

DIRECTOR
PROF. DR. LUIS S. GRANJEL
*Catedrático de Historia de la Medicina
en la Universidad de Salamanca*

SUBDIRECTOR
PROF. DR. JOSÉ M.^a LÓPEZ PIÑERO
*Catedrático de Historia de la Medicina
en la Universidad de Valencia*

SECRETARIO DE REDACCION
DR. JUAN RIERA
*Profesor Agregado de Historia de la Medicina
en la Universidad de Valladolid*



EDITA
SECRETARIADO DE PUBLICACIONES E INTERCAMBIO
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

CUADERNOS
DE
HISTORIA DE LA MEDICINA
ESPAÑOLA

AÑO XII
SALAMANCA
1973



ESTUDIOS

JUAN R. ZARAGOZA

EL CONCEPTO DE ENFERMEDAD EN LA OBRA DE
ISIDORO DE SEVILLA

Al estudiar el planteamiento del concepto de enfermedad dentro de los pensadores de la Alta Edad Media tiene importancia fundamental la aportación de Isidoro de Sevilla. Varias circunstancias dan interés primordial a sus consideraciones. Por una parte, se trata de un continuador del pensamiento senequiano al considerar que se debe estudiar en el hombre tanto la enfermedad del cuerpo como la enfermedad del alma, y ambas tanto desde el punto de vista médico como desde el filosófico. Posee, además, Isidoro, conocimientos enciclopédicos de medicina y de ciencia en general que le permiten deslindar acertadamente los límites de la afectación corporal y la espiritual en el trance del enfermar. Finalmente, supone para nosotros la originalidad histórica de entroncar la tradición estoica de la consideración de la enfermedad del alma como desviación de la norma ética marcada por la recta razón, con el pensamiento cristiano para el que la enfermedad del alma es, además de desviación de la recta razón, desviación del mandato concreto de Dios, y por tanto, pecado ¹.

¹ Para el planteamiento del tema consultar: LEIBRAND, W.: *Die Stellung der Stoischen Affektenlehre Innerhalb einer Geschichte der Allgemeinen Psychopathologie*, Arch. Ib. Hist. Med., 8, 33-40 (1956); PESET LLORCA, V.: *Enfermedad mental y enfermedad del alma según los estoicos*, Clin. Lab.,

En este trabajo queremos concretar las afirmaciones precedentes partiendo de una de las obras de Isidoro de Sevilla menos estudiadas desde el punto de vista médico. Se trata de las *Sentencias*², colección de frases sobre temas teológicos y morales, ordenadas en tres libros. El primero trata de la exposición de las verdades dogmáticas contenidas en el Credo, el segundo de la gracia, virtudes y vicios, y el tercero compendia unas consideraciones prácticas referidas a las pruebas y a los estados sociales, tanto eclesiásticos como civiles. En todos ellos descuella la profundidad de su pensamiento junto con la concreción práctica de la doctrina expuesta, que hace ver en él no sólo al hombre sabio, sino al hombre práctico con dotes de gobierno.

A través del planteamiento dogmático y moral de las *Sentencias* se trasluce el problema del mal, y de un mal concreto que aflige a la humanidad: la enfermedad. Por ello, junto al problema teológico de la permisión divina del mal en general —que creemos fuera del alcance de nuestro trabajo— se sitúa el problema de la permisión de la enfermedad del cuerpo y del alma, y su ordenación en los planes divinos. Puntos que merecen alguna atención.

Bondad natural del hombre

Las criaturas, y entre ellas el hombre, son buenas por naturaleza. «Dios hizo todas las cosas muy buenas. Luego nada es malo por naturaleza» (S. 55). La maldad de las criaturas vino por causa de la culpa, «pues como fuimos creados buenos en lo natural, de alguna manera, por causa de la culpa, nos hemos vuelto malos contra naturaleza» (S. 88). Por ello todo lo que supone maldad no debe considerarse proveniente de Dios, sino, todo lo más, permitido por Dios.

Sin embargo el hombre tiene una parte noble, el alma, unida a una parte frágil e imperfecta, el cuerpo, parte inferior que arrastra a la debilidad del pecado y de la enfermedad. Por ello

57, 45-55 (1969), Zaragoza; JUAN R.: *La medicina del alma según la doctrina de Séneca*, Rev. esp. Oto-Neuro-Oftalmol., 24, 343-349 (1965) y LAÍN ENTRALGO, P.: *Enfermedad y pecado*, Barcelona, 1961.

² ISIDORO DE SEVILLA: *Sentencias en tres libros*. Trad. de Juan Oteo Uruñuela. 2 vols. Madrid, 1947. La obra consta de 1179 sentencias divididas en 62 capítulos. Citaremos indicando el número de la Sentencia.

Dios «se compadece del hombre enfermo en razón de que éste arrastró de la parte inferior, es decir, de la carne en que el alma se encuentra encerrada, la debilidad de pecar» (S. 70). Por eso, frente al juicio instantáneo decretado por Dios a los ángeles rebeldes, el hombre, vista su fragilidad, es merecedor de compasión. «Los ángeles apóstatas por esto no tienen perdón, porque cayeron sin el peso de la fragilidad de la carne para que pecaran; mas los hombres son recibidos al perdón después del pecado, porque arrastraron el peso de la enfermedad del lado material, y por tanto, dada la débil constitución de la carne, para salvarse el hombre queda patente la vuelta o conversión» (S. 71).

El alma se ve, pues, unida a la debilidad de la carne, lo que supone para ella el acceso a la enfermedad del cuerpo y a la enfermedad del alma. Veamos el planteamiento de ambas en el pensamiento isidoriano.

La enfermedad corporal

En muchos puntos de las *Sentencias*, y siguiendo la línea argumental expuesta, se denomina genéricamente «enfermedad» al hecho de que el alma tenga que estar unida al cuerpo. «En esta vida se da el comienzo de la paz de los santos, no su completación. Mas entonces (en la Resurrección) vendrá la plenitud de la paz, cuando, absorbida la enfermedad del cuerpo, estén dispuestos para la contemplación de Dios» (S. 213).

¿Cuál es el origen de la enfermedad corporal? «Por tres causas sobrevienen las enfermedades al cuerpo, a saber: por el pecado, por la prueba o tentación y por la pasión o destemplanza; sólo a esta última puede socorrer la medicina humana, a las otras sólo la piedad de la divina misericordia» (S. 681). Este importante párrafo muestra claramente la mentalidad compiladora de Isidoro de Sevilla. Si en las culturas arcaicas se concibió la enfermedad como castigo del pecado; si el cristianismo explica la enfermedad como prueba permitida por Dios, y si la medicina científica explica la enfermedad como desorden de la naturaleza, aquí se reúnen los tres conceptos vigentes, especificando que sólo la enfermedad que procede de «la pasión de la destemplanza» es susceptible de atención médica. Lo cual no significa desestimación de los recursos médicos, incomprensible en el autor de un libro *De medicina*, incluido en las *Etimologías*, o en quien, en

este mismo libro de *Sentencias* preconiza, al hablar de los milagros de los santos, que «la señal no es para los fieles, que ya creyeron, sino para los infieles, a fin de que se conviertan; porque Pablo cura de fiebres al padre de Publio para vencer la infidelidad de los que no creían, pero a Timoteo, que estaba enfermo, le socorre no con palabras prodigiosas, sino con medicina, para que conozcas que los milagros se hacen para los infieles, no para los fieles» (S. 202).

El causante de la enfermedad no es Dios, que no desea el mal, sino el diablo, a quien la omnipotencia divina permite transitoriamente que actúe sobre los hombres. «Porque es provechoso que algunos pecadores sean entregados corporalmente a Satanás para que salven las almas, para que en adelante teman pecar, espantados del juicio futuro por motivo del presente castigo. Pero algunos son entregados al poder de los demonios para corrección, otros abandonados son entregados sólo para condenación» (S. 723). «El diablo jamás toma descanso en combatir contra el justo, pues ya le exagera las tribulaciones del alma, ya le suscita dolores en el cuerpo. Este es el motivo por que dice el Apóstol: se me ha dado el estímulo de mi carne, un ángel de Satanás para que me abofetee» (S. 724). «Pues aunque el justo, por instigación de los espíritus inmundos, sufra algunas adversidades, ora en el alma, ora en el cuerpo, cierto es que lo padece por permisión de Dios» (S. 725).

Causada por el diablo, permitida por Dios, la enfermedad corporal se puede considerar como castigo del pecado o como prueba para el creyente. Como castigo el creyente lo puede referir a unos pecados concretos, pero en ocasiones puede no saber a qué ofensa corresponde el castigo recibido en la enfermedad. Se plantea aquí el problema del «justo afligido»³, es decir, del creyente que no encuentra motivo para la pena que soporta. Porque si bien «el hombre pecador no debe murmurar en los castigos de Dios, porque sobre todo se enmienda porque es castigado, y cada uno soporta más resignadamente lo que padece si desentraña los pecados por los que recibe tan justa paga» (S. 686), también, en

³ Para el inicio del problema del «justo afligido» desde el punto de vista médico ver la síntesis realizada por el autor en «La medicina de los pueblos mesopotámicos», *Historia Universal de la Medicina* (dirigida por P. Lain Entralgo) Tomo I, 67-94, Barcelona, 1972.

el caso del justo afligido, se dice que «quien sufre males aprenda a no murmurar, aunque desconozca por qué los padece. Y piense que los padece justamente puesto que son por juicio de Dios, cuyos juicios nunca son injustos. Quien padece castigos y murmura contra Dios, acusa al justo Juez, pero quien, aunque ignore por qué sufre, reconoce que lo que padece lo sufre justamente del justo Juez, ya por ello estará justificado, pues él mismo se acusa y enaltece la justicia de Dios» (S. 687). Para el cristianismo no se plantea —no puede plantearse— el problema del justo afligido más que en su forma externa; en todo cristiano hay un pecador merecedor, lo sepa o no, de los castigos permitidos por Dios, y entre ellos el de la enfermedad corporal. Incluso en ocasiones la enfermedad corporal puede servir para conocer la maldad del alma, que era incluso ignorada de quien la padecía: «la dureza que oprime el alma y no es conocida, provechosamente es mudada en el cuerpo para que sea conocida, y una vez conocida sea enmendada. Porque las heridas del cuerpo se sienten más pronto que las del alma, y por esto los que andan equivocados se corrigen mejor con los azotes corporales» (S. 683).

A la vez que enfermedad corporal como castigo del pecado, existe también la enfermedad corporal como permisión de Dios para prevenir el pecado. Así, en muchas personas cuyo excesivo vigor corporal conduciría a situaciones de pecado, la debilidad corporal que produce la enfermedad consigue evitarlas. Por eso «a los que son robustos y sanos es útil enfermar y no pecar, a fin de que por razón del vigor no se manchen con ilícitas codicias y con deseos de lujuria» (S. 682). «La salud que al hombre lleva a desobedecer es dañosa. Y la enfermedad, que con la corrección de Dios quebranta la naturaleza del alma, es saludable» (S. 684). En una de las últimas sentencias, correspondiente precisamente al capítulo «las tribulaciones de los justos», se afirma que «a los que soportan los males de esta vida es útil el estar cargados de diversos males temporales, pues mientras están desazonados por un dolor no codician los excesos de la ambición y de la lujuria y de los demás vicios» (S. 1120). Como resumen de este punto de vista puede servir la siguiente reflexión: «viendo Dios que algunos no se determinan a corregirse por su propia decisión, los mueve con estímulos de adversidades. También conociendo en su presciencia que otros pueden pecar mucho, para salvarlos, castígalos con enfermedad corporal para que no pequen; de modo

que les es más provechoso para salvar el alma estar consumidos de enfermedades que no estar incólumes y condenarse» (S. 679).

Finalmente, la enfermedad corporal puede tener también sentido de prueba, pues «es muy necesario que el justo sea tentado, ya castigado con azotes en esta vida, para que cuando es atormentado de vicios no se engría de las virtudes y cuando anda destrozado por el dolor espiritual o corporal se reserve del amor mundano. Conviene que el justo sea probado, pero con la prueba, no de la lujuria, sino del castigo» (S. 663). «Aunque los presentes azotes libran al justo de los pecados, a pesar de esto todavía anda turbado por miedo de la justa venganza por si los presentes castigos no le fueran suficientes para limpiarse de sus delitos» (S. 677).

Podemos decir, en resumen, que la enfermedad corporal puede ser un mal permitido por Dios, o proceder de la propia naturaleza del hombre. En el primer caso la enfermedad corresponde o a castigo de los pecados, o a una providencia especial para impedir que los predispuestos los cometan, o a una tentación enviada a los creyentes. «Por tres motivos hiere Dios a quien le place, a saber: para condenación de los réprobos, para purgación de los elegidos, que ve andan engañados; para aumentar la gloria de los merecimientos de los justos» (S. 668).

Para curar la enfermedad corporal en sentido amplio se deberá recurrir a medidas espirituales, más aún, religiosas. Sólo en el caso de la enfermedad puramente corporal en sus manifestaciones y en su origen podrá la medicina actuar según las normas terapéuticas esbozadas en las *Etimologías*.

La enfermedad del alma. Planteamiento

En otros trabajos hemos aludido al problema de la llamada «enfermedad del alma» y su planteamiento en Aristóteles, Séneca e Isidoro de Sevilla⁴. A modo de resumen podemos indicar que la filosofía helenística, más que intentar dar una respuesta a las preguntas fundamentales del hombre sobre el mundo y sobre sí mismo, intenta proporcionar una guía para la conducta humana,

⁴ Sobre Isidoro de Sevilla ver JUAN R. ZARAGOZA: *Enfermedad del alma y medicina del alma en la obra de San Isidoro*, Asclepio, 18-19, 579-589 (1966-1967), del que resumimos los párrafos que siguen.

planteando así un conjunto de problemas que en ocasiones rozan la esfera de la medicina. Uno de los puntos de mayor interés es la interpretación filosófica de las pasiones. Desde Aristóteles se concibe que el alma racional tiene por misión ajustar el comportamiento del individuo al orden establecido por la razón universal. Según esto, las pasiones, que desvían al hombre de este comportamiento recto, son movimientos de lo que podríamos llamar la parte irracional del hombre, por lo que deben ser controladas. De este modo, si conseguimos borrar las representaciones engañosas que perturban el juicio, alcanzaremos el estado de impasibilidad o apatía en que el hombre, sin la influencia de las pasiones, puede vivir en conformidad con la razón y, por tanto, en el ejercicio de una auténtica libertad.

De este esquema derivan dos conclusiones importantes. Por una parte, el papel primordial concedido a la razón. Por otra, la valoración negativa de las pasiones, consideradas como «enfermedades del alma», muy distintas, según agudamente expone Pésset Llorca, de las enfermedades mentales. No es raro, por tanto, que frente a la «enfermedad del alma» surja un intento terapéutico que se puede denominar, en rigor, «medicina del alma».

En el estudio del planteamiento de la «medicina del alma» en la obra de Séneca señalábamos que con ella se tiende a restablecer la supremacía de la razón sobre la pasión mediante un sistema que podríamos denominar como método de «tonificación del espíritu», y cuyos puntos principales serían la autorracionalización del proceso morboso, el cultivo de la sabiduría y el apoyo de la amistad. Resultan sumamente ilustrativos los textos en los que Séneca explica con detalle el mecanismo de acción de tales técnicas, así como su aplicación en el curso de sus propias dolencias.

Este planteamiento, puramente filosófico, seguirá su trayectoria histórica en figuras como Boecio, a quien la filosofía consolará de los males de la prisión, emergiendo con un cariz totalmente distinto, durante el siglo XVII, en *las pasiones del alma*, de Descartes. Pero, por otra parte, la cristianización del estoicismo dará un nuevo giro al problema de la «enfermedad del alma». En efecto, la introducción de un criterio moral supondrá que la «enfermedad del alma», junto con el apartamiento de la recta razón, es, además, un pecado. Y, como continuador del pensa-

miento de Séneca, Isidoro de Sevilla quiere dar también remedios para que el alma, en estado de pecado, salga de él. Es notable considerar que, aun con variaciones en su formulación, los recursos que expone Isidoro sean los mismos que los propuestos por Séneca: la reflexión sobre los propios males (ahora desde un punto de vista religioso), el cultivo de la sabiduría (o colocación del pensamiento en temas elevados) y el apoyo de la amistad (ahora operante mediante la corrección fraterna).

Esta transición de un planteamiento filosófico a un planteamiento religioso se aprecia en diversos textos. «El alma es la vida del cuerpo —se dice en uno de ellos—, la vida del alma, Dios. Y como el cuerpo sin alma está muerto, así el alma sin Dios está muerta» (S. 97). Por eso, «todo el que es sabio según Dios es feliz. La vida feliz está en el conocimiento de la divinidad, el conocimiento de la divinidad es el poder del bien obrar, y el poder de bien obrar es gozo de eternidad» (S. 244). Fragmentos que parecen la traducción al cristianismo de las normas establecidas por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* para la conducta racional humana.

Este «bien obrar» según el mandato de la divinidad se perverte, decíamos, por el influjo de las pasiones que conducen al pecado. «Por los sentidos corporales se desliza la enfermedad del alma» (S. 460). «La enfermedad del alma, es decir, el pecado, es pernicioso» (S. 685). Establecida así la similitud entre enfermedad del alma y pecado en el pensamiento isidoriano, interesa precisar cuáles son sus causas y cuáles los principales remedios a aplicar en su tratamiento.

Causas de la «enfermedad del alma»

En último término, la «enfermedad del alma» puede aparecer en una persona concreta porque Dios lo permite. «Para gran provecho, por juicio divino, el alma del justo está agitada con diversas tentaciones de las pasiones» (S. 690). «Dos son los modos de herir Dios. Por el uno hiere el cuerpo para bien, a fin de enmendarnos, por el otro azota la conciencia para que más ardientemente amemos a Dios» (S. 666). Esta permisión de Dios tiene lugar, sin embargo, actuando otras causas, como es que el hombre sucumba a las pasiones, lo que le determina una ceguera mental que le hace olvidar cuáles son sus últimos fines, su conducta

recta. «El pecado se comete por uno de dos motivos: o en fuerza de la concupiscente pasión, o en razón de miedo y temor» (S. 397). Y «doble es la sentencia del impío, una cuando por sus deméritos es aquí herido de ceguera mental, para que no vea la verdad, la otra en la muerte, cuando será condenado, para que pague las debidas penas» (S. 223).

Desde el pensamiento cristiano el alma tiene ya en sí un principio de inestabilidad procedente de la culpa original, que le hace ser inconstante en sus objetivos. «¿Cómo se ha derramado varíamente por diversas cosas el género humano desde que se sustrajo de la única estable y siempre permanente solidez de la divinidad! Porque mientras que apetece alguna cosa, como que allí fija ya el descanso del alma. Mas cuando no le satisface, muda la intención, pasa a otras cosas y, cuando por diversas acciones ha buscado y no ha hallado descanso, vive en miserable dolor y variedad y se encuentra vacío de descanso. Por más que esta mutabilidad no es congénita del hombre, sino que por la primera prevaricación se le añadió, pero no obstante ya se ha convertido en connatura, porque originariamente desde el primero se ha transmitido a todos los hombres, igual que la muerte» (S. 96).

Existe, pues, en la consideración cristiana a la resistencia a la concupiscencia un principio de pesimismo, motivado por la inestabilidad del espíritu a partir de la caída original. Pero aun así podemos señalar algunas causas concretas que señalan la aparición de la «enfermedad del alma». Unas son los excesivos cuidados mundanos, otras, los pensamientos concupiscentes, otras, las pasiones inmoderadas, finalmente, hasta algunas acciones virtuosas —como los ayunos o incluso las propias virtudes— pueden convertirse en causas de enfermedad.

Los cuidados mundanos ponen en peligro a quien los realiza porque «cuando uno se ocupa más de cuidados grandes mundanos, tanto se ve oprimido con más facilidad de los vicios. Porque si el ánimo tranquilo apenas puede evitar los pecados, ¿cuánto menos el ánimo atado con preocupación secular?» (S. 1041). Esta inestabilidad del espíritu puede predisponer a que el individuo se deje seducir por las pasiones. Más importancia puede tener el dejarse llevar por los pensamientos, como sustitución de pasiones no experimentadas o como continuación de los placeres pasados. «Porque el pecado reina en el hombre, no sólo por la fornicación

cometida, sino reina sin duda cuando todavía deleita y ocupa el ánimo» (S. 580). De aquí se dejan sentir sus efectos, puesto que «como perece la víbora desgarrada por los hijos puestos en su vientre, así nos matan nuestros pensamientos alimentados en nuestro interior, y una vez concebidos nos consumen por el veneno vipéreo y matan a nuestra alma hiriéndola cruelmente» (S. 445).

Pero son sobre todo las pasiones ya establecidas en un sujeto las verdaderas causas de «enfermedad del alma». Por ejemplo la gula, que embota el entendimiento y ofusca la mente de la consideración del camino recto. «Los que comen demasiado, cuanto más ceban el vientre tanto más embotan el entendimiento. Porque dijeron los griegos que de vientre craso no se puede engendrar sutil entendimiento. Pues la hartura de la gula embota el entendimiento en demasía y hace que se evapore el ingenio» (S. 618). Además, la gula no depende de la calidad de los alimentos, sino del ánimo con que se consumen. «No es la calidad de los manjares, sino la codicia de ellos lo que debe precaverse. Puesto que no pocas veces los más cuidadosamente preparados se toman sin gula, y otras se toman con ansias de glotonería los más corrientes y viles. Y así resulta que no está la culpa en la calidad de los alimentos, sino que está en tomarlos codiciosamente, por vicio» (S. 624).

Lo mismo ocurre con la embriaguez. «La comida engendra crápula, la bebida embriaguez. Y ésta da origen a perturbación de la mente, a furor del corazón, a las llamas de la lujuria» (S. 629). «De tal modo la embriaguez enajena la mente, que el ebrio no sabe donde está» (S. 630). Y no sólo se pueden referir estos textos a las bebidas alcohólicas, sino que incluso la misma agua puede ser causa de concupiscencia. Por eso «algunos continentes, así como toman medido el pan, así también toman el agua tasada, alegando que para la castidad corporal también es conveniente abstenerse de agua» (S. 636).

La excesiva gula y la embriaguez pueden atraer la tentación porque «los espíritus inmundos donde más se lanzan es donde ven más comida y bebida» (S. 639), pero además de eso predisponen a otras pasiones, como a la lujuria. «La hartura de pan (comida) es la materia prima de la lujuria» (S. 614). «Vecina del vientre es la lujuria, tanto por el sitio como por el vicio. Porque

donde hay cuidado del vientre, no falta para lo que está próximo alrededor del mismo. Y en la disposición orgánica de los miembros están los genitales unidos al vientre, y cuando de los dos el vientre se refocila desmedidamente, se experimenta excitación a la lujuria» (S. 616). La lujuria es como el escalón terminal de todas las pasiones, también la soberbia acaba conduciendo a la lujuria: «frecuentemente del pecado de la soberbia se pasa a las abominables inmundicias de la carne. Porque de lo uno pende lo otro: que así como por la humildad del alma se pone a salvo la castidad de la carne, así por la soberbia del alma se va a la prostitución de la *libidine*. Pero Dios algunas veces castiga una oculta soberbia del alma con una manifiesta caída carnal» (S. 564).

Finalmente, la prudencia de Isidoro de Sevilla previene sobre la posibilidad de que actos piadosos, y aun las mismas virtudes, conduzcan a la enfermedad del alma. Por ejemplo, el ayuno excesivo: «al cuerpo no se le debe administrar desmesurado ayuno, no sea que cargando demasiado al cuerpo con el peso de la abstinencia, luego ni pueda ejecutar lo malo, ni empezar a obrar el bien, y lo que se le aplica para que carezca de malas costumbres sirva a su vez para privarle del poder cumplir sus deberes, por estar demasiado oprimido. Es pues cosa de moderarse con discreta solicitud en el trato del cuerpo material, para que ni se extinga del todo, ni se le deje desmedida libertad» (S. 649). En esta línea de pensamiento, donde más se revela la gran agudeza de Isidoro de Sevilla es su planteamiento «Del mal empleo de las virtudes», que engloba las sentencias del 523 al 529. Dice allí que «alguna vez también el usar mal de las virtudes engendra vicios. Sucede esto por el desmesurado apetito del ánimo, al cual no le es bastante el don que obtuvo, sino que ha de buscar además alabanzas o lucros condenables» (S. 523). Las virtudes se pueden transformar en vicios cuando no se modifican adecuadamente al cambiar de circunstancias, cuando no se regulan por la discreción, o cuando uno se ufana y vanagloria de las propias virtudes. «Más la discreción del varón prudente mira con solicitud para no practicar destempladamente lo bueno y para no pasar de la virtud al vicio» (S. 527).

Así, y en general, el hombre puede caer en la «enfermedad del alma» por perturbación de la mente, por pensamientos inmoderados, por las pasiones o incluso a través de la misma virtud. «El diablo tienta a los hombres por el lado por donde ve que es

fácil inclinarlos a los vicios, a causa del humor que crece, de suerte que, según es el humor dominante, así presenta la tentación» (S. 714).

Tratamiento de la «enfermedad del alma»

En otro trabajo hemos tratado con más extensión del tratamiento de la enfermedad del alma en la obra de Isidoro de Sevilla. Por ello sólo queremos confirmar aquí los puntos de vista entonces expuestos, basándonos en que el texto de las *Sentencias* continúa y amplía las ideas indicadas en los *Sinónimos*. La única curación básica, radical, de la enfermedad del alma, es la vuelta del espíritu a Dios, con sometimiento a sus normas. «No estará sometida la carne al espíritu, los vicios a la razón, si el ánimo no está sumiso al Creador. Y entonces estarán rectamente sometidas a nosotros todas las cosas que están debajo de nosotros, cuando nosotros estemos sumisos a Aquel que sometió a nosotros aquellas cosas» (S. 60).

Para este sometimiento, única posibilidad de sanar la enfermedad del alma, existen unas técnicas concretas. Según Séneca, todas ellas debían tener como finalidad el robustecimiento del espíritu, y para ello propugnaba, decíamos, la autorreflexión, el cultivo de la sabiduría y el apoyo de la amistad. Las mismas técnicas se encuentran en Isidoro de Sevilla, si bien desde un planteamiento cristiano: la autorreflexión, que en Séneca pretendía analizar el proceso morboso para separar los males reales soportados por el enfermo de lo que éste amplifica con su imaginación, se transforma ahora en reflexión cristiana para que el sufriente recuerde quién es, a quién debe obediencia y dónde está su destino final. El cultivo de la sabiduría, que Séneca propugnaba para elevar el espíritu de las realidades terrenas y aproximarse así a la contemplación de la Verdad, se convierte ahora en lectura y estudio de la Verdad revelada. El apoyo de la amistad, que en Séneca era reforzamiento del espíritu por la simpatía y devoción de los amigos, enlaza ahora con la caridad cristiana y con una técnica de utilización de la ayuda mutua: la corrección fraterna. Isidoro de Sevilla emplea, pues, las mismas técnicas de robustecimiento del espíritu, si bien con un contenido religioso que desborda los puros límites filosóficos del estoicismo.

Veamos algunos ejemplos concretos. Al referirse Isidoro de Sevilla al cultivo de la sabiduría, indica: «todo el aprovechamiento procede de la lectura y de la meditación. Porque por la lección aprendemos lo que ignoramos, y por la meditación conservamos lo que hemos aprendido» (S. 776). Meditación, en esencia, de la Escritura, porque «doble don nos confiere la lección de las Santas Escrituras, porque o bien enseña el entendimiento al alma, o bien conduce al amor de Dios al hombre abstraído de las vanidades mundanas. Porque muchas veces, despertados con la lectura de ellas, quedamos alejados del deseo de vida mundana, y encendidos en amor de la sabiduría se nos presenta la vana esperanza de esta mortalidad despreciable, tanto más cuanto que por la lectura se haya aclarado la vida eterna» (S. 777). En el caso concreto de los apartados de Dios por «enfermedad del alma», la lectura también desempeña un importante papel: «todo el que de hecho se aparta de los preceptos de Dios se confunde reprendido por su conciencia cuantas veces pudiere leer u oír los mismos preceptos de Dios, porque recuerda lo que no practica e interiormente está acusado por el testigo conciencia (...). Porque cada uno queda gravemente confundido cuando mira, leyendo u oyendo, los mandamientos de Dios que menosprecia viviendo. Porque cuando es enseñado por la meditación de los mandamientos es reprendido por el corazón, pues no ha cumplido de hecho lo que ha aprendido del precepto divino» (S. 781).

Finalmente, son también numerosos los textos que reflejan la importancia de la amistad para la tranquilidad del ánimo. «Quien con ánimo tranquilo comunica las injurias que se le han inferido, abre el dolor del corazón y con facilidad arroja el veneno que está hirviendo en su ánimo» (S. 485). «Porque las heridas del alma descubiertas se curan pronto, cerradas atormentan demasiado» (S. 486). El medio más correcto de ayudar por medio de la amistad será la corrección fraterna, metódica a la que las *Sentencias* dedican un capítulo completo. Quizá el pensamiento más significativo de entre ellos sea el que indica que «Quien de veras quiere corregir y curar la enfermedad fraterna, mire de ayudar al provecho del hermano de tal modo que amoneste con humilde corazón a quien desea corregir, y haga esto como por compasión de común peligro, para que tampoco él sea sometido a la prueba» (S. 939).

Resumen

Las *Sentencias* constituyen una obra de Isidoro de Sevilla de gran importancia para exponer su pensamiento sobre la enfermedad corporal y la enfermedad del alma. A través de los textos aducidos podemos comprobar que en él se cristianiza el pensamiento estoico sobre la enfermedad del alma, expresado principalmente por Séneca, y persisten los mismos métodos de «medicina del alma», si bien con un contenido religioso frente a la formulación puramente filosófica del pensamiento estoico. A partir de este momento, la consideración de la «enfermedad del alma» durante la Edad Media seguirá por una doble vía: la puramente filosófica, o bien la ascética, donde a través de consideraciones espirituales se pretenda lograr este «robustecimiento del espíritu» para conseguir el dominio de las pasiones, tan acertadamente bautizadas como «enfermedad del alma».