



## **Concepciones antropofilosóficas isidorianas fundamentales\***

**Nolo Ruiz**  
Universidad de Sevilla

**Resumen:** Junto con el de Dios, con mucha diferencia, y el del mundo, puede indicarse asimismo el del ser humano como uno de los grandes temas de la obra de Isidoro de Sevilla y, sin duda, la cuestión principal de su filosofía. Este artículo recopila las principales ideas al respecto, que se hallan fragmentariamente en muchos textos de la magna obra de Isidoro de Sevilla, incorporando aquellas menos tratadas por los estudios isidorianos, y exponiéndolas en conjunto para, con ello, además, facilitar su acercamiento, divulgación y estudio.

**Palabras clave:** Isidoro de Sevilla; Antropología; Filosofía hispánica; Filosofía antigua y medieval.

**Fundamental Isidorian anthropo-philosophical conception**

**Abstract:** Alongside that of God, which is by far the most prominent, and that of the world, the human being can also be identified as one of the central subjects

---

\* Nolo Ruiz es Doctor en Filosofía y profesor del Departamento de Estética e Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla. [mruizf@us.es](mailto:mruizf@us.es)

in the works of Isidore of Seville, and undoubtedly the central concern of his philosophical thought. This paper compiles the principal ideas related to this topic, which appear in a fragmented manner across many texts within Isidore's magnum opus. It also incorporates aspects that have received less attention in Isidorian scholarship, presenting them as a cohesive whole in order to facilitate their understanding, dissemination, and further study.

**Keywords:** Isidore of Seville; Anthropology; Hispanic philosophy; Ancient and medieval philosophy.

## 1. Introducción

El estudio de los textos de Isidoro de Sevilla deja patente que es el del ser humano uno de los temas filosóficos principales de su obra teórica. Las ideas antropofilosóficas isidorianas aparecen principalmente en *Sentencias* –que es, según Fontaine, un “compendio de teología concreta, antropocéntrica”<sup>1</sup>, en *Diferencias*, en *Sinónimos*, en *Del Universo*, en *Libro de los números*, en varios de la veintena de libros que componen *Orígenes o Etimologías*, en apócrifos como *Acerca del orden de las criaturas* o *Cuestiones sobre el Viejo y el Nuevo Testamento*, e incluso en algunos de los cánones de los concilios visigóticos que presidió y que pueden ser atribuidos a su pluma.<sup>2</sup> Una cuestión, la del ser

---

<sup>1</sup> Jacques Fontaine, *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos* (Encuentro, 2002): 184.

<sup>2</sup> “El concilio [segundo de Sevilla, año 619] adopta en su canon XIII todo un tratado patrístico que argumenta teológicamente contra la postura monofisita; manejando diestramente textos de Hilario, Ambrosio, Atanasio, Gregorio Niseno, Cirilo de Alejandría, Agustín, León Magno y otros, en una exposición bien planteada y organizada, se cierra la argumentación, que Madoz estima, sin vacilar, por la riqueza y variedad de conocimientos y por la destreza de la argumentación, obra directa y personal de Isidoro, presidente de dicho concilio [cfr. José Madoz, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria* (CSIC, 1960): 101-102]. En esta misma línea es altamente probable que se le deban, no solamente por inspiración, sino quizás también en la redacción, la mayor parte de los cánones del IV concilio

humano, que aparece conformando parte de una tríada temática fundamental: Dios, mundo y hombre; acaso las tres grandes cuestiones con mayor presencia y profundidad en los textos del santo hispalense. Desde sus primeros trabajos, ateniéndonos a la ordenación brauliana<sup>3</sup> de la bibliografía isidoriana, ya se aprecian muchos de los planteamientos fundamentales que acerca del ser humano aparecen en toda su obra. Así, en *Diferencias* –cuyo segundo libro, *De differentiae rerum*, según Vorontsov, se articula en torno a la definición de ser humano<sup>4</sup>– afirma que estos se caracterizan por: su capacidad para razonar; para alcanzar conocimientos mediante el uso de su inteligencia y para hablar; por ser, pese a ello, más fuertes por su naturaleza que por sus conocimientos; por tener la postura erguida y la cara levantada, de modo que, mientras que los animales miran la tierra, el ser humano mira al cielo –siendo, por ende, un ser esencialmente religioso–; por ser, en cuanto a su forma, similares al universo; diferentes entre sí; por poseer un alma inmortal, ser sensorialmente débiles, frágiles físicamente y volubles (cambiantes); por reconocerse en ellos una diversidad de personalidades; por la igualdad a la hora de errar; por ser perezosos para el estudio, propensos al placer y al ocio, así como a las riquezas transitorias; por tratarse de seres preocupados y mortales que se quejan de la vida, y para quienes la sabiduría llega tan lentamente como veloz la muerte, pues experimentan que el tiempo pasa rápido, de cuyo pasado están despojados, de presente ínfimo y futuro incierto; por tratarse de seres que nacen en el pecado, que viven en el trabajo y que mueren con dolor; poseedores de

---

de Toledo, que presidió en 633” Manuel Cecilio Díaz y Díaz, M. C. *Introducción general a Etimologías* (B.A.C., 2004): 157-158.

<sup>3</sup> Cfr. Braulio de Zaragoza. *Renotatio librorum Domini Isidori* (Brepols, 2002).

<sup>4</sup> Sergey Vorontsov, “La definición de ‘hombre’ y la estructura del *Liber differentiarum* II de Isidoro de Sevilla.” *Patristica et medievalia* 41, núm. 2 (2020): 103.

voluntad, ergo de libre albedrío, y capaces por ello tanto de virtudes como de vicios;<sup>5</sup> por ser el elegido de Dios para dominar la Tierra gracias a una racionalidad –el ser humano es uno de los tres tipos de criaturas racionales del mundo junto con los ángeles y los espíritus inmundos<sup>6</sup> que lo convierte en superior al resto de los seres vivos (mortales); por ser un fin en sí mismo; bueno por naturaleza; capaz de reír; un ser doble<sup>7</sup> en el que confluyen una dimensión interior y una dimensión exterior, en la primera de las cuales el ser humano se puede reconocer como *imago Dei*, y en la segunda de las que, por analogía con el universo, es concebido como un microcosmos, un mundo pequeño; y cuya vida se divide en seis etapas o edades: infancia, niñez, adolescencia, juventud, vejez y ancianidad.<sup>8</sup> Atendamos más pormenorizadamente y con mayor detalle a todas estas consideraciones antropofilosóficas, así como a otras también de relevancia presentes en los libros del santo prelado hispalense.

## 2. Hilemorfismo isidoriano: la doble dimensión humana

Resulta llamativo, teniendo en cuenta muchas de sus influencias principales, hablar de hilemorfismo en Isidoro de Sevilla, pese a lo cual no son pocos los pasajes isidorianos que dan pie a ello. Según expone en el libro XI de *Etimologías*, el término *homo*, que designa al ser humano, procede de la voz latina *humus*, que significa tierra.<sup>9</sup> Sin embargo, y aunque dice que

---

<sup>5</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 43-46.

<sup>6</sup> Cfr. Isid., *Lib. Num.*, IV, 18.

<sup>7</sup> Cfr. Fabio Gasti, *L'antropologia di Isidoro. Le fonti del libro XI delle Etimologie* (New Press, 1998): 13.

<sup>8</sup> Cfr. Isid., *Lib. Num.*, VII, 31.

<sup>9</sup> “Apoyándose en Lactancio, Isidoro muestra cómo la antigua gramática latina y la tradición del *Génesis* concuerdan en el origen terrenal del nombre del hombre: *homo est humo*. En esta etimología, de la que, por una vez, la ciencia moderna puede confirmar la exactitud, la

realmente solo el cuerpo procede de la tierra, se llama *homo* al ser humano completo compuesto de cuerpo y alma.<sup>10</sup> Es por esto por lo que afirma la existencia de la doble dimensión humana, una interior, el alma, y otra exterior, el cuerpo.<sup>11</sup> Estas trazas de hilemorfismo<sup>12</sup> aparecen en varias de sus obras, incluyendo el decimotercer canon del II Concilio de Sevilla,<sup>13</sup> atribuible a san Isidoro, donde dice que el alma, de la misma forma que el cuerpo, y en tanto que parte de una dualidad indisoluble, también “está sujeta a las pasiones”:

San Ambrosio en la exposición del Evangelio según san Lucas afirma lo siguiente [...], entre otras cosas: “Triste está mi alma” y en otra parte: “Ahora mi alma está muy turbada”. No se turba, pues, el que asumió, sino la asumida, pues el alma está sujeta a los padecimientos y la divinidad libre. Finalmente: “El Espíritu está pronto pero la carne enferma”, no es él el que está triste sino el alma. No está triste la sabiduría, no la divina sustancia, sino el alma.<sup>14</sup>

Precisamente, Isidoro de Sevilla define el cuerpo como material, ergo mortal y corruptible,<sup>15</sup> porque perece al corromperse y finalmente se disolverá.<sup>16</sup>

---

convergencia de la tradición gramatical y la *Biblia es perfecta*” Jacques Fontaine, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique* (Études Augustiniennes, 1983): 661.

<sup>10</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 4.

<sup>11</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 6.

<sup>12</sup> Dos referencias a esta idea. Primera: “[En Isidoro de Sevilla] parece vislumbrarse la teoría hylomórfica [sic], al describir el compuesto humano, cuando opone las cualidades del alma a las del cuerpo [Isid., *Diff.*, II, 27, 92]”, Madoz, *San Isidoro de Sevilla. Semblanza*, 147. Segunda: “Al hablar del ser humano, san Isidoro, además de las Sagradas Escrituras, parece seguir el hilemorfismo” Jorge Mario Cabrera, “San Isidoro de Sevilla; Puente entre la Antigüedad y la Edad Media.” *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 22, núm. 2 (1996): 208.

<sup>13</sup> Sínodo en el que, según Braulio de Zaragoza, Isidoro de Sevilla “demostró la verdad de la fe católica enfrentándose al obispo Gregorio” José Carlos Martín, ‘El catálogo de los Varones Ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206) contenidos y datación.’ *Studia historica. Historia antigua* 31 (2013): 267.

<sup>14</sup> José Vives, ed., *Concilios visigóticos e hispano-romanos* (CSIC, 1963): 180.

<sup>15</sup> “Para *corpus* [Isidoro de Sevilla] presenta una etimología claramente popular que responde a la condición perecedera del cuerpo [humano]” Rosa María Herrera, “Antropología isidoriana. Estudio filológico de homo y su campo semántico.” *Helmántica* 40, núms. 121–123 (1989): 74.

<sup>16</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 14.

Asimismo, entre los epígrafes cuadragésimo sexto y septuagésimo segundo del libro II de *Diferencias*, Isidoro de Sevilla realiza una completa descripción del funcionamiento del cuerpo, la sustancia mortal,<sup>17</sup> que actúa animada por el alma, sustancia incorpórea, intelectual, racional, invisible, perpetua, con principio pero sin fin,<sup>18</sup> y creada por Dios *ex nihilo*.<sup>19</sup> El cuerpo es la parte que emparenta al ser humano con los animales, igual que el alma lo vincula con los ángeles y con Dios. Además de esto, según el filósofo hispalense, los sentidos humanos se hallan jerarquizados en virtud de su disposición en la cabeza, es decir, según su altura en la cabeza o cercanía con el cielo, así como por el radio de acción sensorial de los mismos. De modo que, en orden ascendente de jerarquía, en virtud de su disposición y alcance, el gusto, por la posición local de la boca respecto a la nariz, las orejas y los ojos, ocupa un lugar e importancia inferior respecto a los otros sentidos, seguido por el olfato, el oído y, finalmente, la vista, pues, según Isidoro de Sevilla, oímos más lejos que olemos y vemos más lejos que oímos.<sup>20</sup> Siguiendo la tradición platónica, afirma que el cuerpo es el medio para el pecado, y sus impulsos e instintos, los caminos que conducen al ser humano al mal, puesto que es a través de los sentidos como el hombre peca –“no pecamos de otra manera sino viendo, oyendo, tocando, saboreando y sintiendo”,<sup>21</sup> escribe–, debido a que estas debilidades del cuerpo, por la mezcla del alma con la carne en la que está encerrada, son capaces de ofuscar el alma:<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 47.

<sup>18</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 92.

<sup>19</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 101.

<sup>20</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 13, 2.

<sup>21</sup> Isid., *Sent.*, II, 28, 2.

<sup>22</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 12, 7.

la debilidad del cuerpo, afirma Isidoro de Sevilla, debilita a su vez el alma y marchita su ingenio.<sup>23</sup> Es incluso el propio cuerpo, según recogen los textos isidorianos, el responsable muchas veces de las creencias e ideas erróneas (especialmente de corte materialista), en tanto que hay seres humanos que, seducidos por las cosas corporales, creen erróneamente que no hay nada más que lo percibido por los sentidos.<sup>24</sup> Un cuerpo que, pese a lo cual, necesita del alma para tener vida, pues es esta la que anima a aquél, siendo, por ello, la sustancia activa humana. Así, recalca expresamente en *Sentencias* que, igual que el cuerpo humano no tiene vida sin la presencia del alma, esta no posee vida sin Dios. Según san Isidoro, si la vida del cuerpo es el alma, y sin esta aquél está muerto, la vida del alma es Dios, y si Él esta no tiene tampoco vida.<sup>25</sup>

Por otro lado, defiende que, a pesar de que la palabra *anima* (alma), etimológicamente hablando, recibió su nombre de los gentiles porque parece similar al viento (del griego ἀνέμος), porque vivimos al respirar aire,<sup>26</sup> sin embargo, esta es una tesis falsa dado que el alma es engendrada antes de que el aire pueda ser inhalado, pues ya existe en el vientre materno.<sup>27</sup> En tanto que, desde la perspectiva isidoriana, el ser humano es cuerpo y alma, si este adquiere el alma a la vez que se está formando el cuerpo, el ser humano no empieza a serlo tras su nación, con el aliento primero, sino antes del nacimiento. Un alma que, además, según señala, está situada en la cabeza,

---

<sup>23</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, II, 44, 15.

<sup>24</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 13, 2.

<sup>25</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 12, 1; Isid. *Diff.*, II, 102

<sup>26</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 7.

<sup>27</sup> “La etimología de *anima* que nuestro autor relaciona con el griego ἀνέμος es correcta” Herrera, “Antropología isidoriana. Estudio filológico de *homo*”: 73.

razón por la cual es esta “la parte principal del cuerpo”,<sup>28</sup> exponiendo así un posicionamiento *encefalocéntrico*:<sup>29</sup> “[En la cabeza] se manifiestan todos los sentidos”.<sup>30</sup> Así, según Isidoro de Sevilla, la cara es el espejo del alma, el lugar donde se refleja la voluntad y pensamiento del ser humano: el rostro, asevera, es llamado así dado que a través de él se muestra la voluntad del alma y en virtud de esta la adopta expresiones variadas.<sup>31</sup>

Asimismo, se aprecian en la obra isidoriana posicionamientos *cardiocéntricos*, posiblemente por influencia fraterna –usa Isidoro de Sevilla, respecto al alma y el rostro, una fórmula análoga a la utilizada por su hermano mayor y predecesor como metropolitano sevillano, san Leandro, quien afirma que “el rostro es el espejo del corazón”–<sup>32</sup>, en tanto que expone que es en el corazón donde se halla la vida y la sabiduría del hombre.<sup>33</sup> Razón por la cual sería este órgano lo primero que comienza a formarse en el humano. El corazón se muestra así como motor físico y *locus* de la dimensión moral, como la cabeza lo es de la racional, de un alma presente así en ambos lugares del cuerpo humano, y del que no se puede escapar, pues dice san Isidoro que se puede huir de todo excepto del corazón, de sí mismo.<sup>34</sup> Defiende el prelado

---

<sup>28</sup> Isid., *Etym.*, XI, 1, 25.

<sup>29</sup> Señala Beagon al respecto de esta cuestión: “[Según Isidoro de Sevilla] La cabeza humana es el órgano principal del cuerpo, donde se originan todos los sentidos y nervios, la fuente de toda actividad: hasta el punto de que ‘juega el papel del alma, por así decirlo’: ‘anima... quodammodo personam gerit’ ([Etym.] 11.3.25-6) [sic]” Mary Beagon, “Variations on a theme. Isidore and Pliny on Human and Human-Instigated Anomaly”, en *Isidore of Seville and his reception in the early Middle Ages. Transmitting and transforming knowledge*, ed. A. Fear y J. Wood, (AUP, 2016): 61.

<sup>30</sup> Isid., *Etym.*, XI, 1, 25.

<sup>31</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 33-34.

<sup>32</sup> Leandro de Sevilla, *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo* (F.U.E., 1979): 203.

<sup>33</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 143.

<sup>34</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, II, 26, 2.

hispalense que el alma, como el ser en Aristóteles, también se dice de muchas maneras,<sup>35</sup> dependiendo del cometido que ejerza en cada caso: alma en tanto que da vida al cuerpo; ánimo cuando *quiere* (voluntad); mente en tanto en cuanto conoce; memoria cuando recuerda; razón cuando juzga lo correcto; aliento en tanto que respira; y sentido cuando siente.<sup>36</sup> Además de la distinción entre el alma como mente y voluntad, resulta igualmente interesante la diferenciación específica de la mente, “de la cual surge la inteligencia”<sup>37</sup> como instancia superior del alma,<sup>38</sup> y la razón, entendida como actividad del alma que agudiza la mente y que posibilita la distinción entre lo verdadero y lo falso. Pese a la opinión de *ciertos filósofos* que, según Lactancio –señala Isidoro de Sevilla–, distinguen entre el alma –como animadora del cuerpo– y la mente –en virtud de la que el ser humano siente y entiende<sup>39</sup> como si de cosas distintas se tratasesen, alma, mente, razón, son en realidad una unidad indivisible, siendo la razón una actividad o parte de la mente, como la memoria o la voluntad, e incluso como el alma misma es parte de sí. Espíritu, sentido, mente, razón, voluntad, memoria, todas juntas

---

<sup>35</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 12.

<sup>36</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, XI, 1, 13. Esta idea se halla presente también en un apócrifo isidoriano, *De Veteri et Novo Testamento quaestiones*, obra considerada, desde Arévalo, del hispalense, y cuya autoría ponen en duda algunos investigadores. En esta obra se afirma que el alma “cuando contempla es espíritu; cuando siente, sensación; cuando comprende, alma; cuando entiende, mente; cuando distingue, razón; cuando consiente, voluntad; cuando recuerda, memoria; cuando anima los miembros, alma” Isid., *De vet. et nov.*, XXXVII, 51. Cfr. McNally, R. E. “The pseudo-isidorian ‘De Veteri et Novo Testamento quaestiones’.” *Traditio* 19 (1963).

<sup>37</sup> Isid., *Diff.*, II, 86.

<sup>38</sup> Pese a lo cual, Isidoro de Sevilla afirma que no debe ser el conocimiento y su búsqueda la principal finalidad humana sino la (de la) felicidad que, desde su punto de vista, se halla en Dios. Cfr. Isid., *Sent.*, II, 1, 11-12; Isid., *Lib. Num.*, III, 12.

<sup>39</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 94.

conforman una sola y misma sustancia: el alma.<sup>40</sup> Puesto que todas estas funciones son una sola, entre otras cosas, se establece una identidad de vida (o motor de vida) y razón humanas.<sup>41</sup>

Un alma en virtud de la cual Isidoro de Sevilla considera al hombre un ser superior al resto de seres vivos mortales de la Tierra, entre los que destaca, no por la sensibilidad corporal sino por la razón.<sup>42</sup> Capacidad de la que carecen el resto de los seres vivos mortales, ya que, aunque los animales también tienen memoria, “únicamente el hombre está dotado de razón”.<sup>43</sup> Sin embargo, nada más arcano y desconocido para el alma que ella misma, pues así como el ojo ve pero no puede verse a sí mismo, el alma conoce todo lo demás pero no a sí misma, “nada es para ella más incierto”.<sup>44</sup> Según la interpretación isidoriana, igual que el cuerpo no es anterior al alma, puesto que, según asegura, esta no llega al ser humano con la primera respiración, sino que es anterior al nacimiento, tampoco el alma es anterior al cuerpo, como según san Isidoro afirman algunos filósofos sin prueba de veracidad alguna,<sup>45</sup> sino que es creada junto con el cuerpo. Tampoco es de esencia divina pero, en tanto que obra de Dios por Él animada, procede del cielo, por lo cual sostiene que el alma humana es celestial,<sup>46</sup> pues aunque por su condición de creada, no es parte de la naturaleza divina, sí lo es el hábito divino que la

---

<sup>40</sup> “Las funciones del alma son muchas y tan varias que en virtud de cada una recibe un nombre distinto; pero no deben considerarse como algo diferente del alma: es alma en cuanto que anima el cuerpo, razón en cuanto que entiende, memoria en cuanto que recuerda” Santiago Montero, *Introducción general a Etimologías*, ed. Cortés y Góngora (B.A.C., 1951): 33.

<sup>41</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 96-97.

<sup>42</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 13, 1.

<sup>43</sup> Isid., *Sent.*, I, 13, 9.

<sup>44</sup> Isid., *Sent.*, I, 13, 4.

<sup>45</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 12, 4.

<sup>46</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, III, 7, 7.

anima, siendo Dios el alma del alma. Ergo, no hay vida humana sin Dios. Y es en este sentido en que el alma humana se asemeja a la divinidad, puesto que fue creada a su imagen, aunque este sea eterno y aquella solo perpetua, ya que Dios existió siempre y siempre existirá, y el alma, aunque siempre existirá, no existió siempre.

### **3. *Imago Dei, imago mundi***

En consecuencia con lo anterior, y siguiendo la tradición judeocristiana, Isidoro de Sevilla se posiciona en defensa de la teoría del *homo imago Dei*, esto es, la consideración del ser humano a imagen de Dios,<sup>47</sup> con quien por su alma guarda semejanza. Lo que lleva asimismo a la idea de corte agustiniano de la capacidad humana de acercarse al conocimiento de Dios a través de la profundización del hombre en sí mismo, en su interioridad. Aunque el alma posea variadas funciones, como se dijo anteriormente, una sobresale de entre las demás, según la interpretación isidoriana: la racionalidad. No es el alma en su totalidad, no todas sus actividades, en las que con mismo peso ontológico se descubre la semejanza humana con Dios, sino que es por la razón por la cual ha de ser considerado *imago Dei*, como recoge en *Etimologías*: “Lo que sobresale en el alma se llama mente, como si fuera su cabeza o su ojo. Por eso, el hombre mismo es llamado imagen de Dios según la mente”.<sup>48</sup> El hombre es semejante a Dios, pero no por su carne ni por su cuerpo, ya que, en ningún caso, la consideración del *homo imago Dei* puede

---

<sup>47</sup> “Si Cristo no es Dios, que los judíos nos digan ¿a quién se refirió Dios en *Génesis* cuando dijo: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”? Porque luego se añade: “Y Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó”. Que busquen, entonces, ¿de qué Dios lo creó, o a la imagen de cuál Dios creó al hombre que creó?”, Isid., *De fid. Cath.*, III, 4.

<sup>48</sup> Isid., *Etym.*, XI, 1, 12.

llevar a falsas conclusiones acerca de una presunta naturaleza material de Dios, como “creen algunos necios”.<sup>49</sup> Y es también esta misma racionalidad la que hace del humano el ser superior sobre la faz de la Tierra, la que lo coloca en la cúspide en la escala jerárquica de los mortales. Pues, dada su semejanza con Dios, el planeta y los seres irracionales que en él habitan han sido creados para usufructo y dominio suyo.<sup>50</sup>

Asimismo, Isidoro de Sevilla interpreta al ser humano como un fin en sí mismo, afirmando con ello su dignidad consustancial por el hecho mismo de ser humano, y en el que su valor intrínseco radica en su condición de *imago Dei*, haciendo coincidir sus cualidades principales y esenciales con las más altas ideas clásicas, a saber: bien, verdad y belleza; dado que el humano ha sido creado bueno por naturaleza,<sup>51</sup> que está capacitado, también congénitamente por su alma, para buscar (y acaso alcanzar) la verdad, y que, además, es hermoso: “Se dice que el hombre es bello en sí mismo”.<sup>52</sup> En todo caso, según los textos isidorianos solo la *mitad* de la humanidad podría ser considerada como tal, ya que, más que defender la teoría del *homo imago Dei*, se posiciona específicamente en la del *vir imago Dei*, es decir, la concepción según la cual solo el varón ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, no el ser humano en su totalidad, excluyendo a las mujeres, a las que no considera *imago Dei*, sino *imago viri*, esto es, hechas por Dios a imagen del varón. Por lo que según

---

<sup>49</sup> Isid., *Sent.*, I, 5, 7.

<sup>50</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 11, 1.

<sup>51</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 9, 6.

<sup>52</sup> Isid., *Sent.*, I, 8, 18.

san Isidoro no pueden considerarse un fin en sí mismas, sino un medio de y para ellos, como afirma en *Sentencias*.<sup>53</sup>

Por último, y por derivación de la que afirma ser la etimología de la voz griega antigua ἄνθρωπος (*ánthropos*), el ser humano es, según la interpretación isidoriana, el que mira hacia arriba, no observando la tierra de la que su cuerpo ha sido formada, sino contemplando el cielo del que su alma procede y al que aspira, es decir, habiendo oído la llamada celestial de Dios. Debido a lo cual el humano es, esencialmente, un ser religioso, de forma tal que su postura corporal y su esencia religiosa se hallan íntimamente ligadas, cuando menos en lo que al concepto se refiere.

Mas si por su alma el ser humano es *imago Dei*, por su cuerpo y forma es *imago mundi*. “En sentido místico”,<sup>54</sup> explicita el filósofo hispalense en *De natura rerum*, el ser humano, por su semejanza con el Universo puede también ser denominado mundo más pequeño –“*minor mundus*”<sup>55</sup> o, siguiendo la etimología griega, un microcosmos.<sup>56</sup> Esta idea aparece repetidamente en las obras de Isidoro de Sevilla. En *Sentencias*, dice Fontaine, “insiste Isidoro en las correspondencias entre el gran universo y el ‘microcosmos’ que es el hombre”.<sup>57</sup> Efectivamente, afirma el hispalense que el ser humano fue, en cierto sentido,

---

<sup>53</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 11, 5-6.

<sup>54</sup> Isid., *De nat. rer.*, IX, 1.

<sup>55</sup> Isid., *De nat. rer.*, IX, 2.

<sup>56</sup> “En *Etimologías*, Isidoro de Sevilla utiliza por primera vez en la historia –en el estado actual de nuestros conocimientos– el vocablo *microcosmus*, un término que habría de tener un éxito tan prolongado a lo largo de toda la Edad Media e incluso mucho después” (Fontaine, 2002: 213). “En las *Etimologías* aparece por primera vez en latín, como una sola palabra, la designación de “*microcosmus*” Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en las letras españolas* (Castalia, 1970): 40.

<sup>57</sup> Fontaine, *Isidoro de Sevilla: Génesis*, 181.

“creado como otro mundo en miniatura”.<sup>58</sup> En esta línea, en el libro segundo de *Diferencias*, así como en *Etimologías*, aborda la semejanza entre el ser humano y el cosmos al respecto de las similitudes de los cuatro elementos fundamentales

<sup>58</sup> Isid., *Sent.*, I, 8, 1. La comprensión del ser humano como microcosmos proviene de una larga tradición filosófica. Gasti afirma que, pese a ser atribuido a Boecio, esta concepción del ser humano como mundo pequeño proviene de Arnobio de Sicca –quien en *Adversus nationes* afirma: “Este es aquel hombre precioso, dotado de los razonamientos más augustos, llamado mundo menor y formado por semejanza del todo” (Arn., *Adv. nat.*, II, 25)–, cuando sostiene: “La famosa definición de hombre como *mundus minor* es casi una consigna que se atribuye diversamente a Boecio (en Cic. *Top.*, 3, 28) [sic], [y que] en realidad tiene su primera constancia en Arnobio (*Nat.*, 2,25) [sic] y es retomada por Ambrosio, Gerolamo, Mario Vitorino, Fulgencio, Casiodoro y, después de Isidoro, por Beda” Fabio Gasti, “Isidoro di Siviglia e le origini dell’enciclopedismo medievale e moderno” en *Aspetti della Fortuna dell’Anticonella Cultura Europea; Atti della Tredicesima Giornata di Studi Sestri Levante, 11 marzo 2016*, ed. S. Audano y G. Cipriani (Il Castello, 2017): 33. Por su parte, Fontaine afirma que la idea del ser humano como microcosmos fue “planteada por Platón, desarrollada por el hermetismo, [y] transmitida a *Etimologías* a través de pasajes convergentes de Lactancio y de Ambrosio [de Milán]” Jacques Fontaine, “Isidore philosophe?” en *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, ed. J. M. Soto Rábanos (CSIC, 1998): 922. Se trata de una consideración antropofilosófica todavía más antigua cuyas huellas se pueden rastrear hasta a Anaximandro y Demócrito –”ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος” (DK B 34)–, y antes aún, tal y como afirma De Echandía en nota a pie de página [Aristóteles, *Física*, ed. G. R. de Echandía (Gredos, 1995): 432], ya que aparece en los textos hesiódicos, en los pitagóricos, en Empédocles y en Diógenes de Apolonia, y de la que, especialmente a través de Hipócrates, se pregunta el editor acerca de un posible origen (e influencia) oriental de la misma, dado que “la idea de semejanza entre hombre y mundo se encuentra en el *Avesta* y los *Upanisad*, y también en las religiones de muchos pueblos ‘primitivos’” (G. Conger, *Theories of Macro- and Microcosmus in the Hist. of Phil.*, N. York, 1948) [sic]”. Esta idea también aparece en Aristóteles, quien en *Física* usa el término microcosmos (252b 25), y en Filón de Alejandría, quien en *Sobre la plantación*, define al ser humano como un “pequeño mundo [*βραχὺ κόσμος*]” Filón de Alejandría, *Sobre la plantación*. En *Obras completas*, ed. J. P. Martín (Trotta, 2010): 375. La idea de interpretar al ser humano como microcosmos en tanto que está constituido por los elementos que componen el Universo se puede leer, además de en Platón (*Fil.*, 28c y ss.), también en Jenofonte (*Mem.*, I, 4, 8), quien afirma que Sócrates usa la idea de la similitud humana con el cosmos en virtud de su materia, de los (cuatro) elementos, de un ínfimo fragmento de los cuales está conformado el cuerpo humano, como argumento para sostener que, análogamente a lo que ocurre con su dimensión corporal, la inteligencia humana no puede ser más que un ápice de una inteligencia mayor que rija el Universo. De tal manera que, además de defender la tesis de la existencia de una inteligencia cósmica, sostiene la teoría de que por el alma el ser humano es imagen de Dios, una idea de hondas raíces cristianas, y de las principales dentro de la antropofilosofía isidoriana. Esta concepción socrática puede ser leída desde la idea expresada por Platón en *Fedón* (96b) del aire como naturaleza del alma, una concepción que aparece previamente en Diógenes de Apolonio, quien afirma que “el aire interior [al cuerpo] percibe, pues es una pequeña parte del dios” (DK A 19) Conrad Eggers y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos* (Gredos, 1986): 42. Una consideración esta que, sin embargo, choca con la citada negación tajante de Isidoro de Sevilla a la identificación del alma con el aire, el aliento o la respiración.

de la materia con un cuerpo que “tiene en sí algo de fuego, aire, agua y tierra”: la tierra corresponde a la carne; el agua, a la sangre; el aire al espíritu; y el fuego al calor vital. Así, la cabeza es para san Isidoro metáfora del cielo con los ojos representando el sol y la luna, el pecho lo es de los vientos, el vientre se asemeja al mar y los pies, más bajos, secos y áridos, a la tierra. En lo más alto se halla la mente, como Dios, para gobernarlo todo desde lo alto.<sup>59</sup>

En *Libro de los números* relaciona asimismo los cuatro elementos de los que igualmente están formados macrocosmos y microcosmos con las virtudes (justicia, prudencia, fortaleza y templanza) y los vicios humanos (codicia, miedo, dolor y gozo), conectando así las emociones, pero también la voluntad, con la materia.<sup>60</sup> Ofrece además una explicación de corte pitagórico cuando afirma que la armonía en el microcosmos “tiene tal importancia que sin su perfección incluso el hombre, careciendo de armonía, no podría existir”.<sup>61</sup> Es decir, que, como sostiene Fontaine, “el microcosmos humano está regido por la misma armonía<sup>62</sup> que el macrocosmos universal”,<sup>63</sup>

---

<sup>59</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 17, 48-49; Isid., *Etym.*, XI, 1, 16. Afirma Fontaine: “Ya en el segundo libro de las *Diferencias* había tomado Isidoro, de las *Instituciones Divinas* de Lactancio (2, 12, 4s.), una exposición sobre correspondencias que se remontan a especulaciones grecoegipcias muy antiguas de medicina astrológica, reflejadas, sucesivamente, en latín, por Lactancio y Ambrosio a principios y a finales del siglo IV occidental. [...] Se encuentra aquí la descripción, antes incluso de pronunciar las dos palabras [macrocosmos y microcosmos], el modo en el que el macrocosmos universal aparece a través del microcosmos humano”, Fontaine, *Isidoro de Sevilla: Génesis*, 213.

<sup>60</sup> Cfr. Isid. *Lib. num.*, V, 23.

<sup>61</sup> Isid., *Etym.*, III, 23, 2.

<sup>62</sup> “Pues se dice que incluso el mundo mismo está compuesto por una cierta armonía de sonidos, y que el mismo cielo se mueve bajo la modulación de la armonía. (...) Además, todo lo que hablamos, o incluso somos movidos internamente por los latidos de las venas, prueba estar unido por las virtudes de la armonía a través de los ritmos musicales”, Isid., *Etym.*, III, 17, 1-3.

<sup>63</sup> Fontaine, *Isidoro de Sevilla: Génesis*, 214.

relacionando, con ello, al microcosmos y al macrocosmos mediante los números.<sup>64</sup>

#### **4. Bondad, libertad, dignidad**

Pese a que Isidoro de Sevilla afirma que el humano es un ser capaz del bien y del mal, resulta nítido su posicionamiento al respecto de la diatriba filosófica acerca de la bondad o maldad connatural a este, y las implicaciones que supone en relación con el problema del mal. El hispalense destaca que el hombre es sin duda bueno por naturaleza. Y lo es en tanto que se trata de una creación de Dios, y “Dios hizo todas las cosas muy buenas; por lo tanto, nada es malo por naturaleza”.<sup>65</sup> Y menos aún la considerada por Isidoro de Sevilla como la mejor creación divina, cuya capacidad para el mal no responde a ninguna esencia malvada, sino que, más bien al contrario, habiendo sido creado bueno, el ser humano hace el mal contra su propia naturaleza.<sup>66</sup> De ahí que destaque asimismo la fragilidad humana respecto al intento tantas veces vano de evitar el pecado.<sup>67</sup> Porque, a pesar de ser esencialmente bueno por haber sido creado por Dios, tiene la capacidad tanto para el bien como para el mal, es decir, que es un ser libre. O con cierta cuota de libertad, para mayor exactitud, puesto que está dotado de libre albedrío,<sup>68</sup> el cual es definido por

---

<sup>64</sup> “Hemos vuelto, como tantas veces, al principio de nuestra historia: a la armonía cósmica, presente lo mismo en el cielo que en el hombre, de los pitagóricos. Con ellos, en efecto, Isidoro vincula el macrocosmos y el microcosmos a través de los números”, Rico, *El pequeño mundo del hombre*, 41.

<sup>65</sup> Isid., *Sent.*, I, 9, 6.

<sup>66</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 11, 2.

<sup>67</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, II, 23, 10.

<sup>68</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, II, 2, 5.

san Isidoro como la voluntad que por sí misma puede buscar tanto lo bueno como lo malo de manera espontánea—.<sup>69</sup> De modo que cuando el ser humano hace el bien es la gracia de Dios la que le guía, mientras que hace el mal por su humana voluntad libre, por las pasiones del cuerpo por las que es arrastrado.<sup>70</sup> De hecho, esta libre voluntad es la razón por la cual el ser humano tiene la capacidad de apartarse de Dios. Aunque, eso sí, el metropolitano hispalense se encarga de dejar meridianamente claro que la gracia divina antecede a la voluntad y libertad humanas y que si estas operan es porque aquella lo posibilita y permite. En este sentido, Isidoro de Sevilla defiende una tesis contraria a la que, más de un milenio después, secundarán filósofos contemporáneos vitalistas y existencialistas (aunque es interesante en este caso la simetría inversa del razonamiento) pues, dado que la libertad humana está sometida a la gracia divina y a la predestinación por ella establecida y regida, el ser humano no tiene capacidad para hacerse a sí mismo: “Nadie puede corregirse a sí mismo, solo el señor puede corregir”,<sup>71</sup> afirma en *Sentencias*, de igual forma que exhorta en *Sinónimos*: “Recuerda tu condición, preserva el orden de tu naturaleza. Así has sido hecho, tal como Dios te ha hecho, tal como el hacedor te ha formado, tal como el creador te ha instituido”.<sup>72</sup>

Destaca asimismo la consideración de que todos los seres humanos son esencialmente iguales, pues iguales han sido creados. Idea que aparece latente en toda la obra isidoriana, como en *Diferencias*, donde afirma que todos los

---

<sup>69</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 115.

<sup>70</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 115-117.

<sup>71</sup> Isid., *Sent.*, II, 5, 3.

<sup>72</sup> Isid., *Synon.*, II, 2.

hombres son iguales pese a sus diferencias corporales y de hábitos y costumbres.<sup>73</sup> En *Liber de ordine creaturarum*, apócrifo atribuido desde hace siglos a Isidoro de Sevilla, recoge estas mismas ideas afirmando que tanto ricos como pobres, igual los sabios que los necios, todos sin excepción tienen las mismas debilidades, todos necesitan el descanso, la comida y la vestimenta, son igualmente afligidos y corrompidos por las pasiones carnales y angustiados por las emociones del alma, todos se ven afectados por el dolor, la vejez y la muerte, se ven desprendidos del pasado, poseen un exiguo presente y un futuro incierto, están ligados por el pecado original todos por igual y de la misma forma son purificados.<sup>74</sup> Al respecto de este fragmento, afirma Díaz y Díaz: “Aunque no se pueda decir que esta frase, ni el párrafo, deriven de ISID. diff. 2, 14, 43 [sic] con el que se presentan notables analogías, es de tener en cuenta lo que este dice (P.L. lxxxiii, 77A): *de praeteritis nudi, de praesentibus exigui, de futuris incerti*”,<sup>75</sup> y que es una idea idéntica (escrita con palabras distintas, pero similares) del citado epígrafe de *Diferencias*. Lo que indica la, cuando menos, cercanía con el pensamiento isidoriano de este texto,<sup>76</sup> en el que se hace aún más explícita la idea de que todos los seres humanos, tanto pobres como ricos, tanto listos como torpes, comparten misma naturaleza, mismo inicio y fin, y en tanto que, además, según el santo

---

<sup>73</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 43.

<sup>74</sup> Anónim., *De ord. creat.*, XII, 3-4.

<sup>75</sup> Manuel C. Díaz y Díaz, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII* (USC, 1972): 177.

<sup>76</sup> Díaz y Díaz, quien sostiene que esta es una obra anónima del siglo VII, afirma que es evidente “la dependencia prácticamente exclusiva de *De ordine creaturarum* respecto de las *Differentiae* de Isidoro” Díaz y Díaz, *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo*, 20.

hispalense, diferencias como las razas o las nacionalidades son meramente accidentales<sup>77</sup> y mutables en el ser humano.

Lo que, asimismo, guarda coherencia con la defensa isidoriana del humanismo cristiano y su ineludible dimensión social. Para Isidoro de Sevilla, quien hizo de la caridad santo y seña de su vida (y obra, especialmente práctica), resulta fundamental el ideal compasivo de amor incondicional al prójimo, y en el que, además, se manifiesta el carácter comunitario humano. Puesto que, según expone, el amor al prójimo es la forma de amar a Dios, tal y como sostiene tanto en *Diferencias*, donde escribe que a través del amor a Dios se desarrolla el amor al prójimo igual que mediante el amor al prójimo se manifiesta el amor a Dios, pues el amor a Dios es origen del amor al prójimo y el amor al prójimo es el conocimiento del amor a Dios.<sup>78</sup> O como en el libro segundo de *Sentencias* donde también asegura que la caridad consiste amar tanto a Dios como al prójimo, y que quien no sea capaz de amar al prójimo no puede amar a Dios verdaderamente, pues dado que Jesucristo es Dios y hombre a la vez, “no ama completamente a Cristo quien odia al hombre”.<sup>79</sup> De modo que el amor a Dios y el amor a los demás seres humanos son, en Isidoro de Sevilla, inseparables.

## 5. La risa, la medida de todas las cosas y otras ideas antropofilosóficas

Junto con estas concepciones principales, en muchos de sus textos se deslizan pinceladas de otras ideas antropofilosóficas no exentas de interés,

---

<sup>77</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, II, 25, 7.

<sup>78</sup> Cfr. Isid., *Diff.*, II, 143.

<sup>79</sup> Isid., *Sent.*, II, 3, 7.

como la teoría del *homo risu capax*, su defensa de la teoría del *homo mensura*, la dicotomía entre las naturalezas social e individual humana, trazas de pesimismo filosófico o el isomorfismo clima, geografía y ser humano.

Respecto a la primera, según la interpretación isidoriana no solo se diferencia el ser humano de los demás animales irracionales y mortales por la posesión de razón, por la postura erguida o por sus consustanciales bondad, libertad y dignidad, sino que se distingue de aquellos, y además de los inmortales y racionales, de todos, por lo que es más exclusivo y propio humano: la capacidad potencial para reír. Isidoro de Sevilla refleja en *Etimologías* la esta antigua teoría del *homo risu capax*, es decir, la risa entendida como disposición característica que solo el humano y ningún otro ser vivo posee. Esta concepción aparece en el vigesimoquinto capítulo del segundo libro de *Etimologías*, un epítome de la, posiblemente, traducción de Boecio de la *Isagoge* de Porfirio, y en el que, siguiendo al de Tiro, el filósofo hispalense expone: “El hombre es un animal racional, mortal, terrenal, bípedo y capaz de reír. [...] Lo propio [del ser humano], *risible*, pues el hombre es aquel que se ríe y esto no se encuentra en ningún otro animal”.<sup>80</sup> Según explica Porfirio, el ser humano es el único animal con la potencial capacidad para la risa, excluyendo de esta capacidad incluso a Dios. En cambio, Isidoro de Sevilla, que no acepta el planteamiento porfiriano en toda su extensión, modifica la comparativa señalando que el humano es el único ser vivo con capacidad para la risa, a diferencia de las bestias y de los ángeles; pero no de Dios, sosteniendo implícitamente la idea de la capacidad del Creador para la risa. Al margen de la mayor o menor relevancia teológica que tenga la modificación isidoriana de la interpretación

---

<sup>80</sup> Isid., *Etym.*, II, 25, 3-8.

porfiriana, resulta interesante al respecto de la cuestión antropofilosófica de la risa como lo *proprium* humano que, análogamente a Porfirio respecto a Aristóteles, cuando el pensador tiro cambia la *capacidad para leer y escribir* como ejemplo de propiedad exclusiva humana expuesta por el estagirita, por la *capacidad para reír*, igualmente, Isidoro de Sevilla elimina la consideración porfiriana de si Dios tiene o no capacidad para la risa pero mantiene sin embargo la consideración de la risa como lo propio y exclusivo del ser humano. Lo que indica la aceptación por parte del hispalense de la idea de que lo propio del ser humano es la capacidad para la risa.

Asimismo, se aprecia en *Sentencias* la defensa de la consideración del humano como medida de todas las cosas, la protagoniana teoría del *homo mensura*, cuando afirma que el tiempo lo es en virtud de la percepción humana, de la mente que lo piensa. Así, siguiendo las reflexiones acerca del tiempo de *Confesiones* de Agustín de Hipona,<sup>81</sup> escribe: “Tanto el futuro como el pasado y el presente deben buscarse principalmente en la mente. Estos tres, pasado, presente y futuro, se encuentran solo en la mente: recordando el pasado, contemplando el presente y esperando el futuro”.<sup>82</sup> E, igualmente, en la misma obra, Isidoro de Sevilla sostiene que el sentido del cosmos y su ser debe ser buscado a partir del propio ser humano: “La razón del mundo debe ser considerada desde el punto de vista del hombre”,<sup>83</sup> expone. En este sentido esgrime Fontaine:

[Afirma san Isidoro de Sevilla que] la creación encuentra su consumación en el hombre: “Todas las cosas que hay bajo el cielo han sido hechas para el hombre, pero el hombre ha sido hecho para él mismo. Por esa razón, en sentido figurado,

---

<sup>81</sup> Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones*, XI, 36-37.

<sup>82</sup> Isid., *Sent.*, I, 7, 3-4.

<sup>83</sup> Isid., *Sent.*, I, 8, 2.

la semejanza del hombre les sirve de referencia a todas las cosas” (Sentencias 1, 11, 1) [sic]. ¿Se trata de una coincidencia remota con la célebre fórmula de Protágoras: “El hombre es la medida de todas las cosas”?<sup>84</sup>

Por otro lado, como se señaló anteriormente, apuesta por trascender la condición particular de cada cual en favor del prójimo, esto es, del bien común, sin duda, lo fundamental desde el punto de vista isidoriano, destacando el carácter social humano: “No atiendas exclusivamente tu propia condición singular; la amargura no debe ser considerada como única para ti; tu desgracia no debe ser considerada solo por ti; observa casos similares de otros; considera las miserias de aquellos a quienes algo amargo les ha ocurrido”,<sup>85</sup> afirma. Pese a lo cual, la caridad y la compasión no solo es buena para beneficio de los otros, sino también para sí mismo, insertando cierta perspectiva individualista a pesar de su posicionamiento contra el egoísmo, como en su bello alegato pedagógico, donde dice:

Aprende lo que no sabes para no ser considerado un maestro inútil: sé primero un oyente, luego un maestro: recibe el título de maestro a través del estudio; habla bien de lo que has escuchado; enseña bien lo que has aprendido; no desprecies el deseo tanto de aprender como de enseñar. Vierte por la boca el conocimiento que has adquirido por el oído. Mientras compartes la sabiduría con los demás, la haces crecer más para ti mismo. La instrucción, cuanto más se comparte, más abunda. La sabiduría se incrementa al impartirla, disminuye al retenerla: el conocimiento se hace más abundante al compartirlo, y cuanto más se da, más abunda.<sup>86</sup>

Lo que entronca, asimismo, con un cierto pesimismo filosófico de raíz cristiana cuando asegura que el sufrimiento es esencial a la naturaleza humana, pues, como a la muerte, ningún ser humano puede escapar al dolor o la tristeza: “Es imposible ser humano y no experimentar angustia; el dolor y la tristeza son comunes a todos: todos enfrentamos eventos similares en este mundo. Nadie

---

<sup>84</sup> Fontaine, *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad*, 181.

<sup>85</sup> Isid., *Synon.*, I, 24.

<sup>86</sup> Isid., *Synon.*, II, 67.

está exento del mal para siempre: nadie en este mundo está libre de sufrimiento: no hay nadie que, estando en esta vida, no suspire”,<sup>87</sup> fragmento que, además, ilustra también la citada consideración de la igualdad connatural de todos los humanos. Un sufrimiento que, sorprendentemente, guarda ciertas analogías lejanas con filosofías orientales cuando argumenta que al apartarse el ser humano de Dios este se entrega al deseo, fuente de sufrimiento de cuya rueda no puede escapar, tanto cuando lo anhelado o deseado no es logrado, como cuando es conseguido, a lo que sigue un nuevo deseo insatisfecho. Lo que supone un sufrimiento perpetuo que a fuerza de repetirse en el hombre, aun no siéndolo por naturaleza, ha devenido en característica específica suya, no creada según el plan divino, pero adquirida por el hábito.<sup>88</sup>

Finalmente, se puede señalar que san Isidoro expone la interesante idea de que el clima y la geografía determinan y modifican al ser humano en sus dos dimensiones: igual el carácter y sentimientos del ser interior, como su físico o ser exterior. Así, asevera que en virtud de la diversidad de los cielos, los seres humanos tienen distinta apariencia, color, talla e incluso carácter. De ahí, afirma, que los romanos sean serios y los galos, feroces, temperamentos causados, según el hispalense, por los distintos climas.<sup>89</sup> Es decir, que los seres humanos, los pueblos que conforman y las culturas que desarrollan están directamente relacionados con la naturaleza circundante, con la orografía y con la climatología.

## 6. Conclusiones

---

<sup>87</sup> Isid., *Synon.*, I, 26.

<sup>88</sup> Cfr. Isid., *Sent.*, I, 11, 10.

<sup>89</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, IX, 2, 105.

Teniendo en cuenta que según el santo hispalense la filosofía, igual que la medicina –a la que denomina como *segunda filosofía*–, reclama al ser humano al completo<sup>90</sup> (por ello, siguiendo la analogía, define la filosofía como medicina del alma –destacando así además su carácter práctico–), y a tenor de que, como se ha visto anteriormente, la preocupación acerca del ser humano tiene una importancia capital en la obra isidoriana, se puede decir que es este el tema principal de la filosofía de Isidoro de Sevilla, como el de Dios lo es de su teología. O lo que es lo mismo, al margen de sus escritos sobre teología, historia o física, específicamente y más allá de las muchas implicaciones que evidentemente suponen, la filosofía de san Isidoro es fundamentalmente antropológica. Y no porque exhorte en *Sinónimos* al ser humano a conocerse a sí mismo –dice: “Conócete a ti mismo, hombre: conoce quién eres; conoce por qué has surgido; por qué has nacido, para qué propósito fuiste engendrado, por qué has sido hecho, en qué condición has sido nacido, o por qué has sido procreado en este siglo”–<sup>91</sup> que también, sino como demuestran la profundidad, complejidad y amplitud de las ideas antropofilosóficas expuestas en su magna obra, y que no se circunscriben a unas pocas consideraciones más o menos sueltas, aunque por la fragmentariedad de su exposición a lo largo de sus textos pudiera parecerlo. Sin embargo, la riqueza de las fuentes usadas por san Isidoro convierten la suya en una obra feraz en consideraciones antropológicas y en matices relacionadas con las mismas. En este sentido, se aprecia cómo la antropología isidoriana aborda muchas de las cuestiones históricas principales en torno a la pregunta acerca del ser humano. La riqueza de los temas, dimensiones y vicisitudes en torno al hombre y cuanto le atañe, palpable y notoriamente mayor de lo que se ha solido creer, cuando menos,

---

<sup>90</sup> Cfr. Isid., *Etym.*, IV, 13, 5.

<sup>91</sup> Isid., *Synon.*, II, 2.

desde una perspectiva puramente filosófica, supone asimismo una demostración más de la relevancia capital de las ideas acerca del ser humano en la obra de Isidoro de Sevilla; importancia que aumenta sobremanera considerando la honda influencia posterior de su obra.

## 7. Referencias

### *Bibliografía*

- Agustín de Hipona. *Del libre albedrío*. En *Obras de San Agustín*, editado por V. Capanaga et al., vol. III, 189–409. Madrid: B.A.C., 1963.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*. En *Obras de San Agustín*, editado por A. Custodio Vega, vol. II. Madrid: B.A.C., 1979.
- Aristóteles. *Tópicos*. En *Organon*, editado por M. Candel, 89–306. Madrid: Gredos, 2000a.
- Aristóteles. *Partes de los animales*. Madrid: Gredos, 2000b.
- Arnobio de Sicca. *Arnobii oratoris Adversus nationes libri septem*. En *Bibliotheca patrum ecclesiasticorum Latinorum selecta*, editado por F. Oehler, vol. XII. Leipzig: Tauchnitz, 1846.
- Braulio de Zaragoza. *Renotatio librorum Domini Isidori*. En *Corpus Christianorum. Series Latina. CXIII B. Scripta de vita Isidori Hispalensis episcopi*, editado por J. C. Martín, 83–86. San Millán de la Cogolla: Brepols, 2002.
- Clemente de Alejandría. *El pedagogo*. Madrid: Gredos, 1998.
- Filón de Alejandría. *Sobre la plantación*. En *Obras completas*, editado por J. P. Martín, vol. II. Madrid: Trotta, 2010.
- Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. W. M. Lindsay (Oxford: Oxford University Press, 1911).

- Isidoro de Sevilla, *Liber Differentiarum I*, ed. C. Codoñer (París: Institut d'Études Augustiniennes, 1992).
- Isidoro de Sevilla, *Liber de Differentiis II*, ed. M. A. Andrés Sanz, Corpus Christianorum. Series Latina, 111A (Turnhout: Brepols, 2006).
- Isidoro de Sevilla, *Le livre des nombres. Liber numerorum*, ed. y trad. Jean-Yves Guillaumin (París: Les Belles Lettres, 2005).
- Isidoro de Sevilla. *Quaestiones de Veteri, et Novo Testamento*. En *S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia VII*, editado por F. Arévalo, vol. 5, 249–258. Roma: Apud Ant. Fulgonium, 1802c.
- Isidoro de Sevilla. *De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra iudeos ad Florentinam sororem suam*. En *S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia VII*, editado por F. Arévalo, vol. 6, 1–114. Roma: Apud Ant. Fulgonium, 1802d.
- Isidoro de Sevilla, *Isidori Hispalensis Sententiae Libri Tres*, Corpus Christianorum. Series Latina, 111 (Turnhout: Brepols, 1998).
- Isidoro de Sevilla, *Isidori Hispalensis Synonyma*, Corpus Christianorum. Series Latina, 1203 (Turnhout: Brepols, 2010).
- Isidoro de Sevilla. *Liber de ordine creaturarum*. En *S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia VII*, editado por F. Arévalo, vol. 6, 582–620. Roma: Apud Ant. Fulgonium, 1802g.
- Isidoro de Sevilla, *De Natura Rerum*, en Fontaine, Jacques, *Isidore de Seville, Traité de la nature, suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, ed. critique et traduction (Bordeaux: Féret, 1960).
- Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Gredos, 1993.
- Leandro de Sevilla. *De la instrucción de las vírgenes y desprecio del mundo*. Madrid: F.U.E., 1979.
- Porfirio. *Isagoge*. Barcelona: Anthropos, 2003.

### *Literatura secundaria*

- Beagon, M. “Variations on a theme. Isidore and Pliny on Human and Human-Instigated Anomaly.” En *Isidore of Seville and his reception in the early Middle Ages. Transmitting and transforming knowledge*, editado por A. Fear y J. Wood, 57–74. Amsterdam: AUP, 2016.
- Cabrera, J. M. “San Isidoro de Sevilla; Puente entre la Antigüedad y la Edad Media.” *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 22, núm. 2 (1996): 203–214.
- Díaz y Díaz, M. C. *Introducción general a Etimologías*, editado por J. Oroz et al., I–CCLVII. Madrid: B.A.C., 2004.
- Díaz y Díaz, M. C. *Liber de ordine creaturarum. Un anónimo irlandés del siglo VII*. Santiago de Compostela: USC, 1972.
- Díaz y Díaz, M. C., ed. *Isidoriana*. León: Centro de Estudios San Isidoro, 1961.
- Diels, H. *Die fragmente der Vorsokratiker*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1992.
- Eggers, C., et al. *Los filósofos presocráticos*, vol. III. Madrid: Gredos, 1986.
- Fontaine, J. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.
- Fontaine, J. “Isidore philosophe?” En *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, editado por J. M. Soto Rábanos, vol. II, 915–929. Madrid: CSIC, 1998.
- Fontaine, J. *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. París: Études Augustiniennes, 1983.
- Gasti, F. “Isidoro di Siviglia e le origini dell’enciclopedismo medievale e moderno.” En *Aspetti della Fortuna dell’Anticonella Cultura Europea; Atti della Tredicesima Giornata di Studi Sestri Levante, 11 marzo 2016*, editado por S. Audano y G. Cipriani, 13–41. Foggia: Il Castello, 2017.

- Gasti, F. *L'antropologia di Isidoro. Le fonti del libro XI delle Etimologie*. Como: New Press, 1998.
- Herrera, R. M. “Antropología isidoriana. Estudio filológico de homo y su campo semántico.” *Helmantica* 40, núms. 121–123 (1989): 69–113.
- Madoz, J. *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*. León: CSIC, 1960.
- Martín, J. C. “El catálogo de los Varones Ilustres de Isidoro de Sevilla (CPL 1206) contenidos y datación.” *Studia historica. Historia antigua* 31 (2013): 129–151.
- McNally, R. E. “The pseudo-isidorian ‘De Vetere et Novo Testamento quaestiones’.” *Traditio* 19 (1963): 37–50.
- Montero, S. *Introducción general a Etimologías*, editado por L. Cortés y Góngora, I–LXXXIII. Madrid: B.A.C., 1951.
- Pérez de Urbel, J. “Las letras en la época visigoda.” En *Historia de España*, editado por M. Menéndez Pidal, vol. III, 381–431. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.
- Rico, F. *El pequeño mundo del hombre: varia fortuna de una idea en las letras españolas*. Madrid: Castalia, 1970.
- Robles, L. “Séneca en Isidoro de Sevilla. Estudios sobre Séneca.” En *Ponencias y comunicaciones. Octava semana española de filosofía*, 237–238. Madrid: Instituto Luis Vives, 1966.
- Vives, J., ed. *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona: CSIC, 1963.
- Vorontsov, S. “La definición de ‘hombre’ y la estructura del Liber differentiarum II de Isidoro de Sevilla.” *Patristica et medievalia* 41, núm. 2 (2020): 103–115.