica

La conceptuación del pasado arranca, en la Temprana Edad Media, de la intuición de una relación básica: la que existe entre la tradición pagana, propia del Imperio dentro de cuyo ámbito se desenvuelve la vida de las nuevas entidades políticas, y la tradición cristiana, que parte de la predicación de Cristo pero trae consigo una nueva estimación de la tradición bíblica. Esta relación supone un primer problema de reordenación del material histórico, al que se suma luego el de la revalorización de ambas tradiciones: son, precisamente, dos de los que caracterizan más exactamente la historiografía de la Temprana Edad Media.

Si San Isidoro nos ofrece un sistema claro de ideas con respecto a estas dos cuestiones, es innegable que él no hace sino continuar un proceso de elaboración intelectual ya bastante asentado en su época. En este aspecto, San Isidoro continúa varias corrientes, y en esto, como en todo el resto de su obra, sabe elaborar sus diversos materiales y combinarlos, para tratar de lograr una síntesis.

En primer lugar, en cuanto a la ordenación cronológica de las dos tradiciones y la subsiguiente determinación de los hechos significativos para la conciencia histórica de su tiempo, San Isidoro continúa la línea de elaboración que, arrancando de la tradición helenística, cobra relieve a partir de la *Cronografía* de Julio Africano. Con aquel intento, realizado en el siglo III, se vincula estrechamente la crónica de Eusebio de Cesárea reelaborada por San Jerónimo, verdadero punto de partida de la historiografía de la Temprana Edad Media.

El problema a resolver era la inclusión de la historia del Imperio Romano, proporcionada abundantemente por las fuentes clásicas accesibles, dentro del ámbito de una historia universal que incluyera el cercano Oriente y en particular la historia del pueblo hebreo, arrancando de la cosmogonía bíblica. La solución había sido dada, en cierto modo, por la tradición helenística que

culminaba en Polibio y que se difundió a través del resumen de Pompeyo Trogo que hizo Justino; Eusebio de Cesárea y, más tarde, Paulo Orosio, tendrán muy presente esa ordenación, a la que proporciona la concepción de Daniel un elemento singular: la división del decurso histórico en grandes eras, a lo largo de las cuales debían confundirse las diversas historias locales, incluyendo la de Roma.

Así ordenada, la crónica de San Eusebio y San Jerónimo llegaba hasta el año 378 y debía constituir el punto de partida para los ulteriores trabajos históricos. La continuaron sucesivamente, en el área bizantina y con especial referencia a ella, Sozómenes, Sócrates y Teodoreto; y en el Occidente, por una parte, Hidacio, cuya narración llegaba hasta el año 468, y por otra, los relatos de Próspero de Tiro, de 379 a 455; Víctor de Tunnuna, de 444 a 567, y Juan de Biclara, de 567 a 590.95

Independientemente, Casiodoro y San Isidoro de Sevilla intentaron hacer en sus crónicas universales nuevas síntesis; pero en tanto que San Isidoro se atiene al modelo de Eusebio-Jerónimo y sus continuadores, Casiodoro se limita a dar una cronología sin establecer correlaciones de fondo entre los distintos ámbitos históricos.

En general, la concepción de aquellas crónicas parece estar guiada principalmente por el afán de establecer el proceso sincrónico de las dos tradiciones: la clásica y la hebreocristiana. Para tal fin se apeló a las fuentes disponibles, esto es, a los autores grecolatinos, por una parte, y a la Biblia, los escritos patrísticos y los apologéticos, por otra; y a medida que se avanza en el tiempo, se advierte cierta preocupación por mantener actualizada la información acerca de la historia del Imperio de Oriente.

Con respecto a la ordenación valorativa de los hechos significativos, San Isidoro entronca también, en segundo lugar, con la línea de San Agustín. En efecto, pese a la dependencia que se observa en la primera parte de su crónica con respecto a la de Eusebio-Jerónimo, la división que adopta no es la de ésta sino directamente la que se desprende de la concepción filosófica de San Agustín, cuyas seis eras aparecen expresamente señaladas por San Isidoro como guías para su ordenamiento cronológico; y este hecho no es sino el signo de la estrecha dependencia que, en el plano del pensamiento, manifiesta con respecto a aquél. En efecto, San Agustín -lo mismo que Paulo Orosio- es una de las fuentes principales del pensamiento de San Isidoro, y la influencia que ejerce su doctrina sobre la historia se pone notoriamente de manifiesto en más de un aspecto.

Cabe señalar, en tercer lugar, la relación que se advierte entre San Isidoro y otra corriente historiográfica que había comenzado a perfilarse poco antes y que él nutre con su valioso esfuerzo. Se trata de lo que podríamos caracterizar como historiografía regional o, acaso, ya nacional, siempre

que tomemos este vocablo con las debidas precauciones. San Isidoro se incorpora a ella con su crónica de los reinos romanogermánicos de la Península Ibérica, Ya antes, Hidacio la había iniciado en España en cierta medida con sus referencias a los suevos. Esta tendencia podría caracterizarse por cierto propósito, ligeramente manifestado, de intensificar las informaciones acerca de cierta región dentro del panorama general que se pretende dar, predilección que aparece movida en parte por el interés inmediato de quienes vivían en ella, y en parte simplemente por las mayores posibilidades de información. Sin duda, lo que podríamos llamar la conciencia nacional se manifiesta de una forma muy vaga; pero, con todo, se va insinuando de ese modo una forma historiográfica que adquiere mucho desarrollo en el siglo VI y en la que hallamos orientados a Casiodoro y a Jordanes en la zona ostrogoda, a Juan de Biclara en la visigoda, a Mario de Avenches en la burgundia y franca, a Víctor de Tunnuna en la vándala y bizantina de África, y finalmente y muy en particular, a Gregorio de Tours en la franca. Con este último, esta tendencia se define claramente dentro de los términos con que se manifestará en San Isidoro y en Beda.

Finalmente, en cuarto lugar, San Isidoro entronca con la línea de los biógrafos, representada antes de él por Eusebio de Cesárea en su *Vita Constantini*, por San Jerónimo y Gennadio, autores de sendos *De viris illustribus*, por los hagiógrafos como Sulpicio Severo, Atanasio, Gregorio el Grande, y por el autor del *De vitis et miraculis patrum emeritensium*. A esta corriente historiográfica se incorpora San Isidoro por su *De viris illustribus*, continuación de aquellos citados anteriormente, y en cierto modo por el *De ortu et obitu patrum*.

Con estos datos para su filiación, será más segura la interpretación del pensamiento de San Isidoro y la apreciación de su valor y significado.96

3. La tradición política

Dentro del pensamiento cristiano, la concepción del orden político comienza a sufrir una elaboración minuciosa a partir del siglo IV. Antes, los textos evangélicos bastaban, en su sentido estricto, para definir la posición del cristiano frente al estado; pero a partir del Concilio de Nicea y a medida que la Iglesia se transforma, poco a poco pero cada vez más, en una institución importante en la vida secular, sus relaciones con el poder civil comienzan a exigir un planteamiento más riguroso y preciso.

San Ambrosio de Milán constituye un hito fundamental en este proceso.97 Frente al imperio, que reconoce al cristianismo y luego lo transforma en religión oficial, la Iglesia necesita determinar con claridad cuál es la esfera de su jurisdicción. En este sentido, la obra de San Ambrosio es inmensa, en

cuanto resiste a pie firme todos los embates del Imperio, refractario a cederle la supremacía en las cuestiones doctrinarias. Frente a Graciano, frente a Valentiniano II y, sobre todo, frente a Teodosio, San Ambrosio afirma categóricamente que, reconociendo la supremacía del estado imperial en las cuestiones seculares, la Iglesia no puede admitir instancia alguna superior a la suya cuando se trata de cuestiones dogmáticas o disciplinarias. En materia de fe, los obispos deben juzgar a los emperadores, no los emperadores a los obispos, declara categóricamente.98

Pero, en rigor, su actitud no pasa de establecer un límite jurisdiccional entre la Iglesia y el Imperio, sin que aparezca en San Ambrosio signo alguno de la pretensión eclesiástica a intervenir de alguna manera en el gobierno del estado; por el contrario, propugna el conformismo social y la lealtad al gobierno constituido, de acuerdo con los textos evangélicos.99 Más avanzada fue la posición de San Agustín, al caracterizar resueltamente el estado terrenal como derivado de la caída del hombre y al afirmar que la posesión de la justicia era patrimonio exclusivo del estado cristiano. En adelante, la actitud de la Iglesia pudo ser más firme porque, teóricamente, no poseía en su estructura los vicios de que adolecía el estado terrenal; por el contrario, constituía el símbolo de la comunidad perfecta, como el estado terrenal lo era de la comunidad imperfecta. De esta contraposición debía derivarse el planteamiento de las relaciones entre uno y otro poder, que terminaría en la tesis de las dos espadas y, finalmente, en la doctrina de que solamente Dios, por intermedio de su Iglesia, poseía jurisdicción para otorgar el poder civil.

Pero entretanto, antes de que las condiciones políticas de los estados surgidos del seno del Imperio de Occidente facilitaran el desarrollo de esta tesis, la Iglesia se contentó con defender su autonomía y, todo lo más, insinuar la posibilidad de que el estado aceptara el consejo de la Iglesia cuando hablaba de la sumisión a las leyes divinas y humanas, de la libertad de conciencia, de los derechos inalienables de las criaturas de Dios.

Esta influencia moral es la que, a medida que se desarrolla, permite y prepara una transformación de la situación de la Iglesia con respecto al estado. Si el estado está en manos de católicos ortodoxos, los poderosos, en tanto que católicos, deben acatar los principios e indicaciones de la Iglesia, y aun por sus actos políticos pueden ser condenados por la Iglesia como miembros de ella. En este punto se advierte la significación de San Isidoro en este proceso. Facilitada su labor por la conversión de Recaredo, ha acrecentado sensiblemente la influencia moral del episcopado en el reino visigodo, y ha creado -acaso con premeditada intención- cierta confusión de planos entre lo moral y lo político. Desde el punto de vista de los fundamentos doctrinarios, San Isidoro hace avanzar en cierta medida las tesis de San Ambrosio, San Agustín y Gregorio el Grande; pero donde los supera con mucho es en el terreno práctico, conquistando para el episcopado católico una influencia de hecho que permitirá en lo futuro asentar el papel secular de la Iglesia sobre bases reales.

Así, San Isidoro consigue diseñar, en el reino visigodo, un nuevo sistema de relaciones entre la Iglesia y el estado, en parte por las consecuencias que deriva de la tradición política cristiana, y en parte por la situación de hecho que logra crear.100

4. La obra historicopolítica de San Isidoro

Nutrido por esta rica aunque todavía imprecisa tradición, San Isidoro llegó a delinear un criterio historicopolítico que debía regir su interpretación de los hechos, gobernar su propia conducta de hombre público y orientar su predicación y su consejo. Este criterio es el mismo que se advierte en sus obras históricas y en sus numerosas reflexiones sobre problemas políticos y teórico-prácticos.

El grupo de sus obras históricas está compuesto, en primer lugar, por la *Chronica* o crónica universal, cuya narración comprende desde los orígenes hasta el año 615, prolongada luego mediante un epítome hasta 627. Se relaciona con las *Etymologiae*, o acaso era una parte de ellas, pues se trata de una breve enciclopedia sobre esa rama del saber perfectamente equiparable a la que proporcionan los otros capítulos sobre otras materias. Poseemos de ella dos redacciones: una, breve, atribuida a Melito y seguramente encargada e inspirada por San Isidoro, y otra, larga, realizada por el obispo de Sevilla sobre la base de aquel resumen.

Forman parte del mismo grupo, en segundo lugar, la *Historia gothorum wandalorum sueborum*, de la cual se poseen también dos redacciones: una, que concluye con la muerte del rey Sisebuto, y otra que se prolonga hasta el año 624; esta última no sólo ha sido prolongada sino también reelaborada en muchas de sus partes.101

Finalmente completan este grupo el *De viris illustribus*, el *De ortu et obitu patrum* y el fragmento del libro I de las *Etymologiae* en que desarrolla brevemente algunas nociones sobre la historia.

En cuanto a su pensamiento político, los textos más importantes son algunos fragmentos de los libros V y IX de las *Etymologiae* y otros del libro III de las *Sententiae*. Pueden considerarse fundadamente como fruto de su inspiración los cánones pertinentes del IV Concilio toledano y así los consideraremos en este examen.102

III. El pensamiento historicopolítico de San Isidoro

Sin ser estrictamente un historiador ni un pensador político, San Isidoro revela una curiosa aptitud y una marcada preocupación por los problemas históricos y políticos. Puede afirmarse que su pensamiento en esos terrenos posee para nosotros una importancia excepcional, no solamente por tratarse de un hombre de profundo saber y claro juicio, sino también, y sobre todo, por el hecho de haber tenido que enfrentarse con esos problemas en circunstancias excepcionalmente novedosas y trascendentales. Era inevitable que su aptitud se manifestara en el hallazgo de un planteo adecuado a tales circunstancias, y eso fue, en efecto, lo que ocurrió. Una exégesis cuidadosa de su vasta obra en cuanto atañe a aquellos temas puede poner de manifiesto -analizando, no sólo lo que San Isidoro dice, sino también lo que calla- lo significativo y valioso de su pensamiento y lo que en él es reflejo del ambiente espiritual de su tiempo.

1. El saber histórico

Señalemos ligeramente, ante todo, de qué modo concibe San Isidoro el saber histórico. Nada original, por cierto, ni demasiado profundo.103 Como entre los historiadores antiguos, su propósito confesado es, simplemente, narrar los hechos reales del pasado que parezcan dignos de memoria. Si vale la pena recordarlos o, acaso, puede considerarse conveniente conocerlos, es porque constituyen el caudal de la experiencia histórica y su conocimiento puede ser provechoso para los hombres del presente. También señalará San Isidoro las diferencias entre historia y anales -en la característica forma antigua- y las distintas formas de dividir o registrar los hechos según el tiempo. Del mismo modo sigue a los antiguos en cuanto al criterio metodológico. Comparte con ellos la certidumbre de que la historia "vista" es más verosímilmente exacta que la que se construye sobre referencias indirectas, aunque considera que esto no invalida la narración *de historia libata*,104 que es la que, por otra parte, prefiere él mismo.

San Isidoro no se opone a que se utilicen las obras de los autores gentiles para obtener de ellas informaciones sobre el pasado, y reconoce que, sin esas fuentes, la línea biblicopatrística resultaría insuficiente. Pero, naturalmente, el testimonio bíblico es el que debe proporcionar, a su juicio, el armazón para organizar la historia universal, no tanto mediante los datos fundamentales, sino con la sistematización que proporcionan Daniel y San Agustín.

2. La concepción de la vida histórica

A lo largo de su exposición de la historia universal y de los pueblos que se radicaron en España, San Isidoro deja establecido cuáles son, en su opinión, los caracteres de la vida histórica. Tampoco aquí revela mayor originalidad, sino que se limita a seguir los principios admitidos, sobre todo, por San Jerónimo, San Agustín y Paulo Orosio.

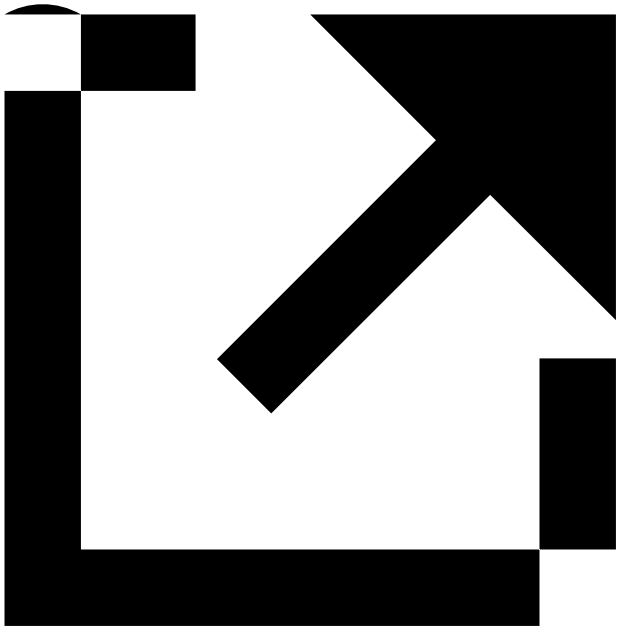
En algunas ocasiones, San Isidoro atribuye ciertos acontecimientos a motivaciones estrictamente humanas y terrenales, y especialmente políticas, como cuando explica, por ejemplo, el asesinato de Sigerico por los visigodos más intransigentes, porque "estaba muy dispuesto a la paz con los romanos",105 o como cuando señala los móviles de la insurrección de Atanagildo y las razones que condujeron a su triunfo.106

Pero, en general, San Isidoro se mantiene firmemente dentro de la concepción providencialista. La historia humana es para él, muy frecuentemente, mera realización de la profecía en cuanto puede aplicarse en su generalidad al caso particular.107

Esta relación entre profecía y realidad histórica se explica naturalmente dentro de aquella concepción providencialista. "Fue inducido a la paz por la Divina Providencia", dice refiriéndose a Valia,108 y este principio rige de manera constante su pensamiento. Y no lo expresa como fruto de meras inferencias suyas, sino como una verdad probada por los numerosos prodigios que obra la Providencia y que él admite como testimonio de su constante intervención en la historia humana. El milagro le parece evidente y lo incorpora a su relato como dato eficaz,109 así como incorpora la noticia de lo que revela la inspiración demoníaca para comparar su influencia con respecto a los signos inequívocos de la Providencia, evidenciados por la fe.110

Pero donde la concepción providencialista queda más claramente de manifiesto es en la relación entre premio y castigo. San Isidoro señala la vigilante protección de Dios sobre sus fieles y cómo los defiende del mal, así como también la posibilidad de que esa protección alcance también a los que aprovechan indebidamente del acto de la invocación.111 Y frente al hecho cumplido, la vigilancia de Dios se manifiesta a veces en el castigo o la recompensa instantáneas.112

Movida así por fuerzas trascendentales, la historia muestra a sus ojos con total evidencia el designio divino y las etapas mediante las cuales se cumple el plazo para el advenimiento del juicio final.



San Isidoro presentando su obra Defensa de la fe Católica *a su hermana Florentina*. C. 800

3. La concepción del proceso historicopolítico de la historia universal

Realizada la correlación de las dos cronologías -pagana y cristiana-, estudiados los sincronismos y las correspondencias, San Isidoro prepara, bajo la forma de una crónica enunciativa, una sucinta historia del mundo en la que reúne la tradición bíblica y la tradición clásica tal como ya se había hecho antes de él. Como San Agustín, divide el proceso histórico universal en dos grandes etapas separadas por el advenimiento de Cristo. La etapa anterior a Cristo aparece dividida en cinco eras, cuyos hitos demarcadores son hechos de la historia del pueblo hebreo; a saber: la creación, Noé, Abraham, David y el cautiverio de Babilonia; dentro de estos límites se intercalan los acontecimientos de la historia mítica y legendaria del mundo clásico, así como también los de su historia propiamente dicha según los datos de las fuentes literarias. Y como no rechaza lo sobrenatural en la historia bíblica, tiende a aceptarlo también en la historia pagana, aun cuando no vacile en señalar alguna vez lo que en ella hay de fábula.113 A este período corresponde, en su parte final, la historia de la Roma republicana. San Isidoro se ocupa escasamente de ella, como si midiera exactamente, con criterio universalista, su escasa significación frente al mundo griego y helenístico. Cosa curiosa, pese a la brevedad del relato: San Isidoro procura no omitir -tanto para el

mundo griego y helenístico como para el romano- ningún dato importante que se refiera a la historia cultural, señalando el momento en que brillaron los trágicos, los historiadores o los filósofos más representativos.

La etapa posterior al advenimiento de Cristo aparece tratada, proporcionalmente, con más detalle y más extensión que la otra. San Isidoro señala la constitución del imperio universal y el nacimiento de Jesucristo,114 enunciando en seguida la iniciación de la sexta era, al comenzar la septuagésima semana profetizada por el libro de Daniel.115 En el curso de este último período Isidoro entrecruza la historia del Imperio Romano con la historia del movimiento cristiano, al cual, naturalmente, concede una preferente atención, señalando escrupulosamente las persecuciones116 y relacionándolas en algún caso con la suerte del emperador.117

Acaso el aspecto más interesante para descubrir la raíz del pensamiento histórico de San Isidoro sea el que se relaciona con su concepción del Imperio Romano. Había ya en su tiempo una larga tradición al respecto, y San Isidoro eligió algunos de esos materiales, aportando algunos puntos de vistas nuevos y propios, derivados de la nueva situación que caracteriza su época. En efecto, la mera división de la historia universal que adopta -que es la de San Agustín- importa ya una primera definición de su punto de vista, pues supone, por una parte, la admisión de que el Imperio constituye un ámbito cultural que coincide con el área de realización que se ofrece al cristianismo. Este ámbito, precisamente por ser concebido como ámbito cultural, no se confunde exactamente con su propia realidad histórica, y por eso, para San Isidoro, no desaparece ni por sus sucesivas derrotas a manos de los pueblos germánicos ni por su definitiva desaparición como ente político en Occidente tras la deposición de Rómulo Augústulo. Acaso por eso también parece San Isidoro no atribuir una importancia excepcional al emperador Constantino, de quien se limita a decir que fue el primer emperador que dio autorización a los cristianos para reunirse libremente y para construir sus templos,118 cuando ya había señalado anteriormente que Filipo había sido el primero de los emperadores romanos que habían creído en Cristo.119 La decisión de Constantino no implicaba a sus ojos -parecería- una mutación fundamental en la vida de la Iglesia, sino una mera etapa en el proceso de cristianización cuyos eslabones va señalando a lo largo de toda la crónica, y entre los que agrega luego, también sin carácter de excepcional, la supresión del culto pagano por Teodosio.120 Dentro de su concepción, pues, el Imperio Romano no es sino un ámbito cultural ya de cierta coherencia que se cristianiza a lo largo de un proceso de esclarecimiento progresivo de las conciencias y en el que la unidad política no constituye sino una forma histórica perecedera superpuesta sobre una unidad más profunda: la unidad cultural, que habría de facilitar el triunfo del cristianismo.

Dentro de esta actitud, cabía con toda legitimidad la admiración por el Imperio, por su obra de unificación, aun violenta, de los diversos pueblos,121 por su opulencia,122 por el prestigio de sus

oradores, sus historiadores y sus filósofos;123 hasta cabía el dolor por su caída, tan sólo mitigado por haber acaecido a manos del pueblo de los visigodos -al que San Isidoro quería honrar- y cuyo triunfo servía, al mismo tiempo, para dolerse por la caída de tan gran ciudad y para exaltar la grandeza del triunfo de los vencedores,124 coronado luego por la restauración de Roma por un rey de la misma raza.125 Pero a lo que conducía esta actitud de manera más directa era a sustentar la convicción de que el Imperio había sido creado por Dios para preparar el advenimiento de Cristo y el triunfo de su Iglesia, que lo redimiría de sus pecados. Por eso su historia del Imperio será no tanto la historia de su realización como orbe político sino la historia de su cristianización. Esa línea directriz -la misma de Eusebio de Cesárea y de San Jerónimo, de Gregorio de Tours y luego de Beda- es la que caracteriza su visión del Imperio, que es, más exactamente, una visión del proceso de progresiva fusión de romanidad y cristianismo, acelerado luego -y de ahí su optimismo- por el calor de la tragedia desencadenada por la conquista germánica. Por esta última razón entraña también una visión de las nuevas entidades nacionales en relación con la idea de imperio, que se pone de manifiesto frente al caso de España.

4. La intuición de España

Acaso el rasgo más característico del pensamiento historicopolítico de San Isidoro sea la señalada contraposición que se manifiesta entre la concepción universalista en el plano de lo espiritual -la fe, el saber y cuanto atañe a la cultura- y la concepción regional o quizá nacional que se advierte en la interpretación de los hechos historicopolíticos. Más que los pensadores de la generación anterior- y como algunos de sus contemporáneos- San Isidoro intuye la definitiva delimitación del destino político de los nuevos reinos. Pero como, por su formación espiritual y por la gravitación de las tradiciones que le eran más caras, no podía desprenderse del sentido ecuménico propio de la romanidad concebida como comunidad de cultura, y propio también de la cristiandad concebida como comunidad espiritual, apareció en su espíritu cierta tensión entre las dos nociones, de la que debía nacer un pensamiento conciliatorio, realista en cierto modo, y, por lo demás, característico de la Temprana Edad Media en otras partes del Occidente.

Sin duda alguna, para San Isidoro, el Imperio subsiste como ente político sin solución de continuidad, puesto que perdura en el Oriente; pero es fácil rastrear algunas dudas que surgen en su ánimo, capaces de determinar ciertas imprecisiones en su pensamiento. En efecto, es extraordinariamente significativo que, en su crónica universal, omita de manera casi total -de modo más marcado que su fuente principal para ese período, Víctor de Tunnuna- los detalles de la suerte corrida por el Imperio occidental,126 del que se ocupa en cambio un poco más detenidamente en su historia de los suevos, vándalos y visigodos. Pero es más significativo aún que -1487637336 en ninguna de las dos obras señale la deposición de Rómulo Augústulo y la circunstancia de que no se

eligieran nunca más emperadores para el Occidente,127 manteniendo en cambio el cuadro general del Imperio mediante la cronología de los emperadores bizantinos. Si se agregan a esta circunstancia las opiniones vertidas en sus obras históricas con respecto a la reconquista de España por las tropas de Justiniano, pueden inferirse de su planteo del problema algunas observaciones importantes; en primer lugar, que San Isidoro admite la supervivencia del Imperio como entidad política, pero restringida al área del Imperio de Oriente; en segundo lugar, que admite también su supervivencia como ámbito cultural homogéneo, dentro del cual coexisten varias unidades políticas que, en tal calidad, han orientado su desarrollo por vías ya definitivamente divergentes y en un proceso absolutamente irreversible; y en tercer lugar, que admite la perduración de la totalidad del ámbito cultural de la romanidad en cuanto coincide con el mundo cristiano, en el que la Iglesia mantiene su autoridad suprema. Subsidiariamente, queda diseñada la actitud frente al Imperio de Constantinopla y frente al papado; frente al primero se niega a reconocer su jurisdicción política en el Occidente, y frente al segundo afirma su jurisdicción espiritual ecuménica, aun cuando manifieste algunas reservas con respecto a su autoridad efectiva sobre las iglesias nacionales.

Así, mientras admite y afirma la existencia de lo ecuménico en lo espiritual, admite y afirma la autonomía de los nacientes estados nacionales -en sentido laxo- en cuanto a su existencia real y su desarrollo político. Ahora bien, estos estados nacionales tienen ya una fisonomía que tiende a precisarse. No siempre será fácil determinar sus rasgos, pero se advierte en San Isidoro la certidumbre de que esos rasgos existen y se van delineando poco a poco, de que deben delinearse, puesto que hay en el fondo de cada una de esas nuevas realidades políticosociales una incuestionable originalidad histórica.

Su observación, naturalmente, corresponde a la España visigoda. Allí, la originalidad proviene de la mezcla *sui generis* de razas, y especialmente de las singulares características que San Isidoro descubre en el pueblo visigodo, que había mostrado inequívocamente y sobre todo a partir de la revolución de Atanagildo, una marcada inclinación a aceptar la tradición cultural romanocristiana, inclinación que, a la larga, debía traer aparejado un creciente desarrollo de la influencia de la *élite* intelectual cuyos ideales él mismo representaba.

Por otra parte, San Isidoro advierte también que la raza visigoda está definitivamente arraigada en España y, además, constreñida dentro de ella. En esta delimitación geográfica han intervenido factores imprevistos, y especialmente la constricción impuesta a los visigodos por los francos. Pero el hecho aparecía, en época de San Isidoro, consumado ya desde hacía un siglo, y ahora la antigua diócesis de *Hispania* -una realidad políticoadministrativa- había vuelto a adquirir autonomía y personalidad histórica al confundirse exactamente con la zona del establecimiento de los visigodos, sobre la cual habían ido sometiendo a los otros pueblos invasores hasta asegurar su absoluta dominación. San Isidoro se complace en destacarlo cuando señala la definitiva conquista de los

últimos reductos suevos por Leovigildo, y sobre todo cuando anota la ocupación por Suíntila de las ciudades que todavía detentaban los bizantinos.128 España quedaba así unificada, y esa unificación importaba la delimitación de un ámbito nacional. Conviene aquí decir que esta idea es nueva en el ámbito del Imperio, y que, en este momento, apenas comienza a insinuarse. Pero San Isidoro es quizá el que mejor la percibe. Y apenas tienen valor los antecedentes del patriotismo regional romano, incluyendo el de Prudencio, porque aquella iidea del patriotismo regional no entrañaba la afirmación de un destino político autónomo, que es, a poco, una afirmación de la autonomía del destino cultural. Ahora bien, esta noción es la que hallamos, fundida con el patriotismo, en el pensamiento de San Isidoro.

Por esta razón ha podido hablarse del patriotismo de San Isidoro como de un hecho nuevo y significativo en la historia de la cultura occidental. San Isidoro lo pone de manifiesto por el mero hecho de advertir esa indisoluble autonomía política y cultural, por el mero hecho de trazar una ruta para el desenvolvimiento nacional, que intuye como posible y lo mueve a trabajar por él. Más por todo esto, a mi juicio, que por lo que expresa paladinamente en su conocido elogio de España, en el que todavía subsisten las notas características del antiguo patriotismo regional, y sobre todo las de una retórica que corresponde fielmente a la del elogio de Italia compuesto por Virgilio.129

5. España frente a su contorno

Puede afirmarse, pues, que San Isidoro sostiene categóricamente la existencia de la España visigoda como una nacionalidad naciente, pero ya inequívocamente diferenciada y autónoma. Su constitución ha sido posible -a su juicio- no tanto por la previa delimitación de un ámbito hispánico dentro del Imperio como por la gloria y la grandeza de la raza goda, que ha sabido aceptar su destino histórico y trabajar en ese ámbito para delinearla. San Isidoro no escatima los elogios al pueblo conquistador. Señala la admiración que tenía César por sus virtudes militares,130 y lo califica de "pueblo floreciente",131 ornado por numerosas virtudes que analiza detalladamente, no sin incurrir en el halago.132 Por ello, los godos han merecido vencer al Imperio. San Isidoro no comparte el pavor que, casi dos siglos antes, produjera en San Jerónimo la caída de Roma. Justifica a Alarico porque estaba "acongojado por la gran cantidad de godos muertos por los romanos",133 señala la gloria que la conquista de la capital del Imperio implicaba para los visigodos,134 y no omite señalar que actuaron con ejemplar clemencia respecto de los lugares sagrados y de los que se acogieron a ellos.135 La misma rebelión contra el Imperio es, a sus ojos, testimonio de la grandeza de los visigodos, que consideraron "indigno ser súbditos de la autoridad romana y seguir a aquellos cuyas leyes e imperio habían rechazado antes, y de cuya alianza se habían apartado, triunfantes en el combate".136 Por lo demás, parecíale suficiente para justificar la conducta de los godos el que hubiera sido uno de su misma raza -Teodorico- quien hubiera contribuido a devolver su dignidad a

la ciudad de Roma.137

Por todo esto, la ruptura de la dependencia política respecto al Imperio parecía a sus ojos un hecho consumado e irrevocable, del que dependía, por otra parte, la realización del destino histórico de la nación hispanovisigoda. San Isidoro no deja de señalar las alternativas de las relaciones entre la monarquía visigoda y el Imperio, indicando, por ejemplo, cómo fue asesinado Sigerico y elegido Valia.138 Consumada esa división y desaparecido en Occidente el Imperio, San Isidoro se siente libre para reconocer ahora las virtudes romanas, pero retorna al plano político cuando se enfrenta con el conflicto entre la España visigoda y el Imperio de Constantinopla.

En efecto, en tanto que mantiene la cronología universal del Imperio -símbolo de su significación ecuménica- como cuadro histórico general, y no vacila en consignar y aun celebrar sus triunfos contra otros enemigos,139 San Isidoro observa una actitud decididamente favorable a los visigodos cuando se ocupa de los conatos imperiales de dominación en España. Diversas circunstancias lo movían, sin embargo, a mostrarse reservado, especialmente porque tanto su actitud como la de su hermano Leandro habían sido, en otro tiempo y al menos en parte, favorables a la insurrección de Hermenegildo, que estaba en relación con la ofensiva bizantina. Sin embargo, es innegable que los dos pasajes en que da cuenta del entendimiento de Atanagildo con los imperiales muestran una reticencia rayana en la condenación.140 Más significativa es su actitud frente al problema de la rebelión de Hermenegildo. Ya ha quedado señalada cuál parece haber sido la participación de Leandro en el conflicto, y cómo San Isidoro había permanecido en Sevilla durante la guerra que conduce Leovigildo contra esa ciudad.141 Sin embargo, cuando redacta sus obras históricas - muchos años después de los sucesos, cuando han desaparecido las circunstancias religiosas que seguramente contribuyeron a desencadenarlos, y han aparecido, en cambio, otras circunstancias políticas que movían a condenar todo intento subversivo- San Isidoro reduce totalmente las proyecciones del hecho y lo encara con una parquedad que no corresponde ni a la significación que verdaderamente tuvo ni a la resonancia que necesariamente debía provocar dentro de sus propios recuerdos. Es evidente que San Isidoro no quiere hablar mucho de ello. En la crónica universal se limita a señalar que se ha producido una guerra civil provocada por Hermenegildo,142 sin señalar siquiera el resultado final; en la historia de los godos es un poco más explícito; atribuye claramente la responsabilidad a Hermenegildo, "que se había apoderado del poder por la violencia", y señala que fue sitiado y vencido por su padre.143 Pero en el conjunto de las omisiones que se advierten en el relato de este episodio conviene destacar la del viaje de Leandro a Constantinopla144 y la de la alianza entre Hermenegildo y los imperiales,145 ambas reveladoras de su intento de desligar el problema religioso suscitado en 580 de sus concomitancias políticas. Esta variante estaba justificada por las circunstancias. Si entonces la lucha religiosa parecía exigir el apoyo imperial, y lo explicaba, ahora, en el momento de escribir San Isidoro, la necesidad de afirmar la monarquía católica visigoda para realizar el destino de España exigía repudiar todo intento de entendimiento. Pero,

seguramente, el recuerdo de su actitud de entonces y el respeto que merecía a sus ojos el príncipe mártir lo incitaba a pasar ligeramente por sobre el episodio sin señalar -como lo hiciera en otros casos146- aquella relación.

Tan significativo como fuera a sus ojos el Imperio Bizantino por el peso de su tradición histórica, la intromisión de los emperadores de Constantinopla en los conflictos teológicos habíale restado prestigio ante los ojos de los católicos, y esta situación se agudizaba en España por razones políticas. San Isidoro señalará cuidadosamente los progresos de la reconquista de las posesiones bizantinas y el castigo de las "insolencias romanas".147 Anota los triunfos de Leovigildo, cuyo valor militar y cuyos triunfos elogia, aun cuando censura su arrianismo;148 elogia igualmente las victorias de Recaredo, enmarcadas dentro de su insuperable gloria de conductor de su pueblo hacia la verdadera fe;149 hasta elogia las de Viterico, de quien oculta su reconversión al arrianismo;150 pero guarda sus mejores elogios para Sisebuto151 y para Suíntila,152 señalando con inocultable satisfacción que fue este último el primero que gobernó sobre toda la España reunida.

Esta satisfacción suponía una especie de orgullo nacional, y acaso fuera eso lo que motivara la curiosa actitud de San Isidoro respecto al reino franco. En rigor, la identificación del pueblo visigodo con España había sido obra de la constricción impuesta por los francos después de la batalla de Vouglé, circunstancia que San Isidoro procurará disimular.153 Pero San Isidoro apenas menciona a Clodoveo y omite los detalles de la expansión franca -tanto en la crónica universal como en la historia de los godos-, y pasa muy someramente por sobre el reinado de Alarico II, señalando su derrota y tratando de disimularla mediante la mención de la reconquista de sus tierras con ayuda de Teodorico.154 También carga a Amalarico con la responsabilidad personal de su derrota frente a los francos,155 y se limita a señalar de pasada la larga dominación de Teodorico,156 sin indicar la gravitación que todavía ejerció luego en el reino visigodo a través de Amalarico y de Theudis, así como tampoco la política matrimonial seguida por Amalarico y Atanagildo luego, respecto a los francos. En cambio, señala con mucho énfasis la victoria obtenida sobre ellos por Teudisclo,157 como lo hará más adelante con las que lograron Recaredo y Claudio.158

Así se delimita España, en el espíritu de Isidoro, como una entidad política de desarrollo autónomo, tanto frente al Imperio de Oriente - que la encerraba en cierto modo dentro de la comunidad cultural que por tradición significaba- como frente a las unidades políticas semejantes a ella que habían surgido del mismo proceso político de que ella naciera.

6. El desarrollo interno de la España visigoda

Presente y viva en su espíritu la realidad de la España visigoda, San Isidoro considera que el proceso de su constitución está indisolublemente unido al del arraigo y fortalecimiento de la monarquía. Y no se equivocaba. Establecida como resultado de la conquista, sólo la monarquía podía operar la fusión del pueblo conquistador con la masa de población sometida; y en la medida en que la monarquía lograra afianzarse sobre una sólida base jurídica, mereciera el respeto y la espontánea adhesión unánime y llegara a expresar la común vocación histórica de los grupos que integraban la naciente idea de España, sólo en esa medida sería posible considerar asentada la nueva unidad política.

San Isidoro no revela una particular acuidad para percibir los problemas del desarrollo político interno, o tiene razones muy poderosas para esquivarlos. En ambos casos, su significación como historiador resulta disminuida si se la compara con la que alcanza en cuanto testimonio de la existencia misma de la nueva realidad política. Con todo, hay en su obra algunas observaciones importantes que pueden contribuir a aclarar su pensamiento acerca de aquel desarrollo interno. Vale la pena, sobre todo, analizarlo en cuanto atañe a la monarquía, a las relaciones de ésta con la nobleza y al problema religioso.

El régimen monárquico aparece en un momento preciso de la historia del pueblo visigodo. "Primero, durante mucho tiempo -dice San Isidoro159-, tuvieron duques; luego reyes". San Isidoro no señala, sin embargo, la influencia que pudo ejercer en esta transformación el ejemplo del Imperio; pero, en cambio, se verá que tiene muy presente el paradigma del derecho romano para caracterizar el poder real entre los visigodos y juzgar en consecuencia.

Según la tradición romana, San Isidoro admite, en general, que el poder reside en el pueblo, que es el llamado a sancionar las leyes.160 Indirectamente admite, pues, que también la autoridad de los reyes proviene del pueblo, ya que reconoce que están obligados por las leyes.161 En este punto coincidirían, pues, los principios del derecho romano y la tradición visigoda. Pero San Isidoro incorpora luego a su caracterización del poder monárquico otros elementos provenientes de la tradición bíblicocristiana que le prestan nueva fisonomía. Los reyes son, en efecto, elegidos por el pueblo, pero reciben su potestad de Dios,162 son sus instrumentos, lo mismo cuando son virtuosos que cuando son malvados,163 y deben estar y considerarse sujetos a la disciplina que impone la iglesia a los fieles.164 La legitimidad del poder se debilita hasta desaparecer en la medida en que el rey obra mal, porque entiende que el poder sólo le ha sido concedido para obrar bien.165 Pero esta desaparición de la legitimidad solamente puede ser juzgada por Dios y no autoriza a los súbditos a intentar ninguna violencia contra los reyes. Por eso San Isidoro deja constancia de que, si obran mal, actúan como instrumento de Dios castigando a un pueblo malvado y pecador,166 y, en consecuencia, sólo a él compete la sanción final.167

Tan ajustada como pueda ser esta doctrina a sus puros ideales, es, sin embargo, la que tiene presente San Isidoro para enjuiciar a los reyes visigodos. Acaso su ideal aparece plenamente satisfecho en la figura de Recaredo. Recaredo sabe para qué "le había sido conferido el reino";168 y en la puntualización de sus virtudes y en la narración de sus hechos, San Isidoro le atribuye aquellas calidades que consideraba teóricamente paradigmáticas y aquella conducta que correspondía al ideal predeterminado.

Es importante señalar cuáles eran esas virtudes que San Isidoro consideraba propias de un rey justo. Sintéticamente, las expresa diciendo: "Las virtudes reales son particularmente dos: justicia y piedad; pero más es de alabar en los reyes la piedad, pues la justicia es de por sí severa".169 Esta idea aparece desarrollada en el libro III de las *Sententiae*, donde destaca diversos aspectos: que el poder sólo es útil cuando sirve al interés general y no para pecar con motivo de él;170 que debe asentar la justicia con sus hechos y no apartarse de la verdad;171 que debe saber mostrarse clemente para corregir el error;172 que debe mostrarse respetuoso de las leyes y, sobre todo, de la Iglesia.173 Esta enumeración coincide en su espíritu con la de las virtudes que halla en el rey Suíntila.174 "Fuera de estos méritos de la gloria militar -dice-, existían en él la mayor parte de las virtudes de la majestad regia: fidelidad, prudencia, actividad, activo examen de los juicios, excepcional cuidado para conducir el gobierno, munificencia para con todos, generoso para con los necesitados y los pobres, bastante pronto para la misericordia..." Algunas de estas características las señala también a propósito de otros reyes.175

San Isidoro atribuye a las calidades personales del príncipe una importancia excepcional para el destino de la nación, admitiendo implícitamente que eran escasos los frenos que podían obrar sobre él. Sin embargo, no deja de señalar algunos elementos que testimonian o contribuyen a la formación del poder estatal; así, indica la aparición de la legislación escrita, en época de Eurico, "porque antes sólo tenían usos y costumbres";176 y aunque no se detiene en el proceso de transformación que sufre la monarquía desde Atanagildo en el sentido de su bizantinización,177 señala expresamente que Atanagildo ordenó las leyes y se preocupó por acrecentar el tesoro fiscal.178 Más importante es determinar la actitud de San Isidoro frente al más grave problema que plantea la monarquía visigoda; a saber: el del régimen sucesorio. Puede afirmarse que San Isidoro admite como característico y tradicional del pueblo godo el régimen electivo. Las fórmulas que usa en la mayoría de los casos son claras: *constituiré, proeficere, eligere, creare, evocare*,179 y el contexto revela que el procedimiento de la elección constituye el requisito necesario y suficiente para asegurar la legitimidad. Sin embargo, este principio de derecho germánico no satisfacía plenamente a San Isidoro, que tendía -por su formación- a considerar como perfectas las instituciones del derecho romano. En principio, pues, no dejaba de demostrar cierta benevolencia hacia el régimen hereditario y dinástico, expresada -al menos indirectamente- cuando señala la disminución que entraña para la autoridad real el carácter de ilegitimidad derivado del nacimiento,180 pero

expresada más categóricamente cuando considera la posibilidad de que suceda a Suíntila su hijo Ricimero,181 cuyas virtudes elogia como "imagen de las virtudes paternas" y del que afirma que ha sido señalado por Dios para que "fuera digno de la sucesión del reino". Esta tendencia dinástica se había insinuado repetidas veces en la historia visigoda, pero nunca había podido imponerse definitivamente. En realidad, la trasmisión del poder dentro de una misma familia no había sido expresamente autorizada nunca, pero se habían planteado situaciones de hecho, pues los parientes de los reyes habían sido elegidos en la forma tradicional: tal fue el caso de las dinastías de Teodoredo y Atanagildo. En ambos casos, además, se interfiere con el sistema sucesorio tradicional el hecho de la mera conquista del poder por la violencia. San Isidoro califica esta acción de tiranía y la condena implícitamente, tal como hace en los casos de Atanagildo, Hermenegildo y Viterico.182

Sin embargo, tan vehemente como pudiera ser su afán de lograr y defender un régimen más estable de sucesión, San Isidoro concluyó por reconocer la fuerza de la tradición electiva en el pueblo visigodo, y no vaciló en contribuir a que adquiriera fuerza legal definitiva. Así lo estableció el último canon del IV Concilio de Toledo: "Que nadie conspire contra los reyes, sino que al morir en paz el príncipe reinante, los primates de toda la nación, juntamente con los obispos, levanten, de común acuerdo, a quien le haya de suceder, para que protegidos por la concordia de la unidad no tengamos que lamentar la destrucción de la patria".183

Este es el momento en que San Isidoro aprovecha las circunstancias favorables para introducir, junto a la nobleza, un nuevo elemento dentro del cuerpo que había de elegir a los reyes: los obispos. Desde entonces, la influencia del episcopado habría de ser considerable y creciente, aunque siempre limitada por la debilidad de la Iglesia frente al poder político.184 La nobleza, en cambio, diversificada según la evolución social y económica que sufrió el reino visigodo, mantenía un poder efectivo, siempre difícil de neutralizar, y cambiante según los distintos matices que tomaba su base económica y social. San Isidoro no señala ninguna de esas transformaciones,185 ni cuáles fueron, dejando de lado su afán de contener el absolutismo regio, sus aspiraciones específicas. Se limita a señalar el hecho concreto de la hostilidad entre determinado rey y la nobleza, indicando, eso sí, cuál había sido la causa desencadenante: abuso de autoridad por parte del rey, como en el caso de Teudisclo;186 conflictos de carácter religioso, como en los de Ágila187 y Leovigildo;188 o simplemente rivalidad entre grupos separados por el afán de predominio, como en los de Eurico189 y Viterico.190

Si San Isidoro no relaciona las luchas entre la nobleza y la monarquía con las transformaciones económicas y sociales que se han producido en el reino, en cambio, dentro de su concepción de la historia, procura establecer nítidamente las relaciones entre ésos y otros hechos importantes de la vida del reino visigodo con los problemas religiosos, que, sin duda alguna, lo agitaban. Señalemos primeramente la dura sanción que hace recaer sobre el emperador Valente por haber inducido al

"ilustre pueblo" de los godos a que se convirtiera al arrianismo, falta que el emperador pagaría con horrible muerte.191 Esta conversión daría origen a una política religiosa que San Isidoro lamenta; señala escrupulosamente la intensidad de las persecuciones que llevaron a cabo Eurico y Leovigildo, y la fortaleza con que la mayoría de los católicos se mantuvieron en su fe. Empero, así como omite el intento de nueva conversión de Viterico al arrianismo, omite también algunas repercusiones políticas de los conflictos religiosos: tal es el caso de la revolución de Atanagildo contra Ágila y del episodio de Hermenegildo. En cambio, la conversión al catolicismo es señalada como un hecho decisivo en la historia del pueblo visigodo, que llena de gloria a Recaredo "eandem gentem fidei tropa eo sublimans".192 Desde este momento -salvo la excepción de Viterico, en cuyo retorno al arrianismo no repara- los reyes serán celosos defensores de la fe, y San Isidoro aparece colmado de optimismo en el momento en que escribe su historia de los godos, esto es, en el año quinto del reinado de Suíntila, porque se les promete una creciente expansión. Entretanto, aquel celo religioso debía conducir a uno de sus reyes a promover una terrible persecución contra los judíos. El hecho -es bien sabido- no era meramente local sino que correspondía a una situación visible en todo el mundo mediterráneo como consecuencia de la ofensiva persa contra el Imperio Bizantino y la actitud de los judíos de Palestina. En España, el problema tenía antecedentes y el mismo San Isidoro se había ocupado de él en algunas de sus obras.193 En general, San Isidoro piensa que es necesario convertir a los judíos mediante la acción catequística, pero no se muestra totalmente enemigo de la compulsión. Este pensamiento contradictorio es el que se pone de manifiesto cuando afirma que el rey Sisebuto impulsó a los judíos a la fe cristiana por la fuerza, demostrando, "ciertamente, celo aunque no prudencia"; pero reconoce luego que está escrito que Cristo sea manifestado, "sea por la ocasión, sea por el recto camino".194 La misma contradicción se nota en los cánones 58 al 66 del IV Concilio toledano -de inspiración isidoriana-, en los que los obispos, después de manifestarse contrarios a las conversiones compulsivas, decretan una serie de medidas que prácticamente ponen fuera de la ley común a los judíos. En rigor, dentro del pensamiento isidoriano, la represión del judaísmo formaba parte del sistema de total unificación de la Península bajo la égida de los reyes visigodos católicos.

7. El desarrollo cultural de España

Para contemplar el desarrollo cultural de España y situarlo dentro del panorama en que únicamente podía ser comprendido, San Isidoro estaba en condiciones óptimas. Por su familia, era un hombre compenetrado de las tradiciones hispanorromanas. Se había nutrido con numerosas lecturas de autores clásicos, conocía el desarrollo de la cultura antigua y tenía una idea clara y madurada de su evolución, a la luz de los intérpretes cristianos cuya doctrina seguía, especialmente San Agustín. Puede decirse que el autor de las *Etymologiae* poseía una imagen bastante precisa del saber antiguo, como para poder apreciar su significación y sus proyecciones contemporáneas y futuras,

aun afirmando la trascendencia del cristianismo. En general, su punto de vista está dado por su formación estoicocristiana, si bien es cierto que hay en sus apreciaciones cierta fluctuación, derivada de la indecisa combinación de los elementos formativos, pues se alternan las resonancias antiguas, cargadas de prestigio a sus ojos, con los dictados de la fe, que lo obligaban a condenar lo que admiraba.

Así se configura la posición de San Isidoro frente a la cultura clásica. Como discípulo de San Agustín, a quien admira y sigue, San Isidoro cree que la cultura pagana corresponde a la ciudad terrena y sólo refleja una sabiduría limitada, restringida, ciega a la revelación, a los grandes arcanos. Sin embargo, ¡cómo admira a esa cultura a pesar de sus limitaciones! La mera empresa de haber emprendido la inmensa tarea de componer las *Etymologiae* testimonia la pesadumbre con que veía el olvido del saber antiguo, el progresivo abandono de las preocupaciones intelectuales y la trascendencia que asigna a su conservación. Su trabajo de compilador forma parte de su vasta política espiritual, destinada a no quebrar la continuidad de la tradición antigua que, aunque a través de algunos filtros, seguía alimentando el mundo cristiano. Por otra parte, se advierten más de una vez los signos del vigor con que resuena en su espíritu la grandeza de la romanidad y la perennidad de su gloria. Acaso nadie como él tuvo tan presente la significación de los hechos de cultura en el delineamiento de la trayectoria del mundo antiguo, y es digno de tenerse en cuenta como señala, en su crónica universal, el florecimiento de las grandes figuras del pensamiento y del arte en la antigüedad.195

Cosa curiosa: quien tan cuidadosamente señalaba la significación del legado clásico, apenas dejaba constancia de ningún aporte germánico al caudal de la cultura. Si habla de Ulfilas y de que "funda la literatura gótica",196 la mención se encadena con las demás apreciaciones referentes al infortunio del pueblo godo, convertido al arrianismo por obra del emperador de Constantinopla. Sin duda, hubiera sido difícil señalar esos aportes, pero no hubiera sido imposible a quien tan elocuentemente elogiaba las virtudes militares de los conquistadores señalar también su capacidad política o jurídica, o, en fin, aquellos aspectos en que, efectivamente, habían dado pruebas los visigodos de contribuir a la erección de un nuevo orden. Pero San Isidoro -que pugnaba por el triunfo de la tradición jurídicopolítica romana- no concibe otro orden que el romanocristiano, y está convencido de que el primero de esos elementos sólo puede ser corregido por el segundo. Cree, en efecto, que el cristianismo ha introducido un módulo renovador, no sólo en lo genérico de la vida espiritual, sino también en lo específico de la actividad intelectual: por eso elogia, en el *De viris illustribus*, a los escritores cristianos, destacando tanto su labor erudita como su labor especulativa. Naturalmente, esa actividad intelectual no hallaba campo propicio sino dentro de la vida eclesiástica, y por eso San Isidoro tiende a considerar fundamental la misión de la Iglesia en la formación de la cultura propia de la nueva unidad política.

En resumen, San Isidoro afirma categóricamente la existencia de un orbe cultural romanocristiano. El primero de esos elementos ha realizado la labor preparatoria para que esa unidad se constituyera, y el cristianismo le ha dotado luego del definitivo contenido espiritual, todo según la concepción agustiniana. A sus ojos, el elemento germánico sólo ha proporcionado, dentro de cada una de las unidades políticas que integran aquel orden, las minorías dirigentes en el área política, y el destino de éstas es acomodarse dentro de ese único orden posible en lo cultural.

Ese orbe cultural comprendía lo que por entonces formaba el área del Imperio de Oriente y los estados occidentales nacidos del seno del extinguido Imperio de Occidente. Si apenas concede a Constantinopla otra cosa que una misión puramente simbólica -puesto que su autoridad es de orden político y en tal terreno tiende a afirmar la autonomía de la monarquía visigoda-, en cambio concede a Roma, sede del papado, una hegemonía efectiva en el plano de lo espiritual, con sólo pequeñas limitaciones circunstanciales.

Dentro de ese orden está España por tradición y por la forzosidad de su destino histórico. Si hay algo que dentro de España se le oponga - elementos religiosos, raciales, políticos o de cualquier índole- es menester luchar para destruirlo a fin de que retome lo que considera el camino recto: esto es lo que explica la militancia de San Isidoro. De este modo, encarrilada dentro de lo que considera su destino necesario, San Isidoro ve en España "la parte más esclarecida de la tierra", y por eso señala con orgullo su trascendente significación aun frente a lo que parecía tradicionalmente el foco de irradiación de la cultura: tal es el significado de las palabras con que San Isidoro comienza su elogio de España: "Tú, de quien reciben la luz, no sólo el Occidente, sino el Oriente también".

Iglesia de San Miguel de Egara en Terrasa, Cataluña.

Notas

1 En *Cuadernos de Historia de España*
, VIII, Buenos Aires, 1947.

2 Greg. de Tours: *H. Fr.*, XXVII. Es significativo que San Isidoro no consigne el hecho.

3 Procopio: *Bell. Goth*., V, I; Jordanes: *De Origine actibusque getarum*, XIX.

4 Procopio: *Bell. Goth.*, V, XII; Jordanes: *De Origine*, XIX.

5 Véase Bury: *History of the later Roman Empire*, I, p. 453, especialmente nota 2.

6 Greg. de Tours: *H. Fr.*, II, XXXVI.

7 Greg. de Tours: *H. Fr.*, II, XXVI.

8 Greg. de Tours: *H. Fr.* , II, XXXVI.

9 San Cipriano: *Vita S.Caesarii Episcopi*, 17, en Migne P. L. LXVII, p. 1010.

10 Lot: *Hist, du Moyen Áge*, I, p. 121 (Hist. Univ., dirigida por G. Glotz) da por admitida esta hipótesis basándose en los estudios de God. Kurth: *Clovis*, II, pp. 61-67 y 93-95. La hipótesis parece confirmarse, sobre todo, por el desarrollo posterior de los hechos.

11 Migne: *Patrología Latina*, LXXXIV, pp. 263 y ss.

12 Lot: *Op. cit.* , pp. 121,168 y 192, siempre apoyándose en Kurth, *op. cit.*

13 Greg. de Tours: *H. Fr.*, II, XXXVI.

14 Greg. de Tours: *H. Fr.*, II, XXXVII.

15 Greg. de Tours: *H. Fr.* , II, XXXVIII. Véase Lot: *Op. cit.* , pp. 192-3.

16 Véase Bury. *Op. cit.* , II. o. 462.

17 Así autoriza a suponerlo el pasaje de Jordanes; *De Origine*, XVI, en el que escribía, siguiendo a Casiodoro medio siglo después de los hechos: "Tuvo por sucesor a su propio hijo Alarico, el noveno príncipe que, desde el gran Alarico, ascendió al trono de los visigodos. Se sabe que los hechos que hemos señalado a propósito de Rómulo Augústulo se presentaron de la misma manera para los Alaricos, pues frecuentemente los imperios se extinguen bajo príncipes que llevan el mismo

nombre de aquellos que los han fundado". Más categóricamente lo afirma Procopio: *Bell. Goth.* , V, XII, cuando dice: "Y como resultado de esto, durante el tiempo que siguió, gobernó

136 Isidoro: *H. Goth.* , 12.

137 Isidoro: *H. Goth.* , 39.

138 Isidoro: *H. Goth.* , 20-21.

139 Véase en *Chronica*, 414, la noticia sobre los triunfos de Heraclio.

140 Isidoro: *Chronica*, 399, a; *H. Goth.* , 47

141 Ver supra, pág. 24.

142 Isidoro: *Chronica*, 405.

143 Isidoro: *H. Goth.* , 49.

144 Ver supra, p. 24.

145 Greg, de Tours: *H. Fr.* , V, XXXIX.

146 Véase la nota 30 de este capítulo.

147 Isidoro: *H. Goth.* , 54.

148 Isidoro: *H. Goth.* , 49-50.

149 Isidoro: *H. Goth.* , 54.

150 Isidoro: *H. Goth.* , 58.

151 Isidoro: *Chronica*, 415; *H. Goth.* , 61.

152 Isidoro: *Chronica*, 416, b; H. Goth., 62.

153 Isidoro: *H. Goth.* , 66.

154 Isidoro: *H. Goth.* , 36.

155 Isidoro: *H. Goth.* , 40.

156 Isidoro: *H. Goth.* , 39: "...poseyó el reino de España durante quince años, el cual dejó al morir..."

157 Isidoro: *H. Goth.* , 41.

158 Isidoro: *H. Goth.* , 54.

159 Isidoro: *H. Goth.* , 2.

160 Isidoro: *Etymologiae*, V, X.

161 Isidoro: *Sententiae*, III, LI.

162 Isidoro: *Sententiae*, III, XLIX.

163 Isidoro: *Sententiae*, III, XLVIII.

164 Isidoro: *Sententiae*, III, LI.

165 Isidoro: *Etymologiae*, IX, III; *Sententiae*, III, XLVIII.

166 Isidoro: *Sententiae*, III, XLVIII.

167 Isidoro: *Sententiae*, III, XLVIII.

168 Isidoro: *H. Goth.* , 56.

169 Isidoro: *Etymologiae*, IX, III.

170 Isidoro: *Sententiae*, III, XLVIII.

171 Isidoro: *Sententiae*, III, XLIX.

172 Isidoro: *Sententiae*, III, L.

173 Isidoro: *Sententiae*, III, LI.

174 Isidoro: *H. Goth.* , 64.

175 Véase para Alarico, *H. Goth.* , 15-16; para Sisebuto, id., 61.

176 Isidoro: *H. Goth.* , 35.

177 Esta omisión se hace significativa en cuanto a la acuidad histórica directa de Isidoro, sobre todo porque en su crónica señala la análoga transformación externa de la dignidad imperial en época de Diocleciano (*Chronica*, 326).

178 Isidoro: *H. Goth.* , 51.

179 Véase Isidoro: *H. Goth.* , 12; 19; 20; 21; 36; 41; 45; 48;49; 60.

180 Véase para Gesaleico, *H. Goth.* , 37; para Liuva, id., 57.

181 Isidoro: *H. Goth.* , 65.

182 Es curioso que la definición que da de la tiranía en *Etymologiae*, IX, III, no comprende el origen

ilegal y violento del poder. Con estos supuestos, sin embargo, usa la palabra en la *H. Goth.* ; véase, por ejemplo, el parágrafo 46: "... Athanagildus tyrannidem regnandi cupiditatem arripiens..."; y el 49: "Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem obsessum exsuperavit".

183 Sáenz de Aguirre: *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*.

184 Véase al respecto la opinión de Sánchez-Albornoz: *El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos*, en *Cuadernos de Historia de España*
, V, pp. 85 y ss. y pp. 86 y ss., nota 260.

185 Véanse los estudios de Sánchez-Albornoz: *El Senatus visigodo*, en *Cuadernos de Historia de España*
, VI; *El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos*, ya citado; y su libro *En torno a los orígenes del feudalismo*, I.

186 Isidoro: *H. Goth.* , 44.

187 Isidoro: *H. Goth.* , 45.

188 Isidoro: *H. Goth.* , 50-51.

189 Isidoro: *H. Goth.* , 34.

190 Isidoro: *H. Goth.* , 58.

191 Isidoro: *H. Goth.* , 7-9.

192 Isidoro: *H. Goth.* , 52.

193 Isidoro: *De fide catholica contra Judaeos*.

194 Isidoro: *H. Goth.* , 60.

195 Sáenz de Aguirre: *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae*.

196 Isidoro: *H. Goth.* , 8. Apenas es necesario hacer observar que las citas de San Isidoro y de los demás autores contemporáneos proceden en su mayor parte de los *Monumenta Germanise Historica*.