

POBREZA E INJUSTICIA SOCIAL DESDE UNA MIRADA ALTOMEDIEVAL: ISIDORO DE SEVILLA

*POVERTY AND SOCIAL INJUSTICE FROM AN EARLY
MEDIEVAL PERSPECTIVE: ISIDORE OF SEVILLE*

IGNACIO CABELLO LLANO

Doctorando en Historia Medieval
Investigador predoctoral FPI-UAM
Departamento de Historia Antigua, Historia Medieval y Paleografía y Diplomática
Universidad Autónoma de Madrid
Madrid/España
ignacio.cabello@uam.es

Recibido: 29/05/2020
Revisado: 06/09/2020
Aceptado: 21/09/2020

Resumen: En el presente trabajo analizamos el tratamiento que hace Isidoro de Sevilla (c. 556-636), la más ilustre figura de la cultura hispanovisigoda, que ejerció un notabilísimo influjo durante todo el medievo a lo largo y ancho de la cristiandad, del problema de la pobreza y la injusticia social. En los dos primeros epígrafes estudiamos sus consideraciones teóricas para entender y concebir el problema, y en el tercero nos detenemos en sus tres propuestas prácticas para afrontar –y, quizá, vencer– el mal que representan la pobreza y la injusticia social: justicia, comunidad y, sobre todo, caridad. En un cuarto apartado recogemos las principales conclusiones y, como refuerzo y complemento a lo estudiado, ofrecemos al lector unos breves himnos de la liturgia hispana altomedieval –testigos del mismo espíritu que movió al obispo de Sevilla– que ahondan en la idea central de la propuesta isidoriana: que solo el aumento y ejercicio de la caridad, *amor Dei et proximi*, puede vencer el mal de la pobreza y la injusticia social, porque solo el amor vence siempre.

Palabras clave: Caridad y justicia; Comunidad y comunionalidad; Isidoro de Sevilla; Pensamiento cristiano medieval; Pobreza e injusticia social; Religiosidad medieval.

Abstract: In this paper, we analyze the treatment of the problem of poverty and social injustice by Isidore of Seville, the most prominent figure of the Hispanic-Visigothic culture, who had a remarkable influence throughout the Middle Ages and throughout Christianity. In the first two sections we examine Isidore's theoretical considerations in this regard, and in the third section we focus on his three practical proposals for confronting –and perhaps overcome– the evil that poverty and social injustice represent: justice, community and, above

all, charity. In a fourth section we gather the main conclusions and, as a reinforcement and complement to what has been studied, we offer the reader some brief hymns from the Hispanic liturgy of the Early Middle Ages –witnesses of the same spirit that moved the bishop of Seville– that underline the central idea of the Isidorian proposal: that only the increase and exercise of charity, *amor Dei et proximi*, can overcome the evil of poverty and social injustice, because only love always wins.

Keywords: Charity and Justice; Community and communiality; Isidore of Seville; Medieval Christian thought; Poverty and social injustice; Medieval religiosity.

La pobreza material siempre se puede satisfacer con lo material. Los despreciados, los no amados, los no cuidados, los olvidados, los que están solos... esto es una pobreza mucho mayor. La soledad de la agonía, la soledad de ser rechazado, la soledad de ser abandonado. Creo que hoy en día vemos esa soledad revivida en muchos, muchos países ricos. Este es el mayor sufrimiento y la mayor pobreza de hoy.
Madre Teresa de Calcuta¹

En el presente artículo estudiamos el problema de la pobreza y la injusticia social según el tratamiento que recibe en el conjunto de la producción escrita de Isidoro de Sevilla (c. 556-636), que es reconocido como la más ilustre figura de la cultura hispanovisigoda y que ejerció un notabilísimo influjo durante todo el medievo a lo largo y ancho de la cristiandad². El obispo hispalense es un magnífico representante de aquel pensamiento altomedieval fruto del rico contacto entre la cultura clásica (de la que Isidoro demuestra un amplio conocimiento y manejo)³, la

1 Petrie y Petrie 2004.

2 Para una visión general sobre el hispalense y su importancia y significado en el contexto cultural de su tiempo, véase Fontaine 1959, 1990 y 2002; Díaz y Díaz 1982; Cazier 1994; González Fernández 2002; Codoñer, Andrés Sanz y Martín 2010.

3 Sobre el papel de la cultura clásica en Isidoro véase Fontaine 1959: 785-806, Díaz y Díaz 1982, Dell'Elicine 2013 y Cabrera Valverde 2015. Díaz y Díaz dice que las *Etimologías* “vienen a ser la muestra de una especie de conversión isidoriana a la cultura profana”, que “adentra a Isidoro con paso cada vez más seguro en el mundo antiguo, liberándolo de los anteriores temores por los riesgos de la cultura profana, riesgos en los que se sentía inmerso obedeciendo a su educación y a los ambientes eclesiásticos en que vivía” (Díaz y Díaz 1982: 212). Autores anteriores habían comenzado a incorporar aquellos principios y conocimientos paganos que valían como soporte y sistema de explicación y confirmación de lo cristiano, eliminando cuanto entendían que suponía un peligro para la vida espiritual cristiana. Isidoro, en cambio, parece seguir un camino inverso en sus *Etimologías*: “partiendo de los materiales filtrados por estos escritores, se esfuerza en reconstruir el mundo antiguo aprontando los medios de acceder a él, con lo que rinde un valioso y fundamental servicio a su época y a los tiempos siguientes. Adopta como punto de arranque una realidad compleja nueva, que es el supuesto de que mundo antiguo y mundo cristiano no son contradictorios, sino una continuidad que Isidoro siente en peligro de disgregación por el esfuerzo reiterado de tantos escritos, enseñanzas y actividades religiosas y políticas que pretendían establecer con el nuevo mundo un orden distinto e independiente” (idem; cfr. p. 127).

tradición patrística (no en vano es considerado como el último Padre de la Iglesia occidental), la sabiduría bíblica (no olvidemos que el género más cultivado por los hombres de letras del momento era el comentario de la Escritura) y, en fin, el acontecimiento cristiano⁴. Así pues, como importante exponente de este contexto religioso y cultural altomedieval, y como hombre de Iglesia y de Estado en una época entre dos concilios, “responsabilizado con la restauración de la Iglesia [...] y con la realización de una síntesis cultural hispano-visigoda”⁵, nos asomamos a su obra en busca de elementos que puedan ilustrar cómo era concebido y abordado el problema de la pobreza y la injusticia social en aquel momento.

Para llevar a cabo esta tarea, analizamos principalmente aquellas obras isidorianas con mayor contenido moral o de ordenamiento de la sociedad cristiana en sus distintos niveles, como los *Synonyma* (c. 610; diálogo entre un hombre que sufre y se lamenta y su razón, que sale en su ayuda aconsejándole cómo afrontar las aflicciones), el *De ecclesiasticis officiis* (c. 610-615; tratado sobre el origen y razón de ser de los oficios eclesiásticos, con aspectos relativos a la liturgia, los sacramentos y las distintas categorías de fieles y del clero), las *Sententiae* (c. 612-615; amplio compendio de sentencias de contenido dogmático, ascético y moral dirigido a todos los fieles de la Iglesia para ayudarlos a conducir su vida de fe, considerado como la obra cumbre de Isidoro en el plano espiritual⁶) o la *Regula monachorum* (c. 615-618; regla destinada a organizar la vida comunitaria de los monjes), aunque también manejamos otras de diverso género y contenido, como el *Liber Differentiarum II* (c. 600-610; un tratado teológico y doctrinal), el *De natura rerum* (c. 613; un opúsculo acerca de los distintos fenómenos de la naturaleza), las *Historiae Gothorum, Vuandalorum et Sueuorum* (621-626; importante hito de la historiografía visigoda), las *Etymologiae* (c. 615-630; vasta síntesis de todos los saberes transmitidos desde la Antigüedad, considerada como la gran enciclopedia del medievo) y las actas del IV Concilio de Toledo (633; presidido por Isidoro, cuyos cánones probablemente escribió y que es tenido como expresión definitiva de su teología política)⁷.

Aunque en los diferentes estudios de conjunto sobre Isidoro encontramos referencias a algunas de sus ideas acerca de la justicia que debe regir la sociedad –especialmente a aquellos pasajes de las *Sententiae* relativos a los deberes y obligaciones de los reyes, los jueces y el clero de custodiar el recto funcionamiento

4 Para una adecuada comprensión de la categoría “acontecimiento cristiano”, es decir, del cristianismo como un acontecimiento, y no como conjunto de doctrinas y normas éticas, y de sus implicaciones para la vida cultural, véase Molteni 2011 y Giussani, Alberto y Prades 2019.

5 Jacques Fontaine, en Velázquez Soriano 1994: 423.

6 Díaz y Díaz 1982: 134.

7 Véase Romero 1947; Gallego Blanco 1974; Crouch 1994 y Dell’Elicine 2011.

de la sociedad de acuerdo con el principio de justicia–, el tema de la pobreza y las injusticias sociales no ha sido objeto de análisis como tal, salvo tres notables excepciones: el alemán H. J. Diesner, que habló de una “teología de los pobres” en el pensamiento isidoriano⁸; la argentina Raquel Homet, que estudió las formas de la caridad (descripción de las necesidades y problemas de pobreza; reflexión teórica en torno a la caridad; normativa legal y canónica al respecto y práctica de la acción caritativa por parte de los distintos miembros de la Iglesia) en la Hispania visigoda, identificando, en su parecer, dos modelos diferentes: el de Mazona de Mérida, “de una caridad sin fronteras”, “emocional e igualitarista”, que podía alterar el orden de la sociedad, y el de Isidoro de Sevilla, de una caridad más prudente y “razonada”, que respetaba el orden social vigente⁹; y el ruso Sergey Vorontsov, que pone de manifiesto la centralidad de la *amicitia* y la *caritas* en la fundamentación de la comunidad sociopolítica y religiosa de la Hispania visigoda y en el pensamiento de Isidoro¹⁰. Con todo, los planteamientos del hispalense acerca del problema de la pobreza y las injusticias sociales aún permiten, y merecen, una revisión detallada y detenida. Con la presente aportación no pretendemos agotar todas las posibilidades interpretativas, sino tan solo ofrecer una síntesis sistemática, ordenada y razonada de los planteamientos al respecto de aquel gigante que fue Isidoro. En los dos primeros epígrafes estudiamos sus consideraciones teóricas para entender y concebir el problema, y en el tercero nos detenemos en sus tres propuestas prácticas para afrontar –y, quizá, vencer– el mal que representan la pobreza y la injusticia social: justicia, comunidad y, sobre todo, caridad. En un cuarto apartado recogemos las principales conclusiones y, como refuerzo y complemento a lo estudiado, ofrecemos al lector unos breves himnos de la liturgia hispana altomedieval –testigos del mismo espíritu que movió al obispo de Sevilla– que ahondan en la idea central de la propuesta isidoriana: que solo el aumento y ejercicio de la caridad, *amor Dei et proximi*, puede vencer el mal de la pobreza y la injusticia social.

Pero ¿tiene sentido, dentro de un monográfico de Filosofía sobre un tema tan actual como el de la pobreza, la desigualdad y las injusticias sociales, proponer una revisión o síntesis de los planteamientos e ideas de un pensador nacido hace casi mil quinientos años? Para responder a esta pregunta recojo las sugerentes reflexiones del filósofo Miguel García-Baró, quien, preguntándose recientemente “¿por qué los medievales?”, ha resumido de forma bella el interés que para el

8 Diesner 1978: 7ss; cfr. Fontaine 2002: 89.

9 Homet 1990: 15, 26 y passim.

10 Vorontsov 2017.

filosofar actual tienen los pensadores del medievo¹¹. En primer lugar, testimonian en su pensar una mirada de conjunto que no divorcia lo teológico de lo filosófico, ni las fuentes de sentido griegas de las bíblicas; mirada que resulta hoy más interesante que la de quienes proceden poniendo mucho énfasis en una clara distinción entre la razón y la fe, porque “las experiencias contienen enigmas, maravillas y misterios, y quien las piensa no desdeña medio alguno para comprenderlas, asimilarlas, hacerlas carne y acción propias”. En segundo lugar, los medievales, alejados de los hábitos intelectuales contemporáneos (“sobrecargados de historicismo y subjetivismos varios, cuando no directamente implicados en una forma terriblemente narcisista de filosofar”), “combinan maravillosamente el progreso espiritual del individuo y de la comunidad –lo existencial y lo ético-práctico del pensar– con el máximo de realismo y objetividad”, de modo que para ellos “la pasión por la interpretación de la *natura* y de la *scriptura* –esas dos huellas cercanas de lo Absoluto–, la pasión por la encarnación de la Verdad, la Belleza y el Bien, no conducen por lo general a interminables disputas metodológicas y, mucho menos, a controversias de mera erudición –como por desdicha nos sucede tantas veces ahora–, sino a las cosas mismas”. En tercer lugar, sus obras muestran “un rigor compatible con la bella forma, que es como más resplandece el rigor verdadero”. En cuarto lugar, “los medievales nos confrontan a nosotros, espíritus que habitamos el desorden y las márgenes del nihilismo, con la noción de la *rectitud* y el *orden* de la realidad” y, aunque podemos calificar esta alabanza del orden y la rectitud como de una piadosa esperanza o un sueño iluso, “cabe que la meditación a la que los medievales nos invitan –con su *tempo* tan radicalmente diferente del nuestro cotidiano– termine por llevarnos a conclusiones que no los releguen a ellos al territorio de los buenos deseos ingenuos”. Por último, “está el hecho evidente del compromiso radical con lo que se acaba por pensar. Y digo que se acaba por pensar, ya que la humildad, el amor, la consideración de los demás en torno, incluso la ascética que exige la vida contemplativa, son los ingredientes y los requisitos de estos textos sobrios, elegantes, profundos”. Las páginas más brillantes del pensamiento medieval “florece[n] en la oración” y no podemos obviar o pasar por alto “la riqueza de la experiencia que ha sido necesaria para obtenerla[s]”, y –concluye–, “solo un pensamiento que se concibe y se desarrolla como la operación difícil de echar un ancla que nos amarre a lo Absoluto en su perfecta bondad puede de veras interesarnos”. Espero no traicionar con mi torpeza esta intuición.

11 Todas las citas entrecomilladas en este párrafo se corresponden a García-Baró 2019: 112-115.

1. POBREZA, INJUSTICIA Y DESORDEN DE LA CREACIÓN

A la hora de abordar el tratamiento que Isidoro de Sevilla hace de la pobreza y las injusticias sociales es fundamental aclarar su punto de partida –uno de los principios básicos de la comprensión cristiana del mundo y del hombre dentro del mundo–: que todo cuanto existe –la totalidad de las cosas y seres creados por Dios– es, por *conditio* y por hechura, bueno, y que solo después, por el uso y la costumbre, se ha envilecido y se ha vuelto en contra del hombre. “Todas las cosas existentes y creadas por Dios –escribe el hispalense– son realmente dignas de maravilla, pero por la costumbre perdieron valor. Por ello, así has de escrutar las obras de Dios, de suerte que siempre las consideres inmensas”¹². Y añade: “Hizo Dios muy buenas todas las cosas. Nada, pues, es malo por naturaleza, pues incluso aquello que en las criaturas parece que solo sirve para castigo, si se usa rectamente, resulta bueno y provechoso, y, si se usa mal, perjudica. Así pues, hay que juzgar la creación a partir de nuestro uso, que no es bueno, y no a partir de su naturaleza, que es siempre muy buena”¹³.

12 “Cuncta quae sunt et facta sunt, mira ualde sunt, sed consuetudine uiluerunt. Ideoque sic diuina scrutare opera, ut semper ea cogites inmensa” (*Sententiae* I, 8,19). Las referencias a las ediciones utilizadas se hallan al final del artículo. La afirmación de que la realidad posee un carácter último bueno y positivo –que *omnia mira ualde sunt*, que todo es *mirum*, mirífico, digno de maravilla– ha sido olvidada por muchos de nuestros contemporáneos, y es precisamente esa capacidad de maravilla y de admiración ante lo real la alarma que despierta el sentido religioso del ser humano, como expresa el rabino judío A. J. Heschel: “la maravilla o el estupor absoluto es la principal característica de la actitud del hombre religioso hacia la historia y la naturaleza” y “el estupor absoluto es para la inteligencia de la realidad de Dios lo que la claridad y la distinción son para la comprensión de las ideas matemáticas. [...] Privados de maravilla, quedamos sordos a lo sublime” (Heschel 1996: 45 y 251-252). Por otro lado, es justamente esa afirmación la que hace que emerja con toda su fuerza la pregunta por el mal, la injusticia y el sufrimiento en el mundo, como brillantemente recoge C. S. Lewis cuando dice que “en cierto sentido, el cristianismo crea más que resuelve el problema del dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa” (Lewis 1995: 32). Estos dos aspectos, paradójicamente, han seguido cursos distintos: buena parte de la sociedad contemporánea, sorda a lo sublime, es incapaz de afirmar el carácter amoroso de la realidad como algo dado (*donum*), pero en su fuero interno mantiene intacta esa intuición, que se manifiesta, precisamente, en la protesta ante la existencia del mal. Véase también Guardini 2014: 31-32.

13 “Fecit Deus omnia ualde bona. Nihil ergo natura malum, quando et ipsa quae in creaturis uidentur esse poenalia, si bene utantur et bona et prospera sunt, si male utantur noceant. Ita ergo pendenda est creatura ex nostro usu non bono, non ex sua natura ualde bona” (*Sententiae* I, 9,6). La creación es buena en su totalidad y ni siquiera de aquello que parece solamente perjudicial podemos decir que sea malo, porque estaríamos afeando la creación toda: “si rasuramos a un hombre la ceja, le quitamos algo insignificante, pero afeamos todo el cuerpo. Así acontece también con el conjunto de la creación: si al ínfimo gusanillo lo consideramos malo por naturaleza, cometemos injusticia con todas las criaturas” (“Si radas supercilium hominis, paruam rem demis, sed totius corporis ingeris foeditatem. Ita et in uniuersitate creaturae: si extremum uermiculum natura malum dixeris, uniuersae creaturae iniuriam facis”; *Sententiae* I, 9,7).

La creación, por tanto, es buena por *natura*, pero por culpa del mal obrar del hombre que no se somete a Dios se torna adversa para éste¹⁴, y es que –dice Isidoro– las criaturas no estarán sometidas al hombre si éste no se somete antes a Dios o, lo que es lo mismo, la realidad no le será favorable y no será realmente suya, en toda su plenitud, si no la utiliza siguiendo el orden dispuesto por Dios –dispuesto no para limitar la capacidad de disfrute del hombre, sino, por el contrario, para que éste pueda alcanzar el máximo gozo¹⁵.

Es ese mal uso por parte del ser humano libre lo que introduce un desorden en la creación –buena en origen–, dando lugar a fenómenos nocivos, entre los cuales se hallan la pobreza y las injusticias sociales. En un mundo ideal donde reinasen la justicia y el amor fraterno no habría pobreza, pero en el mundo real imperan la injusticia, la codicia y la avaricia. En los *Synonyma* –la segunda obra de Isidoro más difundida a lo largo del medievo, por detrás de las *Etymologiae* y seguida de las *Sententiae*–, el protagonista, Homo –que, como Job, representa al hombre universal que sufre y se pregunta por qué–, se lamenta así de la situación:

¿A quién creer? ¿En quién confiar? ¿A quién sentir como compañero fiel? ¿Dónde queda la fidelidad? *Pereció la fidelidad, ha sido destruida*, en ningún lugar se halla protegida. [...] *Perecen las leyes con la ayuda de la avaricia*. Por culpa del deseo codicioso nada valen los derechos; los premios y los sobornos han violentado las leyes. En todas partes triunfa el dinero; en todas partes la justicia es sobornable¹⁶.

14 “Cuando el hombre es fustigado los agujonazos de las criaturas y por la adversidad de los elementos, ello se debe al castigo del pecado, a fin de que el hombre que se ensoberbece frente a Dios sufra la enemistad de los seres inferiores a él. [...] Luego, como mérito por los pecados, ha sucedido esto: que los seres naturalmente propicios al hombre se le han vuelto adversos” (“Cum creaturarum stimulis et elementorum aduersitatibus homo uerberatur, peccati hoc exigere poenam, ut Deo superbiens homo ea quae infra ipso sunt patiatur aduersa. [...] Merito ergo peccatorum hoc actum est ut naturaliter prospera mutantur homini in aduersis”; *Sententiae* I, 9,10).

15 “No estará la carne sometida al espíritu ni el vicio a la razón si el alma no se somete al Creador. Solo entonces se nos someten justamente todas las criaturas inferiores, si por nuestra parte nos sometemos a Aquel que las puso a nuestra disposición. Pues aquellas cosas que parecen estar sujetas a quien no se somete a Dios, más bien son ellas las que lo someten a él, que supedita su voluntad al amor de aquello que cree le está sujeto” (“Non erit caro subiecta animae, nec uitia rationi, si animus non est subditus Conditori. Tunc autem recte subiciuntur nobis omnia quae sub nos sunt, si nos subicimus ei a quo nobis illa subiecta sunt. Nam et quae uidentur esse subiecta ei qui Deo subiectus non est, ille potius subicitur eis, qui suam uoluntatem subiugat amori earum quae sibi subiecta existimat”; *Sententiae* I, 9,11).

16 “Cui credas? cui fidem habeas? quem fidei {tui} proximum sentias? Vbi iam fides? *Periit fides, ablata est* [Ier 7,28] fides, nusquam tuta fides. Si legitimum nihil est, si ueritas iudicii nulla est, si aequitas abicitur, [si ius non creditur,] si iustitia cunctis negatur, [creuit auaritia, periit lex] [pereunt leges, auaritia iudicante]. [8] Cupiditatis amore iura nihil ualent, praemia et dona legibus uires tulerunt. [Vbique pecunia uincit, ubique uenale iudicium est] [Venale est ubique iudicium]” (*Synonyma* I, 7-8).

La avaricia y la codicia –el afán desmedido y desordenado de riquezas y de disfrutes materiales– son las que introducen la injusticia en el mundo, de suerte que

queda impune la licencia del mal vivir. Nadie se opone a los pecadores, toda esta maldad no es castigada por nadie; todo crimen queda sin castigar. Los inicuos se ven a salvo, los inocentes perecen; los buenos andan en miseria, los improbos nadan en la abundancia; los malvados son poderosos, los justos necesitados; los inicuos se coronan de honores, los justos son desposeídos y precipitados; los inicuos se alegran, los justos están sumidos en la tristeza y la aflicción, y todo ello sin que nada lo impida¹⁷.

Igual que el Job bíblico, Homo denuncia que en el mundo no hay justicia y que, mientras los malvados e inicuos se enriquecen y prosperan, los buenos y justos se empobrecen y viven en la indigencia¹⁸. En la raíz de la injusticia y de todos los males están la avaricia, la codicia y, en última instancia, la búsqueda del interés propio por encima del resto de factores y aspectos de la realidad y el deseo de hallar satisfacción y de “gloriarse no en Dios sino en uno mismo”, que es en lo que consiste el mayor pecado según Isidoro¹⁹. El origen, pues, de la pobreza y las injusticias de este mundo es la avaricia, que consiste en “el deseo de aumentar los bienes y en el miedo en carecer de ellos”²⁰ y que puede ser sometida mediante la virtud de la generosidad²¹ y mediante “las limosnas y la esperanza de la eterna retribución”²². Así lo afirma también el IV Concilio de Toledo presidido por el sevillano: “la avaricia es la raíz de todos los males y esa ansia se apodera también de los corazones de los sacerdotes”²³.

Homo padece en sus propias carnes las consecuencias de un mundo desordenado y vendido al dinero, y se ve de pronto arrojado a la pobreza y al desprecio

17 “Inpunita manet male uiuendi licentia. Nemo peccantibus contradicit, nec scelus ulciscitur quisquam, omne crimen inultum manet. Iniqui salui fiunt, probi pereunt; boni indigent, improbi habundant; scelerati potentes sunt, iusti egent. [9] Iniqui honorantur, iusti deiciuntur; iniqui laetantur, iusti in maerore et luctu sunt, nulla re impediante” (*Synonyma* I, 8-9).

18 Cfr. Job 21,7.29-30 y passim.

19 “Malus uero inde est diabolus, quia non quae Dei, sed quae sua sunt requisit. Nulla autem maior iniquitas quam non in Deo, sed in se uelle quempiam gloriari” (*Sententiae* I, 10,16)

20 “Porro auaritia in geminam distinguitur poenam, id est in concupiscentiam rei augendae et in metu rei carendae” (*Liber Differentiarum* II, 41,164).

21 “Aduersus impetus uitiorum contrariis uirtutibus est pugnandum. [...] Auaritiae largitas [...] opponenda est” (*Sententiae* II, 37,2).

22 “Auaritiam subiugat elemosina et spes aeternae retributionis” (*Liber Differentiarum* II, 41,171).

23 “Auaritia radix cunctorum malorum, cuius sitis etiam sacerdotum mentes obtinet. Multi enim fidelium in amare Christi et martyrum in parrociis episcoporum basilicas construunt, oblationes conscribunt; sacerdotes haec auferunt atque in usus suos conuertunt” (IV Concilio de Toledo, 33).

por parte de todos. Démosle voz, escuchemos al indigente, abramos nuestros oídos al grito del pobre y despreciado:

Me he vuelto *para todos odioso*, y me ha abandonado la caridad de todos. Todos me han echado de su lado, todos me amenazan con abominarme, todos se horrorizan de mí; me repudian todos, me tienden su rechazo. [...]

Así, soy arrojado al destierro y condenado al exilio; soporto la pena del destierro y lloro la condena del exilio. Atado con el vínculo de la servidumbre, oprimido por el peso de mi condición y vendido para trabajos serviles; expuesto al frío, a la nieve, al hielo, a oscuras tormentas, a todo tipo de fatigas y peligros; tras el daño de mis bienes y la pérdida de todas las cosas, me he quedado *pobre e impotente*: carezco de todo, mendigo infeliz y pido limosna pública. Pero nadie tiende su mano al necesitado, nadie socorre al indigente; no soy para nadie digno de compasión, me veo abandonado de la misericordia de todos, y nadie se compadece de mí.

Todos me desprecian cual mendigo: al hambriento no lo reaniman ni siquiera con sus migajas, nadie destila una gota de refresco en la boca del sediento, nadie me ofrece siquiera el más módico rocío. Me he vuelto para todos abominable: quienes me miran me desprecian como a un llagado, me escupen como a un hediondo y se horrorizan de tocarme como si fuera un leproso. Yace mi carne amarrada con hierros, presa de cadenas, ligada con ataduras y sujeta con grilletes. No faltan los tormentos, no faltan los sufrimientos, ni son menos los suplicios, pues cada día se encrucece la violencia contra mí²⁴.

La descripción de su indigencia deja paso a un desgarrador lamento que le lleva a cuestionarse qué sentido tiene nacer a este mundo de sufrimientos e incluso a desear la muerte como única solución a sus desgracias, y es que no encuentra ni refugio para tanto mal ni tampoco una explicación o razón a todas sus desdichas:

Angustia está mi alma; mi espíritu se agita, fluctúa mi corazón. *La angustia de mi alma se apodera de mí*; la angustia de mi alma me aflige. Me encuentro rodeado por males, circundado por tristezas, envuelto por la adversidad, asediado por

24 “*Omnibus odiosus* [II Mac 5,8] sum, omnium caritate desertus sum. Proiecerunt me omnes a se, abhominatiōem mei omnes minantur, inhorrescunt me omnes, repudiant [me] omnes, abdicatiōem intendunt. [...] [15] Si exilio trusus sum, si exilio damnatus sum, si exilii poenam lugeo, si damnationem exilii gemo, uinculo seruitutis addictus, conditionis pondere pressus seruili opere mancipatus, [in algore, in niue, in frigore, in tempestatibus tetrīs, in omni labore, in omni periculo positus, post damna bonorum, post amissionem omnium rerum, *inops et pauper* [Ps 85,1] effectus sum,] egeo, mendico, infelix, publicam posco alimoniam. Nemo egenti manum porrigit, [indigenti nullus succurrit, apud nullum miseratione dignus sum, omnium misericordia desolatus sum, qui mihi misereatur non est]. [16] Omnes [ut] mendicantem spernunt, esurientem nec micis suis reficiunt, in os sitiēti nullus stillat guttam refrigerii, nullus mihi praebet uel modicum undae rorem. Effectus sum enim cunctis abhominabilis, [quicumque me intuentur] [omnes] ut ulcerosum [cfr. Lc 16,20-24] contemnunt, ut fetentem expuunt, ut leprosum tangere horrent. Iacet caro adstricta ferro, iacet pressa catenis, iacet ligata uinculis, iacet uincta conpedibus. Non desunt tormenta, non desunt cruciamenta, non sunt minus supplicia, cotidie crudescit in me saeuitia” (*Synonyma* I, 12.15-16).

miserias, abrumado de infelicidad, oprimido por angustias. No hallo en parte alguna refugio para tanto mal, ni encuentro razón a tanto dolor.

¡Consumido estoy de dolor, mísero de mí! Mi cuerpo y mi alma desfallecen en el dolor; mi mente ya se da por vencida y mi alma está bloqueada por el dolor. He padecido muchas cosas intolerables, soportado muchas amargas y sobrellevado muchas cosas pesadas. Nunca recibí tan hondas y graves heridas y ahora me oprime una desgracia inesperada y me golpea una destrucción instantánea. De improviso la calamidad de la vida me arroja a todos estos males; súbitamente y sin darme cuenta me oprime la calamidad y me derribaron estos daños e infortunios repentinos.

¿Por qué he nacido, infeliz de mí? ¿Por qué he sido arrojado a esta vida? ¿Por qué, miserable, he visto la luz? ¿Para qué vino el amanecer de esta vida al encuentro de este desgraciado? ¡Ojalá saliese yo de este mundo más velozmente! ¡Estoy cansado: por cualquier razón me quitaría la vida! Pero, ¡ay!, para los desgraciados la ansiada muerte llega tarde. ¡Que se le permita sucumbir al que desea morir! ¡Oh, muerte, cuán dulce eres para los infelices! ¡Cuán suave eres, oh, muerte, para los que viven en amargura! ¡Cuán alegre, oh, muerte, para los tristes y los afligidos!

Venga, pues, el gran consuelo de la muerte para el enorme mal de la vida; sea el término de la vida el fin de tantos males; dé fin a tanta miseria el descanso de la sepultura. Y, ya que no lo hace la vida, que empiece a compadecerse al menos la muerte²⁵.

Pues bien, ante esta experiencia dramática del sufrimiento de los pobres y de las injusticias sociales, ¿qué explicaciones de tipo teórico ofrece el hispalense?

25 “*Anima mea in angustiis [Bar 3,1] est, spiritus meus aestuat, cor meum fluctuat. Angustia animi possidet me [Is 21,3], angustia animi adfligit me. Circumdatus sum enim malis, circumseptus aerumnis, circumclusus aduersis, obsitus miseris, opertus infelicitate, oppressus angustiis. Non reperio uspiam tanti mali perfugium, tanti doloris non inuenio argumentum, euadendi calamitatis indicia non comprehendo, minuendi doloris argumenta non colligo, effugiendi funeris uestigium non inuenio. Vbi-que me infelicitas mea persequitur, domi foris que me calamitas mea non deserit. [...] [18] Consumptus sum in dolore miser, in dolore et animus et corpus defecit, mens iam uicta est, anima dolore praeclusa est. Multa intolerabilia sensi, multa acerba sustinui, multa grauiua pertuli. Tam graue et crudele uulnus numquam excepi, inopinato uulnere oppressus sum, momentaneo interitu percussus sum. Inprouisum me in tantis malis calamitas uitae coniecit, ignorantem oppressit subito calamitas, repentini interitus casusque me subruerunt. [19] Cur infelix natus sum? cur in hanc miseram uitam proiectus sum? ut quid miser hanc lucem uidi? ut quid misero huius uitae ortus occurrit? Vtinam ocius egrederer a saeculo! quamlibet fessus quaqua iam ratione recederem! {Sed heu! miseris expectata mors tarde uenit.} [Cupientem mori iam liceret occumbere!] O mors, quam dulcis es miseris! quam suauis es, o mors, amare uiuentibus! quam iucunda es, o mors, tristibus atque maerentibus! [20] Accedat ergo ad uitae magnum malum mortis grande solatium, [sit uitae terminus finis tantorum malorum], det finem miseriae requies sepulturae. Et si non uita, saltem uel mors misereri incipiat” (*Synonyma* I, 5.18-20). El párrafo 19 recuerda a los lamentos bíblicos de Jeremías 20,14-18 y Job 3,3-23 (esp. 3,3.11-13.16.20-23).*

2. LA OPRESIÓN DE LOS POBRES

La cuestión de la opresión de los pobres ha de ser entendida en el contexto de la comprensión isidoriana del problema del mal y la providencia divina. El punto de partida de Isidoro es que, a pesar de las apariencias y en contra de lo que afirma Homo, la justicia divina rige el mundo y ninguna maldad queda impune, pues todo delincuente o pecador –todo ser humano, en el fondo, ya que todos cometen pecados– es de un modo u otro castigado, bien en esta vida –por uno mismo, mediante la penitencia, o por Dios, que cuando “ve que algunos no quieren corregirse por propia iniciativa, los estimula con el aguijón de las adversidades”²⁶–, o bien en la otra vida con el juicio eterno²⁷. Dado que todo hombre ha de expiar, antes o después, sus pecados, le conviene hacerlo en esta vida para en aquella no caer en el castigo eterno, y para ello dispone de la *penitentia* voluntaria y de las *poenas* infligidas por Dios. Hay que entender, además, que de dos maneras nos corrige Dios para que nos apartemos del mal y lo amemos más a Él, que es el bien: “por la primera, nos aflige en el cuerpo, en beneficio nuestro, para que nos enmendemos; por la segunda, nos hiere en la conciencia por caridad, para que lo amemos más ardientemente”²⁸; es decir, según Isidoro, para enmendarnos, Dios se sirve tanto de los sufrimientos y aflicciones corporales como del dolor espiritual del alma pecadora que toma conciencia de su propio mal y se vuelve hacia el bien. De este modo, los elegidos de Dios son providencialmente enmendados de sus males en esta vida mediante dolores y aflicciones y, así, quedan liberados del suplicio eterno²⁹; los malvados, en cambio, a menudo prosperan en esta vida sin suplicio alguno, mas en la otra pagan perpetuamente su maldad³⁰. Isidoro distingue, pues, tres tipos de suerte:

A algunos, por secreto juicio de Dios, aquí les va mal y allá les irá mejor; o sea, que, mientras aquí son castigados y se corrigen, se ven libres de la condenación

26 “Quosdam uidens Deus nolle proprio uoto corrigi, aduersitatum tangit stimulis” (*Sententiae* III, 3,2).

27 “Peccatorem aut flagello temporali ad purgationem ferit, aut iudicio aeterno puniendum relinquit, aut ipse in se homo paenitendo punit quod male admisit” (*Sententiae* III, 1,3).

28 “Gemina percussio est diuina; una in bonam partem, qua percutimur carne ut emendemur. Altera qua uulneramur conscientia ex caritate, ut Deum ardentius diligamus” (*Sententiae* III, 2,1).

29 “Ordinata est miseratio Dei quae prius hic hominem per flagella a peccatis emendat, et postea ab aeterno supplicio liberat. Electus enim Dei doloribus uitae huius adteritur, ut perfectior uitae futurae lucretur” (*Sententiae* III, 1,2).

30 “Neque iusto, neque reprobo Deus misericordiam et iustitiam abstrahit. Nam et bonos hic per afflictionem iudicat, et illuc remunerat per miserationem; et malos hic remunerat per temporalem clementiam, et illuc punit per aeternam iustitiam. [...] [9] Saepe occulto Dei iudicio extra flagelli correptionem sunt reprobi in hoc mundo; dumque multa damnabilia commisisse uideantur, despecti tamen a Deo nullo emendationis uerbere feriuntur” (*Sententiae* III, 1,5.9).

eterna. A otros, por el contrario, aquí les va bien y allá les irá mal, como aconteció al rico aquel que, siendo aquí conspicuo por el brillo de su opulencia, fue entregado para su tormento al fuego del infierno. Más aún, a otros les va mal tanto aquí como allá, porque, al no querer corregirse, ya en esta vida empiezan a ser atormentados y en luego son condenados al castigo eterno³¹.

Isidoro propone considerar la opresión de los pobres a la luz de un horizonte escatológico en el que las tornas de la justicia serán invertidas: los elegidos de Dios tienen “aquí aflicción temporal y allá eterna remuneración”³², y serán recompensados en la misma medida en que hayan sufrido en cuerpo o alma³³; los opresores de los pobres que en esta vida prosperan, en cambio, “por las molestias temporales que infligen a sus súbditos serán abrasados en el incendio eterno” y “con tanto más atroz castigo serán condenados en el futuro cuanto más duramente se hubieren fortalecido en este mundo contra la vida de los desgraciados”³⁴. De este modo, la providencia y la justicia divinas quedan a salvo:

Algunos ingenuos que ignoran la providencia de Dios se escandalizan de la prosperidad de los malos, diciendo con el profeta: “¿Por qué es próspero el camino de los impíos y son afortunados todos los que prevarican y obran la iniquidad?”. Así pues, los que esto afirman no deben sorprenderse al constatar en los malos una felicidad temporal y frágil, antes bien piensen en su suerte última, en todos los suplicios eternos que tras estos goces les aguardan, según dice el profeta: “Pasan sus días en delicias, y en un momento bajan a los infiernos”³⁵.

31 “Quibusdam secreto Dei iudicio hic male est, illuc bene, scilicet ut dum hic castigati corriguntur, ab aeterna damnatione liberentur. Quibusdam uero hic bene est, illuc male, sicut diuiti illi accidit, qui hic potentiae claritate conspicuus, post mortem gehennae incendiis traditur cruciandus [cfr. Lc 16,19-23]. Porro quibusdam et hic male, et illuc male est, quia corrigi nolentes et flagellari in hac uita incipiunt, et in aeterna percussione damnantur” (*Sententiae* III, 2,10).

32 “Propterea in hac uita boni iudicantur a malis, ut iterum in illa uita mali iudicentur a bonis, siue ut etiam sit hic bonis temporalis adflictio et illuc aeterna remuneratio” (*Sententiae* III, 57,6).

33 “Quanto quisque aut in corpore aut in mente flagella sustinet, tanto se in fine remunerari speret” (*Sententiae* III, 1,8).

34 “Pauperum oppressores tunc se sciunt grauiori dignos sententia, quando praeualuerint his quos nocere uoluerint. Nam tanto atrocius futuro supplicio condemnandi sunt, quanto hic fortius contra miserorum uitam inualuerint. [2] Audiant iudices, et qui praesunt populis, quia pro temporalibus molestiis quas plebibus ingerunt, aeterno incendio cremabuntur” (*Sententiae* III, 57,1-2). Cfr. *Sententiae* III, 57,8.

35 “Quidam simplicium nescientes dispensationem Dei in malorum profectibus scandalizantur dicentes iuxta prophetam: *Quare uia impiorum prosperatur, bene est omnibus qui praeuaricantur et inique agunt?* [Ier 12,1] Qui ergo hoc dicunt, non mirentur quod prauorum hominum temporalem et caducam felicitatem aspiciunt, sed magis nouissima eorum intendant, quanta illis post haec aeterna supplicia praeparantur, dicente propheta: *Ducent in bonis dies suos, et subito ad inferna descendunt* [Iob 21,13]” (*Sententiae* III, 57,13).

Mientras que al impío tras la prosperidad temporal le aguarda el tormento infernal, el justo debe gloriarse en el sufrimiento, pues revela la presencia providente de Dios que no quiere su condena eterna³⁶. De este modo, no es más castigado en esta vida quien más iniquidades y maldades comete –como ya había puesto de manifiesto el poeta del libro de Job y como expresa también Homero–, sino que –escribe Isidoro– “es más corregido con castigos quien es más amado por Dios”, que “procede con más dureza con sus elegidos” y “corrige hiriendo a aquellos de quienes dice: *Reprendo y castigo a los que amo*; [...] en régimen de disciplina, como el padre a los hijos”³⁷. En efecto, el elegido puede ser castigado por Dios “para su purificación” y el justo “para incrementar la gloria de sus méritos” y “para acrisolarlo”, como sucedió –afirma el de Sevilla– con Job³⁸. Mas, ¿en qué sentido es corregido el justo? “Es muy necesario –continúa– que el justo sea tentado por el vicio y fustigado por el sufrimiento para que, mientras lo asedie el vicio, no se ensoberbezca por sus virtudes y, cuando sea debilitado por el dolor espiritual o corporal, se libere del amor al mundo” y no se complazca en los deleites terrenos sino que “desea la patria celestial, donde le aguarda un seguro descanso”³⁹. Así pues, “ni aun aquel que no sabe por qué es castigado se queja justamente, porque muchas veces Dios aflige al justo para que no pierda la justicia a causa de la soberbia”⁴⁰.

En consecuencia, Isidoro afirma –recuperando aquella máxima socrática de que es peor cometer una injusticia que padecerla, o aquella otra neotestamentaria de que es mejor sufrir haciendo el bien que haciendo el mal– que “hemos

36 “Iusto temporalia flagella ad aeterna proficiunt gaudia; ideoque et iustus in poenis gaudere debet, et impius in prosperitatibus timere debet. [...] Periculosa est securitas in hac uita malorum, et bonorum dolor tranquillus. Nam iniquus post mortem ducitur cruciandus; iustus uero dormit post laborem securus” (*Sententiae* III, 1,4.7).

37 “Plus corripitur flagello qui a Deo diligitur, si peccauerit, dicente Amos propheta: *Tantummodo uos cognoui ex omnibus nationibus terrae, idcirco uisitabo super uos omnes iniquitates uestras* [Am 3,2]. *Quem enim diligit Dominus corripit, flagellat autem omnem filium quem recipit* [Hbr 12,6 y Prv 3,12]. [...] [12] *Durius circa suos electos in hac uita Deus agit*” (*Sententiae* III, 1,10.12). “Alios feriendo corrigit, de quibus dicit: *Ego quos amo arguo et castigo* [Apc 3,19]; [...] sub disciplina ut filios pater” (*Sententiae* III, 2,6).

38 “Trimoda ratione Deus quos uoluerit percutit, id est ad damnationem reprobos, ad purgationem quos errare uidet electos, ad propagandam meritorum gloriam iustos. [...] Tertio modo percussus est Iob ad probationem [Iob 1,13-22; 2,1-10]” (*Sententiae* III, 2,3).

39 “Valde pernecessarium est iustum in hac uita et uitii temptari, et uerberari flagello, ut, dum uitii pulsatur, de uirtutibus non superbiat, dum uero aut animi aut carnis dolore adteritur, a mundi amore retrahatur. Temptari autem oportet iustum, sed temptatione plagae, non temptatione luxuria. [12] *Durius circa suos electos in hac uita Deus agit, ut, dum fortioribus flagelli stimulis feriuntur, nulla oblectamenta praesentis uitae delectent, sed caelestem patriam, ubi certa requies expectatur, indesinenter desiderent*” (*Sententiae* III, 1,11-12).

40 “Non tamen iuste murmurat etiam qui nescit cur uapulat. Nam Deus ideo plerumque iustum flagellat, ne de iustitia superbiens cadat” (*Sententiae* III, 2,5).

de dolernos más por los que causan el daño que por quienes lo sufren. Aquellos, obrando la iniquidad, progresan en el mal; estos, al sufrir la injuria, son corregidos del mal. Y Dios, por las malas acciones de unos, obra en los otros muchos bienes⁴¹. Efectivamente, el que comete una maldad se hace malo, es decir, deja que poco a poco el mal anide en su interior y se aleja de la fuente del bien y la dicha; el que padece la maldad de otro, en cambio, no se hace malo, antes bien, la experiencia del sufrimiento le hace progresar en el camino de la vida. Así, Isidoro afirma, en consonancia con Agustín, que Dios permite el mal, pero nunca un mal tan grande como para que no pueda extraer de él algo bueno: “por su buena voluntad concede la potestad de realizar lo que con mala intención pretenden los inicuos, porque de nuestra desgracia Él consigue muchos bienes. Algunos, pues, cuando se oponen a la voluntad de Dios, cumplen, sin saberlo, el designio divino”⁴².

En este sentido, la iniquidad de los malos tiene cierta utilidad, ya que “lacera a los elegidos de Dios por su comportamiento y, al mismo tiempo, la vida de los impíos se arruina, mas la de los justos no se pierde, sino que saca provecho, pues los malos, ejercitándolos en la tribulación, les enseñan a aborrecer la vida presente y a desear la futura”⁴³. En efecto, afirma el hispalense, “sirve de provecho a aquellos que soportan los males de esta vida verse abatidos por el mal temporal, porque cuando sienten el peso del dolor no ambicionan los males de la codicia, de la lujuria ni de los restantes vicios”, y “es evidente que para la salvación aprovechan más las tribulaciones del siglo que la prosperidad, porque con esta uno empeora, mas por el dolor de la prueba hace progresos positivos”⁴⁴. Así, según Isidoro, “más se fija en los justos la mirada de Dios cuando en su excelsa providencia permite que sean afligidos por los inicuos, porque entonces se les preparan los gozos eternos al ser puestos a prueba por las tribulaciones presentes”⁴⁵. Por el contrario, mientras

41 “Magis mala facientibus quam mala patientibus dolere debemus. Illi enim praua faciendo in malum proficiunt, isti patiendo a malo corriguntur. Deus autem per malas uoluntates aliorum in aliis multa operatur bona” (*Sententiae* III, 57,3). Cfr. *Gorgias* 469 y 1 Pe 3,17.

42 “Verumtamen quod iniqui mala ex uoluntate quaerunt, idcirco Deus perficiendi dat potestatem per suam bonam uoluntatem, quia de nostro malo ipse multa operatur bona. [5] Quidam, cum Dei uoluntati resistunt, nescientes consilium Dei faciunt; quo noueris sic Deo subiecta esse omnia, ut et ipsi qui eius dispositioni aduersantur eius impleant uoluntatem” (*Sententiae* III, 57,4-5).

43 “Idcirco sunt necessarii mali, ut quotiens boni offendunt, flagellentur ab illis [...]. Habet aliquid usum et malorum iniquitas, quod electos Dei suis moribus laniat ac per hoc uitam impiorum sibi deperit, iustorum autem non perit, sed proficit, dum eos mali per tribulationis exercitium ad praesentem odiendam uitam et futuram desiderandam erudiunt” (*Sententiae* III, 57,7-9).

44 “Grauati diuerso malo temporali pro utilitate eorum est, quod uitae istius mala perferunt, quia, dum in dolore grauantur, cupiditatis et luxuriae uitiorumque ceterorum mala non appetunt. [7] Plus prodesse saluti temptationes saeculi quam prosperitates, nam ex prosperitate in deterius itur, ex temptationis dolore in melius proficitur” (*Sententiae* III, 58,6-7).

45 “Tunc magis sunt Dei oculi super iustos, quando eos adfligi ab iniquis prouidentia superna permittit. Nam tunc eis gaudia disponuntur aeterna, quando praesenti tribulatione probantur” (*Sententiae* III, 58,3).

que para el justo la tribulación es ocasión de demostrar su rectitud, los malvados son derrotados y queda manifiesta su pusilanimidad: “los inicuos, al comprobar la constancia del justo en las persecuciones, se consumen por la vergüenza y, cuando amenazan con desgracias y no los doblegan, quedan confundidos por la locura de su perversidad”⁴⁶, y “cuando les sonrío la prosperidad, se glorían con jactancia de sus méritos y hablan con desprecio de los sufrimientos de los buenos y los justos, mas, cuando les sobreviene la adversidad, en seguida se ponen a blasfemar con espíritu pusilánime”⁴⁷.

Isidoro da un paso más en su argumentación introduciendo algunas consideraciones en torno a la pobreza y la riqueza que suponen una total revolución de valores: quienes viven aferrados a las riquezas mundanas, son, en realidad, más desgraciados y viven más atormentados que quienes carecen de ellas y han de soportar la pobreza y la adversidad. Así, “los amantes del mundo no solo son culpables porque en lugar de lo más elevado apetezcan lo más vil, sino, además, desgraciados, porque con gran pena alcanzan sus propios deseos”⁴⁸. De este modo, “es más gravemente atormentado el impío por aumentar las comodidades terrenas que el justo por soportar la adversidad. Quien ama los bienes del mundo, lo quiera o no, sucumbe a la angustia del temor y del dolor, y a los que aman los bienes transitorios más de lo debido, los objetos que han perdido les ocasionan un dolor superior a la satisfacción que les procuraban cuando los poseían”⁴⁹. “El rico –sigue– quiere vivir seguro, no quiere ser pobre. Mas, ¿cómo vivirá tranquilo el rico, a quien las mismas riquezas con sus agujijones lo tienen siempre desasosegado por el temor de perderlas? Y es que es la codicia la que hace que el rico esté intranquilo y temeroso en lugar de hallarse seguro, contento con pocos gastos y pobre”⁵⁰. Las riquezas del mundo son, efectivamente, causa de gran desgracia y perdición para quienes ponen en ellas todo su corazón, no solo porque vivan atormentados por aumentar

46 “Iniqui, dum constantiam iusti in persecutionibus suis aspiciunt, mentis confusione tabescunt. Et dum aduersa ostentant, nec uincunt, tandem de suae peruersitatis insania confunduntur” (*Sententiae* III, 57,11).

47 “Stulti contra bonos studium semper adsumunt; quibus dum prosperitas elucet, iactanter de suis meritis gloriantur, et bonorum atque iustorum afflictionibus detrahunt, dumque eis aduersa contigerint, mox ad blasphemiam pusillanimitate animi conuertuntur” (*Sententiae* III, 57,12).

48 “Mundi amatores non solum ex eo rei sunt quod infima pro summis appetunt, uerum etiam et miseri per hoc quod cum graui aerumna ad ipsa desiderata pertingunt” (*Sententiae* III, 59,1).

49 “Grauius torquetur impius mundi exaggerando commoda, quam iustus tolerando aduersa. Qui enim bona mundi diligit, uelit non uelit, timoris et doloris poenae subcumbit, quique plus quam oportet res transitorias diligit, maiorem sibi ingerunt dolorem rei ablatae, quam amorem parturiebant possessae. Cum graui enim dolore amittuntur quae cum magno amore habentur. Minus autem carendo dolemus quae minus possidendo diligimus” (*Sententiae* III, 59,2).

50 “Securus uult esse diues, pauper esse non uult. Sed quomodo erit diues quietus, quem suis stimulis res ipsae ne careantur semper faciunt inquietum? Et ideo eligit cupiditas inquietum esse et timidum diuitem, quam securum paucio sumptu contentum esse et pauperem” (*Sententiae* III, 59,14).

sus riquezas o porque “lo que aman sea vano y pernicioso, pues ni siquiera en este mundo lo consiguen sin grave dolor y por su causa sufrirán las penas en el futuro suplicio”⁵¹, sino también porque “de tal modo se ven abrumados por la ceguera del amor mundano, que nunca vuelven en sí para dirigir a Dios el amor de su alma”, de modo que “aman los bienes del mundo y, sin embargo, no obtienen en absoluto eso mismo que desean: doblemente vacíos, porque pierden lo futuro y no consiguen lo presente”⁵². De este modo, “la indignancia de los réprobos consiste en que abundan en riquezas pero están desprovistos de virtud y desconocen que son pobres, como queda demostrado en el Apocalipsis de Juan, que dice así contra los amantes de este mundo: *Dices: ‘Soy rico y opulento, y de nada tengo necesidad’, y no sabes que eres desdichado, miserable, pobre, ciego y desnudo*”⁵³. Igualmente, “los que persiguen la gloria temporal, aunque externamente estén radiantes por el brillo de su poder, están vacíos en su interior por culpa de la exaltación de su soberbia”, mientras que “los elegidos son feos por fuera, como la corteza de los árboles, pero por dentro son consistentes”⁵⁴.

Ahora bien, aunque Isidoro reconoce el peligro y la tentación que suponen las riquezas⁵⁵, no hay en él una crítica maniquea a estas como si fueran *per se* malas: la crítica es a quienes depositan en ellas todo su corazón, los *amatores mundi*. Y es que, como veíamos al comienzo, *cuncta quae sunt et facta sunt, mira ualde sunt, sed consuetudine uiluerunt; nihil ergo natura malum*, es decir, todo depende del uso que se haga del objeto en cuestión –en este caso, de las riquezas del mundo–. Así, dice Isidoro: “usan rectamente de sus bienes quienes disfrutan para cosas saludables de las riquezas que les han sido concedidas. Hacen mal uso de algo bueno quienes ejercen rectamente la justicia movidos por el lucro temporal o quienes hacen algún bien por el deseo de vanagloria”⁵⁶. Lo que cuenta

51 “Sciant saeculi lucra sectantes quantum sint uana uel aduersa quae diligunt, quae etiam nec in hoc saeculo sine contritione graui conquirunt, et pro quibus in futuro supplicio poenas dabunt” (*Sententiae* III, 59,3).

52 “Ita obruuntur caecitate saecularis amoris, ut numquam respiscant ad Deum amorem re- torquere mentis. [5] [...] Bona enim saeculi diligunt, et tamen ipsa quae diligunt, minime consequuntur; in utroque uacui quia et futura perdunt, et praesentia non adquirunt” (*Sententiae* III, 59,4-5).

53 “Egestas est reproborum quod abundant diuitiis et uirtutibus uacuantur seque esse inopes nesciunt. Quod probatur per apocalipsin Iohannis, qui contra huius mundi amatores sic ait: *Dicis quod diues sum, et locuples, et nullius ego; et nescis quia tu es miser, et miserabilis, et pauper, et caecus, et nudus* [Ap 3,17]” (*Sententiae* III, 59,6).

54 “Gloriae temporalis sequaces, etsi nitidi sunt foris fulgore potentiae, interius tamen uacui sunt elatione superbiae [...]. Electi uero exterius quasi arborum cortices foedi, interius uero solidi” (*Sententiae* III, 59,7-8).

55 “Quanto enim quisque potentia minor est, tanto magis liber a peccato est. Nam patrimonium grande temptatio est” (*Sententiae* III, 59,10).

56 “Bona bene utuntur qui diuitias sibi concessas in rebus salutaribus perfruuntur. Bona male utuntur qui aut iuste pro temporali lucro iudicant, aut aliquid boni pro uanae gloriae appetitu faciunt” (*Sententiae* III, 59,15).

es, pues, la oculta intención del obrar y no el obrar en sí: “si, pues, su intención es recta, la obra fruto de esta intención es buena. Por el contrario, la obra que es producto de la mala intención, aunque en los hechos parezca buena, con todo, ya no lo es [...]. Así pues, es recta la intención que se ordena a Dios, y torcida la que tiende a un provecho terreno o a la vanagloria”⁵⁷. Una mala intención o motivo –el lucro temporal o la vanagloria– puede hacer malo algo que, en origen, era bueno, y esto sucede con las riquezas y bienes materiales, que pueden ser utilizados tanto para cosas saludables como para agrandar el ego y la vanagloria. Por ello, dice Isidoro que

existen algunos justos que usan de sus bienes sin perjuicio de nadie. Asimismo, hay ricos humildes a quienes no engríe la soberbia de poseer, como fueron muchos santos del Antiguo Testamento que abundaban en riquezas y, sin embargo, brillaban por su humildad. Por el contrario, a ciertos ricos soberbios les vuelve engréidos la abundante hacienda, cuyo vicio no reside en las riquezas, sino en su voluntad. Porque el pecado no está en las cosas, sino en el abuso del que obra⁵⁸.

Repasados los principales elementos teóricos de la explicación isidoriana de la opresión del pobre y las injusticias sociales, veremos a continuación qué elementos propone para hacerlas frente y, de algún modo, vencer sus efectos negativos.

3. ¿HAY ALGO QUE VENZA A LA INJUSTICIA, LA POBREZA Y EL MAL?

3.1. JUSTICIA

En primer lugar, la injusticia social y la pobreza han de ser combatidas, como es lógico, mediante la justicia, virtud que en Isidoro está estrechamente vinculada a la caridad y que consiste en “temer a Dios, venerar la religión, honrar a los padres, amar la patria, hacer a todos el bien y no hacer daño a nadie, abrazar los lazos

57 “Oculus hominis intentio operis eius est. Si ergo intentio eius bona est, et opus intentionis ipsius bonum est. Alioquin malae intentionis etiamsi bonum in factis opus appareat, bonum iam non est, quoniam ex sua intentione aut probatur bonum, aut reprobatur indignum. Bona est ergo intentio quae propter Deum est; mala uero quae pro terreno lucro aut uana gloria est” (*Sententiae* II, 27,1).

58 “Sunt quidam iusti qui sine laesione cuiusquam suis rebus utuntur. Item sunt quidam diuites humiles, quos non inflat superbia rerum, ueluti plerique fuerunt sancti ueteris testamenti qui et affluebant diuitiis, et tamen humilitate pollebant. At contra, quosdam superbos diuites rerum copia facit elatos, quorum non sunt opes in uitio, sed uoluntas. Nam crimen in rebus non est, sed in usu agentis” (*Sententiae* III, 59,12). Por el mismo motivo dice Isidoro que también existe la arrogancia de los pobres: “Est elatio pauperum quos nec diuitiae eleuant, et uoluntas in eis sola superbia est. His etsi opes desunt, propter mentis tamen tumorem plus quam superbi diuites condemnantur” (*Sententiae* III, 59,13).

de la caridad fraterna, asumir las dificultades ajenas, asistir a los pobres, corresponder recíprocamente a los bienes recibidos, conservar la equidad en los juicios” y que, en definitiva, “preserva el amor a Dios y al prójimo”⁵⁹. La justicia, como vemos, va siempre acompañada por la piedad, y hasta podríamos decir que la segunda es la expresión culminante de la primera. Así, cuando Isidoro caracteriza el buen gobierno de los *reges* –que merecen tal título cuando obran rectamente, *recte faciendo*, y lo pierden obrando mal o *peccando*–, escribe que “las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad” y que “más suele alabarse en los reyes la piedad, pues la justicia, por su propia esencia, es severa”⁶⁰.

Los primeros que han de obrar según la *iustitia* y la *pietas* son, como vemos, los dirigentes políticos, príncipes y reyes, a quienes “Dios concedió la soberanía para el gobierno de los pueblos” para que “estuvieran al frente de quienes comparten su misma condición de nacer y morir”, de modo que “el principado debe ser favorable a los pueblos, y no perjudicarlos ni oprimirlos con tiranía, sino velar por ellos siendo condescendiente, a fin de que sea verdaderamente útil su distintivo del poder y empleen el don de Dios para proteger a los miembros de Cristo”⁶¹. El buen príncipe o gobernante –el que hace un uso adecuado de la *potestas* que Dios le ha dado– favorece al pueblo y no lo oprime, “no se exalta por ninguna prosperidad ni es abatido por adversidad alguna, no descansa en sus propias fuerzas ni su corazón se aparta de Dios, en la cúspide del reino preside con ánimo humilde, no le complace la iniquidad ni lo inflama la codicia, hace rico al pobre sin defraudar a nadie y a menudo condona con misericordiosa clemencia cuanto con legítimo derecho podría exigir al pueblo”⁶². Así, en las fórmulas laudatorias de los monarcas, Isidoro concede gran importancia al aspecto de la piedad y la

59 “Deum timere, religionem uenerari, honorem referre parentibus, patriam diligere, cunctis prodesse, nocere nulli, fraternae caritatis uincula amplectere, pericula aliena suscipere, opem ferre miserorum, boni accepti uicissitudinem rependere, aequitatem in iudiciis conseruare. [...] Iustitia dilectionem Dei et proximi seruat” (*Liber Differentiarum II*, 40,156-158).

60 “Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Vnde et apud veteres tale erat proverbium: ‘Rex eris, si recte facias: si non facias, non eris.’ Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est” (*Etymologiae IX*, 3,4-5). Sobre la *iustitia* y la *pietas* como fundamentos de la realeza cristiana según Isidoro, véase Grein 2010: 26-30 y Wood 2012: 138-147.

61 “Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, et illis eos praeesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet populis principatus, non nocere, nec dominando premere, sed condescendendo consulere, ut uere sit utile hoc potestatis insigne, et donum Dei pro tuitione utantur membrorum Christi. Membra quippe Christi fideles sunt populi, quos, dum ea potestate quam accipiunt optime regunt, bonam utique uicissitudinem Deo largitori restituant” (*Sententiae III*, 49,3). Cfr. *Concilium Toletanum IV*, 75.

62 “Iste nulla prosperitate erigitur, nulla aduersitate turbatur, non innititur propriis uiribus, nec a Domino recedit cor eius; regni fastigium humili praesidet animo, non eum delectat iniquitas, non inflammat cupiditas, sine defraudatione alicuius ex paupere diuitem facit et, quod iusta potestate a populis extorquere poterat, saepe misericordiae clementia donat” (*Sententiae III*, 49,2).

misericordia con los pobres –unido a la justicia en el gobierno–. Por ejemplo, de Recaredo dice que gobernó con paz, equidad, moderación y buen timón, y que

fue propicio, dulce y de eminente bondad, y tenía tanta gracia en el rostro y llevaba tanta benevolencia en el ánimo, que, influyendo en los corazones de todos, consiguió que incluso los malvados sintiesen afecto de amor hacia él. [...] Fue tan clemente que a menudo aliviaba al pueblo de los tributos con su indulgente generosidad. A muchos enriqueció con regalos, a muchos elevó con honores, destinando sus propiedades a los pobres y sus tesoros a los necesitados, sabiendo que el reinado le había sido dado para tal propósito, a fin de que pudiese disfrutarlo saludablemente [...] ⁶³.

Igualmente, de Suintila dice que era “munificente hacia todos, generoso con los pobres y necesitados, siempre pronto a la misericordia, para merecer ser llamado no solo príncipe de los pueblos sino también padre de los pueblos”⁶⁴. Años más tarde, con Sisenando en el trono, el retrato de Suintila será justamente el contrario, de acuerdo con las necesidades propagandísticas del nuevo monarca, y lo importante para nosotros es la centralidad que Isidoro concede a la *pietas* –asociada a la *iustitia*– y a la protección de los pobres en la caracterización del buen y mal gobernante⁶⁵. Así, el IV Concilio de Toledo (633) sentencia anatema y excomunión para Suintila y su familia “por los males que cometieron” –especificando que serían desposeídos “de aquellas cosas que, por sus gastos, habían quitado a los pobres”⁶⁶ y para todo rey futuro que “en contra de la reverencia debida a las leyes, con soberbia dominación y arrogancia regia, entre infamias, crímenes y codicia, ejerciere sobre el pueblo un poder despótico”⁶⁷. Al mismo tiempo, dirigiéndose al nuevo monarca y a los futuros, el Concilio subraya de nuevo la *iustitia* y la *pietas* como atributos del buen gobernante:

63 “Provincias autem, quas pater proelio conquisivit, iste pace conservavit, aequitate disposuit, moderamine rexit. Fuit autem placidus, mitis, egregiae bonitatis tantamque in vultu gratiam habuit et tantam in animo benignitatem gessit, ut in omnium mentibus influens etiam malos ad affectum amoris sui adtraheret: [...] adeo clemens, ut populi tributa saepe indulgentiae largitione laxaret. Multos etiam ditavit rebus, plurimos sublimavit honoribus, opes suas in miseris, thesauros suos in egenis recondens, sciens ad hoc illi fuisse conlatum regnum ut eo salubriter frueretur [...]” (*Historiae Gothorum, Vandalorum et Sueuorum*, 55-56).

64 “Praeter has militaris gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis virtutes: fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo regno cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes, misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum vocari sit dignus” (*Historiae Gothorum, Vandalorum et Sueuorum*, 64).

65 Wood 2012: 144.

66 “Propter mala quae commiserunt [...]. Ita et a possessione rerum quas de miserorum sump-tibus hauserant, maneat alieni” (IV Concilio de Toledo, 75).

67 “Quisque ex eis contra reuerentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinora siue cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit” (idem).

Y a ti también nuestro rey actual y a los futuros reyes en los tiempos venideros, os pedimos con la humildad debida que mostrándoos moderados y pacíficos para con vuestros súbditos, rijáis los pueblos que os han sido confiados por Dios con justicia y piedad, y correspondáis debidamente a Cristo bienhechor que os eligió, reinando con humildad de corazón y con afición a las buenas obras. [...] Para que, siendo todas estas cosas conservadas por vosotros, con la ayuda del buen Dios, con moderación, se alegren los reyes en los pueblos, los pueblos en los reyes y Dios en unos y otros⁶⁸.

La condena conciliar del mal gobierno de Suintila refleja otra de las convicciones de Isidoro: cuando el rey o el gobernante fuese injusto y opresor, los pastores de la Iglesia son los primeros que tienen la obligación de defender, en nombre de la verdad, al pueblo que se les ha encomendado. Así habla el hispalense de aquellos que no lo hacen:

Muchos sacerdotes, por miedo al poder, ocultan la verdad y, por temor a alguna cosa o porque les intimida el poder, son apartados del buen obrar y de la predicación de la justicia. Mas ¡ay!, ¡oh, dolor! Si temen es o porque se ven enredados por el amor a las cosas mundanas o porque se avergüenzan de alguna mala acción. Muchos prelados de la Iglesia, temerosos de perder la amistad o de incurrir en la incomodidad de los odios, no denuncian a los pecadores y rehúyen corregir a los opresores de los pobres, y, en cambio, no temen la rigurosidad de la cuenta que han de rendir, por cuanto dejan de hablar en defensa del pueblo a ellos encomendado⁶⁹.

El buen sacerdote debe siempre proteger al pueblo de Cristo de la codicia de los poderosos:

cuando los poderosos oprimen a los pobres, los buenos sacerdotes, para redimirlos, les prestan el auxilio de su protección; y no temen las molestias de la enemistad de nadie, sino que denuncian en público a los opresores de los pobres, los reprenden y los excomulgan, y apenas temen los artificios que estos emplean para hacerles daño, incluso si pudieran perjudicarlos, pues “el buen pastor expone la vida por sus ovejas”. Como el pastor solícito suele proteger a sus ovejas contra las fieras, así también el

68 “Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humilitate qua debemus deprecamur ut moderati et mites erga subiectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo uobis creditos regatis, bonamque uicissitudinem, qui uos constituit, largitori Christo respondeatis regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis [...], ut dum omnia haec auctore Deo pio a uobis moderamine conseruantur, et reges in populis et populi in regibus et Deus in utrisque laetetur” (idem).

69 “Multum subeunt periculi si contradicentibus ueritati resistere noluerint [...]. [2] Multi enim sacerdotes metu potestatis ueritatem occultant, et a bono opere, uel a iustitiae praedicatione, rei alicuius formidine aut potestate terrente auertuntur. Sed heu! pro dolor! inde metuunt quia uel amore rerum saecularium implicantur, uel quia aliquo facinoris opere confunduntur. [3] Multi praesules ecclesiarum, timentes ne amicitiam perdant et molestiam odiorum incurrant peccantes non arguunt, et corripere pauperum oppressores uerentur; nec pertimescunt de seueritate reddendae rationis, pro eo quod conticescunt de plebibus sibi commissis” (*Sententiae* III, 45,1-3).

sacerdote de Dios debe cuidar la grey de Cristo para que el enemigo no la devaste, el perseguidor no la infeste, ni la codicia del poderoso perturbe la vida de los pobres⁷⁰.

La misma idea expresa el canon 32 del IV Concilio toledano:

Los obispos no sean ambiguos en el cuidado que Dios les ha impuesto de proteger y defender a los pueblos, de modo que cuando vean que hay jueces y poderosos que oprimen a los pobres, repréndanlos primero con su admonición sacerdotal, y si rehusaren enmendarse, hagan llegar sus insolencias a oídos del rey [...]. Si algún obispo no obrare así, será reo ante el concilio⁷¹.

El primer paso, pues, para caminar hacia un mundo más justo y con menos personas en la situación de Homo, es que cada persona –y más aún los poderosos– se comporte, viva y se relacione siempre con justicia, virtud que, en Isidoro, apunta directamente a la caridad con el prójimo y, especialmente, con los más necesitados.

3.2. COMUNIDAD (...O COMUNIONALIDAD)

Una segunda propuesta para superar la pobreza que encontramos en las obras de Isidoro es el ideal apostólico de la vida en comunidad. Aunque en este caso se dirige específicamente a las comunidades monásticas, es, en realidad, el ideal que ha de inspirar a todo cristiano. No en vano, durante el medievo, el monasterio fue entendido como el lugar privilegiado para vivir la *imitatio Christi*, el ideal evangélico y la *uita apostolica*: siguiendo los preceptos de vida monástica, entendían, uno vivía más próximo al modelo de los primeros seguidores de Cristo. Así, a pesar de que estaban dirigidas a grupos muy concretos de la Iglesia, creemos que las reglas monásticas son una importante fuente de información acerca de la espiritualidad cristiana. A continuación veremos, a través de la *Regla de los monjes* de Isidoro, cómo era esta propuesta de vida comunitaria, con especial

70 “Quando a potentibus pauperes opprimuntur, ad eripiendos eos boni sacerdotes protectionis auxilium ferunt, nec uerentur cuiusquam inimicitarum molestias, sed oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant, minusque metuunt eorum nocendi insidias, etiamsi nocere ualeant: *Pastor enim bonus animam suam ponit pro ouibus* [Ioh 10,11]. [5] Sicut perugil pastor contra bestias oues custodire solet, ita et Dei sacerdos super gregem Christi sollicitus esse debet, ne inimicus uastet, ne persecutor infestet, ne potentioris cuiusque cupiditas uitam pauperum inquietet” (*Sententiae* III, 45,4-5).

71 “Episcopi in protegendis populis ac defendendis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere, prius eos sacerdotali admonitione redarguant, et si contempserint emendari, eorum insolentiam regiis auribus intiment [...]. Si quis autem episcoporum id neglexerit, concilio reus erit” (IV Concilio de Toledo, 32).

atención al aspecto económico que nos ocupa. Conviene que antes subrayemos una particularidad de la *Regla* de Isidoro que la hace aún más interesante: en comparación con otras, la del hispalense es relativamente laxa y asequible; no encontramos en ella el rigorismo ascético de otras tradiciones⁷² y no está dirigida solo a aquellos hombres de mayor perfección moral y espiritual, sino especialmente pensada para el hombrecillo de voluntad débil que se ha convertido: “así como aquellas normas de los antepasados pueden elevar al monje a la suma perfección, así estas hacen estas aun con el de ínfima categoría. Aquéllas han de observarlas los perfectos, estas han de seguirlas quienes se han convertido del pecado”⁷³. En este sentido, la *Regula Isidorii* se presta especialmente a ser estudiada como referente ideal que, si bien preceptivo para unos pocos, estaba llamado a inspirar a muchos.

Al comienzo de su *Regla* Isidoro dice que “es de desear en gran manera que los monjes, que son los que mantienen la forma apostólica de vida, así como constituyen una comunidad, así también tengan un solo corazón en Dios, sin reclamar nada como propio ni obrando con el más mínimo afecto de peculio, sino que se beneficien, a ejemplo de los apóstoles, teniendo todo en común y permaneciendo fieles a las enseñanzas de Cristo”⁷⁴. El ejemplo apostólico al que Isidoro exhorta a los monjes consiste, como vemos, en tener todo en común (*omnia communia habentes*) y no reclamar nada como propio (*nihil sibi proprium uindicantes*), ni buscar en ningún momento el propio interés o actuar con el más mínimo apego a sus cosas privadas (*amorem rei priuatae*), pero, por encima de todo, en tener un solo corazón en Dios (*unum cor habeant in deo*), pues de esta comunión de corazones⁷⁵ brota la comunión de bienes. No se trata, pues, de un comunitarismo

72 En varios lugares, Isidoro previene de los excesos del rigorismo ascético y los considera una manifestación de soberbia: “es falso el remedo de los sacerdotes arrogantes por el que imitan a los santos en el rigor de la disciplina y rehúsan seguirlos en el afecto de la caridad. Quieren parecer rígidos por su severidad, y no llegan a reproducir la imagen de la humildad, para que se les considere más terribles que a un soldado” (“Est imitatio praua adrogantium sacerdotum, per quam imitantur sanctos rigore disciplinae, et sequi neglegunt caritatis affectione; uideri uolunt rigidi seueritate, et formam humilitatis praestare nequeunt, ut magis terribiles quam mites aspiciantur”, *Sententiae* III, 41,5). Cfr. *Sententiae* II, 34,2-5 y 44,13.

73 “Quapropter sicut illa praecepta priorum perfectum monachum reddunt ac summum ita faciunt ista uel ultimum. Illa custodiant perfecti, ista sequantur post peccatum conuersi” (*Regula monachorum*, praef.).

74 “Monachi autem summopere studendum est ut apostolicam uitam tenentes sicut in unum constituti esse noscuntur et unum cor habeant in deo, nihil sibi proprium uindicantes, nihil in quantumquomque amorem rei priuatae gerentes, sed iuxta exemplum apostolicum omnia communia habentes in praeceptis xpi. fideliter permanendo proficiant” (*Regula monachorum*, 3).

75 El término corazón no se refiere al sentimiento o a las emociones, sino que hereda el amplio y rico sentido que expresa el hebreo bíblico, tan acostumbrado a ver lo corporal y lo espiritual en su profunda unidad originaria, con el término *leb* o *lebâb*. El corazón es sede de la inteligencia, la memoria, el afecto, la voluntad, la conciencia, la moralidad, los deseos, etc., pero es una noción que

nacido del esfuerzo humano por lograr la igualdad o una mayor justicia social, sino de una auténtica comunión de bienes y de corazones o, mejor dicho, de corazones y, en consecuencia, también de bienes. Este pasaje inicial, clave de toda la *Regla*⁷⁶, ya que es de esta experiencia de comunión de corazones y de bienes de donde se deriva el resto de preceptos y aspectos de la vida monástica, está directamente inspirado en aquel otro de los *Hechos de los Apóstoles* que describe la vida en comunión de los primeros cristianos:

La multitud de los que habían abrazado la fe tenía un único corazón y alma, y ninguno decía que era propio suyo algo de sus bienes, sino que tenían todo en común. Y con gran despliegue de fuerza daban los apóstoles testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y gracia abundante se derramaba sobre todos ellos. Entre ellos no había ningún pobre, pues los que eran propietarios de fincas o casas, cuando vendían llevaban el dinero de lo vendido y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se distribuía a cada cual según su necesidad (Hch 4,32-35).

Así pues, cuando los monjes ingresaban en el monasterio, habían de desprenderse de sus posesiones terrenas bien distribuyendo los bienes propios entre los pobres o bien donándolos a la comunidad para desarraigar de sí todo vínculo de esperanzas mundanas y poder así ofrecer su espíritu libre al servicio de Cristo⁷⁷. Con el mismo fin, Isidoro afirma que entre los monjes no ha de importar el origen social de cada uno, “ni hay que preguntarse si es rico o pobre, siervo o libre, joven o viejo, rústico o instruido [...], porque entre el alma del siervo y del libre no hay diferencia alguna ante Dios”⁷⁸. De este modo –advierte Isidoro–, aquellos monjes

no se refiere exclusivamente a la dimensión espiritual de la persona, sino a esta en cuanto unidad de cuerpo y alma.

⁷⁶ Compárese con las *Reglas* de san Agustín (*Regula tertia o Praeceptum*, 1), de san Benito (*Regula*, 33-34), de san Leandro (*De institutione uirginum et de contemptu mundi libellus*, 26), de san Fructuoso de Braga (*Regula Complutensis*, 22) y con la *Regla Común* (*Regula monastica communis*, 18). Es interesante resaltar que son Agustín e Isidoro los únicos que sitúan esta idea de comunidad de corazones al comienzo de sus *Reglas*, frente al resto que la sitúan en los capítulos finales.

⁷⁷ “Omnia sua primum aut indigentibus diuidant, aut monasterio conferant. Tunc enim serui xpi. liberum animum diuinae militiae offerunt quando a se spei saecularis uincula cuncta praecidunt” (*Regula monachorum*, 4).

⁷⁸ “Nec quaerendum est diues sit an pauper, seruus an liber, iuuenis an senex, rusticus an eruditus [...], quia inter serui et liberi animam nulla est apud deum differentia” (*Regula monachorum*, 4). Compárese con san Leandro: “La caridad todo lo allana y lo lleva a los mismos términos de paz, de modo que no se envanezca la que abandonó riquezas ni se vea abatida la que fue pobre o sierva” (“Karitas autem omnia temperat, atque ad eundem pacis pertrahet limitem, ut nec illa infletur, quae reliquit potentiam nec illa frangatur, quae fuit paupera uel ancilla”, *De institutione uirginum et de contemptu mundi libellus*, 27).

procedentes de un origen social destacado deben cuidarse de engrairse y ensoberbecerse por haber aportado riquezas al monasterio⁷⁹, y los que, en cambio,

vienen al monasterio de un origen pobre, no han de ser despreciados por los que dejaron las riquezas del siglo, pues ante Dios son de una misma categoría todos los que se convierten a Cristo. Y no hay por qué discriminar si uno viene a servir a Cristo de una condición pobre o servil o de una vida noble y opulenta, pues muchos procedentes de condición plebeya, por el brillo de eminentes ejemplos de virtud, aventajaron a otros de condición noble y se adelantaron a ellos por sus excelentes méritos; así los que por su origen eran los últimos, se hicieron, merced a su virtud, los primeros sabios. Pues por eso *Dios eligió los más débiles del mundo para confusión de los fuertes, y lo despreciable del mundo y lo que no es como si fuera, para que lo que es se reduzca a la nada y no pueda gloriarse ante Él todo hombre*⁸⁰.

A lo largo de su *Regla*, Isidoro reitera en ese principio según el cual “los monjes que viven en común no han de considerar nada como propio suyo, ni han de pretender tener o poseer en sus celdas algo que no sea distribuido por la Regla en lo que se refiere al alimento, al hábito o a cualquier otra cosa”⁸¹ –*lo tenían todo en común*– y según el que a cada cual ha de repartírsele según su necesidad, es decir, no a todos por igual, sino, con inteligencia, prudencia y discreción, según lo que a cada uno convenga:

Las prendas de vestir no se han de distribuir por igual a todos, sino con discreción, en conformidad con la edad y el grado de cada uno. Pues leemos que así lo hicieron los Apóstoles, como está escrito: *Todo lo tenían común, y se distribuía a cada cual según su necesidad*. Ha de conocerse la suficiencia o la necesidad de cada hermano, para que los que tengan estén satisfechos y los que no tengan reciban; pues al que ya tiene no se le dará, para que haya con qué repartir al necesitado⁸².

79 “Qui conuertuntur aliquid pecuniae habentes in saeculo non extollantur, si de suis facultatibus quodcumque monasterio contulerunt, set potius timeant ne hic per superbiam eleuentur et pereant, quibus melius esset si diuitias suas cum humilitate in saeculo fruerentur, quam ut iam pauperes effecti a bonorum distributione elatione superbiae extollantur” (*Regula monachorum*, 4).

80 “Hi uero qui de paupertate ad monasterium conuertuntur non sunt dispiciendi ab eis qui saeculi diuitias reliquerunt, quia apud Deum unius ordinis habentur omnes qui conuertuntur ad Christum. Neque enim differt utrum ex inopi uel seruili condicione ad seruitium Dei quisque ueniat, an ex generosa et locupleti uita. Multi enim ex plebeio censu documentis uirtutum eximiis enitentes prae-latiores nobilibus facti sunt, eos que uirtutum excellentia praeuenerunt, et qui erant condicione infimi uirtutis merito facti sunt primi sapientes. Nam et propterea *infirma mundi elegit deus ut confunderet fortia et ignobilia mundi et ea quae non sunt tamquam sint ut ea quae sunt euacuentur, et non gloriatur omnis caro coram illo* [I Cor 1,28]” (*Regula monachorum*, 4).

81 “Monachi in communi uiuentes nihil peculiare sibi facere audeant, neque in suis cellulis quicquam quod ad uictum uel habitum uel ad quamlibet rem aliam pertinet sine regulae dispensatione habere uel possidere praesumant” (*Regula monachorum*, 19). Cfr. *Regula monachorum*, 21; *Regula Complutensis*, 11.

82 “Vestimenta non erunt aequaliter distribuenda omnibus, set cum discretione prout cuique aetas gradusque postulat. Ita enim Apostolos fecisse legimus sicut scriptum est: *erant illis omnia com-*

Si Isidoro –en realidad, las reglas monásticas en general– concede tanta importancia a la cuestión de la comunión de bienes, ello es porque sin ella no puede existir una comunión real de corazones –concordia– y almas –unanidad–, ni, por tanto, una comunidad unida y con una sana *uita familiaris*⁸³, pues la codicia representa una de las principales amenazas, seguida de la vanagloria y la murmuración, contra la comunión o unidad de la familia. Con razón dice el hispalense que el monje “ha de aborrecer el contagio de la codicia como si fuera una mortal epidemia”⁸⁴.

Las reglas monásticas están dirigidas, ciertamente a comunidades con un modo de vida muy específico. Sin embargo, si dejamos a un lado la letra y nos fijamos en el espíritu, ¿acaso no podemos extraer interesantes y sugerentes ideas de su organización económica para nuestra vida social a pequeña escala, al nivel de las pequeñas comunidades humanas (me refiero a aquellas “comunidades reales y de contacto directo” que componen el tejido social desde la base, no a aquellas otras “comunidades imaginadas” inabarcables⁸⁵)? Impracticable a gran escala e indeseable como algo institucionalizado e impuesto “desde arriba” –pues perdería su esencia–, este *comunionalismo* o, mejor, *comunionalidad*, consistente en la comunión de corazones y de bienes, puede revelarse como una enorme fuente de riqueza humana y económica para aquellos que lo practiquen. Desde luego, allí donde hubiere una comunión semejante, no habría personas en la situación de Homo. *Erant illis omnia communia...*

3.3. CARIDAD

El tercer pilar de la propuesta isidoriana que estamos analizando es la caridad, entendida como un desbordamiento amoroso más allá de toda ley o medida humana. Ya hemos visto que la virtud de la justicia está estrechamente conectada con la caridad –así, por ejemplo, a los abogados les dice que “ejerzan su actividad terrena sin menoscabo de la caridad fraterna”⁸⁶–, e, igualmente, que la *uita familiaris* de los monasterios está fundada sobre ella, pues esa comunión de corazones y de almas es posible solo gracias a la fuerza del amor y al vínculo y fuego de la

munia et distribuebantur unicuique prout opus erat. Uniuscuiusque autem fratris supplementum uel indigentia inspiciatur, ut qui habent contenti sint et qui non habent accipiant. Nam habenti non dabitur ut sit unde egenti distribuatur” (Regula monachorum, 12). Cfr. Regula Complutensis, 11.

83 *De familiari uita* es el título 19 de la *Regula monachorum*.

84 “Filargiriae contagium ut letiferam pestem abhorreat” (*Regula monachorum*, 3).

85 Anderson 1993: 24.

86 “Manente proximi caritate, negotium sequantur terrenum” (*Sententiae* III, 56,1).

caridad que los une⁸⁷. La caridad, añadirá Isidoro, también está en la base de la *amicitia*, que es verdadera cuando “no busca don alguno del amigo, sino solo la benevolencia, es decir, amar gratuitamente a quien le ama”⁸⁸. Mas, ¿qué es, según el hispalense, la caridad?

La caridad aparece en la obra isidoriana normalmente en la tríada de virtudes teologales fe-esperanza-caridad, siendo esta la más alta de las tres: para empezar, porque “sin ella toda virtud se queda en nada” y porque, por mucho que uno crea, no podrá llegar jamás sin ella a la felicidad ni a la santidad; en segundo lugar, porque “quien ama, cree y espera, mientras que quien no ama, aunque haga muchas cosas buenas, en vano se esfuerza”, y, en tercer lugar, porque, mientras que la fe y la esperanza tendrán un final, la caridad perdura eternamente, “ella sola llevando a cada una de las otras dos hasta Cristo, ella sola disfrutando el gozo sempiterno”⁸⁹. La caridad consiste en el “amor o perfecta dilección a Dios y al prójimo”⁹⁰: “el amor a Dios es el origen del amor al prójimo, y el amor al prójimo es la manifestación del amor a Dios”, y es que, “quien se aleja del amor fraterno, se priva de la participación en la caridad divina, y no podrá amar a Dios quien falla en el amor al prójimo”⁹¹.

87 “Antiqui dixerunt de societate duorum unam esse animam in duo corpora, propter uim scilicet amoris, sicut in actibus apostolorum legimus: Erat illis cor unum, et anima una, non quia multa corpora unam habebant animam, sed quia uinculo et igne caritatis coniuncti, unum omnes generaliter sine dissensione sapiebant” (*Sententiae* III, 28,3).

88 “Inter ueros, amicitia ex beneuolentia oritur; inter fictos, beneficio adiungitur. [2a] Non sunt fideles in amicitia, quos munus non gratia copulat. Nam cito deserunt, nisi semper acceperint. Dilectio enim quae munere glutinatur, eodem suspenso dissoluitur. [2b] Illa uera est amicitia quae nihil quaerit ex rebus amici, nisi solam beneuolentiam, scilicet ut gratis amet amantem” (*Sententiae* III, 30,1-2b). Sobre las relaciones entre *amicitia*, *caritas* y *iustitia* en Isidoro, véase Vorontsov 2017.

89 “Sine qua omnis uirtus nihil est” (*De ecclesiasticis officiis* II, 5,18). “Sine amore caritatis, quamuis quisque recte credat, ad beatitudinem peruenire non potest, quia tanta est caritatis uirtus, ut etiam prophetia et martyrium sine illa nihil esse credantur. [3] [...] Caritas enim uirtutum omnium obtinet principatum” (*Sententiae* II, 3,2-3). “Maior est autem haec omnibus, quia qui diligit et credit et sperat. Qui autem non diligit, quamuis multa bona faciat, frustra laborat” (*Etymologiae* VIII, 2,7). “Nam et fides cessabit, dum futura quae creduntur aduenerint; et spes finem habebit, dum beatitudinem quam quisque bonus praestolatur acceperit. Sola caritas in aeternum perseuerabit, ipsa sola utramque perducens ad Christum, ipsa sola perfruens gaudium sempiternum” (*Liber Differentiarum* II, 34,141).

90 “Amor Dei et proximi [...]. Omnis autem dilectio carnalis non dilectio, sed magis amor dici solet. Dilectionis autem nomen tantum in melioribus rebus accipi solet” (*Etymologiae* VIII, 2,6-7). “Caritas est perfecta dilectio in Deum et proximum (*Liber Differentiarum* II, 34,139). “Tenenda est cum sanctis uiris unitas caritatis [...]. [7a] Caritas in dilectione Dei et proximi constat” (*Sententiae* II, 3,6-7a).

91 “Prior est autem amor Dei, sequens uero est proximi. Sed sicut per amorem Dei amor fit proximi, ita per amorem proximi amor ostenditur Dei. Dilectio in Deum origo est dilectionis in proximum, et dilectio in proximum cognitio est dilectionis in Deum” (*Liber Differentiarum* II, 35,143). “Seruat autem in se dilectionem Dei, qui a caritate non diuiditur proximi. [7b] Qui a fraterna societate

El amor al prójimo, a su vez, consiste en no ocasionarle el mal y en procurarle el bien, y tiene un doble fruto: el prójimo recibe un obvio beneficio, pero es que, además, el que practica la caridad obtiene un don aun mayor: “aprende a dar”⁹². La caridad es, por tanto, un aprendizaje en el dar, en el don de uno mismo, a imagen de Dios, que es puro y gratuito don amoroso de sí. En este sentido, como ya vimos, la caridad, en su aspecto visible de generosidad y don de sí, ayuda a someter el vicio de la avaricia⁹³. Vinculada a la caridad y al amor al prójimo se encuentra naturalmente la misericordia, que el hispalense define como un “compadecer la miseria ajena” –esto es, un *sufrir con el otro* su miseria– y como un *afecto* que consiste, precisamente, en dejarse *afectar* o golpear por la miseria ajena y, por tanto, en hacerse mísero igual que el que sufre: “de ahí que se llame misericordia, porque hace mísero al corazón de quien se duele de la miseria ajena”⁹⁴. Ahora bien, “nadie puede ser misericordioso con otro si, por su mal vivir, no lo es consigo mismo: *Quien es malo consigo, ¿para quién podrá ser bueno?*”⁹⁵.

La caridad figura entre las obligaciones del buen sacerdote, que debe “encargarse del cuidado de los pobres, dar de beber a los sedientos, vestir a los desnudos, acoger a los peregrinos, redimir a los cautivos y proteger a las viudas y los niños; que cuide de mostrar a todos atención, provisión y discreta distribución”⁹⁶. Las obras de misericordia, no obstante, son también de tipo espiritual, porque la pobreza del hombre –como reza la frase que encabeza este artículo– no es solo, ni exclusiva ni principalmente, material:

No solo practica la limosna quien dispensa el beneficio de su largueza al que está hambriento, sediento o desnudo, u otorga cualquier otro favor al necesitado, sino también, sin duda alguna, practica la limosna quien ama al enemigo, quien muestra

secernitur, a diuinae caritatis participatione priuatur. Nec poterit Deum diligere qui noscitur in proximi dilectione errare” (*Sententiae* II, 3,7a-b).

92 “Duo sunt erga dilectionem proximi conseruanda: unum ne malum quis inferat; alterum ut bonum inpendat. Primum ut caueat laedere, sequenter ut discat praestare” (*Sententiae* III, 28,1).

93 “Aduersus impetus uitiorum contrariis uirtutibus est pugandum. [...] Auaritiae largitas [...] opponenda est” (*Sententiae* II, 37,2), y “Auaritiam subiugat elemosina et spes aeternae retributionis” (*Liber Differentiarum* II, 41,171).

94 “Misericors a compatiendo alienae miseriae uocabulum est sortitus: et hinc appellata misericordia, quod miserum cor faciat dolentis aliena miseria” (*Etymologiae* X, 164).

95 “Misericordia a compatiendo alienae miseriae uocabulum sortita est. Nullus autem in alio misericors esse potest, qui prae uiuendo in se misericors non est: *Qui enim sibi nequam est, cui bonus est?* [Eccli 14,5]” (*Sententiae* III, 60,5).

96 “Tenebit quoque illam supereminentem donis omnibus caritatem, sine qua omnis uirtus nihil est. Custos enim sanctitatis caritas est. [...] Inter haec oportebit eum sollicita dispensatione curam pauperum gerere, esurientes pascere, uestire nudos, suscipere peregrinos, captiuos redimere, uiduas ac pupillos tuere, peruigilem in cunctis exhibere curam, prouidentiam, et distributionem discretam” (*De ecclesiasticis officiis* II, 5,17-18).

al compungido el afecto de su compasión y de su consuelo o quien en cualesquiera necesidades brinda su consejo. [...] Dos son las clases de limosna: una corporal, dar al necesitado cuanto se puede, y otra espiritual, perdonar a quien nos haya injuriado. De estas, la primera hay que dispensarla a los desgraciados; la segunda, a los perversos. Siempre habrá, pues, algo que dar; si no dinero, por lo menos el perdón⁹⁷.

La exhortación a la caridad se dirige a todo el pueblo cristiano, no solo a los eclesiásticos –o a los monarcas y jueces, a quienes, como ya vimos, Isidoro recomienda ser justos y caritativos–, y el hispalense hace especial hincapié en los ricos y poderosos, a quienes advierte que las riquezas materiales solo son bien utilizadas si se destinan a “aliviar la vida de los desgraciados; fuera de esto, suponen una tentación y proporcionarán en la vida futura suplicios tanto mayores cuanto más abundantes sean”⁹⁸, añadiendo que “ofenden gravemente a Dios quienes emplean las riquezas que Él les concedió no para fines saludables sino para usos malos, pues no saben compartir con los pobres, rehúsan socorrer a los oprimidos y, por tanto, acrecientan más sus culpas con aquello con que debieron expiarlas”⁹⁹. Pero tampoco son únicamente los ricos, aquellos a quienes sobra el dinero, los que han de practicar la caridad con los pobres, pues “por muy necesitado que uno esté, nadie puede alegar excusa de pobreza para no dar al indigente, siendo así que el precepto del Salvador nos manda dar al necesitado aunque solo sea un vaso de agua fresca. Pues, si, no teniendo otra cosa, lo acogemos con benignidad, sin duda no perdemos el galardón. Pero si podemos más y, simulando necesidad damos menos, estamos engañando no al necesitado, sino a Dios, a quien no podemos ocultar nuestra conciencia”¹⁰⁰.

97 “Non solum qui esurienti et sitiendi et nudo beneficium largitatis inpendit, uel si quid aliud indigenti largitur, sed et qui inimicum diligit, et qui lugenti affectum compassionis et consolationis inperitit, aut in quibuslibet necessitatibus consilium adhibet, elemosinam procul dubio facit. Namet doctrinae bonum elemosina est, et misericordiae carnalis eminentior est. [...] [15] Duae sunt elemosinae: una corporalis, egenti dare quicquid potueris; altera spiritalis, dimittere a quo laesus extiteris. Harum prima adhibenda est miseris, secundamalis. Erit ergo quod semper inperitias, etsi non pecuniam, saltem uel gratiam” (*Sententiae* III, 60,12.15).

98 “Hoc habet tantum bonum possessio praesentium rerum, si uitam reficiat miserorum; praeter hoc, temptatio est mundi lucrum, tantoque maiora supplicia in futurum dabunt, quanto et ipsa maiora sunt” (*Sententiae* III, 60,3).

99 “Grauiter in Deum delinquent qui diuitias a Deo concessas, non in rebus salutaribus, sed in usibus prauis utuntur. Nesciunt enim inperitire pauperibus, oppressis subuenire despiciunt, et inde magis augent delicta, unde redimere debuerunt” (*Sententiae* III, 60,1).

100 “Quamuis quisque sit egens, nullus tamen unde tribuat indigenti excusationem inopiae potest obtendere, quando ex praecepto Saluatoris etiam calicem aquae frigidae praecipiamur indigenti praebere. Namsi aliud non habentes id ipsud benigne tribuamus, mercedem procul dubio non amittimus. Ceterum, si amplius possumus et egestatem simulando minus largimus, non egentem, sed Deum fallimus, cui conscientiam nostram abscondere non possumus” (*Sententiae* III, 60,14).

Del mismo modo, el que da no debe juzgar al que pide, sino “compadecerse de todo corazón del necesitado que pide, aun cuando se finja indigente”, pues “incluso si aquel estuviese aparentando una falsa imagen de pobreza, el que da con sencillez y franqueza no pierde el fruto de su misericordia”¹⁰¹. Y es que el primero que se beneficia de la caridad es el que da, por el mero hecho de dar, porque “todos los bienes terrenos, si los conservamos, los perdemos, mientras que, si los repartimos generosamente, los conservamos; el patrimonio guardado para sí perece y solo el distribuido permanece”¹⁰².

Isidoro, no obstante, es consciente de que existe también una falsa caridad que no es más que pura vanagloria y afán del aplauso mundano: “a veces, la liberalidad de los ricos se derrama con profusión, no con objeto de favorecer, sino de engreírse; la cual se compara a los hipócritas, que no enseñan para edificar a los oyentes, sino para acrecentar la vanidad de su gloria”¹⁰³. A estos se dirige así: “tengan siempre presente su fealdad los que aman el aplauso de la vanagloria y duélanse de haber malogrado la obra buena que realizaron por ostentación humana”¹⁰⁴. En el siguiente pasaje Isidoro describe la problemática con gran agudeza psicológica. Está aclarando las diferencias que existen entre los deseos o *concupiscentia* del espíritu y los de la carne, o, dicho de otro modo, entre dos posibles movimientos o intenciones del alma del ser humano, que puede tender, dejándose arrastrar por el peso de la carne, hacia el deseo egoísta de satisfacerse a sí mismo mediante bienes terrenales o puede, por el contrario, elevarse en el deseo de la santa virtud y de hallar satisfacción en aquello que solo basta, Cristo:

la concupiscencia de la carne es el movimiento torpe del alma hacia el amor de un deleite sórdido; la concupiscencia del espíritu, en cambio, es la ardiente intención de la mente en los deseos de la santa virtud. [...] Aquella, excitada por la llama de la avaricia desea el lucro y huye de la pérdida de las cosas temporales; esta, despreciando el mundo, solo reclama para sí a Cristo. Aquella, con envidia, no permite que nadie sea superior o igual a ella, sino que ante todo provecho ajeno se corroe con interno odio de aflicción; esta en cambio se alegra de las virtudes ajenas, y antepone a sí mismo a los inferiores por caridad. [...] Aquella se infecta de tristeza cuando siente una adversidad; esta no se abate ante tristeza alguna, sino que incluso llevando los

101 “Quicumque egens poscit, etiamsi indigentem simulet, ex toto illi corde commiserandum oportet. Et licet ille fortasse falsam indigentis speciem praeferat, is tamen qui simpliciter inperit fructum misericordiae non amittit” (*Sententiae* III, 60,13).

102 “Terrena omnia seruando amittimus, largiendo seruamus; patrimonium enim retentum perit, manet autem erogatum” (*Sententiae* III, 60,3).

103 “Nonnumquam largitas diuitum prodiga, non ad utilitatem, sed ad elationem effunditur: comparati hypocritis qui non ad aedificationem docent audientium, sed ad suae gloriae exaggerandum cothurnum” (*Sententiae* III, 60,19).

104 “Semper suam aspiciant foeditatem qui uanae gloriae fauores diligunt, et perdidisse bonum opus doleant, quod pro humana ostentatione fecerunt” (*Sententiae* III, 23,6).

males de los prójimos no es arrancada del gozo interior. Aquella es envenenada por la ambición de los honores y las alabanzas humanas, o cautivada por las tentaciones de la vanagloria; esta, en cambio, ama la humildad y solo le place deleitarse en su Dios, que examina la mente. Aquella, henchida de la altanería de la soberbia, alivia el corazón de los pobres; esta, para no caerse de su altura [espiritual], se humilla a sí misma hasta lo más ínfimo¹⁰⁵.

Distingue, por tanto, dos tipos de caridad: la primera es falsa caridad, pues en el fondo es el alma que se busca a sí misma mediante la concupiscencia de la carne y que no pretende más que autocomplacerse aliviando la necesidad de los pobres, henchida de soberbia; la segunda, en cambio, *uera caritas*, es aquella en la que el alma, por su deseo espiritual, se humilla a sí misma hasta lo más ínfimo para así no caer desde su altura espiritual y ama al prójimo *propter Deum*¹⁰⁶. La auténtica caridad es, por tanto, aquella que hace que el hombre, en un desbordamiento amoroso, se humille, se haga mísero igual que aquel que sufre y compadezca su situación junto a él; el resto de acciones aparentemente caritativas son puro deseo de vanagloria.

Así pues, la caridad cristiana, tal como la describe aquí Isidoro, no consiste –como enseñaba la sociología weberiana– en una “buena obra”, “un gesto puramente ritual” o una degeneración del “comunismo de amor del convento” reducido “hasta la ‘caritas’ y la limosna”, modelo que “se encuentra en cierto modo en la cumbre de todas las religiones, perdura dentro de las comunidades religiosas –del monacato–” y perpetúa “la dependencia en que se encuentra la clase obrera [...] en una relación de servidumbre autoritaria y personal, [...] especialmente por la recomendación de aquellas ‘instituciones benéficas’ que impiden al proletariado su libertad de movimientos contra la autoridad” y que conducen, “a un fomento

105 “Inter concupiscentiam carnis et spiritus hoc interest: concupiscentia carnis est motus animae turpis in affectum sordidae delectationis; concupiscentia uero spiritus est ardens intentio mentis in desideria sanctae uirtutis. [...] Illa auaritiae flamma succensa appetit lucrum et fugit damna temporarium rerum; ista contemnens mundum solum sibi uindicat Christum. Illa inuidia nullum sibi superiorem uel aequalem esse permittit, sed interno liuore uulneris de cunctorum profectu tabescit; ista de cunctorum uirtutibus gaudet, et minores sibi per caritatem praeponit. [...] Illa tristitia inficitur, dum quaelibet aduersa persenserit; ista nullo maerore frangitur, sed etiam mala de proximis portans, ab interiore gaudio non mouetur. Illa ambitione honorum inficitur et humanis laudibus, uel inlecebris uanae gloriae delinitur; ista humilitatem amat, et soli Deo suo, qui inspector est mentis, placere delectat. Illa inflata superbiae fastu cor miserum eleuat; ista, ne a celsitudine sua corruat, usque in infima seipsam humiliat” (*Liber Differentiarum II*, 29,109-112).

106 El pasaje de Isidoro recuerda a otro de San Agustín: “Llamo caridad al movimiento del alma que nos conduce a gozar de Dios por Él mismo, y a gozar de nosotros y del prójimo por Dios. Y llamo codicia al movimiento del alma que lleva al hombre a gozar de sí mismo, del prójimo y de cualquier otra cosa corpórea no a causa de Dios” (“Caritatem uoco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum”, *De doctrina Christiana libri IV III*, 10,16).

directo de la mendicidad”¹⁰⁷. Según lo expuesto, Weber se equivocaría, finalmente, cuando afirma que “los contenidos de la vida en general no se orientan de acuerdo con personas, sino de conformidad con fines racionales ‘objetivos’; la misma *caritas* se convierte en una empresa objetiva de distribución de limosnas a mayor gloria de Dios”¹⁰⁸. La caridad cristiana, por el contrario, movida por el deseo espiritual de alcanzar la santa virtud y alimentada únicamente por Cristo, no consiste en aliviar el corazón de los pobres, sino en que el alma, *usque in infima seipsam humiliare ne a celsitudine sua corruiat y ut discat praestare*. La caridad no consiste primordialmente en la dispensación de bienes al necesitado, sino, ante todo, en vaciarse de uno mismo “hasta llenarse uno del otro, del necesitado. O sea, llenarse uno de Dios”; en “desalojarse de sí mismo haciendo un lugar en su corazón para otra cosa que él mismo. [...] Desplazar su yo hacia el exterior de sí mismo dejando abierta la ventana al aire fresco. [...] Desplazarse uno del centro de su vida y de su mundo a fin de ir dejando entrar el agua que sana la vida”¹⁰⁹. “Su objetivo inmediato no es cambiar la sociedad ni aliviarla de sus necesidades, sino cambiarse uno a sí mismo”, pues se trata de una acción “que genera [en quien la ejerce] un hombre nuevo y cambiado”¹¹⁰.

4. CONCLUSIONES

A lo largo del artículo hemos examinado diferentes obras del ilustre obispo visigodo a fin de presentar una síntesis de su pensamiento acerca de la pobreza, las injusticias sociales y la opresión de los pobres. En primer lugar vimos que, para él, la injusticia social y la pobreza que tantos padecen en este mundo –sufrimientos que encarna Homo, el atribulado personaje de los *Synonyma*; el Job de Isidoro– tienen origen en el pecado humano de la avaricia y la codicia, que hacen que los hombres, por dinero, fama y riquezas, cometan injusticias contra el prójimo. En un segundo epígrafe analizamos las diferentes consideraciones teóricas que Isidoro hace acerca de la opresión de los pobres en relación al problema del mal y del sufrimiento, para, en tercer lugar, detenernos en las propuestas de tipo práctico encaminadas a combatir o reducir los daños causados por las injusticias sociales y la pobreza y, en última instancia, a construir un mundo menos dominado por la codicia y en el que, en consecuencia, menos personas se vean en la miserable situación de Homo. Las tres propuestas prácticas que hemos encontrado en sus

107 Weber 2002: 461, 855 y 923.

108 Weber 2002: 928.

109 Azurmendi 2018: 127 y 123-124. Véase las pp. 113-143 de este libro.

110 Azurmendi 2018: 122 y 127.

obras son la justicia, virtud que ha de presidir cualquier acción humana y que han de observar, especialmente, los poderosos; la vida en comunidad –o, mejor, en *comunionalidad*: en comunión de corazones y de bienes– a la que están llamados todos los cristianos a imitación de los apóstoles, para quienes *erant omnia communia*, y, por último, la caridad como inversión del movimiento amoroso¹¹¹ consistente en un humillarse hasta lo más ínfimo para no perder la altura espiritual, en un hacerse mísero igual que aquel *homo* que sufre en la indigencia y compartir sus aflicciones o sufrir con él, y en un don gratuito de uno mismo y de los propios bienes para, así, dándolos, conservarlos. En realidad, las tres propuestas isidorianas para hacer frente al drama humano de la pobreza se resumen y confluyen en esta última de la caridad, pues las dos primeras –justicia y comunidad, o *comunionalidad*– se sustentan en ella: la justicia sin caridad se torna inhumana, y la comunidad o común unidad de corazones –concordia– y de almas –unanimidad–, base de la convivencia humana, se fractura y disuelve cuando cada individuo mira exclusivamente por su propio interés y se olvida del prójimo. El núcleo de la propuesta de Isidoro para combatir el mal, la codicia, la pobreza y la injusticia social es, pues, la caridad: el amor a Dios y al prójimo; el amor a Dios, que, respondiendo a la llamada amorosa de Dios, hace posible amar al prójimo por encima de toda medida humana, y el amor al prójimo, que, fruto del amor a Dios y de Dios, es el signo más claro y evidente de que uno verdaderamente vive en el amor de Dios. Paradójicamente, la única respuesta humana a la pobreza y la injusticia social capaz de estar a la altura es este amor más allá de lo humano, amor que viene de Dios y que hace de los hombres instrumentos de su amor para llegar a todos aquellos que padecen. Solo este desbordamiento amoroso es capaz de estar a la altura del drama de un Homo o de un Job, triunfando por encima del mal, porque el amor vence siempre.

Quisiera terminar ofreciendo al lector unos breves textos, más o menos contemporáneos de Isidoro, que, aunque de naturaleza bien distinta a los hasta ahora analizados, reflejan muy bien esta conciencia de la centralidad del amor y la caridad en la tarea humana de hacer un mundo más justo, más parecido a la *ciuitas Dei* y en el que aquellos que, como Homo, sufren la pobreza material y la pobreza de la soledad del abandono, encuentren compañía. Y es que esta conciencia es patrimonio común de todos los grandes autores del medievo cristiano y de todas las manifestaciones de aquella cultura imbuida del espíritu cristiano: lo mismo encontraremos en un fresco de Giotto, en la filosofía de Ramon Llull, en la *Regla* de san Benito o en los *soliloquia* de Agustín y de Isidoro.

111 Sobre este fenómeno, véase Scheler 1993: 69-103.

Los textos que traigo a continuación poseen, además, unas características muy especiales: son himnos de la liturgia de época visigoda y mozárabe (ss. VI-XI), testigos privilegiados de aquello en lo que consiste la fe para el cristiano: el reconocimiento y adhesión al acontecimiento cristiano, al encuentro con Cristo mismo, presencia excepcional que alcanza el corazón y la razón del hombre y a la que éste, conquistado, vuelve una y otra vez. La liturgia es ese aspecto o lugar concreto de la vida del cristiano en el que su sentido religioso entra en íntima relación con su objeto de deseo, y los himnos, en particular, son poesías que el pueblo cristiano canta “con nuestros deseos y nuestros corazones”, “con muchas y dulces voces, [...] con palabras y con el corazón”, “con el corazón y con la boca”¹¹². Y es que, “si el misterio de Cristo, hecho objeto de reflexión, genera discurso teológico riguroso, hecho objeto de afecto, suscita plegaria, canto, imagen, poesía. [...] La liturgia es poesía; la liturgia es un poema porque es un misterio” y “el misterio nos sobrepasa; no podemos más que evocarlo y sugerirlo”, lo cual es propio de la poesía¹¹³. Además, “en su esencia la liturgia no es religión de intelectuales, sino religión del pueblo. [...] El pueblo jamás ha sabido otra cosa sino que la religión se manifiesta ante todo en el ser y en el acontecer, en las imágenes y en las ceremonias, y no en conceptos abstractos ni en agudos ejercicios lógicos”¹¹⁴. Por ello, los textos de la liturgia son una fuente privilegiada para estudiar la cosmovisión y vida religiosa cristiana medieval.

Pues bien, en los himnos que componen la *Himnodia Hispánica* es recurrente la petición, a Dios mismo o por la intercesión de algún santo, de que aumente la caridad entre los conciudadanos, entre los prójimos. Así, el himno para el día de san Martín pide “que abundemos de espíritu de caridad mutua, de manera que sigamos a Cristo con los íntimos suspiros de nuestro corazón”¹¹⁵, y el del día de las santas Nunilón y Alodia, atribuido a Salvo de Albelda (m. 962), “unámonos todos con el solo vínculo de la caridad para que por la gracia gocemos de los dones del Espíritu Santo”¹¹⁶. Otro himno del s. VII pide, por intercesión de san Juan –evangelista del amor, siempre *diligendi promptior*–, que “ceda todo delito, siga a continuación la gracia, sea quitada toda culpa, haya abundancia de salud,

112 “Votis simul cum cordibus / Xristi patrisque spiritu / ymnum sonantes in coro / zelo canamus perpetim”; “Multis cum sepe dulcibusque uocibus / [...] / uerbis et corde personemus inclitum; / seruis cum ire Spanie fidelibus”, y “corde canamus et ore” (*Himnodia Hispanica* 16,6; 97,2 y 136,1).

113 Arocena Solano 2013: xiii-xiv.

114 Guardini 1958: 23.

115 “Vt caritatis spiritu / sic affluamus inuicem, / quo corde cum suspiriis / Xristum sequamur intimis” (*Himnodia Hispanica* 154,6).

116 “Caritatis omnis uno conectamur uinculo, / quo carisma dona sancti perfruamur spiritus” (*Himnodia Hispanica* 160,12).

sea alejada toda enfermedad y se acreciente la caridad”¹¹⁷, y otro de en torno al año 900, por intercesión de san Agustín, “que la caridad inspire a los que están separados uniéndolos, que esté lejos la ira, que se aparte la destrucción, se retire la desgracia, el hambre, la enfermedad y todos los males”¹¹⁸. Otros encomiendan especialmente a los pastores de la Iglesia, pidiendo que reine en ellos la caridad, como este del s. VII para el día de la ordenación de un obispo que pide que “sean amorosos los unos con los otros, [...] que la concordia de la granate unidad llene sin cesar sus corazones”¹¹⁹, o este otro del s. IX para el día de san Sebastián, que pide “que la caridad fraterna aglutine al clero, que a ninguno aparte de la comunidad la rivalidad, la púrpura, la envidia, el lujo, la avaricia, aléjese todo impío sectarismo, que el alma pura aspire ya convenientemente a Cristo”¹²⁰. Este último, del s. X, sintetiza las peticiones de los anteriores:

En el sacrosanto altar ofrecemos las primicias para que tú, Cristo, las recibas y nos concedas lo que pedimos. / Preserva, te rogamos, los frutos así como todos los brotes, no hagas baldíos nuestros esfuerzos con la destrucción del granizo. / [...] / Inspira a los príncipes para que rijan a los pueblos con piedad, tú que, santo, desde lo más alto lo riges todo en el mundo. / Da a los clérigos la concordia y al pueblo tu custodia para que también se unan mutuamente por la caridad [...]”¹²¹.

El himno expresa la oración del pueblo cristiano en la fiesta de las primicias, en la que, en acción de gracias, ofrece a Cristo los primeros frutos de la cosecha y le encomienda su porvenir, pidiéndole que preserve tanto los frutos de la cosecha en sentido estricto como los frutos espirituales: “no hagas baldíos nuestros esfuerzos con la destrucción del granizo”, entendiendo, de nuevo con Isidoro, que “figuradamente, el granizo significa la dureza de la perfidia, fría por el embotamiento de la malicia, y la nieve son los hombres incrédulos, fríos y perezosos y vueltos nada por el embotamiento de la mente. También significa los hombres

117 “Decidat delictum omne, subsequatur gratia, / auferatur culpa tota, sit salutis copia, / sit remota cuncta lues, augeatur caritas” (*In sancti Iohannis euangelistae. Ad uesperas*, s. VII; *Hymnodia Hispanica* 139,9).

118 “Karitas efflet copulans recisos, / sit procul ira, abeat ruina, / clades abscedat, famis atque langor, / noxia queque” (*Hymnodia Hispanica* 93,3).

119 “sint amantes inuicem, // [...] unitatis punice concordia / indesinenter corda horum repleant” (*In ordinatione episcopi. Ad matutinum*, s. VII; *Hymnodia Hispanica* 191,3-4).

120 “Fraterna clerum karitas conglutinet, / nullum simultas a ceterba disgreget, / fucus, rubigo, luxus, auaritia, / abscedat omnis impia conuentia, / Xristum ut abte pura mens iam ambigat” (*In sancti Sebastiani. In laudibus*, s. IX; *Hymnodia Hispanica* 165,9)

121 “Sanctisacro altario / primitiasque litamus, / quas tu, Xriste, suscipias / et postulata tribuas. // Parce, precamur, frugibus / simulque cunctis germinis, / nec grandinis interitu / labores nostros diluas // [...] // Inspiraque principibus / ut pie regant populos, / qui sanctus ab altissimo / cuncta regis in seculo. // Da clericis concordiam, / da plebibus custodiam, / ut se quoque ab inuicem / caritatis adsociet [...]” (*Hymnodia Hispanica* 198,3-4.9-10).

congelados en el amor, que, aunque conservan la pureza cándida del bautismo, no hierven en el espíritu de la caridad”¹²². Así, implorando protección ante la destrucción del granizo para los frutos materiales y espirituales, el himno pide también que inspire a los príncipes para que gobiernen con piedad –justicia con caridad–, que dé concordia a los clérigos –*comunionalidad* de corazones– y que custodie al pueblo “para que se unan mutuamente por la caridad”.

En definitiva, hemos visto, tanto en las obras de Isidoro –exponente de esa sabiduría medieval que es fruto de un agudo conocimiento de las capacidades y debilidades de la naturaleza humana, de una extremada razonabilidad y sentido común y de la meditación saboreada y vivida de la Escritura–, como también en estos bellos poemas litúrgicos, que el único modo de mejorar la situación social del mundo es aumentar el amor o la caridad entre los hombres –“hervir en el espíritu de la caridad”, dice Isidoro–, para que esa *perfecta dilectio in Deum et proximum* sea garantía de la justicia y de la convivencia y, así, lograr un mundo más justo en el que el atribulado *homo*, “asediado por miserias, abrumado de infelicidad, oprimido por angustias” halle, por fin, “refugio para tanto mal”. Ese tan ansiado “refugio para tanto mal” no puede venir sino a través del amor, porque solo el amor vence siempre¹²³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FUENTES CITADAS

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina Christiana libri IV*, ed. J. Martin (CCSL 32). Turnhout: Brepols, 1962.

Hymnodia Hispanica, ed. José CASTRO SÁNCHEZ (CCSL 167). Turnhout: Brepols, 2010. Traducción del mismo José CASTRO SÁNCHEZ, *Himnodia Hispánica* (CCT 19). Turnhout: Brepols, 2014.

122 “Figuraliter namque grandio perfidiae durtia est torpore malitiae frigida, nix autem homines increduli sunt, frigidissimi atque pigri, et in infima torpore mentis depressi. Item alio intellectu niues sunt homines dilectione frigentes qui, etiam etsi existant candidi puritate baptismatis, non feruent spiritu caritatis” (*De natura rerum* 35,2).

123 Este trabajo se ha realizado en el marco del programa de Formación de Personal Investigador de la Universidad Autónoma de Madrid (FPI-UAM/2019), dentro de un proyecto de tesis doctoral acerca de la vivencia y concepción del problema del mal y del sufrimiento en la vida y cosmovisión religiosa medieval peninsular. Dedico el artículo a todas aquellas personas que se han visto severamente afectadas por la crisis económica derivada de la COVID-19 y que han entrado en el umbral de la pobreza, especialmente a todas aquellas que, desde la asociación Bocatas (www.bocatas.io), hemos conocido, en estos tiempos tan difíciles, *uinculo et igne caritatis coniuncti*, unidos bajo el lema ‘El Amor Vence Siempre’.

- ISIDORUS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officis*, ed. Charles M. LAWSON (CCSL 113). Turnhout: Brepols, 1989.
- , *De natura rerum*, ed. Jacques FONTAINE, *Isidore de Séville, Traité de la nature*. Burdeos: Féret et fils, 1960.
- , *Etymologiae* o *Etymologiarum siue Originum libri XX*, ed. Wallace Martin Lindsay. Oxford: Clarendon Press, 1911. El texto de Lindsay es reproducido y traducido en la edición de José OROZ RETA y Manuel Antonio MARCOS CASQUERO (eds.), *San Isidoro de Sevilla: Etimologías. Edición bilingüe*. Madrid: BAC, 1982.
- , *Historiae Gothorum, Vuandalorum et Sueuorum*, ed. C. Rodríguez Alonso, *Las Historias de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. León: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975. También ed. Th. Mommsen, MGH, Auct. ant. 11, 1894, 267-295.
- , *Liber Differentiarum II*, ed. María Adelaida ANDRÉS SANZ (CCSL 111A). Turnhout: Brepols, 2006.
- , *Regula monachorum*, ed. Julio CAMPOS RUIZ e Ismael ROCA MELIÁ, *Santos Padres Españoles II: san Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”*. Madrid: BAC, 1971.
- , *Sententiae*, ed. Pierre CAZIER (CCSL 111). Turnhout: Brepols, 1998.
- , *Synonyma*, ed. Jacques ELFASSI (CCSL 111B). Turnhout: Brepols, 2009.
- IV Concilio de Toledo, ed. Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ y Félix RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana*, V. Madrid: CSIC, 1992, 161-274. Para la traducción: ed. José VIVES, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

2. BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. 2ª ed. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- AROCENA SOLANO, Félix María, *Los himnos de la tradición. El himnario de la Liturgia Horarum y otros himnos de la tradición litúrgica*. Madrid: BAC, 2013.
- AZURMENDI, Mikel, *El abrazo. Hacia una cultura del encuentro*. Córdoba: Almuzara, 2018.
- CABRERA VALVERDE, Jorge Mario, «San Isidoro de Sevilla: puente entre la Antigüedad y la Edad Media». *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, 22, 2015, 203-213.
- CAZIER, Paul, *Isidore de Séville et la naissance de l'Espagne catholique*. París: Beauchesne, 1994.
- CODOÑER, Carmen, ANDRÉS SANZ, María Adelaida y MARTÍN, José Carlos, “Isidoro de Sevilla”, en C. Codoñer (coord.), *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura*. Salamanca: Universidad de Salamanca/Universidad de Cáceres, 2010, pp. 139-155.
- CROUCH, Jace T., “Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain”. *Mediterranean Studies*, 4, 1994, 9-26.

- DELL'ELICINE, Eleonora, "Si queremos evitar la ira divina: impacto y vicisitudes del proyecto eclesiológico de Isidoro de Sevilla (c. 630-c. 690)". *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24, 2011, 69-90.
- , "Acerca de la naturaleza de las cosas: Isidoro de Sevilla y el intento de cristianizar el saber pagano sobre el cosmos", ponencia en las XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013. Disponible en <<https://www.aacademica.org/000-010/66>>.
- DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C., "Introducción general", en J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero (eds.), *San Isidoro de Sevilla: Etimologías. Edición bilingüe*, Madrid: BAC, 1982, tomo I, pp. 1-257.
- DIESNER, Hans Joachim, *Isidor von Sevilla und das Westgotische Spanien*. Tréveris: Spee-Verlag, 1978.
- FONTAINE, Jacques, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. París: Institut des Études Augustiniennes, 1959.
- , "Isidoro de Sevilla, padre de la cultura europea", en J. M. Candau, F. Gascó y A. Ramírez de Verger (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1990, pp. 259-286.
- , *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- GALLEGO BLANCO, Enrique, "Los Concilios de Toledo y la sucesión al trono visigodo". *Anuario de historia del derecho español*, 44, 1974, 723-740.
- GIUSSANI, Luigi, ALBERTO, Stefano, y PRADES, Javier. *Crear huellas en la historia del mundo*. Madrid: Encuentro, 2019 [1998].
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Julio (ed.), *San Isidoro, doctor Hispaniae*. Sevilla: Fundación El Monte, 2002.
- GREIN, Everton, "Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la Realeza Cristiana en la Hispania visigoda (siglo VII)". *Miscelánea Medieval Murciana*, 34, 2010, 23-32.
- GUARDINI, Romano, *El sentido de la Iglesia*. San Sebastián: Dinor, 1958. Cito según el texto digitalizado en <<https://es.scribd.com/document/369795344/Romano-Guardini-Sentido-de-La-Iglesia>>.
- GUARDINI, Romano, *Mundo y persona: ensayos para una teoría cristiana del hombre*. Madrid: Encuentro, 2014.
- HESCHEL, A. J., *God in Search of Man*. Nueva York: Harper & Row, 1966.
- HOMET, Raquel, "Formas de caridad en la España visigoda". *Estudios de Historia de España*, 3, 1990, 5-28.
- LEWIS, Clive Staples, *El problema del dolor*. Madrid: Rialp, 1995.
- MOLTENI, Agostino, "La dimensión cultural del acontecimiento Cristiano". *Cuestiones Teológicas*, 38, 2011, 209-234.
- PETRIE, Ann y PETRIE, Jeanette (2004), *Mother Teresa: The Legacy*. Nueva York: Petrie Productions. Disponible en línea con subtítulos en castellano: <<https://www.youtube.com/watch?v=71t4xCCFZ5c>>.

- ROMERO, José Luis, "San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda". *Cuadernos de Historia de España*, 8, 1947, 5-71.
- SCHELER, Max, *El resentimiento en la moral*. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel, "Jacques Fontaine: la mirada lúcida hacia el mundo antiguo", *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, 11 ("Sidonio Apolinar, Humanista de la Antigüedad Tardía: su correspondencia"), 1994, 419-432.
- VORONTSOV, Sergey, "Amicitia and caritas in the 7th century: Isidore of Seville and his sources". *Ciceroniana on line*, 1/2, 2017, 395-412.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- WOOD, Jamie, *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Leiden y Boston: Brill, 2012.