



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Letras

TESIS DE LICENCIATURA EN LETRAS

**El juez y la justicia en San Isidoro:
una imagen de *aequitas* política y pastoral**

Autora: Maria Agostina Cavasotto

N° de registro 06-170069-3

Director de tesis: Dr. Pablo A. Cavallero

Fecha de Presentación: agosto 2023

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción	6
1. Hipótesis, justificación y explicación del tema	6
2. Objetivos.....	8
3. Descripción y comentario de los capítulos	9
4. Marco teórico.....	10
a. Bibliografía primaria	10
b. Historia de las ediciones	11
c. Bibliografía teórico-crítica	13
5. Estado de la cuestión	16
Capítulo I: Situación histórica.....	27
1. El reino visigodo en Hispania.....	28
2. Situación eclesiástica: Roma, el clero, los concilios, la educación	36
3. La ley y el derecho en Hispania.....	45
a. Breve introducción al derecho romano.....	48
i. Historia.....	48
ii. Conceptos fundamentales.....	52
b. El derecho entre los visigodos.....	54
4. La lengua: el latín hispano de la temprana Edad Media.....	62
5. Los hipotéticos dialectos germánicos sobrevivientes	72
Capítulo II: San Isidoro, vida y obras.....	75
1. Vida y leyendas	75
a. Los datos seguros	76
i. Fuentes	76
ii. Vida	79
b. Comentario sobre las leyendas	87
2. Introducción a las obras y fuentes de San Isidoro	92
3. Sus preocupaciones principales	113

a.	Educación moral cristiana	115
b.	Preservación de la tradición clásica.....	119
c.	Justicia y unidad en y por la Fe	122
	Capítulo III: Iglesia, reino y justicia: entre la historia y la narración.....	125
	Capítulo IV: La <i>aequitas</i> isidoriana	140
1.	Introducción.....	140
a.	San Isidoro como (no) jurista	140
b.	Hacia una definición isidoriana de la equidad.....	143
2.	Legislación, gobierno y justicia: los consejos de un padre.....	151
a.	La vida pública y la moral individual.....	152
b.	La voz del padre	157
3.	Las fuentes bíblicas y patrísticas de San Isidoro	162
a.	El texto bíblico de San Isidoro	162
b.	El rey bíblico	163
c.	Lecturas de los Padres	171
4.	Las fuentes clásicas: la <i>aequitas</i> y el ideal clásico del hombre justo	174
a.	El “anticuario pragmático”	174
b.	La <i>aequitas</i> en el derecho romano.....	176
c.	El desarrollo filosófico del concepto antiguo de la equidad	178
5.	La <i>aequitas</i> como ideal de San Isidoro.....	185
a.	La cristianización de la antigua equidad: <i>iustitia et pietas</i>	185
b.	El ideal político: de la paz y la unidad a la Salvación.....	194
6.	Relación con el derecho natural, el <i>ius gentium</i> y el derecho civil	207
a.	La ley natural en la tradición	210
b.	La influencia de San Isidoro.....	216
	Conclusión	218
	Apéndice de imágenes.....	223
	Bibliografía	228
1.	Fuentes	228
2.	<i>Instrumenta</i>	231

Agradecimientos

Agradezco en primer lugar a mi director, el Dr. Pablo A. Cavallero, por el valioso tiempo, invaluable apoyo e infalible paciencia que me dedicó. Como maestro en el sentido más completo, trascendió lo académico para enseñar, por su palabra y especialmente por su ejemplo, sobre la filología y la virtud. Le agradezco sus recomendaciones y sugerencias acertadas, sus comentarios detallados, su perpetuo buen humor, la generosidad con que me obsequió su tiempo.

Agradezco también a mi papá, que colaboró con la revisión final de la tesis, y a mi mamá, que me animó durante todo el recorrido del presente trabajo. A ellos y a mis hermanos les agradezco el haberme escuchado no solamente durante el tiempo de escritura de la tesis, sino también durante los cinco años de la carrera, cuando les contaba acerca de las raíces indoeuropeas, el teatro francés, la poesía romántica, el cine alemán. Le agradezco a mis abuelos, que siempre tienen una palabra de apoyo y una sonrisa para compartir.

Gracias al R. P. Franco Marinello, MC, por sus palabras de sabiduría, por compartir su conocimiento de la ley canónica y por su apoyo constante durante toda mi carrera.

A todos los miembros de la facultad, en particular los profesores de las lenguas clásicas, de las literaturas antiguas y medievales y de lingüística, por compartir su saber y su amor por la palabra, gracias. A ellos les debo mi interés por el latín en Hispania, particularmente en las obras del gran San Isidoro, y las herramientas para plantear y realizar este estudio. Si hay en él algún acierto, se debe a los maestros de los cuales he podido aprender.

Agradezco también al personal de la Biblioteca Central y de la Biblioteca de Teología por su ayuda para conseguir bibliografía para el presente trabajo.

Gracias a Rosario Ramos que me acompaña desde Houston, Texas, EEUU. Le agradezco su alegría y su amistad incondicional, que seguramente fue probada al escucharme relatar, por milésima vez, las instituciones jurídicas de la Antigüedad tardía y las efemérides del gobierno visigodo.

Por último, agradezco a todos mis amigos y amigas de la facultad por su amistad y sus consejos —los académicos pero especialmente los no académicos—.

Ad maiorem Dei gloriam.

Introducción

1. Hipótesis, justificación y explicación del tema

San Isidoro de Sevilla no es relevante solamente como el creador de las etimologías isidorianas o como el santo de *Internet*. Es una fuente de datos y misterios para los filólogos, historiadores, sociólogos, filósofos y teólogos. También los médicos, los juristas, los músicos y muchos otros pueden encontrar en él amplio material. En este trabajo partiremos de un interés muy personal: la literatura y la filología y su intersección con la tradición jurídica romana; es decir, dos formas discursivas altamente representativas del desarrollo de la historia occidental.

Entre todos los estudios sobre el derecho natural, la justicia, la jurisprudencia y la legalidad en las obras del obispo, hay, sin embargo, un espacio que, sorprendentemente, ha quedado vacío: el “bautismo” de la vieja *aequitas* latina —es decir, una justicia que trascendía la letra de la ley y se basaba en principios eternos de justicia e igualdad (Di Pietro 2018)— y su utilización en un proyecto cristiano con facetas religiosas, intelectuales, sociales y políticas.

En efecto, abundan las hagiografías, los análisis filológicos y textuales, las historias del derecho romano, pero parece faltar un análisis sistemático y detallado sobre la *aequitas* en el pensamiento de San Isidoro de Sevilla. Creemos que un estudio profundo del rol que le atribuye a la *aequitas* en su producción escrita resultaría de suma utilidad para formar un panorama completo de San Isidoro y su tiempo. Al estudiar al obispo que transmitió (y popularizó) la cultura clásica en la Edad Media, a la vez que creaba una teoría original de gobierno, no parece conveniente dejar una laguna en el lugar de uno de los temas sociopolíticos más meditados por el santo.

Creemos que **San Isidoro presenta la teoría y la praxis de la *aequitas* con un gobernante-juez (ideal) en mente, como herramienta práctica para lograr un cierto equilibrio en el mundo político y pastoral.** Pareciera que su ideal se configura como una *aequitas* cristiana, a pesar de que la equidad, término de tradición clásica, no recibe un tratamiento sistemático y no es distinguida consistentemente de la justicia, expresión a favor de la cual casi desaparece.

El metropolitano de Sevilla ejercía un rol no solamente pastoral y educador, sino también agudamente sociopolítico en el recientemente convertido reino visigodo. Como obispo del siglo VII, era un gobernante temporal, no solamente un intermediario espiritual. Así, tanto su actuación histórica como sus escritos se deben leer dentro del entramado religioso, social, político e intelectual de su tiempo.

Para darle un cimiento más estable al turbulento reino de los visigodos, San Isidoro buscó entre los antiguos, los Padres de la Iglesia y la coyuntura histórica los fundamentos y propuso un nuevo sistema simbiótico entre Iglesia y Estado, basado en la concordancia en la meta: la salvación de las almas. Para esto, sin embargo, la paz y la prosperidad terrenales eran, si no necesarias, sí altamente beneficiosas. El autor, entonces, deseaba fomentar la estabilidad del reino, meta nada fácil en épocas de una nobleza turbulenta y dos pueblos, el hispanorromano y el visigodo, que todavía no definían su relación e identidad.

La justicia (en toda su polivalencia) es aquí central. La funcionalidad del reino es imposible sin una justicia eficiente y, valga la redundancia, justa. La santificación del Estado, o su justificación religiosa, solamente es posible si esta justicia es guiada por las leyes y la fe. Consecuentemente, San Isidoro se detiene frecuentemente sobre qué es la justicia para el cristiano, qué constituye al hombre justo (santo o *pius*, en el sentido bíblico, pero también en la acepción más restringida de dar a cada uno lo suyo), cómo fueron y cómo son las instituciones de la justicia, los juicios, etc., y especialmente sobre las obligaciones de los gobernantes (en particular los monarcas) de actuar con justicia y misericordia, en otras palabras, con equidad, término que unas veces se confunde semánticamente con la justicia y otras veces es una especie de “super-justicia” equilibrada por las demás virtudes.

En sus *Sententiae* atribuye a Dios la perfecta equidad al juzgar (*Sent.* I.3.6) y pide que el hombre que juzga lleve la justicia y la misericordia con *libramen* (“equilibrio, balance”), a imitación de Dios, para corregir *per aequitatem* (*Sent.* III.52.4). Interesantemente, San Isidoro también declara que las *virtutes regiae* son principalmente dos: *iustitia et pietas*. Esta intersección entre el derecho divino-natural y el gobierno humano, en búsqueda de un anhelado equilibrio (con Dios como principio y fin), será uno de los principales puntos que analizaremos.

Nuestro análisis se realizará principalmente sobre tres obras: las *Etimologías* (*Etymologiae* o *Etymologiarum sive originum*), la gran obra del obispo sevillano que condensa en veinte libros todos los conocimientos del mundo antiguo, clasificados según temas generales, usando la forma de las palabras como llave a la denominación en sí misma y a la cosa detrás (Díaz y Díaz, 2004, p. 163); las *Sentencias* (*Sententiae*), su obra cumbre en el plano espiritual (Díaz y Díaz, 2004, pp. 134-135), que en tres libros recorre la fe cristiana y los fundamentos de la Iglesia, la vida moral y la vida social; y los *Sinónimos* o *Soliloquios* (*Synonyma*), un texto en dos libros que desarrollan retóricamente el dolor de los pecados, según una estructura basada en la perífrasis, la variación y la analogía.

Buscaremos ofrecer un análisis sistemático de la *aequitas* en el pensamiento de San Isidoro, partiendo de un estudio detenido de la situación histórica, la tradición legal y las fuentes bíblicas, clásicas y patrísticas. Estudiaremos la definición de su juez ideal, que puede ser laico o religioso, noble, obispo o rey, en relación con sus funciones morales y civiles y su orientación hacia una meta: la paz del reino temporal en beneficio de la salvación espiritual.

2. Objetivos

A través de la tesis, intentaremos elucidar el pensamiento de San Isidoro de Sevilla en torno a la *aequitas* de los gobernantes y jueces (reyes, nobles y obispos) como clave para la recta colaboración entre los ámbitos de poder, con la doctrina católica como guía y la salvación del alma como meta. Primeramente, presentaremos una contextualización histórica, política, religiosa, jurídica y lingüística, seguida de una presentación de la vida y obras del Hispalense. Intentaremos explorar las ideas clásicas sobre la *aequitas* y la justicia, en escritos literarios y jurídicos, con un énfasis especial sobre los que San Isidoro leyó o puede haber leído. En conjunción con esto, comprobaremos la articulación de las ideas heredadas de la *aequitas* romana con los ideales cristianos bíblico-pastorales, dentro de las circunstancias históricas, eclesiásticas y literarias de los siglos VI y VII. Investigaremos también la conexión del pensamiento isidoriano, particularmente en las *Etymologiae*, *Sententiae* y *Synonyma*, con la tradición bíblica sobre la justicia y misericordia de Dios y con su continuación en el pensamiento cristiano posterior.

Propondremos un análisis de la construcción de la figura del juez como agente de equidad en el esquema isidoriano, en un análisis detenido de los textos, según las propuestas de la filología y del análisis del discurso. Por último, investigaremos la inserción de la equidad en una propuesta más amplia de equilibrio político-religioso en la realidad histórica del autor.

3. Descripción y comentario de los capítulos

Comenzaremos con una introducción teórica que asiente la metodología elegida, el marco teórico y el estado de la cuestión, dentro de los objetivos fijados para este trabajo. Seguidamente, en el Capítulo I, analizaremos la situación histórica, incluyendo las circunstancias macropolíticas, eclesiásticas, religiosas, educativas y lingüísticas de la Europa y particularmente la Hispania de los siglos VI y VII. La cuestión de la administración de la justicia por los reyes, los nobles y los obispos requerirá atención especial.

En el Capítulo II, San Isidoro, su vida y las leyendas que se tejieron alrededor de los escuetos datos que nos dejó serán el foco de análisis. Ofreceremos una lista y comentario de sus obras, particularmente las que hemos escogido para fundamentar el presente estudio. También examinaremos su misión educadora, como escritor y pastor, y sus preocupaciones principales a lo largo de su vida y obra: la educación moral cristiana, la preservación de la tradición clásica, la procuración de la justicia y unidad en y por la fe.

El Capítulo III, a su vez, estudiará la compleja articulación entre los poderes del reino, obispos, nobles y monarquía. Analizaremos la mutua dependencia entre Estado secular e Iglesia y la colaboración y resistencia en la inserción en otros campos de poder. Como respuesta, San Isidoro propuso un modelo de rey, padre y pastor de su pueblo, que siguiera los mandatos de Dios y la Iglesia, resumidos en la idea de *aequitas* y *pietas*.

En el Capítulo IV analizaremos, de la mano de los textos isidorianos, la cristianización de la antigua *aequitas*, focalizada en el rol de los jueces y los gobernantes. San Isidoro no fue un jurista en el sentido moderno y técnico de la palabra, pero no dejó de lado estas cuestiones tan importantes para la estabilidad del reino cristiano. Estudiaremos, en primer lugar, el entrecruzamiento entre las cuestiones de gobierno y la

vida moral. En segundo lugar, observaremos la tradición bíblica y patrística de la cual nace el modelo del buen dirigente. Tercero, abordaremos la herencia clásica, particularmente ciceroniana, de la *aequitas* como institución civil y como virtud del ciudadano. A continuación analizaremos la cristianización de la *aequitas* antigua, ahora fundamentada sobre la *iustitia* y *pietas* de Dios mismo, y las virtudes que, según el Hispalense, deben distinguir al hombre que recibe la misión de guiar a los demás en la tierra. Para terminar este capítulo, observaremos la relación de estos conceptos con el derecho natural, el derecho de gentes y el derecho civil, y la importancia de San Isidoro como transmisor de estas ideas.

Finalmente, ofreceremos nuestras conclusiones y algunas directrices para estudios posteriores.

4. Marco teórico

a. Bibliografía primaria

Como hemos adelantado arriba, tomaremos principalmente tres obras en cuenta para nuestro análisis: *Etymologiae*, *Sententiae* y *Synonyma*.

Citaremos las *Etymologiae* siguiendo la edición de J. Oroz Reta y M. A. Marcos Casquero (BAC, 1982-1983, reimpresa en 2004), con una introducción de M. C. Díaz y Díaz, que toma como base textual la edición de Lindsay (1911), aunque con numerosas enmiendas. También tomaremos en cuenta la edición de la BAC de 1951 y, para los libros V y IX, la edición en veinte tomos de Les Belles Lettres.

Para *Synonyma* utilizaremos la edición latina de J. Elfassi (Brepols, 2009), tomando en cuenta las ediciones en español de Aspas (1944) y Renacimiento (s/f).

La edición latina de P. Cazier (Brepols, 1998) será nuestra fuente para las *Sententiae*. En español, hemos consultado las ediciones de Aspas (1947) y de la BAC (2009).

También hemos utilizado *Algunas alegorías de la Sagrada Escritura* (ed. de Molinero, Cursos de Cultura Católica, 1936), *De ecclesiasticis officiis* (ed. de Lawson, Brepols, 1989), la edición crítica del *De viris illustribus* de Codoñer (Universidad de Salamanca, 1997), *Versus* (ed. de Sánchez Martín, Brepols, 2000), *Chronica* (ed. de Martín-Iglesias, Brepols, 2003; Mommsen, 1894, Weidmann), *Liber differentiarum II*

(ed. de Andrés Sanz, Brepols, 2006), *Sobre la fe católica contra los judíos* (ed. de Castro Caridad y Peña Fernández, Universidad de Sevilla, 2012). Hemos consultado asimismo la *Patrologia Latina Cursus Completus* de Migne (1844)¹.

Para completar el panorama de la época, también hemos utilizado la *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América* editada por Tejada y Ramiro (Imprenta de D. Pedro Montero, 1859), *Concilios visigóticos e hispanorromanos*, editado por Vives (Instituto Enrique Flórez, 1963) y la *Colección Canónica Hispana* de Martínez Díez y Rodríguez (CSIC², 1966-2002), en particular sobre el IV Concilio de Toledo.

b. Historia de las ediciones

Las ediciones citadas son las herederas de un largo proceso editorial desde el siglo XV. En 1472, en Augsburgo, G. Zainer imprimió las *Etymologiae* y las cartas de Braulio e Isidoro. Apenas en 1580 se produjo una edición completa de las obras de Isidoro (incluyendo dos o tres que no se aceptan actualmente como auténticas): la edición de Magarín de La Bigne en París. En 1599, en Madrid, Juan de Grial, con la colaboración de García de Loayza y Mariana y otros eruditos, publicó una nueva edición tomando, además, las notas de Pedro Chacón, Alvar Gómez y Antonio Agustín. Para esta edición, consultaron varios manuscritos de los que para ese momento ya se habían reunido en la biblioteca de El Escorial. Esta edición, excelente para el momento de creación, se reimprimió sin cambios en 1778 (Díaz y Díaz, 2004, p. 228).

En 1601, Jacobo de Breuil, benedictino de San Germán de los Prados, consultó cuidadosamente numerosos manuscritos y, en un volumen de casi mil páginas, publicó todas las obras auténticas que ya aparecían en ediciones anteriores y también otras, como las colecciones de glosas consideradas isidorianas, notas y escolios de ediciones precedentes, aquí ampliadas, etc. Esta edición se reimprimió en Colonia, 1617 (Díaz y Díaz, 2004).

¹ Citaremos la *Patrologia Cursus Completus, Series Latina*, de Jacques-Paul Migne con las siglas ML (*Migne Latinus*). También es usual en la bibliografía nombrarla como PL, por *Patrologia Latina*, de la misma forma que su *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, se conoce como PG o MG).

² Editorial del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Faustino Arévalo publicó, en siete tomos, una edición de las obras completas del Hispalense (Roma, 1797-1803). Los primeros dos volúmenes (ML 81), llamados *Isidoriana*, son una extensa introducción que reúne la erudición de los estudios anteriores. El tercer y cuarto (ML 82) presentan las *Etymologiae* y el quinto, sexto y séptimo (ML 83) las restantes obras. Al final, incluye apéndices con obras espurias o interpolaciones. Actualmente, se le critica a esta edición la excesiva benevolencia al aceptar obras inauténticas y diversos errores debidos a las circunstancias de su creación (Díaz y Díaz, 2004). Esta edición se reprodujo íntegramente, “con abundantes erratas y algunas pérdidas de texto” (Díaz y Díaz, 2004, p. 231), en la *Patrologia latina* de Migne (81-83) en 1844. Su relevancia continua queda atestiguada por el hecho de que en 1977 Brepols publicó una reimpresión anastática de esta obra (y otros volúmenes de la *Patrologia*) (Díaz y Díaz, 2004).

En 1909 Rodolfo Beer publicó una edición fototípica del código toledano con una valiosa introducción. Luego, en 1911, el Profesor Wallace M. Lindsay publicó su edición de las *Etymologiae* en la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis* (reeditada en 1957, 1962 y 1966). Para su edición, utilizó tres manuscritos, incluyendo el célebre toledano. Estableció, en la introducción, tres familias, la francesa (íntegra), la itálica (contracta) y la hispánica (colacionada o interpolada). A pesar de que, como nota Díaz y Díaz (2004), los adelantos posteriores superaron esta clasificación simplificadora (ver Capítulo II), esta propuesta supuso un hito en la historia del aparato crítico isidoriano. Una objeción frecuentemente hecha frente a su texto es la ausencia de un cotejo con las fuentes de Isidoro para controlar el texto (Lindsay mismo era consciente de esto, como nota Díaz y Díaz, 2004, p. 234).

Durante la primera mitad del siglo XX, A. E. Anspach intentó publicar una nueva edición crítica de las *Etymologiae*, pero no logró completarla antes de su muerte en 1943; sus métodos de trabajo caóticos impidieron la continuación de su misión por otros estudiosos (Díaz y Díaz, 2004).

Finalmente, en 1960, en la *Reunión Internacional de Estudios Isidorianos*, que también tuvo como fruto el volumen *Isidoriana* (ver abajo), se decidió hacer una nueva edición crítica internacional, utilizando todos los nuevos conocimientos sobre la tradición textual, la paleografía y codicología, el estudio de las fuentes y del método de

composición de Isidoro, etc. Cada uno de los veinte tomos de esta edición, publicada por Les Belles Lettres, es preparado por uno o dos especialistas y tiene una introducción y el texto bilingüe: latín y la lengua del crítico/los críticos. El primer tomo fue el XVII, en 1981; el más reciente es el I, en 2020. Aún quedan dos por publicar, el IV y el X.

c. Bibliografía teórico-crítica

Para llevar a cabo el presente análisis, emplearemos el método filológico, que implica la lectura directa de los originales latinos y el estudio de fuentes, encarados en su análisis con herramientas de la lingüística y la historia de la lengua (Alvar, 1960; Ariza Viguera, 1998; Blaise, 1967 y 1975; Bourgain y Hubert, 2005; Cavallero, 1991, 2010, etc.; Du Cange, 1678; Ernout, 1989; Ernout y Meillet, 1951; Fontain, 1961; Fontán y Moure Casas, 1987; Forcellini, 1864-1871; Meillet y Vendryès, 1948; Meyer-Lübke, 1890-1906; Mohrmann, 1961-1965; Niermeyer, 2002; Sihler, 2008; Souter, 1949, etc.).

Para esto, será esencial la consulta de obras especializadas sobre la lengua latina y su historia en Roma y en la Edad Media (Baños-Baños, 2009; Bassols de Climent, 1948 y 1956; Cavallero, 1998, 2010, 2014, 2018; Codoñer, 1985; Cremaschi, 1959; Devoto, 1940; Ernout y Thomas, 1989; Grandgent, 1928; Harrington, 1967; Herman, 1987 y 1997; Meillet, 1966; Niedermann, 1968; Väänänen, 1968; Villar, 1996), el latín de la Península Ibérica, especialmente en tiempos de San Isidoro (Bastardas y Parera, 1953 y 1960; Blanco García, 1944; Díaz y Díaz, 1960a y 1960b; Ferreiro, 1987; García Bellido, 1967; Mariner Bigorra, 1960; Rabanal Álvarez, 1970; Sofer, 1930; Wright, 1989, etc.) y, por extensión, la historia de las lenguas españolas (Fernández Galiano, 1960; Gamillscheg, 1934 y 1960; Lapesa, 1984; Menéndez Pidal, 1945, 1985; Vidos, 1963, etc.).

También tomaremos en cuenta la retórica (Barthes, 1992; Cavallero, 1997; Lausberg, 1998; Marchese y Forradellas, 1991, etc.), incluyendo propuestas más recientes, ligadas con la imagología, sociología, lingüística y narratología, que buscan estudiar los presupuestos culturales, políticos, sociales, religiosos, psicológicos, etc., del emisor cuando se usa la lengua de una forma persuasiva (Amossy, 2001; Arendt, 1961; Ducrot, 1984; Eco, 2020; Fisher, 1987; García Negroni, 2016; Giménez Montiel, 1983; Maingueneau, 1999; Perelman, 1989; Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989; Van Dijk, 2008, etc.). Amossy (2001), por ejemplo, partiendo de la noción de *ethos*, busca conciliar

la teoría sociológica de Bourdieu, para quien la autoridad del orador depende de su posición institucional, el *capital simbólico* del grupo del cual es un representante autorizado (cf. Bourdieu, 1991), con las propuestas intra-discursivas de Ducrot, Maingueneau, Austin (1962), etc. (autores que siguen a Aristóteles), según los cuales la imagen del orador se construye en el discurso mismo. A pesar de que Amossy (2001) y otros críticos se refieren primariamente al discurso pronunciado o escrito para uso oral, sus presupuestos resultan útiles para proyectar a las producciones escritas, especialmente en una época tan interesada en la retórica (corona de la gramática y dialéctica) como la de Isidoro, para estudiar la conformación de un “yo” autorizado, tanto por su posición social y religiosa (como obispo, miembro de la élite romana, amigo de los reyes, etc.) como por la figura paternal, pastoral y sabia que surge de los textos. La voz autoral, además, propone en tercera persona (encarnadas en un rey/juez/obispo —las funciones se superponen—) las mismas características de las cuales es el máximo ejemplar.

La crítica literaria y la crítica histórica son asimismo presupuestos esenciales para el desarrollo de nuestro análisis (Cano Aguilar, 1991 y 1998; Codoñer, 1998; Fernández González *et al.*, 1976; Kayser, 1961; Pagnini, 1992; Pozuelo Yvancos, 1994; Todorov, 1990, etc.).

Utilizaremos también las propuestas del análisis del discurso, en la vertiente que investiga el discurso como práctica social, ínsito en realidades sociales, institucionales y estructurales que también contribuye a cambiar o reforzar (Bourdieu, 1991; Calsamiglia Blancafort y Tusón Valls, 1999; Fairclough y Wodak, 1997).

Por último, utilizaremos, especialmente en los Capítulos III y IV, los presupuestos de una corriente principalmente desarrollada en el siglo XXI, la *Critical Theory*. Dada su relativa novedad, ofreceremos un breve resumen de sus propuestas. Partiendo de una corriente foucaultiana y derridiana, se considera la “historia” o la “verdad objetiva” como otras tantas narraciones, como aparatos semiológicos en un entramado social, político, jurídico, literario, filosófico, religioso, etc. La narrativa, en esta línea crítica, ofrece “foundational conditioning for the possibility of any truth, including historical truth”; en otras palabras, “narrative as literary form factualizes the past” (Kelly, 2020, p. 260). Las categorías centrales en esta propuesta “hiper-dialéctica” son poder, centro, periferia y agencia (*agency*).

Panzram (2020) propone a las negociaciones de poder (con el *poder* weberiano como categoría central), como elemento clave en cualquier estudio histórico. Así, se podrá entender la relación entre centro y periferia, monarca y aristocracia, con agencia para todos los involucrados. Distingue cuatro campos de investigación principales: 1. los conceptos de poder central y local; 2. poder, identidad y etnicidad; 3. representaciones de poder, y 4. poder e Iglesia.

En el primer campo, Pachá (2020) examina la compleja dinámica entre poderes centrales y locales con una tendencia hacia la integración (cf. Brassous, 2020 y Arce, 2020). Se evita hablar de un centro único y una periferia estáticos, ya que descubre canales de comunicación bidireccionales, con mutua colaboración (u oposición); en el mapa del poder, cada “lugar” es centro y periferia y se redefine constantemente en un balance en continuo desarrollo. Hay dos principales comunidades (*networks*) de poderes centrales, la Iglesia y la aristocracia local, lo cual les daba un papel esencial a las ciudades, que eran herederas de la estructura romana (Panzram, 2020). Subraya que, por un lado, el poder central dependía de múltiples inserciones en el área local, por ejemplo, a través de propiedades, oficiales reales, regulaciones, etc., mientras que el poder local también se insertaba en el poder central en los concilios, en la legislación y aplicación de las leyes, etc. Concluye, así, que en este tablero los agentes de poder eran representantes de los poderes centrales y locales.

En el segundo campo, que trata de la formación de la identidad, en relación con la ley, la fe y la monarquía, se analiza las definiciones étnicas, religiosas, comunitarias y políticas de la identidad como construcciones dinámicas (Koch, 2020 y Martínez Jiménez, 2020).

Dentro del tercer campo, se estudia la representación del poder (en su acepción foucaultiana) manifestada a través de una multitud de medios: la organización de la topografía, la acuñación de monedas, formas literarias, estructuras jurídicas. Por ejemplo, Kelly (2017 y 2020) estudia el *Liber iudiciorum* de Recesvinto como una narrativa con función primariamente de auto-representación, un objeto de poder que se constituye en una *performance* dinámica de poder al presentar una narrativa histórico-legal que dirigía la memoria, inventaba asociaciones religiosas y promovía fines políticos.

En el cuarto campo, se analiza la administración y la Iglesia, especialmente el rol de los obispos en la transición del mundo romano al post-romano. Wood (2020), por ejemplo, observa a los obispos dentro de las ciudades, su interacción con otros obispos, su relación evolucionante con los diversos poderes “centrales”. Propone que los conflictos sobre la posición episcopal eran, en realidad, conflictos dentro de y entre las elites, muchas veces con apoyo de otros agentes (real, imperial, eclesiástica, aristocrática, etc.), que así se insertaban en el contexto local y urbano de los obispos, que a su vez eran centro para comunidades rurales de diversas etnias y funcionaban como nódulos en la red internacional de la Iglesia.

5. Estado de la cuestión

Antes de centrarnos en nuestro tema en sí, haremos breve referencia a los variados enfoques dados a los estudios sobre Isidoro. No hemos podido encontrar ningún análisis sistemático y completo sobre la *aequitas* como clave del buen gobierno político y pastoral en Isidoro, pero la cuestión se ha tratado tangencialmente en muchas obras; también algunos críticos han aportado herramientas centrales para este asunto desde diversas perspectivas. Recorreremos rápidamente la historia de los estudios isidorianos y las principales áreas de estudio desde el siglo XX. Luego mencionaremos los aportes más significativos en torno a la temática del derecho y justicia en San Isidoro y los estudios sobre la situación de la Iglesia y el Estado en el reino visigodo de Toledo.

Para llevar a cabo un estudio sistemático de la *aequitas*, concepto jurídico romano desarrollado especialmente por Cicerón y sus sucesores, hemos consultado también obras sobre el contexto latino, la elocuencia y retórica del mundo greco-romano, el derecho romano y los escritos de Marco Tulio, especialmente en cuanto a su visión del derecho natural, la justicia y equidad, y la herencia recibida de la filosofía y prácticas jurídicas griegas.

Finalmente, hemos utilizado bibliografía sobre aspectos variados de la obra de Isidoro y su época, para poder ofrecer un cuadro más completo de la *aequitas* en el Hispalense.

Desde la muerte de San Isidoro, muchos autores han tratado su vida y sus obras. San Isidoro escribió sobre todos los campos del conocimiento de su época, pero dejó una laguna sobre su propia vida. Los siglos sucesivos intentaron llenar este vacío y dilucidar infinitos aspectos de una producción masiva, frecuentemente enigmática y siempre rica. Incluso antes de la muerte del obispo sevillano en 636, sus libros se difundían por los centros monásticos y se copiaban (y mal copiaban) en toda Europa (Díaz y Díaz, 2004, pp. 205 y ss.; Hillgarth, 1961b, etc.). Las noticias escuetas que dejó de su vida no se vieron significativamente ampliadas por Braulio de Zaragoza, en su *Renotatio Isidori*, la noticia de Ildefonso de Toledo en su tratado de *Varones ilustres*, u otras breves referencias directas o indirectas. Los siglos siguientes admiraron al obispo como autoridad intelectual: Alcuino dice que “no hubo nadie en Hispania más preclaro que él” y lo llama “maestro [...] de todas las Iglesias que se expresan en latín” (Anspach, 1936, pp. 350-351), pero no hubo interés por los pormenores de su biografía. En 1063 se recuperaron sus reliquias, que yacían en territorio musulmán, y se trasladaron a León. Se encendió el fervor nacionalista y religioso y se creó una literatura piadosa y novelesca, ejemplificada en la *Vita Isidori* de Lucas de Tuy (siglo XIII), que incluye prodigios, datos fidedignos, fantasías y maravillas de todo tipo (Díaz y Díaz, 2004, p. 100) y que se continuó, con diversos matices, a través del tiempo.

Hasta el Renacimiento, sin embargo, no hubo esfuerzos serios para depurar las leyendas y mitos en torno a su vida o lograr un texto crítico. Luego, a fines del siglo XIX y principios del XX, los estudios lingüísticos y literarios comenzaron a hacer esfuerzos más científicos y sistemáticos. Después de 1936, el XIII centenario de la muerte de Isidoro, la conmemoración del evento dio un impulso a las obras tanto de divulgación como de investigación. A partir de 1960, abundan los estudios académicos sobre la textualidad de San Isidoro, la autenticidad de sus obras, su influencia en la Edad Media, el análisis de sus fuentes, etc. (clasificación propuesta por Díaz y Díaz, 2004).

Ofreceremos una mención a algunos de los hitos fundamentales en esta historia.

En el siglo XVI encontramos el “primer estudio literario, serio y competente” (Díaz y Díaz, 2004, p. 245) sobre la vida y producción de Isidoro, de mano de Nicolás Antonio Bernal. Godofredo Henschen, en el siglo XVII, escribió una biografía y anotó las fuentes de su culto, mientras que Rodríguez de Castro, a fines del siglo XVIII,

contribuyó al conocimiento del santo, especialmente en cuanto a su biografía. Desde el siglo XVII, además, se transmitía el conocimiento sobre San Isidoro en diccionarios o enciclopedias biográficos. También, desde el siglo XIX, se observa la línea de las grandes historias de la literatura latina, la patrología, historias de la Iglesia, etc. (Díaz y Díaz, 2004).

Dentro de las historias literarias españolas, también se encuentran biografías de tono acentuadamente hagiográfico y hasta fantástico, como las de Bourret (1855), Cañal (1897) y Pérez Llamazares (1924) (Díaz y Díaz, 2004, p. 247). Se debe recordar, desde luego, que la intención de los autores podía no ser la del erudito o crítico, sino simplemente la de un devoto del santo.

A fines del siglo XIX y principios del XX, se desarrolló la *Quellenforschung*, con autores como Dressel (1875), Dzialowski (1898), Brehaut (1912) y Wessner (1917). También a principios del siglo XX, se aplicaron nuevos métodos geográficos y etnográficos, con autores como Philipp (1912-1913). También comenzaron a aparecer estudios sobre aspectos particulares, por ejemplo el pensamiento de Isidoro o sus ideas sobre el bautismo, la ley, la liturgia, etc. (Díaz y Díaz, 2004). Se estudian también los códices, las tradiciones textuales, las variantes, etc. Beeson (1913) es uno de los principales exponentes de este momento, ya que ofrece una síntesis de la “tradición textual más antigua de las obras de Isidoro” y “un estudio y edición importantes de los *Versus*” (Díaz y Díaz, 2004, p. 248). Esta época también vio numerosos análisis sobre la autenticidad de obras atribuidas a Isidoro y el inicio de la investigación lingüística sobre el obispo de Sevilla. En este tiempo, el Prof Lindsay en Oxford fijó un texto que, sin ser definitivo, marcó una era en los estudios isidorianos (ver arriba).

En el XIII centenario de la muerte de Isidoro, en 1936, la conmemoración dio lugar a un renacimiento de interés. Por ejemplo, la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús publicó dieciséis artículos, incluyendo escritos de Altaner, Aldama, Elorduy, Madoz y Anspach, en *Miscellanea Isidoriana* (1936).

En este tiempo también hay numerosas biografías que van desde la crítica erudita hasta el panegírico, pasando por la difusión culta. Muchos de ellos, repiten “datos” que no tienen más fundamento que leyendas muy posteriores; por ejemplo, el linaje real (godo) de San Isidoro a través de “Túrtula”, su supuesta madre (basada en una mala

lectura de una carta del santo; era, en realidad, su aya). Sin embargo, también se escribieron obras biográficas y de crítica literaria que alcanzaron un nivel más crítico y serio que las anteriores (por ejemplo, Alija Ramos, 1936; Pérez de Urbel, 1940; Quiles, 1951; Vega, 1961; Vera, 1936).

En las décadas siguientes, se escribieron numerosos trabajos filológicos y científicos, que se intensificaron desde los años sesenta, gracias a las obras seminales de Fontaine (1959, 1961, 1986, 2000, etc.) y el congreso isidoriano de 1960. Fontaine “renovó a la vez los estudios isidorianos y los métodos de análisis y valoración de las obras literarias de la Antigüedad tardía y alta Edad Media” (Díaz y Díaz, 2004, p. 251), al encuadrar las obras literarias dentro de sus coyunturas históricas y culturales e invitar a apreciar las innovaciones personales de los autores. Un año después de la aparición de *Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique* (1959), la obra capital de Fontaine en este sentido, la celebración del Año Isidoriano de 1960 (por el XIV centenario del probable nacimiento del santo), con una Reunión Internacional de Estudios Isidorianos en León, dio un nuevo impulso a esta tendencia. De este congreso surgió *Isidoriana* (1961), obra que reúne más de veinticinco artículos escritos por los investigadores más renombrados del momento. Se busca especialmente fijar un texto crítico, descubrir las fuentes, discutir el lenguaje, analizar su impacto en la Edad Media.

Desde ese momento, se han publicado estudios sobre numerosos aspectos de las obras isidorianas. Se encuentran introducciones generales a sus obras (Abad, 2002; Hanisch Espíndola, 1996; Madoz, 1960; Trisoglio, 2009, etc.) y también estudios profundos sobre cuestiones particulares, como el judaísmo (Albert, 1990), lo musical (Alfaro, 1978 y 1979), su relación con el texto bíblico (Ayuso Marazuela, 1961), el uso de la historia en el *Chronicon* (Bassett, 1976) o en la totalidad de sus obras históricas (Vázquez de Parga, 1961), su “biblioteca” de autores (Breternitz, 2016 y Castro Correa, 2021), sus ideas morales (Delhaye, 1959), su utilización de los Padres de la Iglesia (Domínguez del Val, 1961), en particular San Agustín (Pellegrino, 1961), los himnos atribuidos al Hispalense (Pérez de Urbel, 1961), San Isidoro y la ciencia diplomática (Sola, 1961), el uso de las “etimologías” en las obras de San Isidoro (Villaseñor Cuspinera, 2003), etc.

Sobre las obras de San Isidoro, debemos mencionar especialmente a Díaz y Díaz (1961), que ubica a San Isidoro en sus coordenadas históricas, políticas, religiosas, literarias, etc. El mismo crítico, en su célebre introducción a las *Etymologiae* (1982-1983, reeditada en 2004), estudia la circunstancia hispánica en lo político, religioso, social, económico y educativo y también ofrece una detallada introducción a la vida de Isidoro (y las fuentes para su estudio) y a las obras del obispo, focalizándose en las *Etymologiae*, pero cubriendo todas las obras escritas por el Hispalense o imputadas a él (cf. McNally, 1961). Con respecto a las *Etymologiae*, analiza su (probable) metodología de composición, su cronología y título, su distribución, la temática de la obra, las ediciones y recensiones que circularon, sus fuentes, su lengua, difusión y posteriores ediciones hasta nuestros días. Ortega Muñoz (1989) ofrece un comentario a las *Sententiae* de Isidoro, mientras que Koepler (1936) estudia el *De viris illustribus*; Martín-Iglesias (2001), la *Chronica*; Lawson (1961), el *De ecclesiasticis officiis*.

Como hemos mencionado arriba, desde mediados del siglo XX se acentúa el interés por insertar a San Isidoro en una tradición. Además de Fontaine (v. *supr.*), Marrou publicó otra obra seminal en 1966 que generó el fundamento para todos los análisis posteriores sobre los orígenes de la cultura medieval en relación con San Isidoro; hay numerosos artículos en esta línea en *Isidoriana*. En Argentina, Cavallero (1989) estudia los ecos clásicos en las *Sententiae*. Ranieri de Cecchini (2005) examina las fuentes bíblicas que, junto con los Padres como San Gregorio Magno, contribuyeron a configurar la visión de autoridad que presenta San Isidoro. El crítico francés Marc Reydellet, a su vez, estudió en numerosas ocasiones la intencionalidad política de San Isidoro, por ejemplo, en su alocución sobre su concepción del soberano (1961); analizó también sus intenciones ideológicas y políticas en su *Chronicon* (1970) y la realeza en las obras de Sidonio Apolinario y San Isidoro (1981). Romero (1947), desde una perspectiva dialéctica de la historia, estudia a San Isidoro, su pensamiento histórico político y su relación con la historia visigoda.

Otro foco de interés es la influencia del Sevillano en la posterioridad (Anspach, 1936 y Bischoff, 1961); Brehaut (1912) analiza su contexto, uso de fuentes y su visión del mundo, que legó como enciclopedia a los siglos siguientes; Cañal (1897) ofrece una introducción clásica a las obras de Isidoro y un análisis de la influencia que tuvo sobre

España; Cazier (1994) lee las *Sententiae* como una guía de San Isidoro escrita para integrar la “fuerza bárbara” y la tradición clásica en una sociedad funcional. También se analiza su influencia en cuestiones más puntuales, por ejemplo la recepción de su estilo en la retórica medieval, particularmente en Dante (Di Capua, 1922), la historia de su culto (Gaiffier, 1961; López Santos, 1961; cf. también Díaz y Díaz, 2004) o la influencia de la *Regula Monachorum* sobre la monástica de Occidente (Klee, 1909). Loschiavo (2012 y 2016) y Mayer-Maly (1994) estudian el influjo de San Isidoro en la cultura jurídica medieval; Martín Gómez (2010) focaliza esta cuestión desde el derecho de gentes.

Sobre San Isidoro y el derecho, un tema de particular interés en este estudio, podemos mencionar primeramente a Andrés Santos (2015), que traza las fuentes de San Isidoro, y Churruca (1973), que presenta un análisis influyente de las fuentes jurídicas de San Isidoro y la metodología con la cual abordarlas. Andrés Santos, junto con Yarza Urquiola, también crea una edición crítica del libro V de las *Etymologiae* (2013), dentro de la serie en veinte tomos publicada por Les Belles Lettres en París (cf. Hillgarth, 1974); la excelente introducción ofrece un análisis de la escritura, el contenido y organización, las fuentes y la datación del libro V. Elfassi (2014) publica una reseña a este tomo, completando la lista de fuentes para diversos pasajes en el libro. García Gallo (1961) estudia las fuentes jurídicas del autor y asienta que, al menos en la mayoría de los casos, no usaba las fuentes primarias directamente; también resalta la afinidad entre Moral, Filosofía y Jurisprudencia en San Isidoro, como rectoras de la vida personal y político-social (cf. García Paz, 2021, que ubica a la ética como raíz del derecho para Isidoro); García-Pelayo y Alonso (1934) trata de los principales conceptos jurídicos en las obras del Hispalense; Hipola (1961) y Lemosse (2001) analizan su técnica jurídica, mientras que Yaben (1936), Elías de Tejada (1960) y Hoyos Pérez (1959) presentan una introducción general a la obra jurídica del santo. Nemo-Pekelman (2017) estudia un aspecto de gran interés: la relación entre la justicia divina y la libertad, según se expone en el canon 57 del IV Concilio de Toledo.

La crítica Marey (2014) publicó en ruso un artículo sobre el concepto de la justicia en San Isidoro, relacionando los términos *iustitia* (ligada, según ella, con la legislación humana y escrita, y también con un orden legal justo establecido por Dios) y la *aequitas* (basada en el *ius naturale*). Propone que, a pesar de esta distinción inicial, llegan a

funcionar como sinónimos, especialmente dado que Dios es presentado como la fuente última tanto para la *iustitia* como para la *aequitas*.

Otros autores, como Mentxaka (1997) o Lear (1929), estudian pasajes jurídicos de las obras isidorianas, por ejemplo los *crimina* en contra del Estado (*Etym.* V.26), y de allí analizan las implicancias ideológicas de tales presupuestos. El análisis de Paricio (2004), que examina la inclusión de menciones a los proyectos codificadores de Pompeyo y César en San Isidoro, permite especular sobre posibles razones programáticas para esta elección.

Se ha escrito también sobre el derecho del reino visigodo (o, con más exactitud, sobre los sucesivos códigos aplicables en el reino visigodo) y las instituciones jurídicas en los reinos europeos durante la desintegración del Imperio Romano. Brynteson (1966) trata de la recepción del derecho romano y el derecho consuetudinario en la Edad Media temprana, junto con las ideas sobre el legislador como quien está encargado de “descubrir” las leyes pre-ordenadas por Dios; Barnwell (2000) continúa la discusión sobre el derecho y la costumbre en el derecho romano tardío y los incipientes reinos bárbaros. Corts Grau (1968), en su monumental historia de la historia de la filosofía del derecho, permite seguir el desarrollo de los conceptos jurídicos que recibió San Isidoro de la Antigüedad.

Estrada Sámano (2003) reseña la legislación de la época; Teuber Corradi (2019) busca las bases clásicas del llamado “estado de derecho hispano” en las obras de San Isidoro y su recepción del pensamiento jurídico romano, que separaba la ley de la voluntad del gobernante, mientras que Martínez Llorente (2019), en el mismo volumen, continúa la historia del derecho hasta los fueros de los reinos de Hispania. Zeumer (1902) ofrece una introducción clásica al derecho de los visigodos; Madden (1930) estudia la ley y la teoría política en la España medieval y Beyerle (1950) analiza la historia del derecho visigodo en sus primeros tiempos. Barret (2021) traza el camino de las leyes desde la textualidad hasta su aplicación. Desde otra perspectiva, Gibert (1967) estudia la enseñanza del derecho en Hispania, una cuestión clave para leer correctamente los códigos.

También se han estudiado aspectos particulares de la legislación visigoda, como su derecho público (Lear, 1951); su sistema de territorialidad (King, 1980a y 1980b;

Reinhart, 1945a); la relación entre godos y romanos (Liebeschuetz, 2015); el control de la idolatría (Dell'Elicine, 2017); su régimen impositivo (Castellanos, 2003), la legislación médica (Amundsen, 1971), etc.

Sobre la historia de los visigodos y su reino en España, hay numerosas obras escritas en el último siglo. Se pueden mencionar los libros de Collins sobre la España (1983) y la Europa (1991) de la temprana Edad Media; Carlyle (1903) sobre el pensamiento político en Occidente desde la fuente romana (cf. Ranieri de Cecchini, 2005, que analiza la configuración de la autoridad cristiana en el medioevo); Gierke (1959) sobre el pensamiento político en la Edad Media; Orlandis (1973) sobre el reino visigodo en los siglos VI y VII; Thompson (1966, 1969, 1982) sobre la historia de los Visigodos, desde los tiempos de Ulfilas hasta las vicisitudes de su reino español; Ripoll López (1998) sobre la llegada y “aculturación” de los visigodos en España.

La relación entre la Iglesia y el Estado, o entre el gobierno eclesiástico y el gobierno secular, ha sido tratada en incontables análisis. Sánchez Albornoz (1959 y 1974) presenta una descripción del gobierno civil y los orígenes del feudalismo en España, en los cuales la Iglesia tuvo un rol esencial; Sánchez Salor (1976) trata de las jerarquías eclesiásticas y monacales, Fernández Alonso (1955), de la misión pastoral de la Iglesia, y Schwöbel (1982), de la relación entre el episcopado y los reyes a través de los sínodos. Fernández Ortiz de Guinea (1994) estudia la actuación de los obispos en la política del reino de Toledo; Petit (1986) analiza la interrelación de Iglesia y justicia en la época visigoda y Ziegler (1930) presenta un clásico estudio de las relaciones entre Iglesia y Estado en la España visigoda. García Moreno (1991), por su parte, ofrece una hipótesis sobre el rol de la Iglesia en el derrocamiento de Suintila.

Valverde Castro (1991) analiza la simbología religioso-imperial usada por la monarquía visigoda, que se constituía en una serie de metáforas reales de significación político-religiosa. Es un texto clave para entender el imaginario en el cual se llevaban a cabo las discusiones sobre el rol de la monarquía y la Iglesia en la sociedad. Hillgarth (1961b) sigue la proyección del optimismo isidoriano, explicable por la comparativa estabilidad del reino visigodo (comparado con los otros reinos emergentes) y la explosión de la cultura en España, hasta otros países, particularmente Irlanda, donde se constituyó una de las grandes escuelas heredadas del obispo sevillano.

La introducción de Reydellet al libro IX de las *Etymologiae*, publicado por Les Belles Lettres en 1984, analiza cómo, según Isidoro, el hombre y su organización política le dan gloria al Creador y cómo, a partir del *modelo* de las estructuras políticas, jurídicas y sociales romanas, se puede definir una organización del mundo que responda a la situación del momento, es decir, la de los reinos que se empezaban a pensar como herederos de Roma.

Más recientemente, dentro de la línea de la *Critical Theory* (ver Marco teórico), varios autores han reevaluado la historia del reino visigodo. *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*, editado por Panzram y Pachá en 2020, es una de las obras principales en esta corriente crítica. Panzram traza las relaciones de poder en la Iberia post-romana; Brassous analiza la disolución de la Hispania romana y la perduración de numerosos elementos romanos en el nuevo reino bárbaro; Pachá estudia los concilios de Toledo como integración de los focos de poder. En el mismo volumen, Arce reevalúa los conceptos recibidos sobre la llegada de los visigodos a España, Koch estudia la dinámica de la identidad “bárbara”, un análisis que continúa Eger, investigando los cementerios en la Península; Martínez Jiménez traza un mapa de las “ciudadanías” locales y las fuerzas centrales y periféricas y Kelly lee el *Liber iudiciorum* como una llave para entender los mecanismos de poder y la creación de una narrativa coherente religiosa, política y jurídicamente (cf. Kelly, 2017 y 2020). Barroso Cabrera analiza la “alianza” entre poder político y eclesiástico en los inicios del reino de Toledo, antes de la conversión de los visigodos, y Wood estudia las dinámicas de poder dentro del episcopado y entre obispos y Estado (cf. Wood, 2012).

Koon y Wood también publicaron, en 2009, un artículo sobre el juego de influencias y controles mutuos entre monarquía y episcopado en la administración de la justicia. Gusmão (2017) estudia a los obispos como agentes centrales en la negociación de poder entre política y religión. Crouch (1994) estudia la doctrina isidoriana sobre la monarquía cristiana ideal y la estabilidad política, desde una perspectiva más histórica que literaria.

Como se puede observar, a pesar de la variedad y profundidad de los estudios ya publicados sobre San Isidoro, sus obras y su tiempo, todavía no parece haber un análisis sistemático literario e histórico sobre la *aequitas christiana* en San Isidoro como elemento

central en la actividad de un juez (príncipe u obispo) y como presupuesto para alcanzar la estabilidad política y religiosa conveniente para alcanzar el fin último, la salvación de las almas.

Otros textos, que no tratan primariamente de San Isidoro ni de la coyuntura visigoda, sin embargo ofrecen una contextualización histórica, literaria y estética, por ejemplo Candau, Gascó y Ramírez de Verger (1990), Le Goff (2005), De Bruyne (1994), que ofrecen miradas sobre el final de la edad romana y el comienzo de la cristiana; Curtius (1990), Chénel (1964), Zumthor (1997), etc., estudian la literatura europea medieval; Alborg (1981), Deyermond (1973) y Rico (1979) publicaron recopilaciones de estudios sobre la literatura española a través de la Edad Media y Menéndez Pidal (1956) escribió una clásica obra sobre los godos vistos a través de sus (hipotéticos) cantos épicos.

Filósofos, historiadores y críticos han publicado también sobre la historia de las teorías del derecho natural, partiendo de los pensadores romanos, en particular Cicerón, pasando por San Isidoro y llegando hasta la modernidad. Se pueden mencionar Payer (1979), Maciejewski (2017), Lewis (1940), Benton y Straumann (2010) y Greenwood (2014).

Para llevar a cabo un estudio sistemático de la *aequitas*, concepto jurídico romano desarrollado especialmente por Cicerón y sus sucesores, hemos consultado también obras sobre el contexto latino, la elocuencia y retórica del mundo greco-romano, el derecho romano y los escritos de Marco Tulio, especialmente en cuanto a su visión del derecho natural, la justicia y equidad, y la herencia recibida de la filosofía y prácticas jurídicas griegas.

Hemos examinado bibliografía sobre la Antigüedad greco-latina, en particular el derecho romano y la elocuencia foral. Sobre la historia y literatura romana, podemos mencionar, entre otros, Grimal (1999), Calderón Bouchet (1984), Barrow (2014), Frank (1961), Paoli (1956). El derecho romano ha sido tratado en una multitud de manuales, como los de Di Pietro (2010 y 2018) y Costa (2016). También hay artículos que tratan aspectos específicos, por ejemplo la costumbre en el derecho romano (Schiller, 1938), el derecho romano entre otros estudios clásicos (Urch, 1934), su continuación en el derecho principalmente consuetudinario de Estados Unidos (Reck, 1989), el derecho romano-cristiano (Di Pietro, 2002), etc. La *aequitas*, si bien fue recibida en la Edad Media

crisiana principalmente a través de los escritores romanos, tiene su origen teórico en la práctica y filosofía griegas; algunos críticos que trataron el tema son Harris (2013), Magoja (2022), Fernández (2021), Ramírez Vidal (2021), Fantham (1973), Cordero (2020), etc.

Sobre Cicerón se han escrito incontables obras sobre infinitos aspectos. En esta investigación, nos hemos focalizado en su visión de la ley natural, la *aequitas* y justicia, y su construcción de un (contra) ideal en sus obras. Como introducciones a su vida, obras y pensamiento, hemos estudiado a Quetglas (1994), Fontán (2010), Wheeler (1952), Remer (2010), Wooten (1977), Meador (1970), Cavallero (1998), Usher (1965), etc. Girardet (1995), Llano Alonso (2012), Wilkin (1949), etc. tratan de su visión de la ley natural, que también examinaremos directamente en *De legibus* (2019).

También se ha escrito, más recientemente, sobre la construcción de un ideal y un contra-ideal, un *nosotros* y un *otro*, en la retórica latina, particularmente Cicerón, desde los presupuestos de la imagología, por ejemplo, Dunkle (1967), Ames (2004 y 2006), Manuwald (2004), Batstone (1994), Wooten (1983), Remer (2010), Sussman (1994), etc.

Capítulo I: Situación Histórica

Al hablar de un escritor tan agudamente consciente de la historia, es esencial comenzar por situarlo en sus coordenadas cronológicas. En efecto, la concepción historiográfica, no limitada a sus obras históricas, es un rasgo distintivo de Isidoro que, como en las *Etymologiae*, buscaba plantearse la “génesis de las cuestiones, su desarrollo y estado actual” (Montero Díaz, 1951, p. 57).

Isidoro parte del providencialismo agustiniano vigente en su época. La Providencia no determina la historia, pero permite los actos humanos y los guía hacia su fin sobrenatural. La periodización esencial gira en torno al nacimiento de Cristo, una doctrina cristocéntrica encontrada en San Agustín, San Jerónimo, Orosio y sus seguidores.

Enfrentado, como veremos, con la caída del Imperio Romano y el crecimiento de nuevos reinos territoriales, Isidoro mira al Imperio histórico según la tradición de Polibio, Floro, Tito Livio, Virgilio, Rutilio Namaciano y otros, también continuada por cristianos como Jerónimo o Agustín que le atribuían a Roma la misión de unificar el mundo para preparar la expansión del Evangelio (Montero Díaz, 1951, p. 58). Sin embargo, según Romero (1947), “[l]a ruptura de la dependencia política respecto al Imperio parecía a sus ojos un hecho consumado e irrevocable, del cual dependía por otra parte la realización del destino histórico de la nación hispanogoda” (p. 32); y señala después que, habiendo desaparecido el Imperio político, “San Isidoro se siente libre para reconocer ahora las virtudes romanas” (p. 32). Sin embargo, entre los esfuerzos de dominación imperial bizantina y la defensa del reino visigodo, San Isidoro es decididamente hostil a las aspiraciones bizantinas. No es esta una contradicción. Incluso Orosio, mencionado arriba, se sentía vivamente español (“más español que romano”, según Schulten, 1920, citado por Montero Díaz, 1951, p. 60), pero acuñó también la expresión *Romania* para referirse a la “comunidad político-moral del Imperio” (Montero Díaz, p. 60).

En este capítulo describiremos principalmente la situación hispánica y su contexto histórico romano, considerando no solamente los intereses del Hispalense, sino también el aislacionismo y el subsiguiente aislamiento nacional (Díaz y Díaz, 2004, p. 8).

Analizaremos la situación histórica del reino visigodo y de la Iglesia en Hispania; luego pasaremos a un estudio del derecho romano en su desarrollo histórico y principios fundamentales y su recepción en el derecho visigodo; finalmente terminaremos con un breve comentario sobre el estado de la lengua en el reino godo de Toledo.

1. El reino visigodo en Hispania

En el 376 los godos atravesaron el Danubio, huyendo de los hunos³. Por siglos las fronteras del Imperio Romano se habían estabilizado en esa zona en la línea marcada por el Elba y el Danubio, un límite que iba desde el Mar Negro hasta el Atlántico. En el siglo IV, y especialmente en el V, sin embargo, la resistencia romana se debilitó y admitió masas crecientes de pueblos del otro lado de la frontera (Villar, 1996, p. 358).

Los godos se aliaron con Roma y se asentaron en Moesia como “defensores de la frontera”, pero luego se movieron hacia el Oeste y finalmente se asentaron en Francia y España (visigodos) e Italia (ostrogodos). Unos años más tarde, en el 406, los vándalos y los suevos también cruzaron el Rin, pasaron por las Galias y se instalaron en España; los vándalos, después de veinte años, siguieron hasta África. En el 443 los burgundios se asentaron en las Galias como aliados. Finalmente, a partir del 455, “se derrumbó el imperio de Atila y numerosos pueblos germánicos hambrientos y sin tierra encontraron la solución a sus problemas en la penetración del imperio” (Villar, 1996, p. 359).

Los visigodos primero se habían asentado en el sur de Francia, en la provincia de Aquitania Secunda, que se les asignó en el 418 (Gamsch, 1960, p. 80) y allí habían establecido el reino de Tolosa, que duró casi cien años. A principios del siglo VI, sin embargo, su reino fue destruido por los francos y los visigodos pasaron a España. Según Lapesa (1984), los hallazgos arqueológicos indican que se asentaron particularmente en la meseta castellana, “desde el Norte de Palencia y Burgos hasta Soria, la Alcarria, Madrid y Toledo” (p. 117).

En Hispania, el rey visigodo Agila se liberó del poder ostrogodo en torno a 550. La independencia de los poderes extranjeros, sin embargo, no duró mucho, ya que Atanagildo se levantó contra el rey en una guerra civil y estableció un pacto con el Imperio Bizantino. Después de que este ganara la corona, los griegos no abandonaron

³ Para los datos generales aquí consignados, cf. Díaz y Díaz, 2004.

Hispania (Díaz y Díaz, 2004, pp. 8-9). La lucha contra los bizantinos se prolongó (establecieron un sistema defensivo, fortalecieron ciudades y castillos), y en las obras de Isidoro, más de cincuenta años después, se nota un fuerte anti-bizantinismo frente a las invasiones de Justiniano; y el obispo llega a jactarse en el *Chronicon* de las recientes victorias hispánicas (Martín-Iglesias, 2001). En efecto, como recuerda el erudito benedictino, desde su niñez Isidoro vivió la guerra con los bizantinos “y esto nos explica su desconfianza con respecto a la política absorbente de los emperadores [...] [y s]u antipatía por aquellos autócratas empeñados en enseñar teología a la cristiandad” (p. 170), a la vez que destacaba los errores y herejías de los griegos.

El reino visigodo, entonces, se enfrentaba a continuos conflictos por el poder entre una nobleza belicosa, las ocupaciones bizantinas y las guerras con las zonas independientes de España, especialmente con el reino de los suevos y, según se puede hipotetizar, con las ciudades que habían mantenido sus estructuras romanas tras la invasión germánica. Por otra parte, el reino no tenía la cantidad de hombres (ni el deseo) necesaria para realmente colonizar el territorio.

Atanagildo estableció la capital del reino en Toledo, la *urbs regia* hispana (Díaz y Díaz, 2004), en un punto céntrico para el dominio de la Península.

Tras su muerte, Liuva I fue proclamado rey (recuérdese que la monarquía era electiva) en la Narbonense, las posesiones visigodas al norte de los Pirineos. Enfrentado por descontento, especialmente en Hispania, asoció al trono a Leovigildo, su hermano, para gobernar la *Hispania citerior*. Este quedó como único rey a la muerte de Liuva tres años después. Leovigildo se enfrentó con los francos que amenazaban desde el norte, con los suevos en el oeste y los bizantinos en el sur (se habían adueñado de Cartagena). También encaró las rebeliones internas de hispanorromanos y otros visigodos. Según Díaz y Díaz (2004), este probablemente fue el primero que identificó el reino con la Península. En 585 anexionó el reino suevo. Contuvo a los bizantinos y, con su hijo Recaredo al frente, derrotó a los francos.

En el ámbito interno, las tensiones entre visigodos e hispanorromanos, arrianos y católicos, iban creciendo. Por mucho tiempo los monarcas visigodos habían preferido la tolerancia religiosa; y los católicos, a pesar de su prestigio y mayor número, habían soportado la dominación de los herejes. Luego, el tablero se movió y los ánimos ya no

estaban en paz; quizá fue, medita Díaz y Díaz (2004), la conversión progresiva de visigodos al catolicismo y el ímpetu consiguiente a la causa católica. La política identificó el poder visigodo con el arrianismo y quiso unificar a sus súbditos bajo unas fórmulas intermedias, que no encajaban con la ortodoxia arriana ni católica.

Leovigildo también regionalizó su poder dándoles, en 573, una zona a cada uno de sus hijos, Recaredo y Hermenegildo. Este último recibió la Bética y estableció su capital en Sevilla. Este plan fortalecía el gobierno central y le daba más libertad al rey para unificar el reino a través de un código legal único.

Hermenegildo se convirtió rápidamente al catolicismo, influido por su mujer Ingundis, princesa franca, y el obispo Leandro de Sevilla, hermano de San Isidoro. Se levantó contra su padre y con él se identificaron grupos hispanorromanos y algunos visigodos. Presentándose principalmente como perseguido religioso y no noble rebelde, consiguió ayuda militar del rey suevo, que fue derrotado y muerto por Leovigildo en 583. Dos años más tarde, el reino suevo perdió su independencia. En 584 el rey capturó Sevilla y Córdoba y exilió a su hijo a Valencia, quizá para evitar convertirlo en mártir (Díaz y Díaz, 2004, p. 18). El año siguiente, Hermenegildo fue decapitado en Tarragona. Para sus contemporáneos, su figura era controversial. Se lo veneró en España como mártir tan sólo diez siglos después, por influencia de Felipe II⁴. Pareciera que en su época se diferenció tajantemente su actuación religiosa (loada) y su proceder político (condenado). Si no se considera esto, costaría entender cómo Leandro, el instigador de la conversión y embajador ante Bizancio, no fue juzgado ni ejecutado (Díaz y Díaz, 2004, p. 19).

A pesar de que Leovigildo no logró la victoria del arrianismo (incluso algunos críticos creen que su presión y manejos pro-arrianos pueden haberle jugado en contra), la unidad territorial que él impulsó y la fusión progresiva entre los dos pueblos fueron su legado, junto con un aislamiento creciente frente al resto de Europa, provocado por la posición defensiva del reino visigodo (Díaz y Díaz, 2004).

Leovigildo murió en 587 y lo sucedió su hijo, Recaredo I, quien se convirtió oficialmente en 589. Así, los visigodos y romanos ya no se identificaban por sus religiones sino por sus esferas de poder: el real, que era exclusivamente visigodo; la alta

⁴ En Roma, sin embargo, el papa Gregorio lo consideró como indiscutiblemente un mártir.

administración, que los germanos controlaban; y el poder religioso, en el cual tenían una representación significativa, aunque era primariamente un espacio hispanorromano. En 589, entonces, Recaredo, su mujer, muchos nobles y obispos arrianos se convirtieron en el III Concilio de Toledo. En sus discursos el rey y Leandro pusieron énfasis sobre la idea de unidad religiosa. Leandro terminó diciendo: “Domus quae divisione in mutuum certabat caedem, uno iam Christo lapide angulari coniungitur” (Vives, 1963, p. 144). Es interesante notar cómo la *domus* dividida es tanto la de la comunidad religiosa como de la sociedad política: ambas estaban fraccionadas, pero ahora se unifican, con su base en Cristo, que se convierte así en el fundamento del orden tanto religioso como sociopolítico. Dice, también, que las oraciones se deben ofrecer tanto “pro stabilitate regni terreni quam felicitate regni caelestis” (Vives, 1963, p. 144).

Según Díaz y Díaz (2004), la conversión institucional del reino significó, entre otras mutuas concesiones, “una mayor aceptación de visigodos en el episcopado” (p. 27). Los visigodos lograban de esta forma un ámbito más para el poder real en el interior de la Iglesia y alcanzaban con su influencia a la mayoría hispanorromana, mientras que los obispos hispanorromanos también ganaban poder en la administración territorial y podían aportar a la unificación del reino, una meta compartida por visigodos y católicos. El rey así lograba un poder *de facto* sobre la mayoría de las selecciones de obispos y la elevación a la dignidad episcopal de hombres del mundo temporal. Resulta interesante que los textos de la época tienden a subrayar la sacralidad del oficio episcopal, usando los vocablos *sacerdos* y *pontifex* (Díaz y Díaz, 2004; Sánchez Salor, 1976, p. 50).

En el concilio, Recaredo ofreció su sanción regia y apoyo institucional para las decisiones eclesiásticas. Así, la injerencia real llegaba al campo de la moral y las costumbres, al adquirir el poder de sugerir a los obispos qué problemas estudiar, según sus necesidades políticas, para luego darles sanción legal, una vez formuladas desde la autoridad religiosa. Por ejemplo, impulsó medidas contra los judíos: Recaredo quería eliminar a la minoría disidente, mientras que los obispos preferían la conversión. Las medidas que se implementaron luego posibilitaron un empeoramiento de la situación de los judíos.

Después de la muerte de Recaredo en 601, lo sucedió su hijo Liuva II (la única dinastía visigoda de tres generaciones). Witerico lo destronó en 603, pero fue asesinado

en 610. Gundamaro, duque de Septimania, fue elegido para sucederlo. El decreto atribuido a él de 610 “sanciona la resolución sinodal de convertir al obispo de Toledo en metropolitano de la Cartaginense” (Díaz y Díaz, 2004, p. 31), probablemente en un gesto de buscar apoyo y retener control en la Iglesia. Así le daba el rango de metropolitana a la Iglesia de Toledo, con mayor prestigio para el obispo de la corte.

Sisebuto, sucesor de Gundemaro y famoso por su benevolencia (salvo con los judíos) y su piedad (quizás no tan calculadas y falsas como los historiadores modernos pretenden), fortaleció la relación con el clero. Él mismo era un hombre interesado en la cultura y literatura; incluso incitó a Isidoro a escribir varias obras, entre ellas las *Etymologiae*, y escribió, a su vez, otras obras, como el *Carmen de luna*, que dedicó al Sevillano. También fue exitoso en sus guerras: estuvo a punto de vencer definitivamente a los bizantinos (no se sabe por qué no terminó la empresa) y redujo a los astures y ruccones.

Suintila, rey entre 621 y 631, provoca varios interrogantes históricos. En la primera versión de la *Historia gothorum* de Isidoro, aparece como un rey benévolo, justo y padre de los pobres, mientras que luego, en el IV Concilio de Toledo (durante el reinado de Sisenando), se lo condena por saquear a los pobres y se justifica su deposición por parte de Sisenando⁵. Díaz y Díaz (2004) propone que la defensa enérgica del rey en favor de los pobres lo enemistó con la nobleza y la Iglesia, que finalmente provocaron su caída, mientras que otros críticos (ver abajo) creen que su ambición personal lo llevó primero a congraciarse con los pobres y la Iglesia y luego a tratar de quitarles esto y más.

Su gran logro militar fue la victoria sobre los bizantinos en España, a quienes finalmente expulsó de la Península. Desde Leovigildo los reyes habían buscado hacer frente a los griegos y, finalmente, no tanto por la proeza bélica de los visigodos sino por la debilidad política de Bizancio, Hispania se vio libre de esta presencia extranjera. Isidoro considera esta lucha y su victoria como el elemento más importante en la unidad nacional, aunque, como agrega Díaz y Díaz, no es seguro hasta qué punto había una

⁵ Díaz y Díaz (2004), nota que, en la *Historia goda*, las calificaciones tienen un fuerte sonido retórico (incluso aliterativo en *princeps/pater*, que es el centro de la idealización del monarca cristiano).

conciencia nacional generalizada que exigiera la integridad de lo que después se convirtió en territorio “nacional” (Díaz y Díaz, 2004, pp. 51-52; cf. Montero Díaz, 1951).

En 631, Sisenando derrocó a Suintila y se convirtió en rey⁶. A partir de él, los reyes buscaban la confirmación de su poder real por parte de los obispos, que ofrecían una “legitimación sacral”. Estos, por su parte, tenían que encontrar argumentos para justificar el camino hacia el poder del nuevo rey que, en muchos casos como este, habían llegado a través de la traición y la lucha. Así, los obispos piden que en el futuro se respete al monarca, pero la realidad se impone y no juzgan el caso presente.

Sisenando buscó primariamente la unidad de su reino y la estabilidad política (Díaz y Díaz, 2004, p. 35). En el IV Concilio de Toledo, en 633, los obispos explicitaron su apoyo a este programa, que incluía la defensa de los derechos de la Iglesia y la búsqueda de la paz, aunque, por el otro lado, también significaba un fuerte control de la monarquía sobre la Iglesia. Sisenando murió en 636, a unos días de la muerte de Isidoro.

Dentro de Hispania, los dos grupos étnicos o sociales más relevantes eran los hispanorromanos y los visigodos, que ya hemos mencionado, pero también había una presencia judía significativa y pequeños grupos bizantinos (ver arriba). A pesar de la presencia de estos últimos, sin embargo, los contactos culturales fueron más bien restringidos y no se dio una propagación de la lengua griega⁷, aunque sí hubo influencia en el arte⁸ e incluso quizá en el aparato cortesano establecido por Leovigildo (Díaz y Díaz, 2004, p. 52).

Los hebreos mantenían una fuerte identidad, reconocida políticamente, ya que tenían sus propios tribunales y autoridades, sinagogas y sacerdotes. Su proselitismo los

⁶ Suintila fue exiliado, pero ni él ni su familia fueron muertos.

⁷ De la misma forma, la presencia judía no les ofreció a los eruditos cristianos el conocimiento de la lengua bíblica y las tradiciones teológicas judías.

⁸ Entre las artes o técnicas desarrolladas en la España visigoda, estaban la orfebrería, la arquitectura (en la cual aparecieron nuevas técnicas) y la alfarería. La construcción de iglesias era valorada como señal de virtudes y cualidades benéficas en los reyes, nobles y obispos (como Sisebuto y la iglesia de Santa Leocadia en Toledo, por ejemplo). Interesantemente, las iglesias llamadas “visigodas” no aparecen en las ciudades, sino en el campo, a veces en lugares prácticamente inaccesibles, lo cual es muestra del alto nivel de ruralización de esta sociedad. La técnica decorativa, como señala Díaz y Díaz (2004), continúa la tradición hispanorromana, pero “con más riqueza y variedad” (p. 67). Los alfares, por su parte, producían objetos de influencia africana y parece que incluso exportaban.

ubicó en constante oposición con la Iglesia y la monarquía, que en muchos casos usaba la vocación apostólica de la Iglesia como excusa para presionar hacia la conversión (y así lograr la unidad religiosa del reino) o para aplicar multas y confiscaciones, que favorecían el erario real. Hasta tal punto llegaba esto que Isidoro debió censurar al rey Sisebuto por las conversiones forzadas que promovía.

Entre los germanos, los principales eran los visigodos y los suevos. Los vándalos tomaron Andalucía brevemente, pero luego pasaron a África. Los primeros se establecieron en una zona de grandes latifundios en la meseta norte y quizás también en la meseta sur, mientras que los segundos se situaron en el oeste (Díaz y Díaz, 2004, p. 57). En ningún momento ocuparon los germanos el total de la Península, ya que grandes zonas quedaron en manos de los antiguos habitantes. Incluso se cree que la población goda nunca pasó el cuarto de millón, mientras que los hispanorromanos eran más de dos millones⁹ (Díaz y Díaz, 2004; ver también Reinhart, 1945b; de Palol, 1966; Orlandis, 1973). Para repartir las tierras, se aplicaba el mismo régimen que en el resto del Imperio (desde el siglo V, cuando se implementó en las Galias): dos tercios para los invasores, un tercio para los antiguos propietarios.

Los visigodos no tenían sentimiento de propiedad privada, por lo que “se acomodaron a las exigencias jurídicas e institucionales del ámbito romano” (Díaz y Díaz, 2004, p. 58), como profundizaremos luego.

A pesar de la hegemonía de los visigodos, sin embargo, con sus privilegios políticos y fiscales (ver Cap. I.3 y I.3.b), había una “sobrevaloración social de lo romano” (Díaz y Díaz, 2004, p. 60). Esto explica la preferencia por el arte romano y especialmente la rápida adopción de la onomástica personal latina.

Fenómenos como estos llevan a cuestionar hasta qué punto se podía distinguir entre romanos y godos, ya que su comportamiento, instrucción, nombres, etc. tendían a identificarse, especialmente después de que la barrera religiosa se cayera. Los matrimonios mixtos, quizá el ejemplo más claro, estaban tan normalizados en la práctica que Leovigildo finalmente decidió legalizarlos; Valverde Castro (2002) analiza los factores políticos y religiosos que condujeron a esta decisión.

⁹ Ripoll López (1998) calcula hipotéticamente 130.000 individuos (o 20.500 familias), aunque otros, como Liebeschuetz (2015) creen que esta es una sobreestimación.

Los suevos no transmitieron tanta documentación y materiales históricos y literarios, pero la crítica cree que seguramente no tenían una sociedad muy distinta a la de los visigodos (Díaz y Díaz, 2004).

Los hispanorromanos, finalmente, la gran mayoría de la Península, conservaban gran parte de su influencia (ya que poder no) y un gran prestigio social. Incluso algunas zonas de Hispania por largo tiempo ignoraron el dominio visigodo. Esta alta nobleza, que continuaba la tradición de llamarse *senatores* (aunque ya no tenía categoría jurídica), se diferenciaba por su educación romana y costumbres refinadas. Al principio, su bandera distintiva era el catolicismo, pero después de la conversión del pueblo visigodo, su postura de resistencia se basó en su educación literaria latina. Aunque esta oposición se reveló en conjuras y revueltas, muchos aristócratas también actuaron en la administración y en el entorno real, donde se fueron convirtiendo en *primates*, *optimates* o *seniores* (Díaz y Díaz, 2004 y 1976; Stroheker, 1965, etc.).

Los simples hombres libres, que no se podían defender a pesar de la perduración de la ley romana, se acercaron a los *potentes* y se convertían en “clientes” (luego vasallos que intercambiaban el *obsequium* y la *fides* y así fundaron una nueva estructura sociológica) a cambio de protección y ayuda (Sánchez Albornoz, 1974).

La esclavitud, a su vez, no era racial, ya que podía nacer por la guerra o el comercio, matrimonio, una pena impuesta por la ley o por deudas. Estaban privados de derechos jurídicos, aunque en muchos casos su situación no era totalmente mala. Estaban adscritos al trabajo de la tierra, pero también a la industria, el hogar e incluso la Iglesia, que necesitaba su mano de obra en sus propiedades. A pesar de que se debatió desde su aspecto ético, la praxis dictaba su uso (Díaz y Díaz, 2004, p. 64). Constituían el último escalón de la sociedad y “no podían acudir a los tribunales en reclamación de justicia, y sus declaraciones, no válidas contra un libre, tenían que ser hechas bajo tortura (*Lex wisig. II.4.4*)” (Díaz y Díaz, 2004, p. 63).

Los libertos, por último, eran libres en muchos sentidos, aunque en otros estaban a medio camino entre la libertad y la esclavitud.

Esta sociedad, altamente rural, tenía algunas ciudades que se distinguían por sus iglesias monumentales y palacios, al menos en Toledo. Como describe Díaz y Díaz

(2004), el pueblo se solía reunir en las plazas, frecuentemente solo atrios de las iglesias, para celebrar los mercados.

2. Situación eclesiástica: Roma, el clero, los concilios, la educación

En la Península, como en gran parte de Europa, la Iglesia repartió su atención entre la pastoral y la paz social, ya que percibía que entre el caos y las guerras no era posible una verdadera evangelización. Según Díaz y Díaz (2004), el nivel de cristianización era apenas mediano entre el gran pueblo, que tenía una religiosidad no totalmente acorde a la ortodoxia, mientras que el clero dejaba mucho que desear en su formación y moral.

De todas formas, se logró una evangelización y educación más profunda en torno a ciertos núcleos religiosos y/o civiles, como fue la sede episcopal en Sevilla, por ejemplo. La Iglesia no era solamente un nexo con la cultura antigua (y no tan antigua) que peligraba en esas difíciles épocas, sino que también constituía un puente hacia el contacto con el mundo exterior, difícil entre la fragmentación de los reinos post-imperiales de los siglos V-VII y especialmente complicado en el aislacionismo de los visigodos. En la segunda mitad del siglo VII, al mismo Fructuoso de Braga o de Dumio (fue, al mismo tiempo, obispo de estas dos sedes), hijo de un *dux* visigodo, se le prohibió ir a Tierra Santa en peregrinación. Las autoridades de la Bética se oponían y el rey Recesvinto, para zanjar la cuestión, lo hizo obispo del monasterio de Dumio en el año 656, de forma que estaba obligado a permanecer en España (Vivancos Gómez, s/f, “San Fructuoso de Braga”). Los contactos con Roma, aunque no tan constantes como pudieron serlo en otras épocas, sin embargo, no desaparecieron. Leandro de Sevilla pasó largo tiempo en Roma y era un amigo cercano del papa Gregorio Magno, cuyos *Moralia* inspiraron las *Sententiae* del hermano menor de Leandro. Como estudia Wood (2020), el papa también debió intervenir en varios conflictos eclesiásticos, aunque, con el pasar del tiempo y la profundización de la injerencia monárquica en los asuntos de la Iglesia, estas actuaciones del papa no fueron constantes. La literatura (escrita y leída fundamentalmente por religiosos) era también una forma bidireccional de contacto entre España y el resto de Europa (particularmente Irlanda, Francia, Italia, Inglaterra, por caminos variados y complejos de transmisión textual).

Otra forma de contacto fueron las peregrinaciones. Warburg (2022), en relación con la *Anthologia isidoriana* (una colección de ocho epigramas, principalmente transmitidos como una inserción al final de los libros X o XX de las *Etymologiae*), observa que durante el siglo VII “se confeccionaron los tres itinerarios para viajeros más significativos del suburbio romano” (p. 73) y, en este contexto, se recopilaron las inscripciones más importantes. También, agrega, se solía añadir al final de la colección una inscripción relativa al lugar de origen del copista, en este caso un epigrama del rey visigodo Chintila (636-640), escrito en un velo¹⁰ enviado a Roma “para atavío de un artefacto litúrgico, destinado posiblemente al altar de San Pedro” (Warburg, 2022, p. 69). El epigrama hizo el camino de vuelta a España a través de la colección y así se transmitió dentro de la obra isidoriana.

Los visigodos que invadieron España eran arrianos. Según esta herejía, iniciada por Arrio (256-326), un sacerdote de Alejandría, el Verbo no es igual al Padre ni Dios verdadero, sino solamente una criatura mucho más perfecta que las demás, que fue usada por Dios en sus posteriores obras de creación. Así, el Hijo es inferior al Padre y de una diferente sustancia. San Atanasio defendió la tradición católica y la herejía fue condenada en el Concilio de Nicea en 325 (Attwater, 1997, “Arianism”).

Después de la conversión de Recaredo, la herejía desapareció rápidamente de los textos, por lo que podemos suponer que la reacción fue suficientemente intensa, aunque no hay fundamento para suponer una intransigencia total (Díaz y Díaz, 2004). Según el Concilio de Zaragoza en 592, por ejemplo, los clérigos arrianos que se convertían podían recibir nuevas órdenes y continuar en su oficio.

La conversión de la gente, sin embargo, no se puede fijar cronológicamente con tanta certeza, particularmente en el campo, que todavía era pagano en parte y escapaba a la influencia de las ciudades y las cortes (Pérez de Urbel, 1940, p. 140). La Iglesia, para cuidar de los campesinos, los siervos y los colonos de los nobles, fundó ermitas, templos y capillas. Para estas construcciones se usaban donaciones, muchas veces de los nobles, que luego pretendían tener derechos sobre las fundaciones religiosas. San Isidoro y los concilios defendieron consistentemente la jurisdicción religiosa, aunque con concesiones,

¹⁰ “Discipulis cunctis domini praelatus amore” (en Warburg, 2022, p. 69).

como el derecho de inspección (no de propiedad) sobre sus donaciones (Pérez de Urbel, 1940, p. 142).

Las diócesis seguían las antiguas divisiones de la administración romana. Según Pérez de Urbel (1940), en las querellas sobre las grandes provincias eclesiásticas, el Hispalense defendía la disposición primitiva de la antigua división territorial romana, mientras que en las diócesis la delimitación era menos precisa y admitía el derecho de prescripción (p. 140). Esta disposición les resultaba funcional tanto a la monarquía como a la Iglesia y el número de diócesis se mantuvo estable. El interés estatal en la estabilidad de la Iglesia (la contracara del más obvio interés de la Iglesia por la paz y la seguridad del reino) se percibe en las intervenciones reales que impulsaban la disciplina eclesiástica, incluso en consagraciones y ordenaciones.

Como expondremos más adelante (Capítulo III), los obispos no eran solamente figuras religiosas, sino que asumían funciones judiciales y administrativas. Llegaron a controlar incluso la organización fiscal y se convirtieron en la autoridad máxima de la diócesis “en todos los terrenos, con exclusión del militar” (Díaz y Díaz, 2004, p. 38; cf. Barroso Cabrera, 2020; Crouch, 1994; Fernández Ortiz de Guinea, 1994; Koon y Wood, 2009; Pachá, 2020; Petit, 1986; Ranieri de Cecchini, 2005, etc.).

El clero y los otros obispos comprovinciales elegían a un nuevo obispo, mientras que los fieles, que teóricamente tenían un papel más significativo, se limitaban a dar (o no) un juicio favorable sobre la idoneidad del candidato. A partir de Recaredo los reyes fueron tomando un rol más fuerte (como hacían los reyes arrianos con sus obispos). Pareciera que la intervención real explica el creciente número de visigodos entre los obispos. El IV Concilio de Toledo (canon 19) delinea una reducción de la injerencia monárquica, pero en la práctica parece que se aceptaba como inevitable (Díaz y Díaz, 2004).

Entre los males que asediaban a la Iglesia en Hispania, los problemas iban desde obispos que se apoderaban de los bienes de sus iglesias o se inmiscuían en los monasterios de sus diócesis, a simonía, nepotismo, convivencia con mujeres, etc. Todos estos vicios se sumaban a casos de suma ignorancia del dogma, los sacramentos o de disciplina, a tal punto que se aplicaban separaciones y secularizaciones (Díaz y Díaz, 2004, p. 43). Los concilios también censuran a los obispos que, a pesar de ser pastores, no vigilaban

suficientemente sus parroquias, la castidad de los religiosos y las formas litúrgicas. Los concilios incluso tenían que aclarar que se les recomendaba a los obispos no participar en sublevaciones y conspiraciones (probablemente dirigido en particular a los obispos visigodos conectados por sangre con los nobles o el rey). También prohibían la participación en el ejército y en las curias municipales, aunque no era raro que se desestimaran estas regulaciones. En la constitución ideal del clero, la *Regula pastoralis* de San Gregorio Magno fue fundamental; describía las normas de vida, las virtudes, la acción eclesial, la vida en común, etc. Aunque la realidad permanecía lejos del ideal en muchos casos, para San Isidoro y los concilios estas formulaciones eran un norte teórico y práctico para su actuación pastoral y política.

Los concilios, desde el II Concilio de Toledo en 527, mandaban establecer escuelas episcopales para formar al clero, pero en la práctica no funcionaban en la mayoría de las diócesis y muchos obispos no cuidaban la formación cultural y religiosa de su clero.

Siguiendo la tradición general de la Iglesia, los obispos católicos en Hispania tenían la costumbre de reunirse en sínodos provinciales o generales. Estos concilios, incluso en tiempos del arrianismo, “sirvieron de lazo de unión y de motivo de unificación del episcopado católico” (Díaz y Díaz, 2004, p. 40). Los reyes rápidamente comprendieron el potencial de estas reuniones, y aprovecharon estas ocasiones para fortalecer su poder y desarrollar su relación (mutuamente beneficiosa) con la Iglesia, muchas veces en detrimento del poder de la nobleza.

Las mutuas concesiones entre rey y episcopado también pueden encontrarse, según Díaz y Díaz, en la creciente presencia visigoda entre los obispos (en la segunda mitad del siglo VII, casi cuarenta por ciento) y, como su contrapartida, en la intervención de los obispos en el gobierno del reino. Esta intervención funcionaba como factor de estabilidad y entraba en relación con el *aula regia*, o consejo real.

En un nivel menor que las diócesis estaban las parroquias, encomendadas a un párroco, frecuentemente auxiliado por otros clérigos. En las parroquias se podía observar la tradición litúrgica, luego unificada y codificada por los concilios (especialmente en el siglo VII), que buscaban luchar contra la estagnación doctrinal, la proliferación de variantes y el descuido de las celebraciones (Díaz y Díaz, 2004; Pinell, 1998). Había, en

ámbitos rurales, iglesias guiadas por un presbítero, iglesias diaconales e iglesias con clérigos de categorías inferiores, como un ostiario o un sacristán, según los recursos que tuviera cada fundación. También había eremitas y capillas.

Finalmente, se deben mencionar los monasterios, un gran movimiento especialmente en el siglo VI. Tanto los obispos como los reyes fundaban frecuentemente monasterios. Díaz y Díaz (2004) propone que los obispos los fomentaban como fuente de nuevas vocaciones, mientras que los reyes veían en ellos un contrapeso al episcopado y potenciales candidatos favorables a la sucesión obispal. El gobierno interno de los cenobios se basaba en la guía del abad, a veces junto con otros superiores. No tenían una regla fija. Los libros como el *Codex regularum* ofrecían fuentes de información pero no una regla como se entendía en otras regiones.

En el cuadro que Díaz y Díaz (2004) traza de la religiosidad y moralidad de la época, el crítico destaca que es imposible precisar hasta qué grado se había cristianizado la población hispana, aunque él conjetura que deben haber existido numerosas lagunas y fallas en la evangelización. El pueblo mantenía diversas supersticiones, de las cuales algunas eran quizás supervivencias de tradiciones paganas “folclorizadas”. El arrianismo, a su vez, aunque había sido largo tiempo la religión de los visigodos, no parece haber sido bien conocido en sus dogmas por estos. Incluso Leovigildo, buscando un compromiso con los católicos en 580, se animó a modificar las doctrinas que el arrianismo había mantenido desde fines del siglo IV.

Al lado de la violencia, la embriaguez, la ignorancia, etc., hay testimonios de caridad, como el hospital que fundó el obispo Masona de Mérida, al cual tenían acceso tanto católicos como arrianos y judíos (Díaz y Díaz, 2004, p. 48).

En la historia de la organización política de España resulta relevante un detalle de la relación entre los “romanos” y los bizantinos. Los episcopados bizantinos se mantenían separados de la Iglesia hispana y se constituían nuevas sedes independientes. Cuando Cartagena, metrópoli de su provincia, estuvo aislada por unas décadas, la situación permitió a los monarcas visigodos convertir a Toledo en *urbs regia* y a la vez sede metropolitana, primero de la Cartaginense (610) y luego en primada de Hispania (fines del siglo VII) (Díaz y Díaz, 2004, pp. 51-52), de forma que se unían geográficamente los dos grandes poderes del reino.

En cuanto a la educación, pareciera que la mayoría de la población visigoda carecía totalmente de ella; como mucho, sería accesible solamente a la clase alta y al clero arriano. Díaz y Díaz (2004, p. 58) cree que al principio todos los visigodos, salvo muy pocas excepciones, eran excluidos de la cultura de los hispanorromanos.

Es difícil hacer una descripción detallada de la educación de la época, ya que no hay fuentes contemporáneas que lo traten directamente. Es probable que las escuelas municipales en Hispania se fueran perdiendo frente al desinterés de los amos visigodos y los problemas más urgentes de la sociedad. Hasta tal punto había decaído la educación que en 527 los obispos tuvieron que planear centros para formar a los clérigos, como se decidió en el II Concilio de Toledo, y tomaron la responsabilidad, cada uno en su diócesis, de resolver este problema. Esto era particularmente urgente, como señala Fernández Jiménez (2016), por el creciente protagonismo de los sacerdotes en la Iglesia; originalmente auxiliares de los obispos, la expansión del cristianismo les dio un rol central, que requería una formación exigente (cf. Fernández Alonso, 1955).

Aunque, como indica Díaz y Díaz (2004), no es seguro en cuántas diócesis se establecieron efectivamente, sí hay indicios de que algunas personalidades de fines del siglo VI recibieron su educación literaria en estas escuelas o en su ambiente, incluyendo a San Leandro de Sevilla. Su hermano menor, San Isidoro, por el otro lado, pareciera haber aprendido a su lado en una escuela “preceptorial” (es decir, reunida alrededor de una persona destacada, no una institución formal), antes de —quizás— asistir a una escuela monástica (Díaz y Díaz, 2004, p. 75).

Tampoco se sabe qué pasaba con los alumnos que se habían unido de pequeños a estos colegios, diseñados especialmente para formar clérigos y futuros obispos, pero que decidían volver al mundo. Algunos creen que pueden haber sido el principio de un grupo culto dentro de la sociedad más grande. Pérez de Urbel (1940) señala que la Iglesia española les permitía a los hijos ratificar o anular la consagración hecha por los padres, pero San Isidoro la consideraba como una apostasía (IV Toledo, c. 49). Sin embargo, sobre el caso de niños encomendados a la escuela sin ser consagrados a la religión no hay mucho escrito.

El IV Concilio de Toledo establece terminantemente la obligación de los obispos de crear estos colegios en sus diócesis. ¿La causa es el éxito de las escuelas o su fracaso?

Los monasterios también iban tomando relevancia en el campo educativo, ya que “el propósito religioso y la estabilidad” (Díaz y Díaz, 2004, p. 76) fomentaban esta tendencia, una vez que el monacato había dejado atrás sus sentimientos contrarios a la educación que escapaba de la estrictamente ascética y espiritual (cf. Wood, 2018).

Como se puede leer en los cánones de los concilios, la formación quería ser intelectual y moral y, a pesar de formarse alrededor de una figura episcopal, quizá incluso en la misma sede diocesana, no siempre terminaba en la ordenación religiosa. En realidad, el lenguaje usado parece alcanzar a toda la juventud de la sociedad, a todos los fieles. “Ignorantia mater cunctorum errorum”, y los sacerdotes deben ser educados para edificar a todos los fieles “tam fidei scientia quam operum disciplina” (IV Toledo, c.25).

La justicia también presuponía la escritura e incluso le daba preeminencia al acto escrito, en la tradición jurídica romana. Por ejemplo, las *Fórmulas visigóticas* (una colección de modelos para varios formatos jurídicos, que se podían llenar con los datos pertinentes en cada caso) suponen la actuación de notarios y la firma de los autores de los documentos y los escribas (Díaz y Díaz, 2004, p. 77).

Sin embargo, queda claro que la escritura no era universal ni siquiera entre los estratos más selectos de la sociedad. En las actas del II Concilio de Toledo, por ejemplo, un obispo (ex arriano) y un noble solamente estamparon su signo pero no firmaron, seguramente por no saber escribir.

En resumen, la situación de alfabetismo podría haber sido significativamente peor, considerando las múltiples crisis políticas, sociales y culturales de esos siglos; y ciertamente los grandes autores literarios necesitaban también un ambiente propicio y un público receptor, pero no se puede hablar aún de altos porcentajes de la población alfabetizados.

Como ejemplo del ideal de educación, se pueden recordar las disposiciones de Isidoro para la escuela de Sevilla, comenzada por su hermano Leandro, que también se aplicaban para otros colegios.

Según Pérez de Urbel (1940), en la escuela había futuros monjes, hijos de godos y hebreos (enviados allí para educarlos en la fe cristiana), jóvenes nobles hispanos o godos y futuros clérigos. Los que querían ser admitidos en el clero debían morar juntos en una

casa contigua a la iglesia (IV Toledo, c. 24). Al frente el obispo quería ver a un “pedagogo santo y sabio” (*Regula monachorum*, XIX) que les enseñase las letras y las virtudes.

A grandes rasgos, la educación de la época comenzaba con la gramática (la lectura y la escritura), basándose en la memorización del Salterio y otros textos sapienciales o morales (en la Roma clásica se habían aprendido fragmentos de los poetas). Luego se practicaba la lectura y finalmente se llegaba a la imitación escrita. La lectura, en voz alta, estaba muy focalizada en la enunciación, la división de palabras, el ritmo, la cadencia y la entonación. También aprendían los fundamentos del canto para participar en la liturgia, ya que la instrucción era marcadamente eclesiástica (Díaz y Díaz, 2004, p. 80). Se estudiaban el Trivio (gramática, dialéctica y retórica) y el Cuadrivio (aritmética, geometría, música y astronomía) (Pérez de Urbel, 1940, pp. 108-131).

En la enseñanza superior, como indica Díaz y Díaz (2004), se continuaba dentro de la tradición romana que veía al orador, el hombre culto u hombre universal el ideal al cual aspirar, aunque el foco ya no era el foro sino el púlpito. Como señala Marrou (1985), además, la predicación, oral en sus comienzos, fue el medio privilegiado para difundir el credo cristiano y luego para afirmarlo dogmática y moralmente. Así, pues, la oratoria constituía en la época visigoda “un índice de la acción pastoral y, a la vez, determina[ba] al hombre de buena formación y extensa cultura” (Díaz y Díaz, 2004, p. 81). Cuando Isidoro o Ildefonso deseaban ofrecer las alabanzas más altas a un personaje, lo describían como un orador que dominaba los recursos de la lengua y la retórica: “disertus lingua et scienti eruditus” (*De vir. ill.* XVII, en Díaz y Díaz, 2004, p. 81). Para lograr este arte, la gramática (morfología, léxico, prosodia) y la retórica (léxico y construcción y las figuras de pensamiento y dicción) eran las principales herramientas.

En estas nuevas circunstancias, ya no eran Cicerón y los otros oradores y escritores de los siglos de oro y plata los máximos guías sino la Biblia, que ofrecía a la vez un ideal estético y estilístico y los fundamentos dogmáticos y morales. Se aprendían los principios de la exégesis y algunos conceptos de crítica, por ejemplo la variedad de los manuscritos. También la liturgia recibía una fuerte atención.

En este aprendizaje los autores antiguos y cristianos eran modelos de los géneros retóricos y fuentes de noticias, recursos, ejemplos, etc. Sin embargo, como señala la crítica, los autores profanos antiguos no eran normalmente leídos, sino solamente, en

algunos casos, consultados y muchas veces ni siquiera eso. Su recepción era principalmente a través de pequeñas citas, resúmenes, antologías, colaciones, etc.¹¹ Los autores cristianos, en cambio, sí se solían leer íntegramente e incluso se empleaba a los poetas (como Prudencio, Draconio, Isidoro, etc.) en la liturgia.

Al estudiar la cultura de su época y especialmente la biblioteca de San Isidoro, se ha debatido extensamente sobre qué obras¹² eran contenidas en su colección. Se sabe que había bibliotecas en el reino visigodo, pero no tenemos fuentes precisas sobre el tema, salvo algunas indicaciones sobre la de Sevilla. Seguramente en Toledo había varias, incluyendo al menos una especializada en obras jurídicas, que sirvió en la redacción y revisiones de la *Lex wisigothorum*. No era fácil conseguir obras nuevas y el camino usual era obtenerlas personalmente o conseguir que alguien que ya tenía el libro lo hiciera transcribir y lo enviase (Díaz y Díaz, 2004, p. 91)¹³.

Hay dos métodos principales para especular sobre las obras disponibles en las bibliotecas: reconstruir la lista según las citas, imitaciones, etc., o rastrear los códices. Sin embargo, no todas las citas provenían de obras completas leídas a primera mano y es imposible formar una lista completa de códices copiados en la época, mucho menos descubrir sus movimientos por cada biblioteca. Como señala Díaz y Díaz (2004), habría también que distinguir entre “autores manejados, autores citados y autores sólo conservados en la biblioteca respectiva” (p. 92).

¹¹ Díaz y Díaz (2004) incluso propone que la gran mayoría de la gente culta “nunca habían abordado una obra de esta clase para leerla de la primera a la última línea” (p. 84).

¹² Las obras de la época se escribían sobre pergamino y se difundían como códices (ya no como rollos de pergamino), de forma que eran duraderas y resistentes, aunque caras y difíciles de conseguir. Sobreviven miles de códices de la Edad Media, aunque solamente pocas decenas de los siglos VI y VII (Díaz y Díaz, 2004, p. 90).

¹³ En su *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum* (1958), Díaz y Díaz enumera 422 obras producidas o disponibles en la Península en los siglos VI-VIII y Andrés Sanz *et al.* (2011) estudian la producción de autores hispanos, tanto libros como otros géneros menores, entre los siglos V y IX. Partiendo de aquí, Castro Correa (2021) analiza la escena cultural y la producción de manuscritos. Observa que el ámbito intelectual florecía en Hispania, a pesar de que había solamente unas pocas figuras centrales, todas del mundo eclesiástico. Los libros y autores se organizaban alrededor de instituciones, sea de la Iglesia, de la corte real o de las bibliotecas privadas de unos pocos nobles o patricios (y es importante notar que los libros interconectaban las bibliotecas, ya que viajaban para suplir las necesidades bibliográficas de los diversos centros). El crítico observa un gran interés en temas legales, médicos, eclesiásticos, geográficos, literarios, históricos y gramáticos, que indican una fuerte continuidad desde la Antigüedad hasta la Edad Media y un gran interés por los autores paganos, en diálogo con los clásicos (Castro Correa, 2021).

El crítico ofrece una lista de autores que probablemente figuraban en las bibliotecas de la época (pp. 93-94). De los paganos, verosímilmente Salustio; alguna copia de Lucrecio, Virgilio y Marcial, sea entera o parcial; los *Disticha Catonis*; quizá Estacio, aunque las citas de Lucano y Juvenal parecen proceder de segunda mano; y posiblemente Quintiliano estaba presente, probablemente en Sevilla; también Plinio el Viejo, Marciano Capela, Fulgencio y Solino. Séneca estaba presente en varias copias y algunos de sus tratados fueron resumidos por Martín de Braga en el siglo VI. También se leían textos médicos y científicos, como Hipócrates, Oribasio y Rufo, a la vez que los gramáticos latinos, como Donato, Sacerdos, Audax, Caper y Probo figuraban extensamente en la enseñanza de gramática, junto con los comentaristas como Servio. De los cristianos, Tertuliano, Cipriano, Hilario, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, León Magno, Gregorio Magno, Sulpicio Severo y Gennadio de Marsella eran los principales. De los historiadores católicos figuraban Eutropio, Orosio e Hidacio; y de los poetas Juvenco, Prudencio, Sedulio, Draconio, Ausonio y luego Venancio Fortunato. Boecio era leído como una autoridad científica y Casiodoro era altamente valorado por sus escritos: San Isidoro explotó varias obras suyas, que había hecho copiar para su biblioteca. También había traducciones del griego: *Vitae patrum*, como formación monástica, Orígenes, Eusebio de Cesarea, Juan Crisóstomo, Evagrio Póntico.

La lista de antologías, resúmenes, colecciones de sentencias, etc., nos es desconocida, a pesar de su gran importancia en la época.

3. La ley y el derecho en Hispania

Aun después de la caída del Imperio, los hispanorromanos conservaban muchas de las instituciones tradicionales romanas. Durante la dominación romana, hubo varias divisiones administrativas de la Península. Primero se la dividió en dos provincias, *Citerior* y *Ulterior*. Posteriormente, Agripa (27 a.C.) la dividió en Tarraconense/*Citerior*, Bética y Lusitania. Luego, en tiempos de Caracalla, la Gallaecia-Astúrica se constituyó como provincia aparte. Diocleciano, finalmente, escindió la Tarraconense, “separando de ella la Cartaginense, con la franja central de Burgos, Toledo, Valencia y Cartagena” (Lapesa, 1984, p. 64). Desde este momento, las provincias peninsulares, además de la

Baleárica y la Tingitana, conformaron la diócesis de Hispania, que a su vez dependía de la prefectura de las Galias (Lapesa, 1984).

Según la costumbre romana, se respetaban las tradiciones jurídicas (mientras fueran compatibles) de los territorios conquistados. El derecho latino y más aún la ciudadanía romana solamente se otorgaban como un honor, que tenía tanto grandes privilegios y seguridades para los pueblos e individuos como graves responsabilidades. Primero se concedieron derechos o tratados a muchas ciudades hispanas, después Vespasiano extendió a todos los hispanos este privilegio y luego Caracalla convirtió a todos los súbditos del Imperio en ciudadanos en 212 por la *Constitutio antoniniana* (Díaz y Díaz, 1960b; Lapesa, 1984; Liebeschuetz, 2015).

Hasta el siglo IV, en las provincias juzgaban los gobernadores provinciales (*iudices ordinarii*), que respondían directamente a los prefectos pretorianos, quienes formaban un colegio judicial, y finalmente al emperador. A principios del siglo IV, sin embargo, se disolvió el colegio de prefectos, de forma de que cada uno recibió una prefectura, o grupo de provincias, en el Imperio; debajo de ellos había vicarios al frente de las diócesis (Barnwell, 2000, p. 13), y finalmente estaban los jueces o gobernadores. En el caso de Hispania, el *iudex*/gobernador, que era juez y recaudador, también encargado del buen comportamiento de las *curias* y el mantenimiento de las ciudades, estaba bajo el vicario que residía en la capital de la diócesis de Emerita, que a su vez dependía del prefecto pretoriano de las Galias. El vicario tendría alrededor de trescientos empleados, el gobernador aproximadamente cien (Brassous, 2020, p. 44). Según el crítico, al principio alcanzaba un único juez por provincia, pero después, al crecer el número de ciudadanos, finalmente se instituyó el oficio del *defensor* (segunda mitad del siglo IV), que entendían en casos menores en las ciudades; luego los obispos tomaron este rol en el siglo V (Brassous, 2020, p. 49; cf. Liebeschuetz, 2001, pp. 137-167).

Con la desintegración del Imperio, seguramente comenzó la variación regional, desconocida en la teoría clásica, aunque no hay evidencia directa significativa en el Imperio en los siglos IV y V (Barnwell, 2000, p. 27). Barnwell (2000) sugiere que la “vulgarización” mencionada arriba, en la cual se “contagiaba” la ley civil con costumbres o prácticas provinciales, puede haber sido parte de la ley “no-oficial” de las provincias por mucho tiempo, hasta que los reyes germánicos las escribieron en sus códigos (p. 23).

Después de la invasión visigoda, los hispanorromanos conservaron sus tribunales y mecanismos jurídicos y buena parte de su organización aunque, como veremos abajo, no es seguro cómo era esta exactamente. Los *iudices* ganaron gran relevancia en cada provincia. En las ciudades, por otra parte, se mantuvo la organización curial; con el *defensor civitatis* como juez; en algunos casos, podría ser elegido por el obispo.

En los primeros tiempos del reino de Toledo, los visigodos tenían su propia organización y administración independiente (aunque el grado de esta distinción al pasar el tiempo es debatida, como veremos abajo, Cap. I.3b), en la cual el conde era el “supremo magistrado en cada ciudad o comarca y el único que entendía, al más alto nivel, en todos los problemas judiciales, fiscales y de gobierno”; en otras palabras, “[l]a justicia se ejercía en tribunales peculiares, a los que sólo tenían acceso los godos” (Díaz y Díaz, 2004, pp. 58-59). A través de los siglos hubo una creciente igualación jurídica entre godos y romanos, sin que se lograra jamás una igualdad real (aunque quiénes tenían la ventaja sería una pregunta independiente).

Hacían también una distinción muy diferenciada de calidades de personas: los *maioris loci* (nobles o notables) y las *inferiores personae* (los demás), aunque pareciera que unos y otros eran hombres libres.

Los godos prácticamente no pagaban impuestos, ya que eran los hispanorromanos y judíos los que contribuían. El ejército, por el otro lado, era privativamente visigodo hasta fines del siglo VII. En cada zona las unidades militares eran comandadas por un *dux* (un noble) que, además de ser líder militar, también tenía un rol esencial en la administración de la zona, ya que se ubicaba por encima de los condes, jueces y demás magistrados de su territorio.

Los curas o consejeros municipales, por su parte, llevaban adelante la recaudación de impuestos, llamados “tributos” y cobrados a hispanos y judíos (Sánchez Albornoz, 1959).

En el funcionamiento de la sociedad del reino visigodo, así como en la formación de una narrativa coherente que unificara a los dos pueblos principales bajo una fe y un rey, la ley (incluyendo la justicia y el derecho) tuvo un rol clave, manifestado en los muchos códigos (con varias versiones) que promulgaron los reyes visigodos refundiendo el derecho romano. Ofreceremos un breve análisis del derecho romano, su

recepción en la temprana Edad Media, especialmente en Hispania, y la situación del derecho en el reino visigodo, dado el tema del presente trabajo.

a. Breve introducción al derecho romano¹⁴

i. Historia

Como dijo el jurista James Bryce, “[l]aw is Rome’s great gift to the world” (Urch, 1934, p. 675)¹⁵, gracias a que “los juristas del Imperio fundaron cada una de sus disposiciones legales en el principio general de la equidad” (Bryce, en Frank, 1961, p. 262). El derecho romano, estrictamente, abarca las instituciones jurídicas romanas del *ius privatum* desde la fundación de Roma (tradicionalmente ubicada en el 754 o 753 a.C.), hasta la compilación de Justiniano (529-556), el *Corpus iuris civilis* (Di Pietro, 2018, p. 25).

Se pueden distinguir diferentes períodos en la historia del derecho romano:

- 1) El derecho antiguo o quiritarario (c. 754-130 a.C.), que nació como los *mores maiorum*, las “viejas costumbres de los antepasados” que servían de “criterios morales de virtud” (Di Pietro, 2018, p. 26). También incluía las llamadas *leges regiae*, la Ley de las XII Tablas, y la *interpretatio* del *Collegium Pontificum*. Luego, durante la República, las *leges* (disposiciones jurídicas aprobadas por el *populus* en los comicios, a partir de la *rogatio* de un magistrado), también figuran como fuentes del *ius*. Los plebiscitos también originaban *ius*.
- 2) Derecho romano clásico (130 a.C.-230 d.C.), el momento de mayor esplendor del *ius*, cuando floreció gracias a los grandes jurisconsultos. Este período incluye tres etapas:
 - El derecho preclásico de la República (130-30 a.C.). En esta etapa se dieron desarrollos muy significativos, la *aequitas* y el *ius gentium*. En el 387 a.C. se creó la magistratura del *praetor*, pero alrededor del 242 a.C. se constituyó también la del *praetor peregrinus*, requerido para solucionar los problemas

¹⁴ Seguiremos principalmente la clara exposición de Di Pietro (2018) en *Derecho romano privado*.

¹⁵ Benedicto XV, por su parte, dice que la Iglesia mantiene “en sí misma también el derecho de los romanos, monumento insigne de los antiguos, que ha sido llamado con mérito como la *ratio scripta*, que asistida con el auxilio de la luz divina, ella perfeccionó, atemperó y corrigió en forma cristiana” (Di Pietro, 2002, p. 140).

entre extranjeros o entre extranjeros y romanos. Entre romanos, en cambio, se aplicaba solamente el *ius civile* (Di Pietro, 2018, p 31). Los magistrados con *imperium* tenían el *ius edicendi*, es decir, podían emitir edictos. Gracias a la aparición del procedimiento formulario (escrito) (*Lex Aebutia*), los pretores (urbanos y peregrinos) pudieron manejar más libremente su *iuris-dictio* (el poder de “crear” el *ius*), gracias a sus facultades de *interpretatio*. Así, los pretores podían introducir innovaciones, el *ius praetorium* u *honorarium*. De esta forma, podían “ayudar” al *ius civile* pero también “suplirlo” e incluso “corregirlo” (*adiuvandi*, *supplendi* y *corrigendi causa*, respectivamente). Se consideraba que de esta forma afinaban el *ius civile* en su aplicación concreta. El *ius civile* se traducía en la aplicación de la *iustitia*, en el sentido de “apego a las reglas fijas y rituales”, mientras que el nuevo *ius praetorium* se basaba en la *aequitas* y permitía una mayor justicia (ver también Cap. IV.4.b). Gracias a los edictos de los pretores, normalmente ayudados por los *iurisprudentes*, se fue adecuando el *ius* a los cambios en la sociedad romana¹⁶ (Di Pietro, 2018, pp. 31-32). Los (*iuris*)*prudentes* eran expertos consultados por particulares en casos específicos; ellos emitían su *responsum*. Los tres juristas considerados los “fundadores” fueron Marco Manilio (consul en el 149), Marco Junio Bruto (hijo del cónsul del 147) y Publio Mucio Escévola (cónsul en 133). Cayo Aquilio Galo (pretor en el 66), Servio Sulpicio Rufo (cónsul en el 51) y Alfenio Varo (cónsul en el 39) fueron otros grandes jurisconsultos (Di Pietro, 2018, p. 33).

- El derecho clásico central (30 a.C.-130 d.C.). Bajo el Principado, el procedimiento formulario se hizo obligatorio; las fuentes del *ius* eran los edictos de los pretores y otros magistrados, los *responsa prudentium*, las *leges*, los senadoconsultos y más tarde las *constitutiones principi* o *imperiales*. Adriano creó un *Consilium* de juristas a sueldo, que burocratizó la interpretación de la ley; este emperador también mandó redactar el *Edictum*

¹⁶ Abajo se analizarán algunos argumentos que ven en los edictos de los pretores una marca “consuetudinaria” en el derecho romano; al menos como “costumbre legal”, los edictos le darían validez jurídica a algo que, de otra forma, no tendría injerencia legal práctica.

perpetuum. Gayo, un maestro (no estrictamente un *iurisprudens*), escribió los *Instituta* bajo los Antoninos, que sirvieron de base para la obra del mismo título de Justiniano (Di Pietro, 2018, pp. 34-37).

- El derecho clásico tardío (130-230 d.C.), impulsado por el carácter centralizado y burocrático del *Edicto perpetuo* y el *Consilium* de juristas. Las *Constitutiones principis o imperiales*, definidas como “quod principi placuit, legis habet vigorem” (Ulpiano), son típicas de esta etapa. Entre los juristas más reconocidos de esta época están Papiniano, Paulo, Ulpiano y Modestino, que junto con Gayo eran los únicos reconocidos por la *Ley de Citas* (ver abajo). Durante esta época, en la dinastía de los Severos (192-244), se abandonaron incluso las apariencias republicanas que había conservado Augusto (Di Pietro, 2018, pp. 37-40).
- 3) Derecho romano post-clásico (230-565 d.C.). En Roma, ahora una monarquía absoluta, decayeron los juristas, que eran meramente funcionarios *ad gustum Domini*. Diocleciano incluso era llamado *dominus iustitiae aequitatisque rector*. El *ius* (en su *interpretatio*), ahora fluía solamente por los *rescripta* del príncipe. En esta época, crece el número de resúmenes, refundiciones, reelaboraciones, florilegios, colaciones entre las leyes y la Biblia, etc. (Di Pietro, 2018, p. 40). Desde otra perspectiva, se puede hablar, respecto de en este período, del nacimiento del “derecho romano cristiano” en el gobierno de Constantino y de su culminación en la recopilación de Justiniano (Di Pietro, 2002, p. 120). Este derecho evidenciaba la influencia de los principios evangélicos, como la *caritas* y la *benignitas*, es decir, una *aequitas* cristiana (cf. Di Pietro, 2018).

En esta época surgen también centros organizados para estudios jurídicos, y se dieron grandes avances en la codificación de lo preexistente. Las obras de jurisprudencia (o *iura*) y las constituciones imperiales (o *leges*) se compilaban en nuevos códigos y digestos. La primera compilación oficial de *leges* fue el *Código theodosiano* (después de dos privadas, la *Gregoriana* y la *Hermogeniana*), en dieciséis libros, promulgada en el 426 por Teodosio II y Valentiniano III. Esta obra funda un *novus ordo*, un *novus ius*, como atestigua el hecho de que no se recojan *constitutiones* imperiales anteriores a Constantino (Di Pietro, 2002, p.

120). Para unificar fuentes y criterios, este código implementó la *Ley de Citas*, que ordenaba a los jueces a atender solamente a Papiniano, Paulo, Ulpiano, Modestino y Gayo, que eran así los únicos a quienes era conferida la *auctoritas* (Di Pietro, 2018, pp. 41-43).

A pesar de que no se conservó directamente, el *Breviario de Alarico* (506, ver abajo) preservó la parte principal, junto con otras constituciones de Teodosio y sus sucesores (Di Pietro, 2018, pp. 43-45).

El emperador Justiniano, en 527-565, finalmente promulgó una compilación definitiva que incluía tanto *leges* como *iura*, incluyendo algunos del emperador Adriano (s. II. d.C.). Llamada solamente *Corpus iuris*¹⁷ en su época, luego se le agregó *Civilis* en el siglo XVI para contraponerla al *Corpus iuris canonici*. Esta obra incluía cuatro partes: “el Código [doce libros] (recopilación de las *leges*), el *Digesto* [cincuenta libros] (recopilación de los *iura*), las *Institutas* [cuatro libros] (manual para estudiantes) y las *Novelas* (es decir, las nuevas constituciones posteriores al Código)” (Di Pietro, 2018, p. 47, 48-49). En esta obra monumental, el emperador bizantino buscaba tanto superar la decadencia de la *scientia iuris* del *Vulgarismus* como integrar el derecho clásico (pagano) dentro del derecho cristiano, mostrando que los juristas clásicos no se oponían a la fe y moral cristianas (Di Pietro, 2002, p. 22).

Justiniano, en efecto, consideraba que los juristas paganos, como Papiniano, Paulo y Ulpiano, ofrecían sin embargo un sistema absolutamente compatible dentro de las ideas de justicia y equidad del cristianismo (Di Pietro, 2002, p. 136). En su revisión de los textos, el emperador agregó énfasis sobre la *humanitas*, la moral, la *aequitas*, etc., de forma que, como antes había hecho Cristo, no derogaba las leyes antiguas, sino que les agregaba una nueva interpretación, un nuevo espíritu. Esta estrategia tampoco era desconocida para los romanos, cuyo *ius praetorium* podía llegar a modificar el *ius civile*.

La Iglesia, por su parte, veía claramente las ventajas del derecho romano como garantía de estabilidad civil, y marco para un nuevo sistema cristiano. De

¹⁷ A pesar de que no hay indicios de que Isidoro hubiera tenido acceso a esta obra, cualquier presentación del derecho romano sería incompleta sin su mención.

todas formas, siempre mantuvo independencia de criterios, y subordinó el derecho romano al derecho canónico naciente y a los principios evangélicos (Di Pietro, 2002, pp. 139-140).

ii. Conceptos fundamentales

Al hablar de derecho romano puede surgir un malentendido sobre el primer término. Para los romanos, sus instituciones jurídicas siempre fueron *ius* y no *derecho*. En un modo amplio, se puede traducir *ius* como ‘lo justo’, mientras que ‘derecho’ (*directum*) tiene un sentido moralizante y comenzó a ser utilizado por los autores cristianos del Bajo Imperio tardío, aunque nunca llegó al ámbito jurídico. *Ius* parece derivar de *yaus** (proto-indoeuropeo) (cf. *yóh* y *yaos* de textos indios e iraníes, respectivamente), que se refería a “cómo una persona o una cosa, a partir de una ‘situación normal’ o ‘profana’, podía obtener un valor ‘máximo’ u ‘óptimo’, por medio de ritos determinados” (Di Pietro, 2018, p 57). Así, *iustum* significaba antiguamente lo ‘justo ritual’. Por ejemplo, el *iustum bellum* era una guerra declarada siguiendo los ritos de los *feciales* (Di Pietro, 2018, p 58). Es importante aclarar que “[*i*]us designa un derecho positivo. Para referirse al derecho como valor ideal, los romanos usaban las expresiones *aequitas* o *aequum et bonum* o calificaban a *ius* como *naturale*” (Di Pietro, 2010, p. 10).

‘Derecho’, de (*di*)*rectus*, *-a*, *-um*, aparece con el cristianismo. En la tradición bíblica, la conducta recta es la que se ajusta al parámetro de la ley divina; si no, es torcida. Los romanos, en cambio, no conocían una ley dictada por la Divinidad, por lo cual la palabra *ius* significaba ‘lo justo’, ‘lo que debía ser encontrado en cada situación dada’. Los idiomas modernos en Europa utilizan preferentemente términos relacionados con ‘derecho’, bien entendible dado el triunfo del cristianismo (*droit*, *diritto*, *recht*, *right*, etc.) (Di Pietro, 2018, p. 58).

Di Pietro (2018) identifica distintas acepciones de *ius* a través de las épocas del desarrollo jurídico romano. En la época primitiva, lo ‘justo’ dependía de la ritualidad de los actos. En tiempos clásicos, se supera el ritualismo y *ius* es ahora “la búsqueda de las ‘soluciones de justicia’ en cada caso” (Di Pietro, 2018, p. 59). Celso (hijo) define el *ius*

como “ars boni et aequi”¹⁸ (*Dig.* 1.1.1. pr., en Di Pietro, 2018, p. 59). Finalmente, en época tardía, *ius* (o los *iura*) es principalmente las sentencias y opiniones de los jurisprudentes, o “lo justo obligatorio” (Di Pietro, 2018, p. 59).

Fas, usada en la sentencia legal “Fas est”, se refiere “al fundamento natural y divino, que debe ser respetado por el *ius*” (Di Pietro, 2018, p. 61). Así, “*ius fasque est*” significa algo que establece el *ius* y fundamenta el *fas*, (equivalente a *θέμις* y *δίκη* en la cultura griega). La distinción, en efecto, entre ley y moral (condensada en los *mores maiorum*) no era tan clara como es hoy en día (Ramage, 1922, p. 881). Luego la expresión quedó limitada al ámbito religioso.

Ulpiano define la *iustitia* como “constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi” (*Dig.* 1.1.10 pr. = *Inst.* 1.1.pr, en Di Pietro, 2018, p. 61), siguiendo una antigua tradición griega que se encuentra también en la *República* de Platón, por ejemplo.

La equidad, de la cual no hay una única definición, era esencial para solucionar los casos concretos, que podían desembocar en una conclusión *in-aequa* (inicua) si se aplicaba meramente la letra de las leyes. En el Capítulo IV ofreceremos un análisis detenido de la *aequitas*, ubicada históricamente frente a la *epieikeia* griega y la *aequitas* y *misericordia* cristianas.

El jurista Ulpiano también tipifica en tres aspectos los principios que fundamentan el *ius*: *Honeste vivere, alterum non laedere* (o *neminem laedere*), y *suum ius cuique tribuere*. El mismo autor también definió la *iurisprudencia* como “divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia” (*Dig.* 1.1.10.3). En esta definición, la jurisprudencia se convierte en ciencia integral de toda la realidad, no como *sapientia* (estudio sobre su verdad) sino una práctica que busca la solución justa, es decir, la *prudencia*. Es un saber hacer, no un saber abstracto.

El *ius* se puede subdividir de varias formas. Siguiendo clasificaciones modernas, muchas veces se estudia el *ius publicum* y el *ius privatum* a pesar de que en Roma no aplicaba así. En Roma, el Estado/*populus* no era nunca una “persona jurídica”. Ulpiano explica el *ius publicum* como lo que se refiere al estado de la *res romana* (“quod ad statum

¹⁸ Nótese que *ars* no es un mero “hacer”, sino que tiene un aspecto *poiético*, artístico (valga la redundancia). El *iurisprudens* busca “producir” una “solución justa” para cada caso, que trascienda el pragmatismo y corresponda al *bonum* y al *aequum*. Así, el *ius* es abierto y requiere la interpretación y incluso la creación (*condere ius*) (Di Pietro, 2018, p. 59).

rei romanae spectat”); y el *ius privatum* se refiere a la utilidad de los particulares (Di Pietro, 2018, p. 64).

También se usaba la clasificación de *ius commune*, *ius singulare*, *beneficium* y *privilegium* (ver también Ramage, 1922, p. 881) que no tienen mayor importancia para nuestros fines, y el *ius praetorium* u *honorarium*, explicados arriba. El *ius honorarium* es, según Marciano (*Dig.* 1.1.8) la *viva vox* del *ius civile* (Di Pietro, 2018, p. 67).

Finalmente, también existe la división en *ius civile*¹⁹, *ius gentium* y *ius naturale*. El *ius civile* es el propio de cada *civitas*, en particular la romana. Está contenido tanto en el *ius scriptum* de las *leges*, etc., como en el *ius non scriptum* y los ritos. Su aplicación dependía de la ciudadanía romana, que se fue ampliando por la población del Imperio (Di Pietro, 2018, p. 65).

Según Gayo, en cada pueblo existe un *ius* propio (*civile*) y otro transversal a todas las naciones (*ius gentium*), con fuente en la *naturalis ratio*. La expresión *naturalis ratio* parece venir de la filosofía, quizá del estoicismo (cf. *ὀρθός λόγος* y *λόγος σπερματικός*). En Ulpiano, en cambio, aparece una distinción tripartita: el *ius naturale* (dado por la naturaleza a todos los animales, como la procreación), el *ius gentium* (común a todos los pueblos humanos, como el matrimonio) y el *ius civile* (propio de cada *civitas*, como el matrimonio romano, las *iustae nuptiae*) (Di Pietro, 2018, pp. 65-66).

La idea del *ius gentium* (y también, en cierta medida, el *ius naturale*, con el cual muchas veces se confundía) surgió para solucionar problemas jurídicos entre extranjeros o entre estos y ciudadanos romanos (Di Pietro, 2018, p. 66). Eran, a su vez, conceptos crecientemente implícitos en el desarrollo del concepto de la *aequitas* (ver Capítulo IV).

b. El derecho entre los visigodos

La cuestión del derecho en el reino visigodo ha sido muy debatida. No es así porque falten documentos o códigos jurídicos, sino porque resulta imposible precisar con seguridad el alcance de esta legislación, su interpretación, su desarrollo, la importancia

¹⁹ Según Radin (1925), el *ius quiritium*, el derecho (en sentido de *right* en inglés), era un “summary statement of the fact that a Roman and only a Roman could without legal let or hindrance perform a number of acts about these things of which he asserted such a *ius*” (por ejemplo, ser *dominus* y *paterfamilias*) (p. 209). El *ius quiritium* era así el rango de posibles actividades que no podían dar lugar a juicios en una corte romana.

de la ley consuetudinaria, el poder de la costumbre, etc. Asimismo, no es posible tomar las observaciones jurídicas de Isidoro en *Etymologiae V* o en *Differentiae*, incluso si las enuncia en presente, como testimonio de su vigencia, ya que su objetivo al describir instituciones jurídicas le permitía presentarlas con aura de atemporalidad.

Después de la invasión goda en España, se preservó por un tiempo una división fuerte entre los dos pueblos, los “romanos” y los “godos”, que siempre fueron llamados *gens* o *natio gothorum*²⁰ (Díaz y Díaz, 2004, p. 33). El gradual acercamiento, acelerado por la conversión de los germanos arrianos a la ortodoxia de los hispanorromanos, la utilización generalizada del latín (sin que se sepa, como observaremos en más detalle abajo, cuándo quedó relegada la lengua visigoda y a qué ámbitos), los matrimonios mixtos, finalmente legalizados por Leovigildo, y la larga convivencia, no borraron las diferencias entre los pueblos (ver arriba). Como nota Díaz y Díaz (2004), la igualdad jurídica entre los godos e hispanorromanos se dio, en realidad, “en menos campos de lo que suele decirse, ya que no hay igualdad en las posibilidades de elección regia, en los impuestos, en los tribunales y, probablemente, en ciertas costumbres, incluyendo la carrera militar” (Díaz y Díaz, 2004, p. 41).

Según Liebeschuetz (2015), en cambio, para fines del siglo VI la ley no hacía grandes distinciones entre el estatus de los godos y el de los romanos (aparte de la legislación sobre el tercio de tierra en manos de los hispanos, que pagaban los impuestos), hasta tal punto que la legislación para la resolución de controversias entre hispanorromanos y godos está ausente de la gran mayoría de las leyes. La utilización generalizada del latín, particularmente en las leyes, sería reveladora en este sentido. Como señalan Liebeschuetz (2015) y Velázquez Soriano (2004), el uso de documentos escritos en procesos legales, incluso en el campo, muestra un uso invariable del latín, aunque de un latín bastante pobre, en algunos casos. Algunos concluyen de aquí que, además del mismo idioma, godos y romanos usaban las mismas cortes y las mismas leyes.

Partiendo de esto, algunos críticos, como Claude y Teillet, argumentan que ya no había distinción entre godos y romanos (Liebeschuetz, 2015, p. 94). La literatura y los

²⁰ Recuérdese que el nombre de “visigodos” (contrapuesto a “ostrogodos”) es una creación del tiempo de Teodorico, y no aparece en escritores previos a Casiodoro. Tanto la *gens* de los (visi)godos como sus reyes se identificaban como “godos” (*gothi*) (Liebeschuetz, 2015, p. 90).

cánones de la época, sin embargo, mantienen esta diferencia. Isidoro, por ejemplo, en su historia de los godos hasta el 625 los presenta como un pueblo histórico separado de los demás habitantes de la Península. Asimismo, a pesar del carácter romano de sus leyes, el reino era inequívocamente godo; los reyes eran, por ley, godos; la mayoría de sus consejeros tenían nombres godos (entre los godos crecía la costumbre de usar nombres romanos, por lo que un antropónimo latino no asegura ciudadanía romana, pero los casos de romanos que adoptasen nombres bárbaros son contados); y la proporción de obispos godos en los sínodos llegó al 42% (muy por encima de la densidad goda en la población general). En los concilios de Toledo, particularmente el cuarto, el quinto y el sexto, se distingue explícitamente entre la *gens gothorum* y *nomen romanum* (Liebeschuetz, 2015).

Por el otro lado, tampoco se puede considerar a los romanos como víctimas de opresión o discriminación sistémica. El sistema de gobierno usaba múltiples instituciones romanas, incluyendo el idioma, la ley, la escritura; y finalmente la Iglesia romana triunfó en el reino. La Iglesia controlaba la educación (esencial para la escritura), el prestigio cultural (o el “capital social”, para usar una frase de Bourdieu), la tradición romana, etc. La monarquía, siempre frágil frente a la nobleza belicosa, necesitaba el apoyo simbólico de la Iglesia para legitimarse. Los sínodos, en este sentido, funcionaban como una especie de parlamento. Como institución romana, le daban un rol tangible a la población romana (o al menos a sus estratos más altos) en la conducción de la política (Liebeschuetz, 2015).

Sin embargo, como señala este crítico, la significación práctica de esta distinción fue disminuyendo con los años. En los primeros siglos del reino visigodo, el ejército del reino se conformaba de godos, como en el reino ostrogodo de Teodorico (“servi dominici [...] quando Gotos in hostem exire compellerunt”, *Lex wisig.* IX.2.2, en Liebeschuetz, 2015, p. 98). Para el tiempo de Ervigio (680-687), sin embargo, tanto godos como romanos tenían la obligación de luchar cuando el reino estaba en guerra; el ejército ahora es *exercitus Hispaniae*.

Surge de aquí la pregunta de cómo se definía la pertenencia a la etnia o el pueblo visigodo, ya que en costumbres, idioma, religión, etc., se acercaban y fusionaban progresivamente con las de los romanos en Hispania. Incluso la vestimenta de los godos, según los descubrimientos arqueológicos en tumbas, muestran una asimilación con estilos bizantinos-mediterráneos. Esta pregunta tiene obvias implicancias para la historia

jurídica: ¿cómo se reconocía a un individuo como romano o visigodo en un tribunal para pagar impuestos, para rangos políticos, etc.?²¹ Sin embargo, hasta ahora no se ha llegado a ninguna solución. Los críticos no han podido detectar “strategies of distinction” y “markers of ethnic identity” claros (Liebeschuetz, 2015).

En cuanto a la monarquía, había ciertas familias regias (todas, desde luego, visigodas) que podían aspirar al trono, que siempre fue electivo, a pesar de que la Iglesia (y los monarcas reinantes) quisieran hacerlo hereditario.

Al migrar hacia la Galia y luego Hispania, los visigodos traían consigo sus leyes consuetudinarias (“customary”) llamadas *Belagines*, en las cuales algunos principios romanos y cristianos ya habían sido introducidos hacia fines del siglo IV (Amundsen, 1971, p. 553; Brynteson, 1966; Madden, 1930, p. 31).

Durante el reinado de Eurico en la Galia²², alrededor del 475, se promulgaron los *Statuta legum* (o el *Código de Eurico*), fundamentalmente una codificación estructurada según los principios legislativos romanos, latinos en forma y contenido (e incluso idioma), pero con elementos de costumbre gótica (y también influencia helenística, según Estrada Sámano, 2003, aunque otros críticos, como Levy, 1943, cuestionan la recepción de elementos concretos helenísticos, y creen que, como máximo, se puede hablar de un espíritu helenístico posclásico). El ministro León de Narbonne formuló esta codificación que luego se convertiría en la primera de la serie de *leges visigothorum*, el inicio de una nueva época en la historia legal: los sistemas y códigos de las *leges barbarorum* (Amundsen, 1971, p. 553). En efecto, el código que Eurico promulgó es uno de los primeros códigos legales escritos entre los pueblos germánicos, que no solamente se convirtió en la base de legislación futura, sino también un precedente que otros imitaban. Antes, las tribus germánicas transmitían sus códigos oralmente. Al encontrarse con una civilización sofisticada, aunque en declive, asimilaron numerosos elementos, incluyendo

²¹ Liebeschuetz (2015) habla de “adopción” en la *gens* para los clientes de propietarios visigodos, por ejemplo, pero es mera especulación, como él reconoce.

²² Un poco posterior a Eurico es el *Edictum Theodorici* (hacia el 500), dictado por el rey ostrogodo Theodorico, que se consideraba gobernador de Italia, y decía actuar en nombre del emperador de Oriente, Zenón. Este edicto contiene 154 artículos, basados en general en las mismas fuentes que los otros ordenamientos romano-bárbaros, pero no suele citar sus fuentes, y recurre normalmente a la paráfrasis (Di Pietro, 2018, p. 45; Estrada Sámano, 2003, p. 7).

la legislación escrita, que les permitía una seguridad necesaria en el incipiente reino (Levy, 1943, p. 22) y le otorgaba prestigio y legitimación al legislador.

Esta formulación se aplicaba a los visigodos arrianos²³, los controladores de la “superestructura” del poder (Amundsen, 1971), mientras que los *hispani* católicos se regían por sus propios códigos de derecho personal: el *Codex gregorianus*, el *Hermogenianus*, el *Theodosianus*, la *Novella constitutio* (o *Novellae post-theodosianae*), junto con varios comentarios de los jurisperitos (ver arriba). De este código, sin embargo, se desprendió en 546 la ley de Teudis, que importa no tanto por su materia (las costas en juicio) sino porque es la primera ley que rige por igual para tanto romanos como godos (Estrada Sámano, 2003, p. 7).

Según Liebeschuetz (2015), sin embargo, la legislación de los reyes godos siempre fue territorial y dirigida a godos y romanos por igual, pero esta opinión parece ser minoritaria al aplicarse a los estadios tempranos de la legislación en el reino visigodo. Según García Gallo (1936-41), a quien sigue Dell’Elicine (2009), “carecemos de todo fundamento sólido que permita afirmar la vigencia de Derechos de estirpe en la época visigoda” (García Gallo, 1936-41, p. 183). En cambio, postula el reemplazo de un código por otro: “Las fórmulas de promulgación y su mismo contenido indican con mucha frecuencia que la ley ha de regir a los dos pueblos. Además [...] los distintos Códigos de Eurico, Alarico y Leovigildo han regido como Códigos únicos, derogando la ley anterior” (García Gallo, 1936-41, p. 193; cf. García Gallo, 1974 y 1977; Dell’Elicine, 2009).

Luego, Alarico II, rey de los visigodos en el sur de las Galias y el norte de Hispania, realizó una compilación en el 506 y la promulgó en una asamblea en Gascuña (Lear, 1929). Su obra abarcaba algunos *iura*, además de *leges*, y trata tanto de las leyes como del *ius* en sus doce libros. Esta obra se conoce como la *Lex romana wisigothorum*, *Breviario de Alarico*²⁴, o *Código de Aniano* (un romano bajo cuya firma circularon copias del código) (Koon y Wood, 2009, p. 794). Contiene “un extracto de las compilaciones Gregoriana y Hermogeniana” y “partes del Código Teodosiano”, junto con *novellae posttheodosianae*, además de un “resumen de la obra de las *Institutas* de Gayo (*Epitome*

²³ Llama la atención el uso de principios, forma y contenido de la ciencia jurídica romana utilizadas para regir a un pueblo bárbaro y arriano.

²⁴ Otros títulos menos usados son *Breviario de Aniano*, *Liber legum* o *Liber legis*.

Gai), textos de las *Sententiae* de Paulo y un fragmento de Papiniano” (Di Pietro, 2018, pp. 44-45; Lear, 1929). Suele repetir *verbatim* el texto romano y luego agrega, en muchos casos, una *interpretatio* más breve, probablemente “the approved exposition of the *leges*, with the exposition of the already archaic *Sentences* of Paulus, current in the law schools of Gaul” (Taylor, 1925).

Esta obra tuvo una repercusión internacional enorme, no solamente en España, donde permaneció vigente hasta el *Liber iudiciorum* del siglo VII, sino también en Francia, Alemania e Inglaterra durante la Edad Media (Di Pietro, 2018, p. 45). Según Amundsen (1971), esta compilación se promulgó para los *hispani*²⁵, de forma que existía contemporáneamente con los *Statuta legum* hasta que el código de Leovigildo sustituyó al código de Alarico y revisó el de Eurico entre 572 y 586, cuando un mismo único código se hizo aplicable, según una parte de la crítica, a tanto visigodos como hispanos (Amundsen, 1971; Estrada Sámano, 2003).

Bajo Chindasvinto (642-653), se empezó la redacción de un nuevo código basado, de nuevo, en el derecho romano postclásico, completado y promulgado en 653 o 654 por su hijo Recesvinto en el VIII Concilio de Toledo (aunque algunos críticos ponen en duda el rol de Chindasvinto en la obra: Koon y Wood, 2009, lo mencionan como incierto; Kelly, 2017, postula que quizás Chindasvinto creó el proyecto, pero identifica a la obra como definitivamente de Recesvinto) y luego revisado por Ervigio (o Erwig) en 681 (o 683)²⁶ y Egica en 694. Esta obra se conoce como el *Liber iudicum*, *Liber iudicis*, *Liber goticum*, *Liber legum gothorum*, *Liber iudiciorum*, *Forum iudicum* o, especialmente, la *Lex wisigothorum* (o *visigothorum*) (Amundsen, 1971). Fue traducido en el siglo XIII a la lengua romance como el *Fuero Juzgo*. En doce libros²⁷, abarcaba todas las materias jurídicas posibles para la época. Expandía ampliamente el código de Leovigildo de 586

²⁵ Lear (1929), por el otro lado, la describe como escrita para los provinciales del sur de la Galia específicamente (p. 74).

²⁶ El *Código* de Chindasvinto y Recesvinto se preservó entero en dos manuscritos, y es, así, el primer código visigodo que tenemos completo. También subsisten dos copias del *Código de Ervigio* (Liebeschuetz, 2015).

²⁷ El número doce, recurrente en este concilio con sus doce cánones, es fuertemente simbólico (Kelly, 2017, p. 125).

(del cual no se preservan copias)²⁸. Según otros críticos, este es el primer código territorial promulgado en el reino visigodo y, por ende, el fundamento para que los mandatos reales fueran aplicables a toda la población de la Península y no solamente a los grupos étnicos (King, 1980a y 1980b; Koon y Wood, 2009).

Entre sus fuentes se pueden distinguir el *Codex euricianus*, el *Breviario de Alarico*, los *Formularios visigodos*, las obras de San Isidoro, el II Concilio de Sevilla, los concilios de Toledo y las leyes (no referenciadas) de Suintila. También hay piezas de textos no visigodos como el *Código justiniano* y leyes burgundias. El último libro (XII) se basa sobre pasajes bíblicos (Kelly, 2017).

En esta búsqueda de una legitimidad e identidad propia, la relación de la monarquía con la Iglesia tenía un papel central. Muchas veces aliados contra los nobles belicosos (entre los cuales el rey no era, teóricamente, más que *primus inter pares*), tanto el rey como el sacerdocio podían encontrar múltiples oportunidades mutuamente beneficiosas en una buena relación: la Iglesia quería paz y orden que condujeran al progreso espiritual (además de defensa, armada si era necesario) y la monarquía ganaba legitimidad, prestigio y una justificación sobrenatural. En esta concepción, la Iglesia y el Estado estaban naturalmente separados, con distintas esferas de acción pero tenían, al final, una misma meta y muchos puntos de encuentro en el camino. Los obispos, en parte por esta concepción, en parte porque la situación lo demandaba, fueron tomando un amplio rol social que incluía actuación como jueces, de forma que ejercían a veces como oficiales del rey pero también servían de balance contra la ambición secular y de defensa de la moralidad y los indefensos (Koon y Wood, 2009; Gusmão, 2017; Petit, 1986; García Moreno, 1991). Las relaciones entre la Iglesia y el Estado serán desarrolladas con más detalle en los Capítulos III y IV.

Un aspecto particularmente debatido del estado del derecho en la Edad Media temprana en los reinos bárbaros (en este caso, en el reino visigodo de Toledo) es el carácter consuetudinario o no de sus leyes, de la ley que habían recibido de Roma y de los códigos legales que fueron desarrollando.

²⁸ De las leyes de los visigodos, solamente se conservan enteros el *Breviario de Alarico* y la *Lex visigothorum* de Recesvinto con las reformas de sus sucesores (Amundsen, 1971). El *Código de Eurico*, probablemente en su versión de 476, se preserva fragmentariamente en un palimpsesto (Liebeschuetz, 2015, p. 91).

Brynteson (1966), por ejemplo, ataca una mirada que ha sido, por fortuna, superada en nuestros tiempos, según la cual el período 400-1100 d.C. conocía tan solo una ley tribal consuetudinaria; la actuación del rey habría consistido meramente en afirmar una costumbre preexistente y “vestirla” con ropas romanas y extrañas para los bárbaros (p. 422). Sin embargo, como dice el crítico, San Isidoro de Sevilla mismo extrae extensas citas de la ley romana y explica que la ley debe ser justa y razonable; la costumbre, fuente de *ius*, como también la *lex*, es válida solamente cuando la *lex* es deficiente, como dice la máxima de Juliano. La *Lex romana wisigothorum*, V.12, también repite este principio: la costumbre tiene valor cuando hay una laguna en la *lex*, cuando toma una función *pro lege*. Como en San Isidoro, ambas deben seguir la ley natural. La *aequitas*, guía del juez cristiano, se debe encauzar dentro de la tradición primariamente escrita de la ley romana, no de las costumbres bárbaras o de la improvisación de los jueces²⁹.

También se ha debatido si los códigos de los reinos germánicos reflejaban la ley tribal bárbara (que significaría la caída absoluta del Imperio) o si, más bien, se insertaban en una tradición que rescataba las costumbres y leyes romanas (que indicaría una acomodación gradual). Por mucho tiempo, se habló de una simple dualidad de códigos con base étnica, no territorial, en la cual los germanos se regían por sus costumbres tribales y los romanos por la ley romana. Según otra mirada, sin embargo, la ley romana solamente sería de interés para los círculos romanos cultos, sin importancia práctica. Ninguna de estas dos posturas se impuso (afortunadamente), y la cuestión sigue abierta. Por ejemplo, uno se puede preguntar si los germanos, que habían habitado en o cerca del Imperio Romano, e incluso habían recibido, en algunos casos, la ciudadanía (que acompañaba a la *lex*) ya habían modificado sus costumbres, que tampoco podemos asegurar eran iguales entre las tribus, muchas de las cuales eran en realidad confederaciones relativamente recientes (Barnwell, 2000). Además, como señalan

²⁹ Es importante distinguir las “costumbres legales” de la “ley consuetudinaria” —*legal custom* vs. *customary law*—; la primera se refiere a una costumbre que no es vinculante hasta que se la adopte; y la segunda, a las normas legales que, sin acción del Estado, son vinculantes sobre los jueces (Schiller, 1938, p. 274). Las costumbres legales tenían una influencia significativa en la ley romana, no solamente en sus orígenes (la ley de las XII Tablas), sino también en el desarrollo del *ius gentium* y el *ius honorarium*, inspirados por la *aequitas*.

Beyerle (1950) y Barnwell (2000), hay evidencia explícita de que había romanos que aconsejaban a los reyes sobre asuntos legales en el período después de los movimientos poblacionales.

Según esta mirada, se puede argumentar que las leyes “bárbaras” eran de aplicación territorial, no personal (o étnica), ya que los principios, si no las medidas particulares, eran los ya habituales en las provincias (Barnwell, 2000, p. 26; cf. Liebeschuetz, 2015).

Al analizar el ideal de *aequitas* de San Isidoro, y su aplicación buscada en la conducta de los jueces y príncipes, esta estructura jurídica doble (romano-bárbara) o triple (romano-cristiano-bárbara), junto con su tradición literaria y cultural, es esencial. No solamente proporcionaba leyes concretas o vocabulario que, ciertamente, podían ir variando, sino que también ofrecía una base, un marco y un ideal teórico-práctico de relaciones étnicas, políticas y religiosas para lograr un equilibrio fructífero dentro de la fe católica.

4. La lengua: el latín hispano de la temprana Edad Media

La romanización de España había sido profunda, tanto que Estrabón escribió que en su época “los que viven a uno y otro lado del Betis se han cambiado totalmente al estilo romano”³⁰ (III.2.15, citado en Díaz y Díaz, 1960a, p. 154). La romanización más intensa y temprana se dio en la Bética, donde, como en las Galias, se desarrollaron centros romanos importantes, como Córdoba (la cuna de los Séneca y Lucano, luego declarada colonia patricia) y Sevilla (la patria de Trajano) (Lapesa, 1984, p. 55; Väänänen, 1968, p. 32). También, en el siglo II, la Península dio origen a varios de los mejores emperadores de Roma, los Antoninos: Trajano, Adriano y Marco Aurelio. Ya en el siglo III se hablaba exclusivamente latín, al menos en el sur y gran parte del centro y el norte, y el gobierno romano consideraba a los españoles como ciudadanos romanos (Díaz y Díaz, 1960a).

³⁰ La invasión romana impulsó la indoeuropeización de la península (aunque no la completó), ya que antes de su llegada solamente las zonas más occidentales y septentrionales habían sido pobladas por pueblos indoeuropeos, principalmente los celtas y posiblemente los hablantes del lusitano, mientras que el sur y el levante estaban ocupados por los íberos, vascos y otros pueblos en el sur (Villar, 1996, p. 467).

La compenetración de la lengua y cultura latinas y el pueblo (o, más bien, los pueblos) de gran parte de Hispania, que no se debió a la violencia sino al prestigio de los romanos, permaneció incluso cuando los vencedores fueron vencidos. Como observa Díaz y Díaz (2004), no es casualidad que las Galias sean *Francia* (ilustrativamente, *Frankreich* en alemán), pero que España no sea *Gotia*^{31 32}.

Cuando se habla del “latín”, hay que hacer algunas precisiones. Como nota Menéndez Pidal (1985), “el fondo primitivo del idioma español, su elemento esencial, es el latín vulgar” (p. 3), que se usaba en España desde fines del siglo III a.C. Este no debe confundirse con el latín que usaban los escritores en tiempos de la decadencia del Imperio y mucho menos con el *bajo latín* de la Edad Media. Agrega que “aunque estos dos difieren a veces mucho del latín de Cicerón o de Livio, siempre están, al menos en cuanto a las grafías y formas, más próximos del latín clásico que del vulgar, si bien pueden acercarse más a este en cuanto a su construcción” (Menéndez Pidal, 1985, p. 3; cf. Mariner Bigorra, 1998).

Los autores, sin embargo, no coinciden en la nomenclatura. Väänänen (1968), por ejemplo, identifica al *latín tardío* (o *bajo latín*, su sinónimo) como el latín usado desde alrededor del 200 hasta la llegada de las lenguas romances. Lo caracteriza como un latín marcado por la influencia de la retórica hacia el manierismo y por la impronta cristiana, que desaprobaba las normas “paganas”; era un latín cuyo nivel literario y gramatical iba descendiendo hasta la reforma carolingia llevada a cabo por la Iglesia y la corte carolingia (p. 39).

Lapesa (1984), por su parte, llama *bajo latín* al latín barbarizado de la Edad Media, caracterizado por las inseguridades, vulgarismos, neologismos, etc., muchas veces con un ligero barniz pseudo-latino (p. 69). Usa este término, sin embargo, también para describir el lenguaje usado por los escritores hispano-godos y por las leyes, redactadas por eruditos (p. 123).

³¹ Desde luego, también hay que admitir el bajo número de los invasores germanos, que probablemente nunca pasaron el cuarto de millón, aproximadamente un octavo de la población hispanorromana (ver arriba).

³² Resulta interesante notar que *Gothia* fue en un tiempo un término sinónimo de la *Barbaria*, el mundo definido por su exclusión de la *Romania*, ‘el mundo romano’, que incluía a todos los pueblos del Imperio (Väänänen, 1968, p. 33).

El latín literario, establecido en el siglo III a.C. “parece haber conservado una misma estructura general durante casi ocho siglos sucesivos” (Väänänen, 1968, p. 26). Cuando escribía San Isidoro, a fines del siglo VI y principios del siglo VII, ya aparecían variaciones en morfosintaxis y léxico, distintivas de cada región en la Romania (Díaz y Díaz, 1960b), y se continuaban y afianzaban los cambios estilísticos de los siglos cristianos.

El latín vulgar, por su parte, aceleró su diversificación cuando el Imperio se desmembró; el nuevo aislamiento de las diferentes naciones bárbaras, la incultura y la barbarie, etc., impulsaron las divergencias entre los latines vulgares de cada zona (Menéndez Pidal, 1985, p. 5). Sin embargo, el latín literario (*bajo latín*, según la nomenclatura del filólogo) era la única lengua escrita y no permite realmente conocer la lengua hablada. Esto es particularmente aplicable a Hispania, donde “la tradición de la cultura latina persistió durante la época visigótica tenazmente”, e incluso, con la conversión de Recaredo, “se inicia un movimiento cultural de suma importancia” (Bastardas y Parera, 1960, p. 254). En la Galia, en cambio, “se debilita notablemente la tradición clásica [...] [y la lengua hablada] contamina más o menos intensamente la lengua escrita y se transparenta en ella”, incluso en un autor como San Gregorio de Tours (Bastardas y Parera, 1960, p. 253).

Durante la época imperial, las diferencias regionales en fonética y sintaxis eran pocas, aunque el vocabulario permitía observar más variación diacrónica y geográfica, como *formaceos* (voz mencionada por Plinio) o *serralia* (‘lechuga silvestre’, recogida por San Isidoro) (Menéndez Pidal, 1985, p. 7).

Es seguro que en la España de Isidoro se seguía hablando latín, con toda consciencia de esto. Los cambios, sin embargo, se iban acumulando. Ya el latín hablado se había distanciado de la ortografía tradicional; así, pues, los lectores tenían que aprender a “pronunciar”. En el campo de la morfología, los casos retrocedían frente a los giros con preposiciones o adverbios; el paradigma verbal se simplificaba y el sistema de pronombres indefinidos y demostrativos se transformaba. La enseñanza debía entonces explicar las formas arcaicas, que se seguían utilizando en los textos. En el campo de la sintaxis y el estilo, la imitación dictaba seguir los modelos antiguos y rara vez permitía la

transparencia sintáctica o la trasposición de construcciones orales (Díaz y Díaz, 2004, p. 87). Los textos de autores españoles, que abundan especialmente en los tiempos visigodos, “muestran una corrección que señala claramente su grado de cultura y [...] [la] profundidad de la actividad escolástica del momento” (Díaz y Díaz, 1960a, p. 153). Esto significa, por un lado, que no pueden ser utilizados para definir el estado de la lengua hablada y, por el otro, que los textos se pueden estudiar aun sin disponer de un conocimiento completo del lenguaje cotidiano.

El léxico, que se desarrollaba rápidamente, exigía un estudio especializado para fijar las diferencias y semejanzas entre los vocablos y su uso correcto, según demandaban los usos filosóficos, religiosos, políticos, etc., que se les daban. Los ejercicios y juegos de sinónimos (por ejemplo, *Synonyma*, de San Isidoro, como explicaremos abajo) y otras obras de estilo acorde vencían lentamente los antiguos ideales de concisión y brevedad e instalaban una nueva tendencia que incluía la variación, condensación y acumulación (Díaz y Díaz, 2004, p. 88).

Entre los cambios en la lengua hablada en Hispania, podemos mencionar los desarrollos fonéticos. “La cantidad dejó de ser fonemática, para pasar a serlo la variación de timbre” (Díaz y Díaz, 1960a, p. 156). El sistema acentual también sufrió modificaciones: el ritmo cuantitativo-musical del latín clásico cedió, a partir del siglo III, frente al acento de intensidad que preservan las lenguas romances. Junto con esto se dio la transformación en el timbre de las vocales (Lapesa, 1984; Menéndez Pidal, 1985; Rabanal Álvarez, 1970). Como característica especial del latín español, hay “una moderada tendencia a la abertura de los timbres” (p. 158) y cambios en los diptongos latinos (monoptongación en muchos casos, que era una tendencia orgánica del latín tardío). Como fenómeno esencial, se debe mencionar la *yod*, que también influía en el latín de todo el Imperio e impactaba en los procesos de palatalización y asibilación y en las vocales. Díaz y Díaz (1960a) considera que el vocalismo del latín hispano es bastante conservador y sus pocas diferencias son, a veces, fruto de tendencias generales del latín y, otras, de mecanismos fonéticos interlingüísticos, mientras que en otros casos son exclusivas del latín español. También hubo cambios en consonantes iniciales, medias, grupos de consonantes. Las consonantes finales *-m* y *-c* ya se perdían desde antiguo en latín y contribuyeron a los cambios morfosintácticos del romance. También se perdía la

distinción entre la /ũ/ y la /õ/. Las oclusivas sordas intervocálicas se sonorizaban en un desarrollo común a grandes zonas del latín, especialmente las de sustrato céltico. En el caso de la Península, predominó en el oeste, norte y centro, pero en la época visigoda no alcanzó el este (Díaz y Díaz, 1960b, p. 242).

En el ámbito de la morfología, el género tendió a conservarse, aunque aumentó su regularidad. La tendencia orgánica del latín era hacia la desaparición del neutro. De las cinco declinaciones quedaron tres, ya que la segunda absorbió a la cuarta y la primera a la quinta (según la ya antigua tendencia), aunque en época visigoda permanecía en *fides*, *res/rem* y *dies* (nunca *día*). Se observa la tendencia de usar la forma *-is* para los dativos-ablativos de la tercera declinación cuando aparecen al lado de otra forma plena, quizá, dice Díaz y Díaz (1960a, p. 174), para evitar el homeóptoton, como en el frecuente “*omnis modis*” o el “*insignis opibus*” (*Hist. goth.* 45), etc.

El demostrativo *is* desapareció, aunque se observa (raramente) en literatura. *Ille* tomó en gran parte su papel anafórico, aunque en época visigoda nunca recibió exclusivamente el valor del artículo. Hubo también cambios en los demás pronombres y los numerales (Díaz y Díaz, 1960a, pp. 176-179). La influencia del lenguaje coloquial, más deíctico, dio origen a un creciente uso de demostrativos, que se fueron desdibujando hasta formar el artículo determinante y el indefinido (Lapesa, 1984).

Las conjugaciones tendían a la regularización. La primera y la cuarta permanecían vivas, pero la segunda (salvo los verbos en *-scere*) y especialmente la tercera se fueron convirtiendo en conjugaciones cerradas, especialmente la tercera que en época tardía se absorbió en la segunda y la cuarta. Se dan también cambios en raíces verbales por analogía/regularización, etc. Muchas formas desinenciales, incluyendo la voz pasiva, se iban reemplazando por perífrasis (Lapesa, 1984).

Se mantuvieron las preposiciones del latín del Imperio y creció el número de las preposiciones compuestas. Algunas partículas reciben valores especiales, como *sive* (‘a saber’): “*mensis est luminis lunaris circuitus ac redintegratio, sive a nova ad novam*” (*Natur.* II.1); el uso de *quod* se extiende, por ejemplo, Isidoro usa “*quod primum*” por “*cum primum*” en *Eccl. off.* I.18.3, etc.

En la declinación (escrita), en general los casos se mantenían bien, salvo el ablativo, que se tendía a confundir con el dativo. El dativo se extendió, especialmente con

las preposiciones. Aunque el singular mantuvo por más tiempo los casos, el plural sufrió una tendencia sincretista y se redujo pronto a nominativo-acusativo y genitivo. La forma *-as* y luego, por calco, *-os* reemplazaron a los tradicionales nominativos de primera y segunda, al igual que en las tres últimas declinaciones *-es* y *-us* valían para los dos casos³³. Entre los testimonios más antiguos en España hay una cita de Isidoro: “Hi semen calamo ministrant, quem ab spinae medulla et renes et lumbos suscipiunt” (*Etym.* II.1.104). Entre muchos otros cambios en las declinaciones, se observa la tendencia de algunos demostrativos a fijar su forma, rechazando la declinación: “iudicis idem sententia” (*Lex wisig.* III.3.8). La tendencia general, sin embargo, más marcada en la lengua hablada, hacía que las desinencias casuales no bastaran para expresar su significado y se tuvieran que reforzar con preposiciones. Incluso en el lenguaje literario contendían el genitivo y *de* + ablativo (Díaz y Díaz, 1960a; Lapesa, 1984).

En los verbos, se puede advertir el refuerzo del valor durativo con la perífrasis de participio de presente + *sum*, que está documentada desde Plauto, con numerosos testimonios en Hispania: “tu solus cuncta considerans es” (*Orat. wisig.* 64). También se utilizaba la expresión de diversos matices modales a través del subjuntivo: “quosque veniat tempus resurrectionis Christi, quando oporteat alleluia in laetitia canere” (IV Toledo) (Díaz y Díaz, 1960a, pp. 192-3).

‘Que’ como conjunción universal se empieza a anunciar: “talís debet esse confessio qui te gentemque tuam apostolorum sequipedam faciat” (*Siseb. epis. adv.*, en Díaz y Díaz, 1960a, p. 194). El latín literario también usa *cum* (*quum*) y *dum* con elevada frecuencia.

A diferencia de la antigua lengua literaria, el indicativo toma preeminencia en ciertas subordinaciones con *ut*, especialmente consecutivas: “partim [...] ita mutata sunt,

³³ Adicionalmente, como precisa Lapesa (1984), los nominativos en *-ae* e *-i* se podían confundir con sus homónimos singulares, pero *-as* y *-os* eran inconfundiblemente plurales. La diferencia entre nominativo y acusativo quedaba esclarecida por las preposiciones, mientras que el número muchas veces dependía exclusivamente de la desinencia. Además, el indoeuropeo tenía nominativos de plural *-as* y *-os*, conservados en osco, umbro (dialectos itálicos traídos por la primera oleada de legionarios en Hispania) y celta. Así, las motivaciones internas del sistema se combinaron con el sustrato para generar este cambio (cf. Díaz y Díaz, 1960b; Gazdar, 1968; Menéndez Pidal, 1972).

ut vix hominis doctissimi [...] origines gentium potuerunt reperire” (*Etym.* IX.2.38; citado en Díaz y Díaz, 1960a, p. 195).

En el orden de palabras, se mantiene la tradición clásica, aunque hay una tendencia creciente a la anteposición del verbo; los pronombres personales tienden a hacerse enclíticos y aumenta la tendencia, a pesar de que los intentos de escribir con un estilo elevado la frenaban, de evitar el hipébaton en favor de la regularidad de la frase (Díaz y Díaz, 1960a, p. 195; Lapesa, 1984). Como nota Lapesa, el latín vulgar también prefería un período menos extenso, y esta tendencia se corresponde bien con las preferencias estilísticas más sencillas de muchos escritores, la contracara del manierismo rebuscado de otros escritos.

En resumen, concluye Díaz y Díaz (1960a), aparte de diferencias acentuales, “de la primera sincopación, de la asibilación y palatalización” (p. 196), el latín de un español del siglo VII no se diferenciaba grandemente del latín clásico. Por el otro lado, la estilización de la lengua literaria la iba convirtiendo en un producto cerrado en sí mismo, que la lengua cotidiana apenas podía tocar, hasta que llegó la “revolución” del romance.

En el léxico, se pueden estudiar nuevos sentidos de palabras viejas, además de palabras nuevas (tanto totalmente nuevas como derivaciones novedosas), mientras que otras palabras se perdían. Como nota Mariner Bigorra (1960), de alrededor de ciento setenta vocablos especialmente relevantes en las *Etymologiae* de San Isidoro, solamente una docena son de claro cuño español (p. 201). El léxico de Hispania tenía las marcas del proceso de latinización de la Península, su evolución interna y el aislamiento lingüístico después de las invasiones germánicas, de forma que se observan

vocablos desgastados suplidos por expresiones “fuertes”, prestigio de voces corrientes en círculos sociales más refinados, innovaciones en las relaciones culturales, esfuerzo por la expresividad, afición a términos cargados de valor afectivo [...], insignificancia de los vocablos de poco volumen físico, diversificaciones semánticas, influjo de los substratos, superstratos y adstratos, y, sobre todo, la tendencia a superar las incómodas homonimias, producidas por la evolución fonética, entre vocablos del latín (Mariner Bigorra, 1960, p. 203).

Según este crítico, el arcaísmo del vocabulario latino es más bien característico de “islotes” en el léxico, no una regla general. Tampoco acepta la hipótesis de que el vocabulario hispánico (y románico en general) derivase en mayor medida de términos vulgares de las clases bajas romanas, ya que, como señala, Italia, el centro cultural y

político del Imperio, era particularmente acogedora de vulgarismos durante la unidad del Imperio. Cree, en cambio, que la lengua hispanolatina dispuso en un momento dado de un vocabulario notablemente nivelado en cuanto a la “categoría social” de sus palabras (p. 209).

En este latín abundaban los neologismos, que se originaban en los cambios culturales, materiales y espirituales, especialmente el cristianismo. En muchos casos se tomaba la palabra directamente del griego³⁴ (fuente también de numerosas palabras a través de la historia del latín), especialmente cuando la voz latina que se utilizaría tenía un significado muy común, como *baptizo*. También hay numerosos casos de innovación semántica, por ejemplo, *talentum* como ‘talento’ o ‘ingenio’. Típicamente hispanorromano es el uso de *tenere* suplantando a *habere*; aparece tres veces en la epigrafía cristiana antes del siglo IX (Mariner Bigorra, 1960, p. 222). A su vez, *dominus* se podía admitir como *domnus* para hablar de santos, obispos, etc., pero no de Dios. *Episcopus*, *presbyter*, *sacerdos*, *angelus*, *basilica*, etc., se usaban en el ámbito cristiano (Lapesa, 1984; Mariner Bigorra, 1960; Menéndez Pidal, 1985). También se observan dialectalismos itálicos en el latín español, como *octuber* por *october* (Lapesa, 1984, p. 100). Díaz y Díaz (1960b), sin embargo, explica esta variante como un arcaísmo latino previo a *october*, la forma literaria, con vocalismo influido por *octo* (p. 240).

Dentro del léxico literario, que se distanciaba del lenguaje común, proliferaban las confusiones, las ultracorrecciones, las derivaciones incorrectas, etc. En la época visigoda, como señala Mariner Bigorra (1960), “la inseguridad de un léxico que se tiene indudablemente por ‘aprendido’ es cada vez mayor”, por lo que aumentan las ultracorrecciones, el alejamiento de la lengua usual incluso cuando sería correcto seguirla y el uso de abstractos (p. 229). Estos fenómenos se observan, por ejemplo, en la *Historia gothorum* de San Isidoro: *frondua* por *abundans frondibus*, *pars* por *regio*, *proprius* por *suus*, etc. (p. 229).

³⁴ Hay diversos estratos de helenismos en el español. El primero, de los primitivos colonos griegos, es escasísimo. La mayoría viene de un segundo estrato, los traídos a Hispania desde Roma, como *cada* < *cata* < *κατά*, *tío* < *θεῖος*. Hay un tercer estrato de origen eclesiástico como *Cristo*, *crisma*, *biblia*, *paraíso*, *apostólico*, *mártir*, etc. También hay términos médicos, escolares, musicales, científicos, técnicos, etc. (Fernández Galiano, 1960).

El santo, el único autor, según Lapesa (1984, p. 123), que proporciona datos sobre el habla vulgar, recoge múltiples voces usadas por los habitantes de la Península, algunas de las cuales son exclusivamente españolas, como *antenatus* (> *alnado*), *argenteus* (> esp. ant. *arienço*), *colomellus* ‘diente canino’ (> *colmillo*). La etimología de *cattus* ‘gato’, “quia cattat, id est, videt”, demuestra que *cattare* (< *captare*) significaba ‘ver, mirar’; de ahí *catar*, *catadura*, *catalejo*, etc. (Lapesa, 1984, pp. 103 y 123). Al estudiar su lengua en las *Etymologiae* (incluyendo los lugares donde Isidoro define voces como hispanismos o vulgarismos) se presentan varios desafíos, especialmente el de distinguir entre las citas textuales, tomadas de otras fuentes, los momentos de condensación o reelaboración y los fragmentos originalmente isidorianos, basados en su observación directa sobre el habla de las regiones hispanas (Díaz y Díaz, 1960b, p. 239; 2004, p. 198). Escribe, por ejemplo, “lactuta agrestis est quam serraliam nominamus” (*Etym.* XVII.10.11), y “[scabiem] hanc vulgus sarnam appellant” (*Etym.* IV.8.6).

Por la temprana fecha de colonización (previa a la “urbanización” del latín) y el aislamiento de la Península, se entienden el arcaísmo (opuesto a varias innovaciones panrománicas) y también las innovaciones distintivas, como ‘más’ (< *magis*) frente a *plus* y ‘hermano’ (< *germanus*, frente a *frater*), respectivamente (Díaz y Díaz, 1960a, 1960b; Lapesa, 1984, pp. 87-90; Vidos, 1963, pp. 77-78).

Los visigodos, romanizados culturalmente antes de invadir Hispania, como aliados o enemigos de los romanos en la Dacia, la Mesia, Italia y Galia, no significaron un gran cambio en el idioma. Trajeron varios elementos germánicos particularmente a través de la administración, la jurisdicción y organización militar germánica (Gamillscheg, 1960, p. 80). Algunos términos aparecen en San Isidoro, aunque no se puede asegurar que todos sean de origen hispánico. En efecto, del (limitado) número de préstamos germánicos al español, solamente algunos se pueden rastrear a los siglos visigodos y aun entonces en muchos casos se pueden trazar caminos alternativos para muchas palabras (por ejemplo, palabras de los vecinos al norte de los godos, los francos, que pasaban de una región a otra en esa misma época)³⁵. Parecen seguros algunos como

³⁵ También había elementos que habían penetrado más antiguamente en el latín vulgar, y más tarde se agregaron otros estratos de vocablos galorromanos e innovaciones romances generales.

saio. También en el área de la guerra hay innovaciones romances generales como ‘guerra’, ‘yelmo’, ‘robar’, ‘heraldo’, ‘guiar’, ‘guarecer’, ‘dardo’ (Gamillscheg, 1960; Lapesa, 1984; Menéndez Pidal, 1985), etc. Godas parecen ‘tregua’, ‘guardia’, ‘espía’ (*spaiha* en gótico, contrapuesta a ‘espión’, de origen franco, según Gamillscheg, 1960, p. 81), ‘espuela’, etc. También ‘orgullo’, ‘rico’, ‘blanco’, ‘fresco’, y la terminación adverbial antigua ‘guisa’ son de origen godo (Menéndez Pidal, 1985, pp. 20-21; Lapesa, 1984, pp. 112-116). También hay numerosos antropónimos como Ramiro, Álvaro, Alfonso, Ildelfonso, Rosendo, Gonzalo, Bermudo, Elvira, Rodrigo, etc. La mayoría de los elementos germánicos en el español parece proceder, sin embargo, de otras fuentes. Menéndez Pidal (1985) incluso dice que el centenar escaso de palabras de origen germánico en español son predominantemente más antiguas que la dominación visigoda, y reaparecen en los otros romances, como ‘ardid’, ‘falda’, ‘burgus’ (de ahí ‘Burgos’, ‘burgués’, etc.).

Por ejemplo, San Isidoro menciona el vocablo latinizado *guaranem* (o *warranem*), deriva del gótico **wrainja*, contrapuesto al franco **wrainjo* (cf. *waranione* en la *Lex salica* del siglo VI), que sobrevive en ‘garañón’ en español moderno. El santo también menciona *hosa* (que es ‘huesa’ o ‘uesa’ en el *Mío Cid*), un tipo de bota alta común entre los francos, y *flasca* (de donde ‘frasco’), del mismo estrato galorrománico (Gamillscheg, 1960, pp. 81-82).

El leve impacto del gótico en el español se refleja también en la morfología, donde solamente quedó un sufijo: *-ing* > *-engo* (*abolengo*, etc.). En la antroponimia, el patronímico en *-ez*, *-iz* es prerromano, pero es plausible que su conservación fuera ayudada por los genitivos góticos latinizado en *-rici* > *-riz* (*Roderici*, etc.) (Lapesa, 1984, p. 122).

Finalmente, se pueden agregar unas palabras sobre las diferencias regionales en la Península. La romanización fue iniciada en la Bética, apartada, culta, “patria de retóricos y poetas”, y en la Tarraconense, en la ruta de soldados, colonos y mercaderes. Se puede imaginar que la primera tendría un latín más conservador y purista, mientras

Muchas palabras cruzaron los pirineos en los cantares de gesta y novelas cortesas. Luego, otros préstamos llegaron ya al español a través del ámbito de la navegación, a través del francés, del inglés, alemán e idiomas nórdicos. Otras palabras llegaban por vía hablada especialmente por Cataluña y Aragón, Gascuña y Asturias.

que la segunda ofrecería un lenguaje más novedoso y neologista. De la primera irradiaría el latín hacia Évora, Brácar, Emérita y Astúrica, mientras que de la segunda, hacia la meseta del norte (Lapesa, 1984, p. 105).

Según Lapesa (1984), para el final de la época visigoda se puede hablar de un estado incipiente de la formación de un romance, con rasgos muy primitivos, incluyendo, como hispanismos específicos, la diptongación de /ö/ y /ě/ en sílaba trabada (Lapesa, 1984, pp. 127-128).

5. Los hipotéticos dialectos germánicos sobrevivientes

La lengua de los godos pertenecía a la rama oriental de las lenguas germánicas, según la clasificación de August Schleicher (Villar, 1996, p. 359). La rama germánica oriental, también llamada grupo del Oder-Vístula, por su ubicación en el siglo II a.C., incluía numerosas tribus, incluyendo a los vándalos, burgundios, gépicos, rugios, hérulos, bastarnos, esciros y godos (Villar, 1996, p. 361). A diferencia de las lenguas del resto, de las cuales solo nos quedan algunos nombres propios y, a lo sumo, algunas palabras sueltas, el gótico es “la lengua germánica de la Edad Antigua mejor conocida” (Villar, 1996, p. 361). Además de los pequeños restos como las glosas en textos clásicos, los nombres propios, epígrafes en runas o en alfabeto latino y préstamos góticos a las lenguas romances, también hay textos más extensos como la Biblia de Ulfilas, una traducción hecha en el siglo IV con un alfabeto creado por el traductor. El Antiguo Testamento se ha perdido casi por completo en esa versión, pero sobrevive el Nuevo Testamento (Villar, 1996).

No se sabe si en la segunda mitad del siglo VI se seguía hablando el dialecto germánico o si los visigodos ya estaban totalmente latinizados. Según Díaz y Díaz (2004), la liturgia arriana se celebraba en godo, pero no se puede asegurar que los mismos fieles pudieran entenderla ni que los visigodos de los estratos más elevados usaran alguna vez su lengua tradicional. El crítico menciona la posibilidad de que los tribunales especiales para visigodos (ver arriba) sean indicio de que se entendían en lengua goda pero no juzga verosímil esta situación (p. 71) (además, los códigos legales aplicables a visigodos también estaban escritos en latín). E. A. Thompson agrega: “When the Gothic language ceased to be spoken we do not know: our sources for the history of Visigothic Spain are

silent on the fate of the language in which Ulfila spoke”); propone que quizá el lenguaje podía distinguir a un hispanorromano de un godo hasta el 589, año de la conversión de Recaredo (1966, p. 156; 1969, p. 314).

Ferreiro (1987) cree que la lengua gótica sobrevivió principalmente en el extremo inferior de la sociedad visigoda, quizás como idioma doméstico, reflejado por la selección de palabras que pasaron al romance, principalmente de actividades domésticas y pastoriles de las clases bajas. Argumenta, también, que seguramente el bilingüismo no era más inusual que en la Europa moderna (p. 303).

Pareciera que los germanos ya estaban acostumbrados a usar el latín cuando invadieron la Península, aunque conservaban ciertas expresiones de su lengua, por ejemplo *gardingus* para ciertos funcionarios de la corte (Díaz y Díaz, 2004, p. 71; ver también Gamillscheg, 1934, p. 355; Sofer, 1930, p. 166, etc.). Resulta interesante que el rey Eurico (466-484) haya usado intérpretes para comunicarse con los embajadores romanos, según Ennodius, el obispo de Pavía. Sin embargo, cuando promulgó su código legal (el código de Eurico, ver arriba), lo hizo en latín, no en gótico ni en edición bilingüe³⁶. Hasta fines del siglo VII, los godos tenían dos códigos legales separados, uno para godos y otro para romanos, pero *ambos* en latín (Ferreiro, 1987) (por la cuestión de la separación de los códigos con criterios étnicos, ver arriba, Cap. I.3.b).

Como nota de interés, la lengua de los godos en toda Europa desapareció velozmente, ya que los hablantes fueron absorbidos por las poblaciones latinizadas en los territorios donde se asentaron. Un grupo, sin embargo, ocupó la Península de Crimea y conservó su identidad y lengua hasta el siglo XVI o incluso quizás hasta el XVII. De este lenguaje más tardío, el “gótico de Crimea”, nos ha llegado un pequeño léxico escrito en el siglo XVI por O. G. von Busbecq, un flamenco.

Los suevos merecen una breve mención, a pesar de que la suerte de este pueblo sea no sea central en la escritura isidoriana como lo es la historia visigoda. Este pueblo, parte del grupo de *herminones* de Tácito (o el grupo del Elba, también llamados genéricamente *suevos*), en el 411 se estableció en el oeste de Gallaecia y luego se extendió hacia el sur y este. Su lengua pertenecía a una rama germánica distinta, el grupo

³⁶ Tampoco hay registro de biblias bilingües en España, aunque sí había en los siglos V y VI, especialmente en la Italia ostrogoda.

occidental. Según Gamillscheg (1960, p. 90), “[y]a que los suevos se habían separado de sus connacionales hacia el año 400, su idioma, trasplantado a España, es más arcaico que cualquier otro idioma germánico occidental que conocemos”. Para el siglo VI, sin embargo, la aristocracia sueva, como la visigoda, conducía su vida cultural y administrativa en latín. A pesar de no haber tenido contacto extenso con la cultura latina antes de llegar a Galicia (a diferencia de los visigodos, nunca habían sido *foederati* romanos), la minoría de los germanos frente a la mayoría hispanorromana y su integración y asimilación activa de la lengua y cultura romana aseguró el triunfo del latín (Ferreiro, 1987, pp. 198-299). Según Ferreiro (1987), la lengua sueva se convirtió en el lenguaje doméstico de las clases bajas.

Capítulo II: San Isidoro, vida y obras

1. Vida y leyendas

Los contemporáneos y sucesores inmediatos de San Isidoro estaban principalmente interesados en él como teólogo, historiador, filósofo, maestro o, en breve, como autoridad intelectual. Los detalles de su vida, su personalidad, su mística, sus milagros, no tuvieron al biógrafo que quisiéramos que hubieran tenido. Hay, como hemos dicho arriba, noticias más o menos esquemáticas sobre su vida, pero en ningún momento una verdadera *Vita*.

Díaz y Díaz (2004) propone dos explicaciones para esta laguna sobre la vida del enciclopedista de la Edad Media:

Probablemente se debe a que carecían de la suficiente información, pero no es de excluir el que haya actuado un cierto sentimiento de incompreensión para muchas de las actitudes de Isidoro, al que siempre se admiró por su saber enciclopédico y por su inmensa labor literaria y eclesiástica, pero cuya acción política y social no acabó de ser muy convincente en su época (p. 95).

Díaz y Díaz, en efecto, enjuicia tanto las preocupaciones “prácticas” del obispo, como sus repercusiones en la escena política española después de su muerte; la admiración por su obra intelectual y espiritual puede conllevar la tentación de atribuirle una influencia directa en el desarrollo del gobierno de España que no pudo tener por los constantes conflictos dentro de la nobleza y la monarquía y especialmente por la caída del reino de Toledo menos de cien años después de su muerte.

Se poseen, entonces, algunas narraciones contemporáneas, ofrecidas por el diácono Redempto, el obispo Braulio de Zaragoza y el arzobispo Ildefonso de Toledo. Se pueden añadir un epílogo de Leandro de Sevilla, las dedicatorias, el II Concilio de Sevilla (619) y el IV de Toledo (633), además de las breves menciones en obras historiográficas del momento (Díaz y Díaz, 2004, pp. 98-99). Sobre estos datos se construyeron reelaboraciones como la *Adbreviatio Braulii* (datada por Díaz y Díaz en el siglo XI, como parte del renovado culto a San Isidoro). Finalmente, se redactaron obras de literatura piadosa y hagiográfica, que mezclaban los pocos datos con maravillas y anécdotas novelescas, moralizantes. Por ejemplo, existe la *Vita Isidori*, del siglo XII, atribuida

(según Díaz y Díaz, con escaso fundamento) a Lucas de Tuy (conocido como *El Tudense*). Posteriormente existieron otras obras piadosas, llenas de prodigios, milagros y *exempla*, que descuidaron la exactitud histórica en favor de una narración edificante. En el punto 2.b comentaremos algunas constantes en estas leyendas.

a. Los datos seguros

i. Fuentes

La *Renotatio* (o *Praenotatio*) *Isidori*³⁷, de Braulio de Zaragoza, probablemente se escribió para que funcionara como apéndice a *De viris illustribus*, de San Isidoro (Díaz y Díaz, 2004; Vega, 1961). El texto se limita a señalar algunos detalles familiares, la educación del Sevillano y elogiar su intelecto y, principalmente, ofrece un comentario pormenorizado de las obras de Isidoro. Finalmente, da una breve noticia de la muerte de Isidoro.

Este texto es aceptado como altamente fiable (Díaz y Díaz, 2004; Vega, 1961). Braulio fue un gran amigo del Hispalense. Tradicionalmente, se lo señaló como un discípulo de Isidoro en Sevilla, pero Díaz y Díaz (2004, p. 97) objeta que no hay ninguna prueba de esto. Vega (1961), sin embargo, cree que “es casi seguro que se formó en su escuela”³⁸ y que San Isidoro siempre “le miró como a uno de sus mejores discípulos” (p. 80). Es, también, la de Braulio una muestra de un conocimiento preciso de las obras de Isidoro, la obra de “un técnico del arte bibliográfico” (Vega, 1961, p. 81). Díaz y Díaz (2004) señala, finalmente, que “no solo [ofrece] datos singulares, sino toda una teoría comprensiva del papel y responsabilidades de Isidoro, que [...] ha marcado todos los juicios y valoraciones elaborados por la posteridad” (p. 97).

³⁷ Mencionaremos este texto como la *Renotatio*, siguiendo el uso de Díaz y Díaz (2004). Hubo, sin embargo, largos debates sobre esta cuestión nominal. Tradicionalmente se la denominaba *praenotatio*, pero en los códices más antiguos, el Samuéllico de León (839) y el Emilianense de la Real Academia de la Historia, n. 80 (hacia 863), que carecen de título propiamente dicho, se lee la palabra *renotatio*, que parece agregada posteriormente. Los códices Albeldense, Vigilano y otros también carecen de título (Vega, 1961, p. 78). Vega (1961) cree que San Braulio solamente puso el nombre del Santo, sin epígrafe, que se le agregaría después.

³⁸ Vera (1936) lo trata como algo seguro, y menciona a San Ildefonso de Toledo y Tajón como dos condiscípulos suyos (p. 17).

Vega (1961) divide el texto, al que llama la “Nota bibliográfica”, en tres partes desiguales: biográfica, bibliográfica y laudatoria. La primera lo ubica como hermano y sucesor de San Leandro (sin mencionar fechas, profesión religiosa, su grado eclesiástico, etc.). La segunda es sumamente detallista, al reseñar cada una de sus obras y dar la nota característica de cada una. Según este crítico, la probable identidad de la nota como apéndice en el *De viris illustribus* de San Isidoro explica el carácter del texto, eminentemente bibliográfico, que sigue el patrón de todas las anteriores (en general del género de las *Vidas* y en particular las de Isidoro). Incluso termina con un elogio, como las de San Jerónimo y Gennadio de Marsella. Esto aclararía también la razón por la cual no habla de la santidad y celo apostólico del santo, a pesar de la veneración con que lo miraba. Vega (1961) concede, sin embargo, que esta cualidad también se explicaría al recordar que San Isidoro fue, por muchos siglos, el gran maestro de Europa, pero que su culto “aparece muy tardíamente en los calendarios mozárabes, siendo el primero el de Recemundo de Córdoba del 961, que señala su fiesta en Sevilla” (p. 77).

Según Vega (1961), la opinión entre la mayoría de los críticos modernos es que Braulio siguió el orden cronológico (de publicación, en el mayor número de casos) en su catálogo de las obras de San Isidoro. Hay críticos que objetaron contra la ubicación de algunas obras particulares, por ejemplo Dzialowski (1898), Sejourné (1929), Schütte (1902), etc. (Vega, 1961, pp. 81-82). Vega (1961) también cree que la lista es completa, a pesar de que la frase final del Catálogo diga “Sunt et alia eius viri multa opuscula et in Ecclesia Dei multo cum ornamento inscripta”. Según Lynch (1938) (citado por Vega, 1961), este es un “artificio empleado con frecuencia por los escritores de historia literaria”, que se convierte en “fuente de tentación para los eruditos de todos los tiempos” (p. 83). Sin embargo, Vega (1961) no descubre ninguna obra relevante que no esté mencionada. La frase, en cambio, dio lugar a la atribución de un gran número de obras apócrifas al santo, durante la Edad Media (un recurso común en la época y uno de los testimonios más seguros del prestigio de San Isidoro) y, en otro sentido, aún en la historia crítica más reciente. Sobre la cuestión de los versos poéticos comúnmente atribuidos al santo, por ejemplo un *Lamentum paenitentiae*, o los *Versus bibliothecae Isidori*, Vega (1961) opina que, si San Isidoro hubiera sido un poeta, San Braulio lo habría mencionado (pp. 85-86). Díaz y Díaz (2004), en cambio, opina que “la autoría isidoriana, aunque no

plenamente segura, parece aceptable” (p. 155), y cita la técnica de mosaico en la composición, el hecho de que todos los códices que contienen la colección lleven el nombre de Isidoro como autor, y que muchos de ellos se refieren a su posición de obispo de Sevilla (Díaz y Díaz, 2004, p. 155; cf. Vera, 1936, p. 75).

Ildefonso de Toledo, un tiempo después, en su tratado *De viris illustribus* (ese género tan querido por el Medioevo), escribió una breve noticia biográfico-literaria en su colección de catorce vidas. Como dice Vega (1961), según la tradición, San Ildefonso fue condiscípulo de Braulio en Sevilla, bajo el magisterio de Isidoro (p. 91). La nota, sin embargo, no menciona esto y dice poco de su vida y de sus escritos. Pareciera que el autor no mira con ojos simpáticos al Sevillano y, como dice Díaz y Díaz (2004, p. 97), la nota de Ildefonso “da la impresión de desabrida y lejana; habla de sus obras secamente”. Vega (1961) opina que es una nota fría y negligente. Su lista de obras es incompleta pero la información en general complementa a la de Braulio, sin llegar, sin embargo, a crear una base de datos suficiente para una verdadera biografía. Ofrece una única novedad: la elocuencia “arrebataadora” de Isidoro y su presencia elegante. Omite siete escritos del Catálogo de Braulio (*De numeris, Allegoriae, De haeresibus, Chronicon, De viris illustribus, Regula monachorum* e *Historia gothorum*); no da detalles del contenido; confunde el número de libros en cada obra; y no mantiene una cronología estricta (Vega, 1961). Tan baja es la calidad de esta obra, que muchos se han sentido tentados de negar su autenticidad, a pesar de que todo indica que efectivamente vino de la pluma del obispo de Toledo.

Redempto de Sevilla, finalmente, describió los últimos momentos de la vida del santo. Como observa Díaz y Díaz (2004), no ha sido siempre universal la aceptación de la autenticidad de este texto, cuya transmisión manuscrita es poco extensa³⁹. Sin embargo, hoy en día se lo considera fiable (Vega, 1961; cf. Díaz y Díaz, 2004). En una epístola dirigida a un obispo (se discute si es para Braulio, como cree Vega, 1961, o si era para otro, anónimo, como piensa Díaz y Díaz, 2004), crea una breve hagiografía de tendencia piadosa muy marcada, incluyendo los tópicos tradicionales en las narraciones de muertes santas: su santidad personal, penitencia y oración, su caridad con el prójimo, su

³⁹ En efecto, el primer manuscrito es Madrid, Acad. de la Historia cód.13, un códice el siglo X, pero la Carta se añadió luego, en letra del siglo XI (Díaz y Díaz, 2004, p. 94).

responsabilidad educativa, que ni siquiera al borde de la muerte deja de guiar a sus fieles, etc. Las noticias concretas son pocas: una descripción de su salud, una referencia a su devoción al mártir San Vicente y la fecha de su muerte (Díaz y Díaz, 2004, p. 96). Vega (1961) lamenta que este hombre, un excelente escritor con admiración “al Santo, más que al Doctor”, no escribiera toda su vida.

Entre las fuentes secundarias, aunque valiosas, hay que mencionar un epitafio métrico, el epílogo de Leandro de Sevilla, las dedicatorias y cartas de Isidoro y las actas de los concilios, junto con noticias breves en textos historiográficos varios.

El epitafio nos fue transmitido solamente por manuscritos, pero parece copiar la inscripción de la tumba de los tres hermanos Leandro, Florentina e Isidoro:

*Crux haec alma gerit germinorum corpora fratrum.
Leandre, Isidori, pariterque ex orden vatum,
Tertia Florentina soror, devota perennis.
O quam composite concors haec, digna quiescit!
Isidorus medius disjungit membra priorum.
Hi quales fuerint, libris inquirito, lector.
Congnosces et eos bene cuncta fuisse locutos.
In quibus hic recubat Fulgentius: inspice tres hos
Spe certa, plenosque fide, super omnia charos.
Dogmatibus cernes horum crevisse fideles,
Ac reddi Domino, quos impia jura tenebant.
Atque viros credas sublimes vivere semper,
Aspice puros, rursus contende videre⁴⁰.*

Algunos autores, como Vera (1936), le atribuyen la inscripción a Ildefonso, pero otros (Díaz y Díaz, 2004) no están convencidos. Otros, como Viñayo González (1961), prefieren no opinar directamente, y solamente constatan que la Vida de San Isidoro, tardía, atribuye los versos a San Ildefonso (p. 286).

ii. Vida

De la infancia de San Isidoro se sabe poco; incluso se desconoce su lugar de nacimiento. Un breve pasaje, muy citado, que su hermano mayor, Leandro, escribió a su

⁴⁰ En Vera, 1936, p. 19.

hermana Florentina en el epílogo de su *De institutione virginum*, también conocido como la *Regla de San Leandro*, nos da varios datos interesantes:

Postremo carissimam te germanam quaeso, ut me orando memineris nec iunioris fratris Isidori obliviscaris quem quia sub Dei tuitione et tribus germanis superstitibus parentes reliquerunt communes, laeti et de eius nihil formidantes infantia ad Dominum commearunt. Quem cum ego ut vere filium habeam nec temporali aliquid eius caritati praeponam atque in eius pronus dilectionem recumbam, tanto eum carius dilige tantoque Iesum exora pro illum quanto nosti a parentibus tenerius fuisse dilectum (Leandro, *De inst.* XXXI.11-12, en Díaz y Díaz, 2004, p. 100).

Así, sabemos que Isidoro era significativamente más joven que sus hermanos, que quedaban cuatro hermanos vivos cuando fallecieron sus padres (es decir, pueden haber sido más miembros en la familia) y que Isidoro quedó huérfano de muy pequeño, por lo cual su hermano mayor, Leandro, se hizo responsable de su formación.

San Isidoro, a su vez, en *De ecclesiasticis officiis*, le dedica una noticia a su hermano. Allí informa al lector que el padre de él se llamaba Severiano. Si se recuerda que Leandro había mencionado a ambos padres como “parentes communes”, se deduce que el padre de Isidoro, de Fulgencio y de Florentina era también este mismo Severiano. El estatus social y político de Severiano no nos es, sin embargo, conocido: hay fuentes que lo describen como *dux*, pero no son escritos contemporáneos. Sobre su madre no hay datos, pero proliferaron las leyendas, como veremos a continuación.

Fulgencio, el segundo hermano, fue obispo de Ecija al comienzo del siglo VII. Es mencionado como hermano carnal de los otros tanto por Leandro como por Braulio en un texto donde comenta la dedicatoria del tratado isidoriano *De ecclesiasticis officiis*. Según Díaz y Díaz (2004, p. 102), al morir probablemente lo enterraron en su sede episcopal, por lo que no sorprende el silencio del epitafio.

Hay dos otras cuestiones largamente debatidas en torno a los inicios de la vida de Isidoro: el estatus nobiliario o no de su familia y su lugar de nacimiento. Díaz y Díaz (2004) se inclina por considerar que eran nobles (o al menos de una posición muy encumbrada) y que nació en Sevilla. Encuentra indicios de lo primero en el hecho de que Isidoro, al hablar de Leandro en *De ecclesiasticis officiis*, “menciona a su padre por su nombre con la determinación de que era originario de Cartagena” (p. 102), como si esto

mismo fuera suficiente identificación; y que esta familia es una de las pocas en la Hispania de ese momento que califican como familias episcopales, es decir, que contaban con numerosos obispos en sus tierras u otras cercanas dentro de la familia. Normalmente eran familias nobles o ricas. Los tres hermanos varones de la familia fueron obispos en la zona e Isidoro sucedió a su hermano mayor en la sede sevillana sin provocar la más mínima sorpresa en Braulio e Ildefonso.

En cuanto a su origen geográfico, los críticos no llegan a un acuerdo. Severiano era de Cartagena y Leandro habla imprecisamente de un exilio, alejado de su patria. Algunos proponen, entonces, que la familia había dejado la Bética por ser católica y se había refugiado en Cartagena, la cual abandonó a su vez cuando esta cayó en manos de los bizantinos (c. 560). Otros proponen que Severiano, un gobernante en Cartagena, tuvo que emigrar a Sevilla frente al avance bizantino (por ejemplo, Pérez de Urbel, 1940). En ningún caso, sin embargo, se explica por qué estos católicos perseguidos por los arrianos preferirían volver a territorio visigodo justo cuando llegaban los bizantinos católicos ni por qué Fulgencio después volvería a la Cartagena bizantina, o por qué Leandro iría a Bizancio como embajador. Díaz y Díaz (2004) ofrece una solución al dilema, basándose no en cálculos hipotéticos sino en una simple observación de un silencio: ninguna fuente antigua distingue el lugar de nacimiento de Isidoro, nombrándolo solamente por su sede donde pontificó. De allí deduce que probablemente sean el mismo lugar, Sevilla (p. 103). Los críticos que eligen Cartagena, poco antes de la migración de su familia, tienen que basarse en números improbables para su fecha de nacimiento, los movimientos bizantinos y la emigración familiar. El año en el que llegó al episcopado después de la muerte de Leandro, poco antes de 602⁴¹, no nos da suficiente información para fijar una fecha de nacimiento, ya que las disposiciones canónicas que establecían la edad mínima para los obispos variaban de los treinta a los cuarenta y cinco; tampoco podemos saber si se respetó alguna de estas reglas en su consagración. Como conjetura, Díaz y Díaz (2004) propone que nació en torno a 562 o poco después en Sevilla (p. 104).

Al pasar a su etapa formativa, no se sabe casi nada salvo que Leandro supervisó su enseñanza. Abajo (Cap. II.1.b) mencionaremos algunas leyendas (muy simpáticas, por

⁴¹ Vera (1936), sin embargo, asegura que su muerte acaeció el 13 de mayo de 599 (p. 96), pero no cita sus fuentes.

cierto) sobre su educación y sus tribulaciones de niño, pero sus únicas fuentes son muy posteriores. Leandro, que ya era obispo cuando Isidoro llegó a la adolescencia (Díaz y Díaz, 2004, p. 104; García Moreno, 1974, p. 92; cf. García Moreno, 2007), seguramente lo incluyó en la escuela episcopal de Sevilla. Considerando lo que se sabe de las escuelas de la época, se puede aventurar una descripción de la educación de Isidoro. La escuela, que compartía condiciones monásticas, era una comunidad formada por profesores y alumnos. Leandro había sido monje antes de obispo y seguramente esto lo llevaba a valorar especialmente dos elementos que estaban generalizados en la educación eclesiástica del momento: la formación en los conocimientos intelectuales o académicos y las virtudes. La orientación fuertemente clásica y cristiana marcó profundamente el ideario de Isidoro; se nota su influjo no solamente en su dominio de la lengua o en su manejo de fuentes literarias e ideas científicas, sino también en una dirección general y profunda en toda su actuación pastoral (escrita y activa): la preocupación pastoral inmediata, el cuidado por la formación espiritual como directriz transversal a todos los otros temas.

Volviendo al plano de la especulación, se puede arriesgar que San Isidoro probablemente cumplió algunas funciones eclesiásticas inferiores, por ejemplo las de diácono y presbítero. Parece lógico también creer que se dedicó extensamente a leer e investigar, de forma que sentó las bases de su prolífica actuación posterior. La lista de autores es larga pero podemos mencionar a algunos de los que más citaríamos después: Agustín, Gregorio Magno, Jerónimo, Ambrosio, Lactancio, Tertuliano, etc. También se lo puede imaginar como maestro en su propia escuela en Sevilla, de nuevo, como para entender sus preocupaciones y experiencia en el futuro (Díaz y Díaz, 2004, p.106).

Tradicionalmente, se añadía que San Isidoro había sido monje (Pérez de Urbel, 1940; Madoz y Moleres, 1952, etc.). Incluso hoy en día muchos autores no especialistas en la vida isidoriana lo mencionan como “monje y obispo” (y, desde luego, muchas otras cosas). Díaz y Díaz, sin embargo, señala que no hay fuentes antiguas que indiquen que fuera monje (cf. Vera, 1936, pp. 16-17), y Codoñer (s/f, “San Isidoro de Sevilla”), indica que “no es probable” que lo fuera. La única fuente plausible sería que en el epígrafe de su *Regla*, en el manuscrito Escorial, a.I.13, “de excelente tradición”, se lo llama *abad*. Sin

embargo, esto solo significaría que era el director espiritual de la comunidad (Díaz y Díaz, 2004, p. 106).

Tampoco sabemos a ciencia cierta la fecha de inicio de su obispado. Parece que hay que considerar 602 como la fecha *ante quem*, ya que Recaredo murió en diciembre de 601 e Isidoro señala en *De ecclesiasticis officiis* que Leandro murió casi al mismo tiempo que su amigo (Díaz y Díaz, 2004, p. 104). Hay una carta de San Gregorio Magno (*Registr.* IX.228) a Leandro en agosto de 599, pero puede haber sido escrita después de la muerte del español.

Sevilla en los siglos V y VI fue una de las ciudades clave en las invasiones de los pueblos germánicos y, cuando los visigodos habían tomado el control de la mayor parte de Hispania, Sevilla fue escena de muchas de las luchas y tensiones civiles. Cuando Leovigildo intentó la primera división del poder, compartiendo el gobierno con su hijo Hermenegildo, la Bética, incluyendo su capital Sevilla, pasó a la administración del príncipe. La sede sevillana, gobernada desde al menos 579 por Leandro, ganó mucha relevancia cuando el hijo del rey se convirtió hacia 580 y se rebeló. Leandro, como dice Díaz y Díaz (2004, p. 107), fue primero fautor en Sevilla y después defensor en Bizancio de las acciones de Hermenegildo. A pesar de esto, como veremos luego, San Isidoro no adhiere políticamente al héroe (y después santo) del catolicismo anti-arriano de Hispania. Aunque Leovigildo venció la rebelión iniciada por su hijo, la ciudad y su obispo no perdieron la posición interna e internacional que habían adquirido. San Gregorio Magno (*Diálogos* III.31) y San Gregorio de Tours (*Historia francorum* VIII.46) proponen que Leovigildo quizá se hizo, privadamente, católico al final de su vida, aunque no hay ninguna fuente que demuestre esto⁴². El papa también afirmó que el rey, antes de morir, le pidió a San Leandro que trabajase por la conversión de su hijo Recaredo, el próximo rey⁴³. Díaz y Díaz (2004) desconfía de estas aseveraciones, interpretándolas como elementos en una visión triunfalista de la historia eclesiástica. Domínguez del Val (1981), en cambio, no niega que se le pueda dar crédito a estos reportes, especialmente dado que

⁴² Cf. Díaz y Díaz (2004, pp. 19-21).

⁴³ Según narra Vera (1936), Leovigildo, en el lecho de muerte, señaló a su hijo Recaredo hacia San Leandro, diciendo “Aquí tienes a tu consejero” (San Gregorio, *Diálogos* III.31, citado en Vera, 1936, p. 46).

la movida del rey podría interpretarse como una jugada estratégica para asegurar a su dinastía en el medio de las luchas religiosas y políticas.

Isidoro, como notamos arriba, inició su episcopado después del 600. Por los más de treinta años que gobernó la sede sevillana, tuvo una actividad muy vinculada con la mayoría de los monarcas godos del momento. Witerico, que reinó entre 603 y 610, tenía una firme actitud anticlerical y no hay nada que indique que Isidoro haya tenido alguna relación amistosa con él. Es más, en *Historia gothorum* (LVIII) lo critica duramente (aunque, como veremos con Suintila, la amistad con San Isidoro no aseguraba un tratamiento suave en sus escritos). Después de él gobernaron Gundemaro, Sisebuto (a quien le dedicó el *Libro del universo* y la primera versión de las *Etymologiae*), Suintila y Sisenando. Viajaba de Sevilla a Toledo constantemente para reunirse con otros obispos o con el rey y apoyó el decreto de Gundemaro en 610, que convertía a Toledo en metropolitana (Díaz y Díaz, 2004, p. 108).

Dos puntos cumbres marcaron su episcopado: el II Concilio de Sevilla (619), en su propia catedral, y el IV Concilio de Toledo (633), que reunió a sesenta y seis obispos de Hispania y la Galia. Díaz y Díaz (2004) analiza el primero, con su énfasis sobre la regulación de la vida monástica en la Bética y la condenación de la herejía acéfala-monofisita, como una muestra de “dos de los importantes campos de actuación preferente de Isidoro como obispo: la ilustración y justificación teológica del dogma, y la ordenación de la vida espiritual” (p. 109). Como veremos abajo, estas dos preocupaciones se pueden encuadrar dentro de una búsqueda más amplia: la creación de un *orden* político-religioso que encauce al hombre hacia su mayor bien, Dios. Según la visión del santo, la clara enseñanza doctrinal y la guía práctico-moral son inseparables.

El IV Concilio de Toledo, por su parte, presidido por San Isidoro, nos ofrece un testimonio importante del pensamiento del santo y su aplicación práctica en la legislación eclesiástica (con un impacto directo en el ámbito civil). Celebrado en la iglesia de Santa Leocadia, el 5 de diciembre del 633, en el tercer año del reinado de Sisenando, fue nacional al incluir las cinco provincias de España y la Galia Narbonense. Sus 75 cánones, que lo convierten en el sínodo español más numeroso en cánones (Tejada y Ramiro, 1859, p. 261) legislan sobre temas diversos como la unificación de los ministerios y oficios en todas las iglesias del reino (c. 2), el anuncio a los obispos de la fecha de la Pascua antes

de la Epifanía (c. 5), la obligación de rezar la oración dominical diariamente en voz clara (c. 10), la aceptación del canto de los himnos (c. 13), la ordenación de los obispos, canon que incluye una fuerte condenación contra la simonía y los obispos indignos (c. 19), varios cánones dedicados a los requisitos que debían cumplir los obispos y otros clérigos, incluyendo la obligación de conocer las Escrituras y los cánones (c. 25), el rol de los sacerdotes en la administración de la justicia civil, que se debían distinguir por su misericordia (c. 30), el cuidado de los pobres (c. 32), los castigos a los clérigos que toman armas (c. 45), la conversión de los judíos (c. 57 y ss.), los libertos de la Iglesia (c. 67), etc. El canon más importante (y más extenso) es el último, el 75, que ha sido considerado como el documento fundacional del estado español protofeudal (García Moreno, 1991), por la descripción y proclamación definitiva que hace de los roles del rey, la Iglesia, los nobles y el pueblo, incluyendo la anatemización de la rebelión, la exaltación de la *iustitia et pietas* que deben distinguir al monarca y a los poderosos, junto con la maldición contra los reyes que se levantan en soberbia contra los preceptos de Dios.

Díaz y Díaz (2004) propone leer el concilio desde una óptica crítica ya que, a pesar de la gran influencia del Hispalense en muchos de los cánones conciliares, también se notan huellas de las presiones políticas y religiosas que seguramente se hicieron sentir, por ejemplo, la dura condenación que se hizo del exrey Suintila y su familia, a pesar de que, unos años antes, San Isidoro había tenido una visión muy distinta.

Como obispo, fue especialmente activo en tres áreas interrelacionadas: la expansión monástica, la predicación y la producción escrita. Los dos lados se entrecruzan, ya que escribió una regla para monjes, la *Regula monachorum* (que fue, además, una de las fuentes de la leyenda de que Isidoro fue monje antes que obispo, como lo fue efectivamente su hermano San Leandro). Los autores a través de los tiempos, empezando por Braulio en la *Renotatio*, celebraban su eficacia oratoria, basada en una formación tan completa como le podían dar los hombres más cultos de la época: “Vir enim in omni loquutionis genere formatus, ut inperito doctoque secundum qualitatem sermonis existeret aptus, congrua vero opportunitate loci incomparabili eloquentia clarus” (Braulio, *Renotatio*; citado en Díaz y Díaz, 2004, p. 109). San Ildefonso, que no siempre veía con simpatía al obispo sevillano (ver arriba), también alaba su elocuencia: “vir decore simul et ingenio pollens, nam tantae iucunditatis adfluentem copiam in eloquendo promeruit”

(*De vir. ill.* VIII, citado en Díaz y Díaz, 2004, p. 109), tanta elocuencia y fluidez, que los oyentes quedaban como estupefactos. Díaz y Díaz (2004) deduce que, si esta alabanza está fundada en la realidad (y cree que sí), se confirmaría que “buena parte de su actividad pastoral como obispo de Sevilla debió de centrarse en la predicación, en el sentido catequético más estricto” (p. 110). De nuevo, la enseñanza doctrinal y moral toma el espacio central, y aquí vemos a la figura del obispo tomando la palabra y el escenario (o, más exactamente, el púlpito), para guiar con la palabra, como un padre y, como veremos, como un juez/legislador modélico ante un pueblo que busca un equilibrio y un orden.

Redempto de Sevilla, en su Carta (descrita arriba), da una versión hagiográfica de la muerte del santo. Según se puede leer entre los tópicos litúrgicos (Díaz y Díaz, 2004; Fernández Alonso, 1955, pp. 580-582; Gaiffier, 1961, p. 271), pareciera que San Isidoro sintió que llegaba su muerte después de que, según se puede calcular, había pasado los setenta años. Varios meses antes de su muerte, entonces, se dedicó especialmente a la limosna y la oración. Hizo su última penitencia, con el rito en la catedral y una última homilía a los fieles. Redempto indica que tres días después murió, el 4 de abril de 636. Aunque seguramente mencionaba el dato por el simbolismo divino del número tres, nos dejó la fecha de muerte de San Isidoro. Esta fecha, dice Díaz y Díaz (2004), es totalmente segura, aunque no es demostrable que figurara en el epitafio citado arriba.

Su culto, finalmente, apenas aparece testimoniado en el siglo IX, por Usuardo en su Martirologio, a comienzos de siglo (Díaz y Díaz, 2004; Gaiffier, 1961). En esos mismos años, las letanías del *Salterio de Carlomagno* nombran a Isidoro junto con Gregorio, Benito, Agustín y otros. En los calendarios hispánicos del siglo XI hay una conmemoración litúrgica pero, como advierten los críticos, la mención no indica culto, sino meramente señala la fecha de su muerte. Como mencionamos arriba, el calendario de Recemundo de Córdoba señala su culto en Sevilla en 961 (Vega, 1961, p. 77). El *Liber ordinum* del 1052, por ejemplo, solamente constata su muerte (fechada erróneamente en 690), pero el *Liber commicus*, del 1067, agrega un elemento cultural, al describirlo como “episcopi et confessoris” (Díaz y Díaz, 2004, p. 112; cf. Férotin, 1904, pp. 460-461).

A mediados del siglo XI, sin embargo, todo cambia. Durante el reinado de Fernando I de León, la admiración por la erudición isidoriana se completa con la aparición de un santo “milagrero” en la conciencia popular. El rey leonés mandó a dos obispos, en

1063, a recoger las reliquias de Santa Justa en Sevilla, ya que el rey Almotádid las había cedido. Uno de los obispos murió, pero el otro, Ordoño, trajo no las reliquias de Santa Justa sino las de San Isidoro, descubiertas milagrosamente. Se depositaron solemnemente en San Juan de León, que se convirtió en la iglesia de San Isidoro. Fernando I y otros reyes leoneses eran devotos de Isidoro y el santo finalmente “entró en la conciencia del pueblo como santo y su nuevo templo pasó a ser lugar de peregrinaciones y de perdón” (Díaz y Díaz, 2004, p. 112). Empieza a aparecer en escritos literarios como “Sant Esidre”, una variante desgastada por su uso popular (López Santos, 1961, pp. 416-417), por ejemplo en el *Cantar del Mío Cid* v. 3508: “El rey alço la mano, la cara se santigó / yo lo juro por Sant Esidre el de León”. Aquí se lo ve como un “testigo divino” en un asunto no religioso, civil. Alrededor de su figura se reunieron milagros y leyendas, que demuestran, a la vez que fomentan, la devoción popular.

Pronto apareció la fiesta de San Isidoro, doctor, en la liturgia romana como una fiesta de Hispania. Luego, en 1722, Inocencio XIII decretó que la fiesta de San Isidoro, el 4 de abril, fuera de la Iglesia universal y lo declaró doctor de la Iglesia (Díaz y Díaz, 2004, p. 113; Domínguez del Val, 1972).

Antes de analizar las obras de San Isidoro, fuente de su prestigio intelectual, ofreceremos un breve cuadro de las leyendas sobre la vida de Isidoro, que a veces, como en el caso del enjambre de abejas, parecen ser relatos etiológicos que explican el “origen” de San Isidoro y sus características, es decir, la “etimología” del etimologista.

b. Comentario sobre las leyendas

Con el tiempo, especialmente en el contexto de la Reconquista, estos datos esquemáticos no alcanzaban para la curiosidad de los lectores piadosos y patrióticos. Díaz y Díaz (2004) atribuye a esta época la *Abbreviatio Braulii* (cuyo título completo es *Abbreviatio Braulii Caesaraugustani Episcopi de Vita Sancti Isidori Hispaniarum Doctoris*), que, a pesar de su nombre, no es un resumen, sino una ampliación, del texto brauliano y su catálogo de obras. Anspach (1930, pp. 57-64) y Ayuso Marazuela (1961, pp. 144-158) creen que su composición se dio en el siglo VIII. Otros quieren identificar a Lucas de Tuy como autor (Vega, 1961, p. 87). Vega (1961, pp. 75-97), Díaz y Díaz (2004) y muchos otros, sin embargo, prefieren ubicar la composición en el siglo XI,

probablemente en Sevilla, “como pieza de un renovado culto a Isidoro que favorecerá a fin de cuentas el movimiento de recuperación de sus reliquias, trasladadas a León en 1063” (Díaz y Díaz, 2004, p. 99). Ayuso Marazuela (1961) y Díaz y Díaz (2004) concuerdan, sin embargo, en considerar este texto anónimo como un sermón. Los datos son relativamente fiables, pero la *Adbreviatio* no añade nada relevante que no esté en la *Renotatio*: “Los elementos biográficos abundan más que en la *Praenotatio*, pero son aún sobrios y se ajustan a la verdad. También se amplían los elogios” (Vega, 1961, p. 89).

Los siglos siguientes vieron la inserción de la vida de San Isidoro en el plano netamente novelesco: “la piedad y la imaginación y el ansia de grandeza y supernaturalización ocupan el lugar de la historia y la verdad” (Vega, 1961, p. 97). La *Vita Isidori* que mencionamos arriba, del siglo XII o XIII, se debe a un eclesiástico de León al que, “con dudoso fundamento”, se suele identificar con Lucas de Tuy, el obispo de Tuy (Díaz y Díaz, 2004, p. 100). Alija Ramos (1936) dividió el escrito en tres elementos: la vida, la *Adbreviatio* y la historia de la traslación y, finalmente, muchos detalles y anécdotas menores. Esta fue la primera obra “propagandística” que conocemos del culto de Isidoro y “a partir de fines del siglo XII corre por toda España y logra dominar en todos los escritores y hagiógrafos, hasta nuestros días” (Vega, 1961, p. 97). Fue él quien consagró una serie de maravillas, después perpetuadas por la leyenda medieval: el enjambre de abejas que vaticinó, cuando San Isidoro era pequeño, su futura elocuencia; el apólogo de la cuerda del pozo (en otras versiones, el agua) que, con el tiempo, horadaba la dura piedra, que le dio a entender al niño Isidoro que el esfuerzo y la constancia vencían cualquier dificultad en aprender; el viaje milagroso del Santo a Roma; su relación con la familia real visigoda, etc. (Madoz y Molerés, 1952, p. lxxxiii).

Aparecieron también muchas otras, incluyendo los sermones de San Martino de León⁴⁴ (a fines del siglo XII), que utilizan la *Adbreviatio* e incluyen fantasías aún mayores, con función edificante; también narraciones en breviarios y libros devocionales⁴⁵; el resumen de la *Vita Isidori* escrito por Rodrigo de Cerrato en el siglo XIII⁴⁶, las obras de Don Rodrigo de Toledo, Don Pelayo de Oviedo y otros, etc. Del siglo

⁴⁴ ML 81, 53-64.

⁴⁵ ML 81, 81-90.

⁴⁶ ML 81, 76-81.

XIII también tenemos una serie de manuscritos, conservados en la biblioteca de San Isidoro de León, que contienen una colección de milagros⁴⁷ isidorianos, mayormente inéditos, que, según Díaz y Díaz (2004), son adjudicables, probablemente, a un canónigo de esa iglesia y luego obispo de Tuy, don Lucas el Tudense (a quien también se le atribuye la *Vita Isidori*, probablemente por error, como observamos arriba). A tal punto llega su relevancia en el mundo de “la acción maravillosa e intervención nacional frente a la morisma enemiga [que llega] a veces a sustituir en su oficio al mismo Apóstol Santiago” (Vega, 1961, p. 76). Del siglo XV tenemos, por ejemplo, las *Vidas de San Isidoro y San Ildefonso*, “ilustradas con traducciones de algunos opúsculos de uno y otro santo” (Menéndez y Pelayo, citado en Madoz y Molerés, 1952, p. vii), escritas por el Arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo, alrededor del 1444. Esta no es una obra propiamente original, sino que la dependencia de la *Vita* atribuida al tudense puede ser servil en ciertos puntos, haciendo una traducción literal y en parte una refundición sintetizada (Madoz y Molerés, 1952, p. lxxxvii). También toma inspiración de *Prosa*, una obra falsamente atribuida a San Isidoro, del llamado *Lamentum paenitentiae*⁴⁸, de las *Cartas* de San Isidoro y de otras obras del tudense. Hay también huellas de manos posteriores, por ejemplo la de Álvarez Gómez (quizás), corrector del manuscrito, que se preocupa por conectar a los reyes de España con la familia de Isidoro (operación inversa a la que hace a la madre del santo una princesa goda).

Así, el Arcipreste de Talavera, no contento con distinguir a Severiano como *dux* hispanorromano, lo llama “Duque de Cartagena” y ve en su esposa “Túrtura” una noble visigoda, descendiente del rey ostrogodo Teodorico. Por el otro lado, menciona a otra hija de ellos, Teodosia, a quien convierte en mujer del rey Leovigildo y madre del mártir Hermenegildo. Así se le crearía una ascendencia legendaria, digna de un héroe de las épicas de la Reconquista, al santo, que no sería solamente un príncipe del mundo convertido en príncipe de la Iglesia (un tópico popular en las hagiografías) sino también

⁴⁷ Según Jiménez Delgado (1961), hay un manuscrito del siglo XV (n. 41), y dos otras copias posteriores (n. 61 y n. 63).

⁴⁸ Pérez de Urbel (1961) describe este poema u oración poética como obra de un clérigo piadoso, con “latinidad abundante y correcta” (p. 112) y pensamientos bellos, pero, a pesar de que Arévalo en *Isidoriana* (ML 81) la toma como auténtica, concluye que no es genuina, sino producción de algún reo político en las numerosas conspiraciones de la Hispania del siglo VII o, alternativamente, un *ludus poeticus* inspirado en *Synonyma*.

un verdadero “microcosmos” de la unidad de los dos principales pueblos de España, los romanos y los visigodos; encarna literalmente lo que propone en su escritura. Incluso en el siglo XX se prolonga este parentesco fantástico (Moricca, 1924, p. 204).

El nombre y la condición de la madre de San Isidoro han sido puntos de debate por muchos años. El Arcipreste continúa la tradición de llamarla “Túrtula” (‘tórtola’) (otros le atribuyen el nombre de Turtur), basada en una mala lectura de una frase en el mismo epílogo de Leandro, dedicado a Florentina, ya que ninguna otra fuente habla de ella (Díaz y Díaz, 2004, p. 101). Este texto crea un juego de palabras con el salmo 83.4: “nido quod invenit turut ubi reponat pullos suos”; Leandro dice “simplicitatis filia es quae turture matre nata es [...] Turturem pro matrem respice, turturem pro magistram adtende”. Sin embargo, claramente no puede estar hablando de su madre, ya que no tendría ningún sentido decirle a Florentina que mire a esta Túrtula como su madre, si era, de hecho, su madre. Además, recuérdese que en este momento la madre de los cuatro hermanos ya había fallecido, como se ve en el pasaje citado arriba. Pérez de Urbel (1940) seguramente tiene razón en describirla como un miembro de la familia (en el sentido antiguo): sería el aya de Isidoro y sus hermanos.

Cuenta el Arcipreste:

“[U]n enxambre de abejas le entraba y salía por la boca”, como una señal “de la mucha santidad y sciencia y doctrina que en él avían de resplandeçer”. Cuando era un niño y Leandro le enseñaba “las primeras letras”, a Isidoro “figurósele que no tenía buen ingenio [...] y porque temía los azotes del maestro huyó [...] llegose çerca de un pozo de agua [...] la piedra [...] tenía hechos unos hoyos [...] el sancto niño [...] entendió que por la costumbre y continuación del estudio se podría su ingenio, por duro que fuese, ablandar para reçebir la sçiencia” (Madoz y Molerés, 1952, pp. 72-73).

Cuenta también el Arcipreste que San Isidoro le escribió una carta a San Gregorio, que lo maravilló, aunque no hay mención alguna de esta carta antiguamente; narra cómo San Isidoro fue llevado por milagro a Roma, a ver al papa; relata la muerte de Leovigildo, su arrepentimiento y cómo mandó a Recaredo que obedeciera a Leandro y Fulgencio (versión propuesta por San Gregorio Magno en *Diálogos* III.31); refiere que San Leandro encerró a su hermano menor en una celda para que estudiara y rezara más y muchas otras anécdotas coloridas aunque sin pruebas.

En el siglo XX, hubo autores como Vera (1936) o Pérez de Urbel (1940) que, a pesar de enjuiciar diversos elementos novelescos, no cuestionaban todos los vestigios legendarios y mantenían aún, entre los análisis filológicos e históricos, un cierto sabor hagiográfico. Aquí propondremos, a modo de ejemplo, algunos puntos representativos.

Vera (1936) fija su nacimiento en 560 (a pesar de que, como hemos mencionado arriba, es imposible establecer una fecha segura). Repite, aclarando que es un detalle meramente tradicional, un relato recordado por Marieta (ya mencionado por el tudense, ver arriba): “Estando en la cuna (como se dize de san Ambrosio) sele assentó sobre la cabeça vn exambre de auejas que anunciavan tan temprano la dulçura de su eloquencia” (Vera, 1936, p. 15). También menciona Vera (1936) que “se cuenta” la anécdota del pozo de agua (ver arriba). Vera (1936) describe al joven Isidoro como “retraído” y especula sobre su entrada (o no) en el monacato. Según el crítico, algunos creen que se consagró en el estado eclesiástico secular como su hermano San Fulgencio; otros que entró en la orden de San Benito y otros que fue instruido por los canónigos regulares de San Agustín (p. 16). Cita también una monografía anónima de 1897, según la cual se refugió en un monasterio huyendo de las iras de Leovigildo. Una breve cita de esta monografía puede servir como ejemplo del tono general de muchas biografías hagiográficas: “la vida de aquellos varones [...] no pudo menos de causar emoción profunda en el inocente Macabeo, cuyo corazón, blando como la cera, recibía las impresiones...” (Vera, 1936, p. 17). Vera (1936) también agrega que el clero y el pueblo unánimemente lo hicieron salir de su retiro para ocupar la vacante de San Leandro, que hizo un viaje a Roma al poco tiempo y que luego fundó en la Bética un colegio o seminario, que contribuyó a hacer de Sevilla un foco de cultura. Vera (1936) cree que la escuela debía estar cerca del palacio arzobispal, de fácil acceso para el obispo y los suyos. El *scriptorium* y la biblioteca, dos lugares fundamentales en el legado de San Isidoro, estarían unidos a la escuela.

Como Vera (1936), que es relativamente crítico, como se pudo ver, en sus apreciaciones de las leyendas, Pérez de Urbel (1940) también filtra y comenta diversas leyendas, pero deja pasar algunos detalles sin precisar si son históricos o novelescos.

Afirma con seguridad que Severiano, el padre de Isidoro, se exilió de Cartagena con su familia ante el avance bizantino al preferir el destierro a “ofrecer sus servicios al nuevo señor” (p. 21). Ubica, entonces, el nacimiento de Isidoro en Sevilla, en 556.

En cuanto a la historia del enjambre, Pérez de Urbel (1940) duda de ella, como también de la de la huida y el pozo (aunque, aquí, es el agua y no la sogala que marca surcos en la piedra).

El crítico se muestra, sin embargo, menos cuidadoso al aceptar el pasado monacal de Isidoro, sobre el cual no hay pruebas. Describe vivamente la escena (imaginaria) del ingreso del santo en el monasterio, e incluso considera que fue abad en el monasterio sevillano, sucediendo a su hermano, que ya era obispo.

2. Introducción a las obras y fuentes de San Isidoro

Propondremos ahora una breve introducción a las obras de San Isidoro, guiándonos por la lista ofrecida por Díaz y Díaz (2004), que fundamentalmente considera que la lista de escritos ofrecida por Braulio en la *Renotatio* es completa y exhaustiva. Aquí nos limitaremos a entrar en detalles en las tres obras que nos ocupan principalmente, los *Synonyma*, las *Sententiae* y especialmente las *Etymologiae*, que abordaremos al final de la lista.

- 1) Las *Diferencias (Differentiae)*: En dos libros, analiza los matices diferentes entre palabras (I) y distingue las diferencias entre conceptos (II). Aborda temas doctrinales, divinos, filosóficos.
- 2) Los *Proemios (Prooemia)*: una colección de notas, que incluyen “una introducción general al canon y unos breves prólogos a cada uno de los libros” (Díaz y Díaz, 2004, p. 120). La Biblia Hispalense, un códice del siglo X, recibió, después de copiado el texto, estos prólogos como breves introducciones a cada libro (Díaz y Díaz, 2004, p. 120) Para un bibliófilo como Isidoro, en un momento en que proliferaban las versiones, en que se debatía el canon y se desarrollaban interpretaciones variadas, este era un campo obligado.
- 3) *De los personajes mencionados en la Escritura (De ortu et obitu Patrum)*: casi cien biografías bíblicas, con intención didáctica y moralizante.
- 4) *Libro de los oficios eclesiásticos (De ecclesiasticis officiis)*: en dos libros, el primero de los cuales es una historia de la liturgia y el segundo, un “origen de los ministros”, que describe las categorías de fieles y clero, la regla de fe y algunos sacramentos. Tuvo un gran éxito (Díaz y Díaz, 2004).

- 5) *Del universo (De natura rerum)*, compuesto a pedido del rey Sisebuto. Contiene información cosmográfica, cronológica, meteorológica, geológica y geográfica, pero unida a interpretaciones alegóricas. Usa la ciencia profana y así evita supersticiones, mientras muestra cómo utilizar la cultura pagana al servicio de la interpretación cristiana (Díaz y Díaz, 2004).
- 6) *Libro de los números (Liber numerorum)*: aplica interpretaciones místicas a los libros sagrados. Según Díaz y Díaz (2004), no es seguro que el texto que se maneja sea el genuino escrito por el santo.
- 7) *Alegorías (Allegoriae)*, que interpreta místicamente diversos elementos bíblicos, proponiendo una tipología y significado alegórico de más de doscientos cincuenta personajes del Antiguo y Nuevo Testamento (Díaz y Díaz, 2004, p. 132).
- 8) *De los herejes (De haeresibus)*: describe brevemente diversas herejías cristianas, judías y varias sectas filosóficas.
- 9) *Crónica o Crónica universal (Chronica maiora o Chronicon)*: una síntesis breve de toda la historia del mundo, desde sus orígenes hasta el cuarto año de Sisebuto, 615. Dividida en seis edades, la historia tiende a la plenitud de los tiempos, que se alcanzará “cuando se realice la unidad social del mundo en un solo rebaño”, es decir, “la Iglesia instalada en el Imperio romano” (Díaz y Díaz, 2004, p. 137). El ideal de la *romanitas*, transformada y convertida, se puede descubrir aquí. Es interesante también que al pueblo godo se le asigna un rol en la integración de la plenitud del mundo romano. Al comparar este texto con la obra homónima de Eusebio-Jerónimo, pareciera que, en lugar de intentar continuarla, Isidoro buscaba “escribir una crónica original [...], marcando con ello la independencia política y cultural del reino de Toledo frente a las crónicas precedentes, construidas en su mayoría sobre una concepción romana e imperial de la historia del mundo” (Martín-Iglesias, 2001, p. 206; cf. Reydellet, 1970)
- 10) *Contra los judíos (De fide catholica contra Iudaeos)*: San Isidoro se opuso a las conversiones forzadas y tomaba una posición pastoral. Recopila argumentos basados en el Antiguo Testamento para demostrar la verdad de la Fe.
- 11) *Varones ilustres (De viris illustribus)*: treinta y tres biografías, que se estructuran según un esquema muy simple: nombre, categorías eclesiásticas, lugar, obra y calidad de esta e información cronológica.

- 12) *Regla de monjes (Regula monachorum)*: quizás pensada para orientar a los monjes de un cenobio honorianense, esta serie ecléctica de normas presenta, como dice Isidoro en su prólogo, una selección de doctrinas y preceptos, para alcanzar la perfección monástica en la virtud y el ascetismo, a partir de la Biblia y la teología (Díaz y Díaz, 2004, p. 145).
- 13) *Historia goda (Historia gothorum o De origine gothorum)*, también conocida como *Crónica*, incluye la *Historias de los vándalos y de los suevos*. La *Historia goda* nos ha llegado en dos recensiones, una más breve, que concluye con la muerte de Sisebuto en 619, y otra más larga, que termina en el reinado de Suintila en 624. Esta tiene como epílogo un texto que muchos denominan la *Laus gothorum*⁴⁹. Esta versión tiende, como dice Díaz y Díaz (2004), a insistir más en la unidad católica nacional, ejemplificada en la conversión de Recaredo. El obispo creía que, con el Imperio asentado en Oriente, “la monarquía visigoda (y solo subsidiariamente el pueblo que la alimenta y sostiene) juega [un rol] en Occidente” como “bastión del catolicismo” (p. 147).
- 14) *Cuestiones (Quaestiones in Vetus Testamentum)*, o *Mysticorum expositiones sacramentorum*, presenta comentarios al Antiguo Testamento.
- 15) Varias obras menores: al menos seis epístolas dirigidas a Braulio (dos en conexión con la edición de las *Etymologiae*), redactadas entre 620 y 635, una al rey Sisebuto en 620, una a Masona, el obispo de Mérida, y una al obispo Eladio y otros. Quizás, especula Díaz y Díaz (2004), también son genuinos unos pequeños prólogos, los *Versos* (una colección de 27 poemas en dísticos elegíacos, con un total de 104 versos conservados)⁵⁰, y un himno, la *Benedictio lucernae*.

⁴⁹ Se ha debatido largamente si esta *laus* refleja un sentimiento patriótico. Ya en el 1951 Montero Díaz ofreció una resolución: el hispanismo de Isidoro tiene dos vertientes, la exaltación de los godos y la valoración de la Hispania romana, que tienden a una síntesis en la fusión de etnias y destinos. Continúa el crítico observando que asumir sentimientos nacionales/nacionalistas sería anacrónico, pero hay una “adscripción sentimental a la unidad peninsular, una conciencia clara de Hispania como ámbito estatal”, que él llama patriotismo (p. 60), proyectado hacia la tradición histórica, el territorio y la unidad política.

⁵⁰ Quince de estos poemas se refieren a la biblioteca y muchos quieren verlos como un catálogo de la librería de Isidoro. Hay dos poemas generales, quizás ubicados a la entrada de la biblioteca, y los otros quizás estaban colocados en estantes o cofres, describiendo su contenido. Díaz y Díaz (2004), sin embargo, los ve más como un “canon” de escritores básicos, no un catálogo de esta librería en particular, ya que no aparecen antologías, obras de iniciación en las ciencias, tratados

- 16) Participaciones en producciones grupales: Martínez Díez y Rodríguez (1966-2002), Ruiz-Goyo (1936), Anspach (1930) y otros creen que San Isidoro fue el autor responsable de la *Colección Canónica Hispana*, “vasta compilación dotada de valor oficial en la Iglesia española, en la que se ordenan los concilios ecuménicos, diversos concilios africanos y galos y una larga serie de concilios hispanos” desde Elvira (300) hasta IV Toledo (Díaz y Díaz, 2004, p. 156), y que también incluye una colección de más de cien epístolas decretales de los papas. El prólogo acusa la técnica del mosaico y varios párrafos coinciden literalmente con obras isidorianas. Díaz y Díaz (2004) propone que quizás Isidoro participó de alguna manera, aunque no se puede demostrar su autoría personal ni total. También se le atribuyen el canon 13 del Concilio de Sevilla en 619, que argumenta contra los monofisitas y la mayoría de los cánones del IV Concilio de Toledo, que presidió en 633. Por último, Díaz y Díaz (2004) considera que la participación en una edición de la Biblia es verosímil pero improbable (p. 158) (ver Cap. IV.3.a).
- 17) Obras dudosas o apócrifas: dado el prestigio de San Isidoro, no sorprende el número de obras pseudo-epígrafas que le son atribuidas, sea por la tradición, sea por un autor anónimo que colocaba su obra bajo el “patrocinio” de su nombre. Algunas de estas obras son la *Epistola ad Leudefredum episcopum*, la Carta a Redempto arcediano, la *Exhortatio poenitendi*, el *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos*, las *Institutionum disciplinae*⁵¹ (obra atribuida a Isidoro por críticos notables, incluyendo a Anspach, 1912; Pérez de Urbel, 1940; cf. Pascal, 1957), el *De Vetere et Novo Testamento quaestiones*, *Liber de numeris*, *Libro IV de sentencias*, y diversos himnos⁵², entre una infinidad de títulos. Algunas de estas han sido identificadas como obras de imitadores irlandeses o alemanes (McNally, 1957; Hillgarth, 1961a).

escolares, etc. (que Isidoro utilizaba ampliamente para sus obras). Este crítico cree que la autoría isidoriana parece aceptable, especialmente considerando la técnica del mosaico en la composición y que los códices unánimemente nombran a Isidoro como autor.

⁵¹ Esta obra, ahora considerada apócrifa por la crítica, se tomó como genuina por mucho tiempo y funcionó como una fuente importante de la historia cultural de la España visigoda (Hillgarth, 1961a, p. 28). Menéndez Pidal (1956), la cita en varias ocasiones (cf. también Scudieri Ruggieri, 1943-1950).

⁵² Pérez de Urbel (1961) analiza los himnos atribuidos comúnmente a San Isidoro y concluye que la gran mayoría se deben descartar, ya que muchos lleva el sello de una época distinta, otros no reflejan la calidad de redacción que se ve en otras obras del santo, otras se ubican en otras regiones

18) *Sinónimos, Soliloquios, Lamentación del alma pecadora (Synonyma)*⁵³. Esta obra, ubicada por Díaz y Díaz (2004) hacia 610 y por Elfassi (2009) entre 604 y 617, incluye un prólogo y dos libros y “è basata su riflessioni lessicali e retoriche come specchio della correttezza morale” (Gasti, 2012, p. 751). La primera parte presenta un diálogo entre el hombre y la razón; el hombre se queja de sus sufrimientos y la razón lo exhorta a tomar consciencia de sus pecados y lo anima a arrepentirse. La segunda parte es, según Elfassi (2009), “un véritable manuel de morale”, con “nombreux préceptes pour suivre la voie de la vertu” (p. viii). El primero es más bien lírico, mientras que el segundo es netamente normativo. Sin embargo, se observa una verdadera coherencia: “le pécheur ne trouve la paix que grâce aux avertissements de la raison, et c’est une fois repenti et converti qu’il peut adopter une conduite raisonnable” (Elfassi, 2009, p. viii). También hay una unidad estilística, con una sucesión de frases sinonímicas que expresan la misma idea y que presentan, frecuentemente, una estructura sintáctica paralela con juegos como la sinonimia, la anáfora y el homoioteleuton, un ejercicio común en la enseñanza de la retórica. Como observa el crítico, la asociación de un contenido espiritual con la forma gramatical no es el resultado híbrido de dos proyectos en San Isidoro, sino que corresponden a una tendencia profunda del Hispalense, que muestra su originalidad en hacer de un ejercicio gramatical una obra espiritual y ejemplifica cómo usar las herramientas de la retórica antigua al servicio de la moral cristiana (Elfassi, 2009, pp. viii-ix).

La primera dificultad se encuentra ya en el mismo título, pues hay al menos dos testimoniados desde antiguo: *Sinonima*, de la recensión *A* (con *i* latina, en lugar de *y griega*, y pareciera en singular) (p. cxxxiii) y *Liber soliloquiorum*, de la recensión Φ (ver abajo). El crítico cree que es probable que los dos títulos remonten a Isidoro mismo, aunque no se puede demostrar que el segundo se deba a Isidoro, a diferencia del primero, que es seguro. Incluso aparece este nombre, *Sinonima*, en una carta de Isidoro a Braulio, en la *Renotatio* y en *De viris illustribus* de Ildefonso (Elfassi, 2009,

geográficas; cree que solamente se puede atribuirle al Hispalense el himno de las Santas Justa y Rufina, aunque aclara que lo único seguro es que es de la escuela sevillana, y no necesariamente del obispo.

⁵³ También llamada *Imitación de Cristo* en alguna edición (Editorial Renacimiento, sin fecha — siglo XX).

pp. cxxxiii-cxxxiv). El nombre *Synonyma* (con dos *i* griegas y en plural) es el más usual en la tradición editorial, y por esa razón lo citaremos así⁵⁴.

Pérez de Urbel (1940) ve en esta obra confirmación de que Isidoro alcanzó la categoría de místico. La describe como “efusión inflamada del corazón llagado por las tristezas de la vida [...] que llega a desear la muerte, y la razón que la consuela con la esperanza del perdón” (p. 257), escrita, al menos en ciertos pasajes, con la tristeza piadosa de los poemas de Gregorio de Nacianzo y Sinesio. Esta obra no es meramente un suspiro místico, sin embargo, sino que también es un manual de vida⁵⁵ y, además, una enseñanza de retórica. Como tratado de vida espiritual, enseña la praxis de levantar el alma desde los pecados (propios y ajenos, en una sociedad egoísta, hostil e injusta) hasta la unión con Dios, movido por la esperanza del perdón y guiado por la razón, que es “dux vitae, [...] magistra virtutis, [...] qui tamquam regula in directum duci[t]” (*Synon.* III.102). Guiado por el ideal soberano de la belleza, bondad y verdad divinas, ve en este mundo un momento de pruebas y aflicciones; incluso toda la gloria humana se desvanece bajo el peso de la naturaleza caída, cuando no del pecado directo: “Brevis est huius mundo felicitas, modica est huius saeculi gloria, caduca est et fragilis temporalis potentia” (*Synon.* II.91).

Su estilo sinonímico tuvo un notable éxito; era la primera vez que se aplicaba a un libro espiritual⁵⁶. A través de esta novedad, buscaba generar una catarsis por la “insistencia de los conceptos” y facilitar el aprendizaje y la utilización de las expresiones sinonímicas. A pesar de su rebuscamiento retórico, el lenguaje es simple y recuerda los sermones más humildes de San Agustín, lo cual es coherente con su finalidad didáctica, probablemente dirigida a un sector educado, quizás la aristocracia, especialmente considerando los pasajes del segundo libro que se dirigen claramente

⁵⁴ Elfassi (2009) propone aquí diferenciar, siguiendo a Genette (1987), el “nom d’usage” y el “nom de baptême”. El “nom d’usage” sería su nombre propio, la denominación para identificarlo más fácilmente, mientras que el “nom de baptême” es el título dado por el autor. Sería, respectivamente, la *Divina comedia* y la *Comedia* de Dante. En el caso de la obra isidoriana, *Synonyma* es el nombre de uso, y el que usaremos en este trabajo.

⁵⁵ Trisoglio (2009, p. 58) examina algunos pasajes de las *Sententiae* según la figura del maestro como “direttore spirituale”.

⁵⁶ A lo largo de la Edad Media, tuvo muchos seguidores este “estilo isidoriano” (Díaz y Díaz, 2004; y Di Capua, 1922).

a los poderosos y las referencias a la escritura, que revelan que su público era letrado. Muestra agudamente sus preocupaciones doctrinales prácticas, su amor a la pastoral y sus inquietudes sociales en este “‘miroir des princes’ et modèle de sermons” (Elfassi, 2009, p. x).

Su latín es de una gran corrección gramatical. Se pueden encontrar “certaines confusions ou réfections morphologiques, ou quelques flottements dans l’emploi des cas, mais ces phénomènes sont limités et sporadiques” (Elfassi, 2009, p. ix).

Entre las fuentes, se puede mencionar la “quaedam schedula” que inspiró la presentación y la forma, a cuyo estilo sinonímico Isidoro adaptó sus demás fuentes⁵⁷. Sus principales fuentes cristianas son Jerónimo, Gregorio, Ambrosio y Agustín; los *Moralia* de San Gregorio son de lejos la obra más citada, seguida de *De officiis* de Ambrosio. También utiliza las obras de Arnobio, Cipriano y Lactancio, a través de quien cita a Cicerón, particularmente las *Tusculanas* (Elfassi, 2009, p. xvii). También se debe mencionar la Biblia, particularmente los libros de Job, los Salmos, Jeremías, Isaías, los libros sapienciales y los Evangelios. Para el tono lírico de la primera parte son centrales los profetas y Job, mientras que los escritos sapienciales toman relevancia en la segunda, más normativa.

Elfassi (2009) observa que hay dos recensiones atestiguadas, *A* y *Φ*, y propone que las dos son auténticas. Desde el siglo VIII los manuscritos presentan numerosas marcas de contaminación e interpolaciones (Elfassi, 2009, p. xxiii). Algunos de los testimonios manuscritos más importantes son Sankt Gallen, (cod. 226) + Zürich (ejemplar incompleto en papiro de la segunda mitad del siglo VII) y Fulda, *Bonifat.2*, ambos, según Elfassi (2009), ejemplares de la recensión *Φ*, y Basel F III 15C (que incluye, en tres códices, *Synonyma*, un extracto de *De ecclesiasticis officiis* y pasajes de las *Homiliae in euangelia* de Gregorio Magno), ejemplar de la recensión *A* (Elfassi,

⁵⁷ En la introducción (I.3) dice que recibió la idea de escribir esta obra al leer un librito, “quaedam scedula”, llamado *Synonyma*, pero que la imitación es solamente exterior, mientras que el ansia es de él: “Venit nuper ad manus meas quaedam scedula [Ciceronis], quam Synonyma dicunt, cuius formula persuasit animo quoddam lamentum mihi uel miseris condere. Imitatus profecto non eius operis eloquium, sed meum votum”. “Ciceronis” aparece en algunas tradiciones manuscritas, incluyendo C (Berlín), R (Cittá del Vaticano) y V (Valenciennes) (Elfassi, 2009, pp. 2-3). Arévalo recoge esta versión en la ML. La palabra *lamentum* ha inspirado uno de los nombres que recibe esta obra en la tradición, *Lamentación del alma pecadora*.

2009, pp. xxvi y ss., cxxxii y ss.). Propone que el texto Φ podría representar un estadio posterior al de A : a partir de un borrador inicial, Isidor habría compuesto un primer texto, titulado *Soliloquia*, que envió a Braulio en Zaragoza entre 619 y 631 (recensión Φ). Después continuó trabajando y la nueva recensión quedó en Sevilla (A), bajo el nombre de *Sinonima* (Elfassi, 2009, p. cix).

En su edición, dentro de la *Colección Corpus Christianorum* de Brepols, Elfassi (2009) presenta ambas recensiones. Cuando hay diferencias entre los textos, ofrece la A a la izquierda y la Φ a la derecha.

19) *Sentencias* (*Sententiae* o *De summo bono*), escrito por los años del 612 al 615 (Roca Meliá, 2009, p. xii), se distingue por su “estilo gnómico y cadencioso, que cuadra maravillosamente con el contenido” (Madoz, 1960, p. 43). Según Isidoro, una sentencia surge de una combinación entre la ciencia (teológica y moral) y la experiencia profunda, para la edificación. Por eso dice: “Recte ex sententia dicit, qui ueram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur. Ac per hoc, adrogantes qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia”⁵⁸ (*Sent.* II.29.10-11); *sententia* se puede traducir, como hace Roca Meliá (2009), como “experiencia vital”. Es decir, no pretende ser un resumen frío de la teología ni una retórica vacía, sino que San Isidoro busca crear una obra que apelara directa y poderosamente al lector, uniendo ciencia y vivencia, para llegar a la perfecta sabiduría que es el “conocimiento vivo de Dios y de las demás cosas en orden a Dios” (Roca Meliá, 2009, p. xii).

No es seguro, según señala Cazier (1998), que Isidoro le quisiera dar explícitamente el título de *Sentencias* a su obra, pero estas reflexiones sobre la significación de la palabra *sententia* pueden tomarse como un indicio de que Isidoro la tomaba como guía de su texto (pp. ix-x).

En el primer libro predomina una síntesis de la doctrina cristiana y la salvación personal, un “catecismo razonado”; el segundo aborda la conversión, el pecado, los vicios y las virtudes, es decir, una moral y ascética individual; mientras que el tercero

⁵⁸ San Isidoro claramente se hace eco de San Gregorio, en sus *Moralia*, cuando el pontífice dice que “gusta hablar por sentencia el que no desea expresar solamente lo que sabe, sino sentir por experiencia lo que dice” (*Moralia* XXIII.17.31, citado en Roca Meliá, 2009, p. xii).

se dirige al cristiano enfrentado con la vida cotidiana y “real”, con sus problemas sociales y éticos. Delhaye (1959) lo describe como un libro sobre “la pastorale et [il] droit”, que trata “de la patience dans les épreuves et de la lutte contre les tentations, des œuvres de piété (prière, lecture, conférence, contemplation, action) et des états de vie (moines, clercs, puissants, juges)” (p. 19).

Para Madoz (1960), “la obra contiene una dogmática, una ética social y una ética individual” (p. 43). Según Cazier (1998), es la primera *summa theologica*, una obra profundamente nueva: partiendo de un género literario antiguo, que consistía en la yuxtaposición de sentencias aisladas, le extendió su contenido y su alcance para convertirlo en un manual de teología que incluía tanto la doctrina de sus predecesores como su propio aporte (Cazier, 1998, p. xiii).

Como en *Synonyma*, la herencia clásica se ve en el molde estilístico⁵⁹: los *gnomai* y *doxa*, el Cicerón de los tratados retóricos y la *Institutio oratoria* de Quintiliano, sumados a los ejercicios retóricos de la escuela griega representada por Hermógenes (Cazier, 1998; Roca Meliá, 2009). También se escuchan ecos de los libros proféticos y sapienciales de la Escritura. Los escritores cristianos marcaron, asimismo, su influjo en la forma, por ejemplo, Lactancio, Jerónimo, Casiodoro y especialmente San Agustín. El papa Sixto había escrito un libro de *Sentencias*, como también Evagrio Póntico. Martín de Braga tradujo del griego las *Aegyptiorum patrum Sententiae* (Cazier, 1998). Como género con tradición clásica, bíblica y patrística, de lenguaje simple y didáctico, servía bien como medio pedagógico y pastoral.

Adicionalmente, la palabra *sententia* tiene en latín “un sens juridique: le mot désigne en effet la décision d’un juge” (Cazier, 1998, p. xii). Hay colecciones de cánones conciliares con este título y también manuales de jurisprudencia profana, como las *Sententiae* de Julio Paulo citadas en las *Etymologiae*.

Como señala Roca Meliá (2009), las fuentes del contenido se pueden dividir en tres grupos. Primeramente, la Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento (más de cuatrocientas cincuenta referencias, en general citas directas)⁶⁰,

⁵⁹ En *Etymologiae*, Isidoro define la *sententia* por oposición a la *chria*: “Sententia es dictum impersonale [...] Huic si persona fuerit adiecta, chria erit” (*Etym.* II.11.1). Ambas se sitúan en el ámbito de la enseñanza moral.

⁶⁰ Para la cuestión de la edición de la Biblia que maneja San Isidoro, véase el Cap. IV.3.a.

los libros históricos (para proporcionar ejemplos) y a la literatura sapiencial, incluyendo los Salmos. Para interpretar la Biblia, el Hispalense sigue a Gregorio Magno y privilegia el sentido moral (Cazier, 1998, p. lix).

En segundo lugar, debemos mencionar a los Santos Padres, principalmente los *Moralia in Job* de San Gregorio Magno, íntimo amigo de Leandro de Sevilla. Incluso se puede considerar que las sentencias son un compendio de comentarios gregorianos. También toma material de la *Regla* del papa. Especialmente en el primer libro, San Agustín está muy presente: los *Comentarios al Génesis*, sus libros sobre la Trinidad, la *Ciudad de Dios* y las *Confesiones*. Utiliza, aunque en menor grado, a San Jerónimo, Lactancio, Casiano, Fulgencio y algunos otros (Cazier, 1998, pp. lvii-lviii).

Finalmente, el santo muestra la influencia de la tradición clásica. Hay pocas citas directas (principalmente de Ovidio, Virgilio y Horacio), pero sí numerosas resonancias culturales (Cavallero, 1989). Fontaine (1959), en su libro sobre la cultura clásica en Isidoro y su época, aborda cuidadosamente todos estos ecos clásicos, incluyendo influencias platónicas, estoicas (la diferencia entre ciencia y opinión, etc.), la alabanza del lenguaje sencillo, opuesto de la elocuencia mundana y ampulosa (como antes habían pedido Cicerón y Quintiliano), etc. Aunque se ha citado frecuentemente su condena de la cultura pagana, es importante clarificar que “no se trata de proscribir toda literatura pagana, sino de mantener lo recto y rechazar lo contrario a la verdad” (Roca Meliá, 2009, p. xix). Incluso utiliza a Virgilio, Horacio y Ovidio como autoridades en el ámbito moral y corona su libro II, que es un llamado a la conversión personal, con el gran aforismo clásico *ne quid nimis* (*Sent.* II.44.16) (Cazier, 1998, p. lx).

Cazier (1998) propone, a partir de la ausencia de una carta/prefacio o un prólogo (inexplicable desde un accidente material) y las características de su lenguaje⁶¹, que quizás fuera una obra que no pasó de la anteúltima etapa de su

⁶¹ Cazier (1998) cita, en el ámbito morfológico, el cambio de género de algunos sustantivos (“crescit delicti cumulum”, por “crescit delicti cumulus”, *Sent.* II.18.6); cambios en los pronombres-adjetivos (por ejemplo, “ipsud”, formación común en la lengua tardía, por “ipsum”); confusiones entre las conjugaciones, etc. También la sintaxis tiene particularidades, como la falta de concordancia entre sujeto y predicado (e.g. “*vir sanctus debet* [...] si uident [...] non debent”, *Sent.* I.23.3); la falta de concordancia de género; el uso del nominativo absoluto; confusión de los casos regidos por preposiciones; inversión del término rector y el regido (e.g. “de errore auctoris”,

redacción. En efecto, señala que, en el siglo VII, entre el naufragio general de la lengua latina, España se caracterizaba por la persistencia de una enseñanza gramatical sólida y los textos terminados de Isidoro son, en general, muy correctos gramaticalmente, aparte de las innovaciones lingüísticas señaladas arriba. Sin embargo, las *Sententiae* ofrecen un número elevado de expresiones nuevas que, por la unanimidad de los testimonios e incluso, en muchos lugares, por su importancia dentro de un juego lingüístico, parece necesario atribuir al autor (Cazier, 1998, pp. xvii-xviii). El crítico ofrece la hipótesis de que la obra quedó entre la lengua hablada, menos sometida a la censura gramatical, y la lengua escrita correcta de las obras que Isidoro tuvo tiempo de corregir. Incluso se podría teorizar, según Cazier (1998), que Isidoro no creó las *Sententiae* para publicarlas oficialmente, sino que las usaba para guiarse a sí mismo cuando enseñaba, lo cual también explicaría la ausencia de dedicatoria o prefacio.

En este trabajo, nos focalizaremos en el libro III, que trata de la condición humana, las actividades cristianas, la vida monástica; el capítulo III.15 sirve de transición a la moral para los que viven en el mundo, sean clérigos, laicos, príncipes, jueces, etc. Formula un cuadro exigente de cómo deben ser los poderosos en la Iglesia y en el mundo, dos ámbitos relacionados de cerca. En efecto, Cazier (1998) señala que

[C]es chapitres sur le pouvoir royal doivent se lire en parallèle avec ceux qui concernent le pouvoir religieux: s'ils ont des responsabilités communes et des obligations morales similaires, l'évêque est seul à exercer la fonction d'enseignement, tandis que le pouvoir politique se caractérise par l'emploi de la crainte. [Le roi est] [s]oumis à sa propre loi, mais aussi à la discipline ecclésiastique (Cazier, 1998, p. xxix).

por “de erroris auctore”, *Sent.* I.16.18); anacolutos (e.g. “Ingenium boni doctoris est *incipientis*”, por “[...] est *incipere*”); atracción de caso entre los relativos; elipsis abruptas, etc. Asimismo, hay numerosas innovaciones en el vocabulario, incluyendo una tendencia a la redundancia (“non solum tantum”, *Sent.* I.15.17); innovación en el uso de los pronombres (e.g. “idem” por “is”, como en III.3.1); cambios en el significado de las palabras; uso de nuevos auxiliares, como “habere” (“qui enim non habet placatum”, *Sent.* I.2.2); confusiones con los verbos deponentes, etc. Estos “vulgarismos” en las *Sententiae* se diferencian de la escritura isidoriana en otras obras, donde la flexión se mantiene intacta y simplemente se observa la renovación del vocabulario clásico en la lengua tardía (Cazier, 1998, pp xxxiii-liii).

Esta obra, muy leída en los refectorios monásticos, se multiplicó en los manuscritos. Según Díaz y Díaz (2004), Defensor de Ligugé conocía esta obra alrededor del 700, cuando ya estaba copiada también en Milán, Ambros. C.77.Sup. La tradición extrahispánica, sin embargo, no depende de un solo modelo español: de uno deriva París, lat.6413; de otro distinto, Verona, LV (53). También antes del 800 se copiaron Autún, 23; Munich, CLM 16128, y Montecassino, 753. En la Península, Díaz y Díaz (2004, p. 136) menciona Escorial, T.II.25 y Madrid, 100067, de los siglos IX-X, con conexiones meridionales.

20) Las *Etimologías*, llamada tanto *Etymologiae* como *Origenes* por el mismo autor⁶². El *magnum opus* de San Isidoro, el que más prestigio le valió en su época y después, y aquel con el cual, para bien o mal, se lo identifica aún hoy en día, es una enciclopedia que reúne todo el saber antiguo, a través del análisis de más de siete mil vocablos y lemas, clasificados según temas generales. La metodología es etimológica, esto es, como explica Díaz y Díaz (2004), “busc[a] en la forma y en la historia de las palabras una doble llave: la de la denominación en sí misma y, a través de ella, la del objeto o ser que la recibe”. No hace lingüística diacrónica como la entenderíamos nosotros a partir de Saussure, sino que “constituye así una especie de explicación por procedimientos lingüísticos de cuanto existe, y sirve a la vez como modo de conocer y comprender mejor el universo” (p. 163). No estudia solamente el mundo “real”, sin embargo, sino que utiliza sus investigaciones etimológicas como una herramienta para entender los textos antiguos en que aparecen⁶³. Es el juego supremo del erudito que, a partir de las variaciones textuales de vocablos habituales o infrecuentes, hace surgir una obra sobre la tierra, la literatura, el cielo, Dios.

No hay fechas seguras para su composición, pero Díaz y Díaz (2004) cree que probablemente ya había comenzado en 615. Su objetivo, pregunta del mayor interés,

⁶² *Origo* funcionaba, en latín, como equivalente de *etymologia* (del griego *ἔτυμον*). Quizás el carácter griego, antiguo, de *etymologia* atrajo a Isidoro en un segundo momento, pero de hecho tanto Isidoro como Braulio en ciertos momentos aluden a la obra como *Origenes* (cf. Díaz y Díaz, 2004, p. 171).

⁶³ En las *Sententiae* había criticado duramente la elocuencia vana del mundo (especialmente el mundo clásico, pagano), que se contenta con la forma y no alcanza a Dios. En las *Etymologiae*, el obispo parece encontrar la utilización debida para la erudición antigua, que se encauza, junto con el resto de la creación, hacia la búsqueda del Señor (véase Cap. II.3.b).

tampoco es seguro. Estudiando la tendencia de sus obras, parece claro que se inscribe dentro de un proyecto cada vez más importante para Isidoro: su preocupación pastoral, su deseo de formar a sus contemporáneos en la fe y la moral y de preservar para ellos y para el futuro lo mejor de la tradición clásica. También la inquietud “política” o “social” (en realidad, tanto política y social como pastoral) de crear justicia y unidad en y por la Fe. Todo esto, para el Hispalense, solamente se podía hacer si el correcto dominio del vocabulario y los conocimientos permitían transmitir el mensaje de salvación (Díaz y Díaz, 2004).

Hay una carta dedicatoria dirigida al rey Sisebuto, pero también existe, en la mayor parte de la tradición manuscrita, la misma carta, pero dirigida a Braulio. Este, en efecto, le había pedido muchas veces una copia de los *Origenes* a Isidoro (por ejemplo sus cartas 3 y 5). En su Carta 5, le recrimina al obispo de Sevilla: “Ergo et hoc notesco, libros Etymologiarum, quos a te, domino meo, posco, etsi detruncatos conrososque iam [a] multis haberi. Inde rogo ut eos mihi transcriptos, integros, emendatos et bene coaptatos dignemini mittere”.

Isidoro le respondió (*Epist.* 5) con unas palabras esenciales en la historia de este texto: “Codicem Ethymologiarum cum aliis codicibus de itinere transmisi et licet inemendatum prae valitudine tamen ibi modo ad emendandum studueram offerre si ad destinatum locum pervenissem”.

Pareciera, entonces, que Isidoro le dedicó una primera redacción al rey antes de la muerte de este en 621. Díaz y Díaz (2004) cree que esta primera versión, más breve, aún no tenía ciertos capítulos o incorporaciones de textos independientes que después se adaptaron e incluyeron (como el *Chronicon*, por ejemplo). Quizás, como sugiere el crítico español, Braulio instó a Isidoro a escribir esta obra. El rey se enteró y pidió una copia, que el Hispalense le mandó, aunque no había concluido la vasta enciclopedia. Años después, Braulio estaba indignado de que a él Isidoro no le hubiera enviado nada, mientras adulaba a Sisebuto. Isidoro, entonces, quizás se defendía prometiendo ampliar la obra, desarrollo posibilitado y hasta requerido por la naturaleza misma del escrito. Cuando le envía su copia final a Braulio, lo hace con el pedido de que le dé una última mano que limpie las imperfecciones.

Sin embargo, en la *Renotatio*, Braulio habla de la obra como inconclusa (“quamvis imperfectum ipse reliquerit”), e Ildefonso también apoya esta lectura. Según Braulio, Isidoro había dividido la obra por títulos, no por libros, mientras que el obispo de Zaragoza la dividió en libros (es más, menciona su trabajo dividiendo, pero no realizando cambios textuales ni introduciendo nuevos fragmentos). En efecto, “la distribución actual de la materia en libros no conviene en todos los manuscritos antiguos, pero no puede ponerse en tela de juicio que ya había una división en libros en la base de la obra y no sólo títulos” (Díaz y Díaz, 2004, p. 170), a pesar de que Braulio lo dé a entender así. Es más, no existen, hasta donde se sabe hoy en día, manuscritos con la antigua división en títulos y no en libros (Díaz y Díaz, 2004, p. 179). Díaz y Díaz (2004) propone que Braulio enfatiza su labor dividiendo la obra en libros porque eligió el número veinte como base, siguiendo a Aulo Gelio y Nonio Marcelo, de forma que pone la obra de Isidoro dentro de esta tradición erudita de anticuariado y gramática.

En realidad, como señala Díaz y Díaz (2004) más adelante, también hay ambigüedad entre veinte y quince, ya que muchos manuscritos de la *Renotatio*, incluyendo algunos de los más antiguos, dan quince, junto con la *Adbreviatio*. Por un lado, una mayoría absoluta de los códices de las *Etymologiae* apoyan la teoría de veinte libros en la edición brauliana pero, por el otro, no se puede asegurar que sea una copia de la edición hecha por Braulio.

La obra, tal como se lee ahora en veinte libros (y, como dice Díaz y Díaz, 2004, p 179, “no hay prácticamente otra división real que la acostumbrada en veinte o más libros”), contiene los siguientes títulos: I. Gramática; II. Retórica y Dialéctica; III. Matemática (aritmética, música, geometría y astronomía); IV. Medicina; V. Leyes (derecho) y Tiempos (cronología); VI. Libros y oficios eclesiásticos (la Biblia, los ciclos, fiestas, etc.); VII. Dios, los ángeles y los fieles; VIII. La Iglesia y las sectas (sinagoga, herejes, filósofos, poetas y otras religiones); IX. Las lenguas, pueblos, reinos, milicias, ciudades y parentescos; X. Las palabras (un pequeño diccionario); XI. El hombre y los seres prodigiosos; XII. Los animales; XIII. El mundo y sus partes (mares, ríos, diluvios, etc.); XIV. La tierra y sus partes (geografía); XV. Los edificios

y campos; XVI. Piedras y metales; XVII. Agricultura; XVIII. Guerra y juegos; XIX. Naves, edificios y vestidos; XX. Provisiones y utensilios domésticos y rústicos.

Hay, sin embargo, cierta variación en la distribución de libros. Algunos, por ejemplo, no incluyen el libro IV, otros descomponen el III en dos, etc. Porzig (1937) propuso que los primeros diez libros (I-X), excluyendo el IV, formaban tres libros originalmente, en un esquema tripartito. Observa Díaz y Díaz (2004) que muchos manuscritos parecen buscar un compromiso entre esta versión antigua en tres libros para la primera mitad y diez libros para la segunda. En efecto, la segunda mitad (XI-XX) casi no muestra anomalías de este tipo; quizás los códigos *de truncatos* son justamente los que incluían solamente lo que ahora son I-X, una primera recensión, dedicada a Sisebuto, llamada *Origenes* (Díaz y Díaz, 2004).

En todo caso, se ve que en la distribución actual hay ciertos desajustes en el contenido: hay libros que agrupan temas que parecen no tener ninguna relación (por ejemplo, el libro V, dedicado a las leyes y la cronología) o temas que se encuentran repartidos a través de dos o más libros.

Díaz y Díaz (2004) propone que, desde la inserción del *Index librorum*, poco después de Isidoro, se abrió el camino para nivelar la distribución, de forma que la división en veinte libros se impuso rápidamente, quizá desde el mismo siglo VII, y tal vez independientemente de la edición de Braulio.

Lo inconcluso de la obra, sin embargo, también se ve a través de casi toda la redacción. Según Díaz y Díaz (2004), el autor seguía en la fase de acumulación de noticias para los lemas; quedaban muchos vocablos vacíos y solamente en ciertos momentos se puede vislumbrar al obispo retocando, refundiendo y terminando. Por eso, cree el crítico, la impresión de aluvión no fue querida por el autor, sino que es la consecuencia de sus métodos y la interrupción de la muerte (p. 199).

En cuanto al contenido, al método y a la inspiración de la obra, resulta interesante una sentencia de Braulio, que definió en gran parte las lecturas posteriores: “quod opus omnimodo philosophiae conveniens quisquis crebra meditatione perlegerit, non ignotus divinarum humanarumque rerum scientia merito erit” (Díaz y Díaz, 2004, p. 180). La obra es, entonces, una enciclopedia con mecanismos filosóficos. Los escritos de Isidoro, sin embargo, enriquecen nuestras especulaciones

de cuáles podrían haber sido sus motivaciones y fines. A Sisebuto le escribió que su obra giraba en torno a las etimologías, que estaba sacada de los recuerdos de escritores antiguos, que él complementaba con notas, pero siempre redactando según el estilo de los antiguos. Como observa Díaz y Díaz (2004), muestra que ya no está delimitado por la cultura eclesiástica que había definido casi toda su producción anterior y tampoco se contenta con los estudios gramaticales (como en *Diferencias*) o con la exploración léxica y retórica (como en *Synonyma*). Tampoco se ciñe a las fuentes eclesiásticas, ya que busca conocimiento *extra muros*, y también busca educar en ámbitos no exclusivamente eclesiásticos.

San Isidoro usa, como en otras obras, la técnica de la abreviación, creando un mosaico de fuentes, citas y conocimientos. En un extremo, puede ser una metodología escolar de vulgarización, pero también daba lugar a muchas obras en una época en que la originalidad no tenía el valor absoluto que tiene ahora. Es más, él estaba orgulloso de su labor de compendiador⁶⁴, un trabajo de “reducción, simplificación y síntesis casi formularia” (Díaz y Díaz, 2004, p. 182). Incluso a veces para lograr una expresión condensada sacrifica la matización que desarrollaba sutilmente en otros lugares (Fontaine, 1959). Sin embargo, tampoco se puede negar, como fue la moda en un tiempo, el aporte original del autor en el diseño compositivo de las *Etymologiae* (Gasti, 2012, p. 752) y en la selección de fuentes, lenguaje, etc. Es decir, no compuso una trama novedosa ni sorprendió con nuevos conocimientos, pero la síntesis era totalmente suya, como lo demuestra su éxito inmediato y perdurable. Una obra tan mecánica como algunos quieren adscribirle podría haber sido escrita por cualquiera y hubiera podido ser redactada innumerables veces por incontables escribas. Las *Etymologiae*, sin embargo, fueron escritas una vez, y por un solo escritor.

Para abreviar, podía tomar notas o seleccionar pasajes al leer o releer (quizás usaba un “fichero”, como han hipotetizado varios críticos), o podía investigar en el momento de redactar. También hay otro sistema, llamado por el autor *ex recordatione*, por el cual sintetizaba una fuente o fuentes de memoria, sin ajustarse a

⁶⁴ “En tibi, sicut pollicitus sum, misi opus de origine quarundam rerum ex veteris lectionis recordatione collectum atque ita in quibusdam locis adnotatum, sicut extat conscriptum stilo maiorum” (Carta de Isidoro al “domino et filio Sisebuto”, en Díaz y Díaz, 2004, p. 265).

ningún texto concreto (Fontaine, 1959; cf. Díaz y Díaz, 2004). Posteriormente podía elaborar el material, asignando un rol o una importancia relativa según su propia conceptualización del tema tratado. También hay numerosos casos de “autocombinación”, cuando completa la noticia de un texto con la fuente de ese mismo texto. Finalmente, San Isidoro “acumulaba”: no solamente conocimientos y lemas, sino también como metodología, yuxtaponiendo definiciones y afirmaciones de escuelas diversas.

La obra es conocida como una enciclopedia, pero, a diferencia de los tomos modernos, hay mucho material que escapa de la misión declaradamente “etimológica” del título y que no se estructura según una ordenación racional y lógica sino con un criterio didáctico, correspondiente a los fines señalados arriba (ver también Cap. II.3.a). Esta “confusión” también se ve en la falta de jerarquización entre los datos, la ausencia de una visión general de los distintos campos de conocimiento y los límites del propio trabajo, la inseguridad de las diversas interpretaciones, etc. Al no ser un mero diccionario, sino una obra pedagógica, estas características o “carencias” sorprendieron a muchos críticos. Díaz y Díaz (2004) explica esto, al menos parcialmente, señalando lo ingente de la tarea, las deficiencias en la biblioteca sevillana (a pesar de que era de las más grandes de la época) y la orientación eclesiástica en la educación del propio Isidoro.

Fontaine (1959) propone que quizás los errores e imprecisiones más crasos se deben, no al Hispalense, sino a una “escuela” de ayudantes y colaboradores, que no estaban a la altura del famoso maestro. No es, sin embargo, posible demostrar esta hipótesis en este momento (pp. 782 y ss.).

Como indican los dos títulos de la obra, la obra se escribe en torno a los orígenes (de dónde vienen) y las etimologías (más específicamente, el por qué), es decir, *ex causa* y *ex origine*. El interés principal no es, sin embargo, lingüístico como se entendería ahora, sino que “*dum videris unde ortum est nomen, citius vim eius intelligis. Omnis enim rei inspectio etymologia cognita planior est*” (*Etym.* I.29.2). Esta “técnica” del conocimiento, “una chiara ereditá del mondo tardoantico” (Loschiavo, 2012, p. 40), no se restringía al estudio científico de la lengua, sino que se utilizaba para explicar conceptos en cualquier disciplina; como dice Fontaine

(1959), la etimología es una llave a la realidad y al conocimiento de las cosas se accede a través del de las palabras (p. 122) (cf. Villaseñor Cuspinera, 2003). Para esto, usa interpretaciones populares, filosóficas, gramaticales, históricas y teológicas (Díaz y Díaz, 2004).

El estudio de las fuentes de Isidoro, especialmente para las *Etymologiae*, ha sido uno de los campos más trabajados por la crítica históricamente. Por mucho tiempo se buscó a un modelo grecolatino para las *Etymologiae* y varios creyeron encontrar en los *Prata* de Suetonio el origen (por ejemplo, Reifferscheid, 1860 y Schmekel, 1914). Sin embargo, luego se comenzó a buscar no una obra de base sino los manuales o libros de divulgación que, con sus clasificaciones, quizás le sugirieron al autor el entramado de algunos libros (Díaz y Díaz, 2004, p. 190; Fontaine 1959, pp. 747 y ss.). Al depender de clasificaciones anteriores, que se podían superponer y no siempre concordaban entre sí, se explica que algunos lemas estén repetidos o que no encajen bien con el tema tratado.

Muchas de sus fuentes inmediatas son, entonces, según señalan los críticos más recientes, compendios escolares, digestos de lectura, tradición difusa, etc., y no las obras clásicas a primera mano. El libro II, por ejemplo, trata de cuestiones retóricas, basándose, en último término, en los *Topica* de Cicerón, pero a través de un resumen anónimo. Lamentablemente, la literatura escolar se perdió casi totalmente.

Hay que distinguir entre las “citas”, estrictamente hablando, es decir, las que Isidoro señala como tales, y las “fuentes”, aquellos autores que le proveen la información y a veces mediatizan su lectura de los datos antiguos. En ambos casos, por un lado, indican los intereses y tendencias del autor y, por el otro, forman un material que Isidoro “contamina, elabora, amplifica o reduce” (Díaz y Díaz, 2004, p. 192), usando sus fuentes según el fin que tiene en mente.

En el primer caso, como afirma Díaz y Díaz (2004), hay que recordar que “casi siempre deberemos contar con que [la cita] no ha sido encontrada directamente por Isidoro” (p. 192), de forma que son de segunda o incluso de tercera mano. Llama la atención la proliferación de autores paganos, como Virgilio (266 citas), Cicerón (57), Lucano (45), Plauto, Terencio, Ennio, Lucrecio, Salustio, Horacio, Ovidio y Marcial. El Hispalense, en efecto, hacía una restauración de “antiquorum monumenta”, como

escribió Braulio en su *Renotatio*, y convierte a estos autores, aunque paganos, en autoridades *venerandos*. Entre los autores cristianos (excluyendo la Biblia), figuran Ambrosio, Prudencio, Paulino de Nola, Jerónimo, Agustín, Sedulio y Draconcio, aunque se los cita mucho menos que al primer grupo (Díaz y Díaz, 2004).

En el segundo caso, el de las verdaderas fuentes, Díaz y Díaz (2004) anota a Jerónimo, Agustín y Lactancio encabezando la lista; y después a Tertuliano, Casiodoro, Ambrosio y Gregorio Magno (eclesiásticos) y Servio, Donato, Sacerdos, Terenciano, Solino y Mario Victorino (profanos). En las introducciones a diversos temas es difícil asegurar si se ha consultado una fuente (por ejemplo, Plinio el Viejo) directamente o a través de una antología, una selección, un resumen, etc.

Moviéndose entre todas estas fuentes desiguales, Isidoro copiaba, contaminaba, comparaba, acotaba, reelaboraba.

En esta obra, queda claro que la búsqueda erudita de étimos no agota su finalidad. Como observa Fontaine (1959), Isidoro trabajaba los materiales etimológicos desde su momento, recordando las necesidades y situación de su tiempo. Díaz y Díaz (2004), sin embargo, acota que esto sólo se da en los temas etimológicos, añadiendo también que en las *Etymologiae* hay una mayor “impersonalización” y recurso a escritores más antiguos. No busca en esta obra, según el crítico español, una influencia directa en su entorno social sino una transformación de las mentes y las almas, gracias a los recursos del mundo antiguo, para enriquecer el *summum* de conocimientos de su tiempo.

El éxito de esta obra es muestra de cuánto respondía a una necesidad de su época. Díaz y Díaz (2004) hipotetiza que habrán existido cinco mil copias de esta obra entre los siglos VIII y XV. Los testimonios manuscritos más antiguos por el momento son unos pequeños fragmentos descubiertos a fines del siglo XX en St. Gallen en letra irlandesa de fines del siglo VII. Bischoff (1961) también anota que son también las primeras piezas en escritura insular.

Díaz y Díaz (2004) formula un resumen de las vicisitudes tempranas de la obra: una versión primitiva fue dedicada al rey Sisebuto hacia el 620; después Braulio escribe en su carta que la obra está terminada y que circulaban copias incompletas; alrededor de 633 Isidoro le manda una copia sin pulir a Braulio, quien dice, después

de la muerte del autor en 636, que la obra estaba inconclusa y sin dividir en libros, cosa que él hizo. Partiendo del estudio de los manuscritos en sí, sin embargo, el crítico propone una agrupación en dos bloques: un texto corto y otro largo. El segundo grupo es mucho menos numeroso que el primero, pero abarca casi todos los códices hispanos. Se caracteriza por elementos más recientes, por la división en veinte libros y diferencias en la distribución. Los dos grupos se interferían mutuamente, de forma que el estudio es altamente complejo. Aquí ofreceremos solamente una breve mención de los códices más importantes y sus rasgos.

El grupo de texto más corto incluye dos familias, una de las cuales está relacionada con la “versión de Sisebuto” (Díaz y Díaz, 2004, p. 201). El ejemplar más antiguo⁶⁵ contiene solo los diez primeros libros, fue copiado sobre un modelo irlandés y trasluce el impacto de otras versiones.

Quizás derivado del original que le envió Isidoro a Braulio en 632 o 633 (?), el más conocido de los manuscritos hispanos es el “toledano”⁶⁶. Según Díaz y Díaz (2004), “representa [...] un momento anterior a la edición designada como brauliana” (p. 202), a pesar de que las influencias posteriores parecen haber ingerido en la división en libros.

La edición de Oroz Reta y Marcos Casquero, prologada por Díaz y Díaz (BAC, 2004), que seguimos para las citas en este trabajo, parte fundamentalmente de un texto “análogo” al del códice toledano, pero que ya había recibido ciertos retoques. En este grupo, denominado desde Lindsay “familia hispánica”, ocupa el primer puesto el manuscrito del Escorial, T.II.24⁶⁷, casi seguramente copiado en Toledo, probablemente antes de la reconquista de la ciudad en 1085. Incluye la *Renotatio* como preámbulo y, según el crítico, su modelo probablemente era toledano también.

La familia “itálica”, según la nomenclatura de Lindsay, o “familia contracta”, se limita al norte de Italia y St. Gallen, en el siglo VIII⁶⁸. Según el inglés, puede representar los códices *de truncatos conrososque* que provocaban las quejas de

⁶⁵ Milán, *Ambros.* L.99.Sup (mediados del siglo VIII, Bobbio); Valenciennes, 399 (Francia, siglo IX) incluye la segunda parte de las *Etymologiae* también.

⁶⁶ Ahora Madrid, Bibl. Nac. Vitr. 13-3 (fines siglo VIII, quizá Mérida, luego alojado en Toledo).

⁶⁷ Antes Q.II.24.

⁶⁸ Wolfenbüttel, 4148 (mediados del siglo VIII) es un ejemplar representativo.

Braulio; Díaz y Díaz (2004) opina que esto no es seguro, a pesar de que por un tiempo se pensó que los representara el grupo francés (p. 208).

A mediados del siglo VIII, hay testimonios de la “recensión brauliana” en las fundaciones centroeuropeas de los irlandeses, con indicios seguros del tránsito del texto por las islas británicas, aunque no es seguro si llegaron ahí a través de Francia (y faltaría conocer su camino por la Galia) o si fue por comunicación marítima directa entre la Península e Irlanda (Díaz y Díaz, 2004, p. 208).

Desde el siglo IX, una nueva forma textual, descendida de los manuscritos “braulianos”, se extiende especialmente por Suiza y Alemania⁶⁹. Otro grupo relacionado, que incluye, por ejemplo, el código de Berna⁷⁰, se copió en región franca. El Escorial, P.I.8, muy apreciado, fue transcrito en la Narbonense hacia el 800; muy relacionado con la forma de Sisebuto, no queda claro si incluirlo en esta familia “brauliana” o en la de Sisebuto, con influjos fuertes de la recensión brauliana.

En España, los códigos se contaminaban e interferían, especialmente en una época cuando los eruditos buscaban los textos más completos posibles (si encontraban diferencias al colacionar dos versiones, muchas veces hacían un cotejo para enriquecer su propio ejemplar). En la Península hay, entonces, testimonios de todas las recensiones e incluso manuscritos cuyos modelos parecen proceder de las Galias, quizás a través de Cataluña (Díaz y Díaz, 2004).

Su influencia fue inmediata, difundida, paneuropea. Braulio, Eugenio de Toledo, Julián de Toledo y Tajón de Zaragoza lo usan abundantemente, aunque no siempre citándolo. Los prolegómenos teóricos de la *Lex wisigothorum* quizás fueron tomados de las *Etymologiae* (primera mitad del libro V), como cree Díaz y Díaz (2004, p. 204) y Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013, p. xxiv), aunque también se podría alegar tanto los autores de la *Lex wisigothorum* como San Isidoro usaron una misma fuente, un resumen común de filosofía.

En el siglo VIII, Elipando de Toledo y Beato de Liébana usaban a Isidoro en sus disputas. Samsón de Córdoba, mozárabe, también lo utilizó alrededor del 900.

⁶⁹ Munich, CLM 6250 (primera mitad siglo IX, en Freising, Baviera) y Vaticano, Palat. Lat. 281 (siglo IX) son dos manuscritos representativos.

⁷⁰ Burgerbibl. 101.

Hay documentación que muestra las *Etymologiae* en Galicia, en el Bierzo, en León, en Cataluña y en la misma corte del rey Alfonso III de León (El Escorial, P.I.7 aún lleva su cifra).

En el resto de Europa, Irlanda jugó un papel clave en la difusión de Isidoro, como estudiaron Bischoff (1961) y Hillgarth (1961b). Los monjes peregrinos partían de Irlanda y Gran Bretaña y llevaban consigo sus conocimientos y manuscritos, por ejemplo a Bobbio, monasterio de fundación irlandesa cerca de Milán, donde se copió Milán, *Ambros. L.99.Sup* (ver arriba). Ya a fines del siglo VII, en Aldhelmo de Malmesbury, hay un escritor de renombre que utiliza obras de Isidoro. Incluso Beda “plagia, imita y discute” a Isidoro (Díaz y Díaz, 2004, p. 206).

El *Glosario de Ansileubo*, quizá elaborado en Corbio a fines del siglo VIII, ofrece una vasta cantidad de glosas, incluyendo varios miles de Isidoro. Probablemente también contribuyó a la difusión de su obra.

Alcuino de York, el impulsor de la enseñanza carolingia, era un gran admirador y estudioso de Isidoro. Benedicto de Aniano, Dungal, Rábano Mauro e incontables otros lo citaban, parafraseaban y a veces incluso saqueaban para sus obras.

3. Sus preocupaciones principales

A través de las obras isidorianas y su actuación como obispo (hasta donde la conocemos), podemos delinear ciertas tendencias o puntos alrededor de los cuales giraban los pensamientos y las preocupaciones de Isidoro.

Una de las marcas más características de su obra es el didactismo: pareciera que cada uno de sus escritos, sea histórico, litúrgico, apologético, enciclopédico, etc., se inspiraba y motivaba en sus ansias de educar a sus contemporáneos y futuros hermanos en la Fe. Esta educación era, principalmente, cristiana, ya que la meta última solamente podía ser la salvación del alma. Era práctica o moral, porque el obispo de Sevilla, sin descuidar las cuestiones teóricas, las focalizaba principalmente desde su aplicación práctica y concreta en la vida de un cristiano, particularmente un hombre de la España visigoda. Para Delhaye (1959), la moral de San Isidoro es principalmente “pratique et négative [...] il s’occupe assez peu des fondements de l’obligation morale, mais donne toute son attention aux préceptes précis et particuliers” (p. 21). Estos preceptos, aunque

universales en su origen, se deben traducir y adaptar: “S. Grégoire parle aux derniers Romains qui ont une certaine finesse [...]. Isidore s’adresse surtout à des barbares qu’il hésite à traiter en adultes” (p. 22).

El conocimiento y el amor al saber (*φιλο-σοφία*) no son puramente teóricos, sino también prácticos. Como escribe el metropolitano en las *Etymologiae*, la filosofía “es rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta” (*Etym.* II.24.1). Si falta la aplicación moral, la sabiduría no es tal.

Como nota Díaz y Díaz (2004) (*v. supr.*), en las *Etymologiae* San Isidoro da un paso claro hacia la cultura clásica, sin dejar de lado la eclesiástica, aunque anteriormente siempre había preferido las miradas dentro de la tradición monacal. Aquí busca educar en ámbitos no exclusivamente eclesiásticos, siempre ordenando estos intereses literarios, retóricos, estéticos, hacia lo contemplación del Fin Supremo.

Se nota, en efecto, una preocupación creciente por salvar lo mejor de la cultura antigua, en la cual San Agustín había descubierto los *semina Verbi*. En un contexto atravesado por la violencia y la pérdida, pero que recordaba con nostalgia la Antigüedad, las obras isidorianas vinieron a llenar una necesidad de sus “consumidores”, un “vacío en el mercado”. Como dice Díaz y Díaz (2004),

[E]ste éxito hace sospechar fundamentalmente [...] de ciertas afirmaciones sobre la radical incultura de estos tiempos: la preocupación por saber y el rápido reconocimiento de la calidad [de la obra] [...] nos llevan a admirar más todavía a aquellos hombres, capaces de reaccionar de tal manera en medio de penurias de toda clase (pp. 205-206).

Para mantener la metáfora económica, se podría hablar de una demanda mucho más grande que la oferta, al menos hasta que San Isidoro creó su *thesaurus* (en sus dos sentidos etimológicos).

Como escribe Fontaine (1959), San Isidoro “[s]e guió por el deseo de responder a las aspiraciones intelectuales de sus contemporáneos sin ligarse a las exigencias estrechas de una enseñanza escolar [...]. [S]us obras testimonian un esfuerzo consciente por favorecer un renacimiento intelectual” (p. 878, en Díaz y Díaz, 2004, p. 244).

San Isidoro era agudamente consciente de que el hombre vive en sociedad y no se salva independientemente de su prójimo. Además, como obispo en esa época, cumplía

una función sociopolítica, además de religiosa (y cultural). Según su ideal, sociedad y estado son un medio para facilitar la santificación de los ciudadanos que lo componen, pero también son solamente alcanzables en la medida en que cada alma (especialmente los líderes) acepte personalmente la verdad y la vida cristiana. Para lograr una sociedad justa, la caridad es necesaria, tanto al actuar como al juzgar (y aquí entrará la *aequitas* cristiana). La justicia en la sociedad, sin embargo, no tiene un valor meramente inmanente sino que debe fundarse en el fin espiritual del hombre, para este fin espiritual.

Su escritura tiene una funcionalidad práctica, “hasta sus empresas literarias tienen este sentido pragmatista” (Pérez de Urbel, 1940, p. 132). No lee por curiosidad, sino para enseñar, formar, legislar, juzgar; debe guiar a una diócesis y un reino hacia el orden temporal y la santificación.

En las obras del Hispalense se podrían encontrar también muchos otros intereses y temas sostenidos y se podrían ofrecer muchas clasificaciones de sus temáticas. Aquí no buscamos (cosa imposible, en todo caso) agotar las posibilidades, sino trazar un camino para analizar los textos desde una óptica en especial: la teoría y praxis de la *aequitas* como herramienta para equilibrar el ámbito político y pastoral.

a. Educación moral cristiana

La educación y su propia identidad como escritor práctico y moral forma parte de sus preocupaciones principales. Para Isidoro, el saber implica la obligación de enseñar: “Sapientia dando largior fit, retinendo minoratur” (*Synon. II.67*). El santo buscaba

[T]rasmettere la verità impegnandosi sul livello comunicativo per rendere i contenuti piacevoli e facilmente accessibili al pubblico dei lettori [...]: il cosiddetto stile “commatico” delle sue opere e in particolare dell’enciclopedia (cioè la tendenza a strutturare il testo per frasi brevi e tipicamente ripetitive negli aspetti formulari) viene giustificato dalla pratica compilatoria ma anche dall’attività didattica — e, aggiungerei, dallo scrupolo pastorale — e il *color* di esso è conferito tramite l’inserimento di citazioni bibliche al pari [...] di quelle dagli *auctores* classici (Gasti, 2012, p. 750).

Al escribir, en muchas de sus obras se nota una “obsesión por recoger materiales y combinarlos, para dar mucha información básica que, como cuerpo, pudiera responder

a múltiples necesidades”, como dice Díaz y Díaz (2004), refiriéndose a *De ecclesiasticis officiis*. La actitud del enciclopedista, aun fuera de las *Etymologiae*.

En *Synonyma*, San Isidoro revela su profundo interés en los problemas pastorales de la vida social e individual cristiana, que necesitaban la continuación en el camino de conversión cristiana recién iniciada, especialmente desarrollando el sentido de la justicia.

Así, él se dirige al hombre situado, no solamente en la historia (España visigoda), sino en la sociedad: “il s’agit de traiter des devoirs de chacun des états de vie”; y llegó a ser considerado por la Edad Media como “un des grands législateurs de la vie ecclésiastique et de la vie sociale” (Delhaye, 1959, p. 37).

Además de dedicarle varias obras a la vida de los religiosos, tanto monjes como clérigos, San Isidoro le dedica igualmente a la vida de los cristianos en el mundo sus enseñanzas y consejos. Ellos son los “fideles communem vitam in saeculo agentibus”. A pesar de no tener reglas especiales como los religiosos, no deben olvidar que solo viven corporalmente en el mundo. Los deberes y virtudes se aplican igualmente a ellos, aunque la función de sus estados de vida o sus deberes se manifiesten de forma distinta⁷¹.

Como señala Delhaye (1959), la regla monacal de San Isidoro era menos severa que la regla benedictina y ponía gran énfasis en el “travail intellectuel”: un mínimo de dos horas a la mañana después de maitines y luego dos momentos, antes y después de laudes, para el descanso o el estudio (p. 38). En efecto, las preocupaciones religiosas de San Isidoro estaban fundamentalmente atadas a sus intereses académicos. Según este “apasionado del libro” (Pérez de Urbel, 1940, p. 97), para ser un buen monje, aún más, para ser un buen clérigo (Delhaye, 1959, p. 41), la cultura (especialmente la patristica y la clásica) era indispensable. Dios es la única meta (*Dominus pars haereditatis*), pero entre las herramientas humanas las letras tienen un rol que pareciera crecer a través de la producción isidoriana. En efecto, el ministerio sacerdotal tiene en su cosmovisión dos

⁷¹ *Institutionum disciplinae*, obra apócrifa según la crítica más reciente (Díaz y Díaz, 2004; Fontaine, 1968; Riché, 1979, etc.), aunque atribuida a Isidoro por Anspach (1912), Pérez de Urbel (1940) y otros, resume un programa de inspiración isidoriana para la educación completa de un joven de la nobleza. A pesar de ser de gran interés, la no autoría isidoriana se ha establecido definitivamente.

Las artes liberales deben acompañar, dice el escritor anónimo, la preparación guerrera; el noble debe convertirse en orador perfecto, experto en la filosofía, la teología y la ciencia bíblica. Las virtudes son el culmen y el *sine que non* de esta formación.

facetas: *praepositus* y *doctor* (Delhaye, 1959, p. 41; cf. Pérez de Urbel, 1940, pp. 108 y ss.).

Dada la confusión y decadencia que existía en el clero de su momento, justamente en tiempos en que más se requería la excelencia moral e intelectual, San Isidoro dedicó abundantes esfuerzos a la formación de su clero. A pesar de los brotes de conocimiento en Hispania (San Martín de Braga en Galicia, el monasterio de Agali en Toledo, Masona en Mérida, Liciniano en Cartagena), el nivel del clero era bajo (Pérez de Urbel, 1940, pp. 109-110).

A la educación se dedicó con trabajos y escritos, que tratan en muchos puntos qué enseñar, cómo enseñar, quién debe enseñar. Describe cómo debe ser el maestro: “un pedagogo santo, de edad madura, y solícito en el cuidado de los pequeñuelos” (*Regula monachorum*, citado en Pérez de Urbel, 1940, p. 111). En esta educación monacal la severidad debe ser templada por la dulzura y la caridad: “Ex reuerentia enim amor procedit, odium timor adfert; fidem metus tollit, affectus restituit [...] Quapropter tempera dominio austeritatem” (*Synon.* II.76-77) (cf. Pérez de Urbel, 1940, p. 115). Como nota el crítico citado, estas normas regían para todos, ya que la sabiduría, como Dios, no hace acepción de personas. En las *Sententiae* valoriza (y jerarquiza) la oración y la lectura: “Orationibus mundamur, lectionibus instruimur; utrumque bonum, si liceat; si non liceat, melius est orare quam legere” (III.8.1). Orar, dice, es hablar con Dios; leer es escucharlo a él. Entre todas las lecturas la mejor es la Biblia, ya que instruye al entendimiento y conduce al amor de Dios. (III.8.2 y 4).

San Isidoro manda cultivar el estudio de las letras y las disciplinas liberales desde la infancia, junto con el canto. El Trivio servía de introducción al latín, lengua de la Iglesia y la cultura, a través de obras como gramáticos como Fausto, Donato, Nonio y Marcelo; y lógicos y filósofos como Aristóteles y Porfirio. Estas obras reaparecen en las *Etymologiae* (Pérez de Urbel, 1940, p. 120). El Cuadrivio completa la educación con la enseñanza matemática y cuantitativa: aritmética, geometría, música y astronomía. Todos los estudios desembocan en la teología, sea dogmática, moral, canónica o bíblica (en un esquema similar a todas las iniciativas terrenales, que deben conducir a una meta celestial).

Por este afán educador, hoy se puede sentir que “[l]a sensibilidad de Isidoro, que conocemos mejor a través de los lamentos de *Synonyma*, y [...] las cartas a Braulio, sucumbió en las grandes obras bajo el peso de una memoria demasiado vasta y de una cultura demasiado escrupulosa” (Fontaine, 1959, p. 886, en Díaz y Díaz, 2004, p. 244). Sin embargo, como continúa el gran crítico francés, “fue justamente esta *devotio* de su persona a la Antigüedad la que dio a Isidoro la inmortalidad”. Y no solamente a los antiguos, sino a todos los aspectos del saber, como facetas de la única Verdad. Su ideal, como anota Pérez de Urbel (1940), era comprender todas las ramas del saber religioso y profano y así las recomienda al estudio de alumnos, monjes, y lectores todos.

San Isidoro se detiene sobre los deberes de los gobernantes (en particular, los príncipes), ya que “comme les anciens et les médiévaux, il connaît une société fortement structurée en classes sociales, mais aussi parce que à ses yeux les rois ont un grand rôle à remplir comme défenseurs de l’Église et comme gardiens de la morale” (Delhaye, 1959, p. 43).

En efecto, como analizaremos abajo (Cap. IV.2.a y IV.5), los principios morales de San Isidoro se aplican de una forma especial a los reyes y los magistrados, que tienen primariamente una misión moral. Deben ejercer su autoridad en favor de la disciplina eclesiástica, recordando que recibieron toda autoridad de lo alto, para favorecer el camino de los demás hombres hacia la santidad. En esta misión, los reyes son apoyados por los magistrados, cuya elección es su responsabilidad. Los jueces también deben tener solamente un fin y un criterio, la salvación eterna de todos (Delhaye, 1959).

La educación también debía tender hacia la unidad y el orden, en el fuero interno del cristiano, en la escuela y el monasterio, y en la sociedad, como analizaremos en mayor profundidad abajo. En efecto, creemos que este afán de unidad y orden en función del fin sobrenatural de la humanidad se ve también en su actuación política y social.

En esos tiempos de desintegración política, económica, cultural, religiosa, la proliferación de las diferencias y las rebeldías era un peligro real. Como dice Pérez de Urbel (1940), “la pluralidad infinita de reglas y observancias” (p. 53), engendraba desorientación y confusión.

En sus obras, San Isidoro busca un doble orden: de las ideas y de las acciones. Así, busca ordenar y simplificar, reducir las variadas manifestaciones hasta su esencia

única, a la vez que ordenaba para la vida del cristiano (y del reino) una legislación sencilla y breve, “a fin de que todos entiendan mejor cómo han de disponer su vida” (*Regula* de San Isidoro, citada en Pérez de Urbel, 1940, p. 55).

En su búsqueda de la *syn-thesis*, el conocimiento clásico se presenta como fuente clara, más allá de las vicisitudes cotidianas, aunque rica en recursos para superarlas. Su uso de las herramientas paganas se configura, además, como un paradigma general: las estructuras, saberes y tradiciones (sean instituciones sociales, ideales políticos, escritos literarios, figuras poéticas, etc.), aunque aparenten ser heterogéneas y contradictorias, solamente cobran su significado más profundo al conectarse con la fe cristiana, de forma que se dignifican a sí mismas, se manifiestan como *semina Verbi* y auxilios para los cristianos que aún peregrinaban (o luchaban, en una metáfora más afín a la época).

b. Preservación de la tradición clásica

Como surge del apartado anterior, este aspecto de su misión era una de las primeras prioridades de Isidoro.

Para Isidoro, todo lo bueno estaba ya escrito (Pérez de Urbel, 1940, p. 124). Esto tiene dos consecuencias obvias. Primero, la curiosidad excesiva es peligrosa y puede llevar fácilmente al error, como hizo con el *Ulises* de Dante. Dice: “Nihil ultra quam scriptum est quaeras, nihil amplius perquiras quam diuinae litterae praedicant. Scire non cupias quod scire non licet. Curiositas periculosa praesumptio est” (*Synon.* II.71). En otras palabras, la verdad está primero y principalmente en la Revelación y la Iglesia, pero el intelecto humano se puede encaminar hacia la Verdad a través de las palabras de los sabios, cristianos y antiguos. Segundo, las palabras escritas contienen realmente sabiduría transmitida desde antiguo. Si se pierde, ¿quién sabe si se podría recuperar lo irremplazable, cuándo y en qué medida? La época del Sevillano apenas podía conservar lo que había recibido. Seguramente el autor no consideraba buenas sus posibilidades de rehacer los tesoros de cientos y miles de años de cultura.

Sin embargo, San Isidoro no tuvo una relación estática con la ciencia y la cultura profana, así como con la literatura antigua. Como dice Cavallero (1997),

Los estudios humanísticos y la formación clásica han sido tema de preocupación de muchos cristianos cultos en cuanto al puesto que aquéllos debían ocupar en

sus vidas. Agustín, Gregorio, Isidoro, entre los Padres latinos más famosos, como Basilio entre los griegos, se han expedido abiertamente sobre el asunto y a veces se los ha malinterpretado; pero en última instancia todos ellos adoptaron y adaptaron a su cosmovisión la cultura que habían recibido (pp. 320-321).

En las *Sententiae*, una obra eminentemente teológica, por ejemplo, se puede observar un influjo no despreciable de la literatura clásica, aunque hay muy pocas citas directas (mayormente de Ovidio, Virgilio y Horacio) (ver arriba, Cap. II.2). Como estudia Fontaine (1959) (cf. Cavallero, 1989), los ecos clásicos se pueden escuchar en el pensamiento sobre los grados de la obra creada que elevan al conocimiento de Dios (una idea platónica, que se repite en Agustín y Gregorio), la distinción entre ciencia y opinión (Platón y el estoicismo, Lactancio y Gregorio), etc. Coincide con Cicerón, Quintiliano y su tradición retórica al censurar la elocuencia ampulosa de algunos supuestos sabios, aunque sus razones son más teológicas e imitativas (acercarse al estilo depurado y simple de la Biblia) que estilísticas. Sin embargo, cuando aborda explícitamente el tema de la cultura pagana, es para condenarla, especialmente la poesía —sobre todo la erótica de los elegíacos—, ya que no puede ayudar al cristiano en su camino a la salvación y provoca “ad incentiua libidinum” (*Sent.* III.13.1). Los filósofos gentiles, que había analizado antes (*Sent.* I.17), al no buscar a Dios, se remontaron con orgullo por los aires y estudiaron toda la creación, pero no reconocieron al Autor de todo y no encontraron al camino, Cristo. Por eso también puede ser peligrosa su lectura. También censura a los que prefieren a los paganos “propter tumentem et ornatum sermonem” a la Sagrada Escritura “propter eloquium humile” (*Sent.* III.13.2). Los libros de elocuencia antigua, pero sin virtud, ya no tienen valor para el cristiano. En efecto, la palabra de Dios tiene un brillo oculto que sobrepasa a cualquier indigna palabra humana y convierte al hombre por la fuerza de la verdad, no por el engaño del artificio. Descubre también otro peligro: el amor a la *mundana scientia* exalta al hombre con alabanzas y lo lleva a olvidar la humildad.

Sin embargo, aclara en el último párrafo de este capítulo que los gramáticos son preferibles a los herejes, ya que los gramáticos, bien usados, pueden “proficere ad uitam, dum fuerit in meliores usus adsumpta” (*Sent.* III.13.11). Ya en el capítulo anterior había declarado (en conexión con la lectura de los doctores católicos) que hay que examinar

con prudencia todo cuanto se lee, para que “et teneamus quae recta sunt, et refutemus quae contraria ueritatis existunt” (*Sent.* III.12.8).

Según Roca Meliá (2009), el ideal de Isidoro se puede traducir en términos de sus predecesores clásicos: quiere “un cierto decoro y suavidad”, acompañado de “la claridad de expresión”, según la tradición ciceroniano-quintiliana (p. xix). El *ethos* del escritor reclama, además, que se confirme de obra lo que proclama con la palabra (*Sent.* III.36-37).

Incluso su deontología para los príncipes, ese tema tan cercano al corazón del obispo, muestra el influjo del pensamiento grecolatino: la tradición estoica, en la línea de Panecio y su moral práctica (Roca Meliá, 2009, p. xix).

Luego, en las *Etymologiae*, se puede observar lo que Díaz y Díaz (2004) llama una “conversión” a la cultura profana, ya liberado de sus antiguos temores, que el crítico identifica con su educación y los ambientes eclesiásticos en los que se movía. A través de los siglos V y VI, el mundo cristiano le había concedido una importancia creciente a la cultura pagana, con la norma de utilizar “sus principios y conocimientos en lo que valían como soporte y sistema de explicación y confirmación de lo cristiano, toda vez que la verdad no puede ser más que una, y la ciencia entera debe ponerse al servicio de la revelación divina” (p. 213).

Según Montero Díaz (1951), la postura de Isidoro, frente al pensamiento pagano, era muy cercana a la de Minucio Félix, Lactancio y San Agustín: “reconocer las amplias coincidencias con la verdad revelada, aceptar las ideas fecundas, depurar los ingredientes contrarios a la fe” (p. 26).

A diferencia de los escritores que, como Jerónimo, Agustín, Boecio y Casiodoro, filtraban la Antigüedad según la fe cristiana, en *Etymologiae* San Isidoro sigue un camino inverso e intenta, desde el cristianismo, reconstruir el mundo antiguo. Su punto de partida es que el mundo antiguo y cristiano no son en realidad contradictorios, sino una continuidad que peligraba, entre las guerras, la destrucción, e incluso los esfuerzos de quienes, probablemente de buena voluntad, querían fundar un nuevo orden desarraigado de toda tradición (Díaz y Díaz, 2004).

Isidoro, el gran unificador, vio el poder integrador de la cultura clásica. Para esto, usó a los grandes escritores cristianos, los fragmentos clásicos en manuales escolares y

todo tipo de obras para organizar una *summa* que sirviera de introducción a los textos antiguos y al gran libro del mundo.

Como ya percibía Braulio, esta obra no es solamente una arqueología del saber, una guía para los amantes de las palabras abstrusas y los autores ignotos (aunque también tiene mucho para ellos), sino que Isidoro buscaba ofrecerle a la sociedad de la monarquía visigoda, su sociedad, “un soporte, una columna firme [...] para que la herrumbre del tiempo no lograra hundir una cultura imprescindible para la constitución del reino” (Díaz y Díaz, 2004, p. 214).

c. **Justicia y unidad en y por la Fe**

“La mente de Isidoro de Sevilla se mueve bajo la fecunda acción de dos principios esencialmente cristianos: ordenación a la unidad, universalidad: *ordinatio ad unum, universitas*” (Montero Díaz, 1951, p. 25). Considerando esta inclinación, no sorprende que Isidoro acercara el mundo de la religión y el saber con el de la ley y el gobierno y que, en este último campo, todas sus simpatías estuvieran con la organización y el orden.

Para Pérez de Urbel (1940), esta tendencia no era absolutamente consciente, ya que el crítico no consideraba que Isidoro hubiera filosofado lo suficiente para relacionar su concepción política con la idea abstracta del universo. Sin embargo, dice, había leído demasiado a San Agustín como para no saber que “toda organización de una comunidad humana debe ser como un miembro orgánico de la gran ciudad de Dios, que comprende el cielo y la tierra” (p. 242). Partiendo de la necesidad de una conexión entre las comunidades organizadas y con el plan divino universal, San Isidoro alcanzaba la idea de “una armonía establecida por la voluntad de Dios entre todas las partes del mundo y en la estructura de cada una de esas partes” (Gierke, 1959, pp. 96 y 125; Pérez de Urbel, 1940, p. 242).

Siguiendo a Gregorio Magno, otra de sus grandes influencias, en el pensamiento isidoriano la Iglesia y el Estado son un cuerpo místico que, a través del concurso mutuo, pueden (y deben) buscar la unidad, sin la subordinación de ninguna parte. En la materia espiritual, el Estado debe seguir humildemente a la Iglesia, mientras que esta no debe pretender inmiscuirse en los negocios temporales. De aquí, continúa Pérez de Urbel (1940), saca su teoría original, de gran trascendencia luego, según la cual cada uno de los

dos órdenes puede, si es necesario, salir de su dominio para asumir el del otro. El benedictino sentencia, finalmente, que “hay circunstancias en que lo temporal y lo espiritual son inseparables” (p. 243).

Según Fontaine (1959), tradicionalmente se había considerado a San Isidoro como un mero filólogo o anticuario, un depositario de datos no siempre fiables sobre el pasado. Según el crítico francés, sin embargo, esto conlleva el riesgo de falsear seriamente el estudio de un autor mucho más complejo (p. 4). En efecto, su obra histórica “contempla con un realismo tranquilo el afianzamiento de la realeza visigoda en España” y siente una “confianza ilimitada y un tanto ilusoria de la solidez política del nuevo reino, ambición de hacer reinar en toda España la paz visigoda, voluntad de esparcir sus beneficios en todos los dominios, comprendidos los del espíritu” (Fontaine, 1959, p. 10, en Díaz y Díaz, 2004, p. 243). También está el peligro de imaginar a un erudito torturado por los agobiantes deberes episcopales, que marginalizaban sus intereses anticuarios.

Sin embargo, en San Isidoro la literatura clásica, los principios jurídicos y políticos, los valores humanos, etc., aparecen en función de una finalidad teológica que, traducida según la intencionalidad educativa de sus textos, era intensamente pastoral (con vetas diversas: justicia, formación, política, catecismo, etc.). El San Isidoro que encontramos en los textos no escribía *ars gratia artis* desde una torre de marfil, sino para sus contemporáneos en su realidad histórica. También muchos autores creen ver en él “una invitación hacia el futuro”, como dice Teuber Corradi (2019, p. 21), al estudiar los conceptos de *pietas* y *res publica* en el Hispalense.

Como obispo de Sevilla, no solamente era Isidoro el líder espiritual de la provincia de Bética, sino que también era responsable de tareas terrenales como administrar las tierras de la Iglesia y supervisar las finanzas eclesiásticas (ver Cap. I.2 y Capítulo III). Asimismo, como metropolitano, era juez y diplomático. Era también amigo y consejero de los reyes contemporáneos, especialmente Sisebuto y Sisenando (Crouch, 1994, p. 12). Sisebuto en particular parece haber sido un colaborador entusiasta del obispo y juntos conscientemente buscaban preservar el legado del pasado clásico y cristiano (Crouch, 1994; Fontaine, 1959 y 1980; Hillgarth, 1961b).

La monarquía visigoda buscaba legitimarse y la Iglesia deseaba fomentar la paz. San Isidoro, a través de sus escritos y de su actuación político-eclesiástica, tuvo un papel

importante en la formulación teórica de los fundamentos de una monarquía germánico-hispano-romana y cristiana. Intelectualmente, sus teorías tuvieron una gran repercusión, aunque no resulta tan fácil adscribirle el éxito político a largo plazo que él hubiera querido para sus esfuerzos sociales y políticos. En efecto, la Edad Media lo recordó como sabio escritor, no como líder político.

Sin embargo, por un tiempo ciertamente parecía que sus ideas triunfaban en el mundo oficial, al convertirse en el dogma del reino visigodo en 633, en el IV Concilio de Toledo.

San Isidoro expuso incontables veces, directa e indirectamente, sus ideales para el gobierno cristiano, tanto por escrito como por sus obras. Trató del tema en las *Sententiae*, en las *Etymologiae*, en la *Historia gothorum* (alabando a los reyes que gobernaban con justicia y cuidado por la salud espiritual de su gente), en *Synonyma* y otras, cuando considera las responsabilidades que tiene un líder (sea noble, religioso, obispo, juez, monarca). En los colegios que fundó buscaba educar al clero y a los laicos godos. Se acercó a los reyes visigodos como amigo y consejero, y actuó decisivamente en los concilios. Sisebuto (612-621) especialmente fue muy cercano al metropolitano, quien lo llamaba *filius* y le dedicó *De natura rerum* y varios otros escritos como las versiones tempranas de la *Historia gothorum* y las *Etymologiae*.

Capítulo III. Iglesia, reino y justicia: entre la historia y la narración

El Imperio y la Iglesia compartían la idea del universalismo. Mientras la Iglesia ponía como meta la conversión espiritual del Imperio y luego del mundo, los emperadores percibían en la nueva religión una fuerza más poderosa para centralizar y unir a los pueblos que la religión pagana, politeísta y policéntrica. La cuestión de la línea divisoria entre el *Imperium* y el *Sacerdotium* no eran fáciles de descubrir en muchos casos, ya que la religión no se podía desentender de las relaciones humanas, y el Imperio no podía ignorar el poder de la religión. Los emperadores, siguiendo una interpretación de las Escrituras, desarrollaron una concepción teocrática, según la cual su poder provenía *ex coelesti arbitrio* y tenían un deber de apoyar a la Iglesia. En cuestiones de herejía, por ejemplo, no solamente peligraba la unidad de la Iglesia, sino que también se amenazaba a la *pax publica societatis*. La Iglesia veía el valor de la ayuda del “brazo secular”, con el emperador como *defensor* o *custos fidei*, pero siempre reclamaron que el poder dado por Dios fuera usado en bien de su Iglesia (Di Pietro, 2002, pp. 127-129).

Para establecer correctas relaciones entre Iglesia e Imperio, el papa Gelasio I (492-496) habló de dos fuerzas por las cuales se gobierna al mundo, la *auctoritas sacrata pontificum* y la *regalis potestas*, parecida a la *auctoritas patrum* del Senado y la *potestas* de los magistrados del *populus* de las cuales habla Cicerón (*De leg.* III.12.38), o la distinción entre “los que saben” y “los que pueden” (Arendt, 1961, pp. 91-143, cf. Ranieri de Cecchini, 2005, pp. 182-183). Así, reivindicaba la plena autonomía de la Iglesia en cuestiones religiosas, sobre todo en dogmas y cánones, mientras otorgaba a los emperadores el derecho y deber de asistir en la ejecución de estas disposiciones. Entre el *Sacerdotium*, “que sirve a las cosas divinas”, y el *Imperium*, “que pone su diligencia en las humanas”, en palabras de Justiniano, debía existir, en vez de una separación, una *consonantia quaedam bona*, que “producir[ía] para el género humano todo lo que es útil” (Di Pietro, 2002, pp. 130-131). Así, sin subordinarse entre sí como *instrumentum fidei* o *instrumentum regni*, ambos debían colaborar para cristianizar a la sociedad, en pos de la *pax Ecclesiae et rei publicae* (Di Pietro, 2002, 129-132), recordando que gobernar justamente requiere seguir y preservar los preceptos y dogmas cristianos.

Estas problemáticas se transformaron y continuaron en la España visigoda, en la relación entre las tres grandes fuerzas: la monarquía, la Iglesia (encarnada particularmente en los obispos) y la aristocracia.

En el proceso que se desarrollaba en toda Europa después de la conversión de Constantino, cuando el cristianismo se consolidaba en occidente, los obispos tuvieron un rol esencial, no solamente como pastores religiosos, sino también como agentes centrales en la definición de la relación entre poderes políticos e instituciones eclesiásticas.

Después de conceptualizar durante décadas la realidad sociopolítica en Hispania como un conflicto entre “Iglesia” y “Estado” (Wood y Martínez Jiménez, 2016), los estudiosos actuales prefieren propuestas que acentúan el “centro” y la “periferia” al discutir cómo los individuos y grupos negociaban sus posiciones a nivel local, regional y nacional en el período post-romano. Los obispos, por ejemplo, operaban dentro de sus ciudades, en conexión con otros obispos y en relación con varios tipos de poderes “centrales”, como el gobierno imperial de Bizancio, la monarquía visigoda, y la Iglesia universal, particularmente con el Papado (Wood, 2020, pp. 353-354)⁷².

Al estudiar la historia del episcopado español, se debe evitar el peligro de tratarlo como una realidad estática. Como todas las otras élites (la aristocracia, la autoridad cívica, la realeza), estaba en una “red” de poderes en constante cambio, y enfrentaba desafíos tanto internos como externos. A pesar de su poder cada vez mayor, los obispos debían negociar y renegociar sus posiciones dentro de sus ciudades (y del reino) en un balance delicado de poderes. Así, el gobierno real tenía una preponderancia cada vez mayor en la confirmación o el debilitamiento de la autoridad episcopal (Wood, 2020, p. 358), a la vez que la monarquía acentuaba su dependencia del apoyo eclesial.

Los obispos, a partir del siglo V especialmente, cuando la autoridad imperial y las *curies* desaparecían, se convirtieron en figuras centrales en el gobierno de las ciudades y se constituyeron como los *defensores civitatis* (Brassous, 2020, p. 49; cf. Pérez de Urbel, 1940, p. 178). Naturalmente, esto produjo un posicionamiento social para el episcopado,

⁷² Hay críticos que han estudiado, por ejemplo, la injerencia del rey Gundemaro en la conversión de Toledo en sede metropolitana, que acercaba el poder religioso, para bien y para mal, al político (Pérez de Urbel, 1940, p. 180).

con sus funciones judiciales y administrativas, de forma que ahora atraía a miembros de la aristocracia (Gusmão, 2017, p. 81).

San Isidoro, partiendo de esta realidad fáctica, emerge como un actor que negocia con las fuerzas establecidas (a veces apoyadas por fuerzas armadas) y utiliza la influencia de la Iglesia en las áreas de administración, educación y la transmisión de la tradición romana, para optimizar la relación entre el *Sacerdotium* y el *Imperium*, según una construcción teleológica de la historia donde los lemmata del *buen rey*, la *benedicta Hispania* y la *conversión* son medios hacia un orden sobrenatural.

El Hispalense no solamente buscó influenciar el desarrollo de la monarquía visigoda a través de sus intervenciones políticas, sino especialmente a través de sus escritos. Dedicó numerosas secciones de las *Sententiae* al correcto rol de los reyes en una sociedad cristiana, en sus acciones terrenales y sus deberes cósmicos. Las *Etymologiae* también tratan en algunos pasajes de las funciones ministeriales de los reyes, reflejadas asimismo en otras obras como *Synonyma*. Incluso en la *Historia gothorum* Isidoro defiende a los reyes cuyo gobierno se caracterizó por la justicia y el cuidado de la salud espiritual de su pueblo (Crouch, 1994, p. 17). El buen rey es ejemplar, como el (buen) pastor; se debe hacer responsable por los defectos y debilidades de las ovejas, a quienes debe conducir hacia la salvación (Ranieri de Cecchini, 2005, p. 189).

Históricamente, luego de su conversión al catolicismo en 589, los reyes visigodos de España comenzaron a depender cada vez más sobre el apoyo de la Iglesia. “The monarchs themselves needed an ally against the turbulent and rebellious Gothic nobility. The Spanish bishops, for their part, were willing to collaborate with Visigothic monarchs on a level that ‘had no parallel in western Europe’” (Collins, 1991, p. 146, citado en Crouch, 1994, p. 9). Según Crouch (1994), la Iglesia se convirtió en un elemento tan importante en la infraestructura política del reino que España se convirtió prácticamente en una diarquía. El rey ya no era un jefe guerrero germánico, sino una figura davídica, cristianizada, que trabajaba de cerca con la jerarquía eclesiástica para crear y preservar una sociedad terrenal que facilitara el cuidado de las almas (Crouch, 1994, pp. 9-10). El rey era, incluso, la cabeza de la *societas fidelium Christi* (Fernández Ortiz de Guinea, 1994, p. 162), y como tal comandaba la obediencia de los fieles. Crouch llama este

fenómeno “amalgamation” y describe a Isidoro como uno de sus principales partidarios. Creemos que no se equivoca en el papel de Isidoro, aunque se debería hacer una salvedad: el Hispalense siempre defendió la distinción entre la Iglesia y el poder estatal, cada uno con su propia esfera de acción (que se podía ampliar en un momento de emergencia), aunque en una estrecha colaboración en pos del fin último del hombre. Como escribe Pérez de Urbel (1940), “lo que él defendía era la unión, no la confusión de poderes” (p. 178).

En un nivel político, la colaboración de la Iglesia resultaba esencial para la estabilidad de la monarquía y, consiguientemente, para la estabilidad, paz y prosperidad del reino (medios facilitadores para la tarea educativa y evangelizadora de la Iglesia). Para la nobleza visigoda, el rey no gozaba de ningún carisma especial; como monarca electivo, tenía el mismo derecho al trono que cualquier otro noble⁷³. Por eso, no sorprende que los fines violentos fueran comunes entre los reyes. Es posible que Sisebuto haya sido envenenado y Suintila fue derrotado por Sisenando. Aquí coincidían los intereses de la Iglesia y del monarca: el rey quería legitimar su posición endeble, y la Iglesia quería civilizar a la nobleza turbulenta.

La Iglesia era una aliada clave de la monarquía. Primero, el pueblo cristiano era mucho más numeroso que la nobleza visigoda, y era, además, poderoso. El apoyo de la Iglesia era un elemento clave para retener la fidelidad de la población hispano-romana. La comunidad eclesiástica, como acota Crouch (1994), podía usar su autoridad didáctica desde el púlpito para apoyar al rey y su poder correctivo para castigar a sus enemigos. Segundo, la Iglesia, como institución de ya seis siglos, internacional y depositaria de las tradiciones y el conocimiento de la Antigüedad clásica, era necesaria para legitimar el poder central del rey frente a sus pares, los nobles.

En el 633, cuando se convocó el IV Concilio de Toledo, la situación era particularmente urgente. En 631, Suintila, a quien Isidoro antes había alabado como justo,

⁷³ Para diferenciarse y materializar su legitimidad, la monarquía utilizaba numerosos medios, como documentos escritos, monedas, actos públicos: toda una “simbología del poder” (Valverde Castro, 1991; cf. Ames, 2006). El ceremonial, la vestimenta, y hasta las coronas inspiradas en la corte de Bizancio (enemigos políticos), son ejemplos de esta intención de conectar a la monarquía visigoda con la antigua institución imperial romana y expresar un poder “santificado” (Panzram, 2020).

hábil y padre de los pobres, fue derrocado por una rebelión de la nobleza visigoda; pareciera que en los últimos años se había convertido en avaro y prepotente. Sisenando, uno de los nobles de Narbonne, con ayuda de mercenarios franco-burgundios, triunfó sin una batalla. Suintila fue depuesto y exiliado. En el 633 el nuevo rey convocó a los obispos a un concilio nacional, el IV Concilio de Toledo. A fines de diciembre, bajo la presidencia de Isidoro, se congregaron los eclesiásticos y el rey, acompañado por muchos hombres ilustres, se postró frente a los obispos, rogándoles con lágrimas que intercedieran por él ante Dios. No solamente pedía, quizás, perdón por su rebelión violenta, sino que también buscaba el apoyo formal de la Iglesia (Crouch, 1994, p. 22). Los obispos respondieron en el canon 75, que lo declaraba rey legítimo de España. Este canon también detallaba la naturaleza sagrada de la monarquía y trataba de temas que incluían la divina institución de la monarquía y los deberes ministeriales del rey. Analizando todos los problemas que enfrentaba el reino visigodo, el canon ofrecía soluciones a cada uno.

Los obispos tomaban, ya desde el inicio del canon, una posición netamente política: se hallaban reunidos “pro robere nostrorum regum et stabilitate gentis gothorum” (canon 75) (San Isidoro presidía el concilio, y no sorprende encontrar ideas suyas, como la primacía de la estabilidad, en ubicaciones notorias en el concilio). La Iglesia condenaba y anatemizaba a cualquiera que se levantara contra el rey legítimo. El rebelde era también culpable de perjurio y profanación de la Iglesia, al violar su voto de fidelidad al rey. Claramente, no se referían al antes rebelde rey Sisenando, ya que Suintila es formalmente depuesto y exiliado, con la implicación de que era un justo castigo divino por sus pecados.

El canon le aseguraba igualmente a la nobleza un rol en el reino (aunque en colaboración con la Iglesia): cuando un monarca moría pacíficamente, los príncipes y los obispos debían reunirse y elegir un sucesor. La monarquía visigoda había sido siempre electiva, pero aquí por primera vez se lo ordenaba canónicamente, junto con el papel de los eclesiásticos, que así garantizaban su influencia en los asuntos del reino y podían servir de contrapeso frente a la nobleza guerrera. San Isidoro deseaba ver una monarquía sucesoria, ya que esto hubiera asegurado más estabilidad, pero supo aceptar la imposibilidad de un cambio tan drástico, y apoyó, con el poder de la Iglesia, medidas que pudieran contrarrestar este desequilibrio.

Incluso el fundamento “teórico” de la monarquía visigoda, materializado en el rey como legislador y juez, fue desarrollada dentro de la Iglesia, según la teología cristiana, particularmente en su orientación cristológica, que subraya la realeza del Hijo y su identidad como justo Juez (Petit, 1986). La definición del gobernante como juez no era solamente una realidad fáctica en la época, sino que “para la ideología dominante era la ley el principal instrumento con que contaba el soberano para cumplir la misión redentora que le había sido encomendada” (Valverde Castro, 1991, p. 142).

En el Imperio, el emperador era fuente de ley, justicia, poder y prosperidad (con sanción religiosa, idea desarrollada por el cristianismo). Koon y Wood (2009) proponen que la imagen ideal del rey visigodo era similar (sea como modelo consciente y legitimador, sea como influencia inconsciente, posiblemente a través del sistema educativo) (p. 796). Los códigos legales publicados por los monarcas sugieren que el gobernante necesitaba ser visto como la fuente de la ley y justicia, como los emperadores, y “one of the more fundamental and important images that the codes evoke is the king as legislator, creating and amending the laws for the safety and security of his subjects” (p. 796). Esto se inserta dentro de una tradición jurídica que se explicitaba en los preámbulos, “legalizando” sus intervenciones. Koon y Wood (2009) incluso plantean que estos códigos son vehículos de una identidad netamente visigoda, pero usando herramientas conceptuales romanas, justificadas (en su sentido legal y religioso) por referencias a los precedentes bíblicos y a las responsabilidades espirituales y religiosas del monarca (pp. 796-797).

El rey también recibía admoniciones: Isidoro ya había encarecido las virtudes de la justicia y la piedad en el monarca, pero aquí el mismo concilio legislaba que, si Sisenando o cualquiera de sus sucesores se apartaba del camino, eran también anatema, y deberían dar cuenta ante Dios mismo por su custodia del pueblo y la Iglesia. Como escribió San Isidoro en *Sent.* III.51.6:

Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem reddere propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. Nam siue augeatur pax et disciplina ecclesiae per fideles principes, siue solvatur, ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam ecclesiam credidit.

En breve, los reyes debían crear y proteger una sociedad secular que no interfiriese y que hasta apoyase la misión de la Iglesia en la tierra (Crouch, 1994)⁷⁴. Los frenos religiosos y políticos eran límites a la monarquía, que debía, ante todo, cumplir con las mismas leyes que dictaba: “Principes legibus tenere suis, nec in se posse damnare iura quae in subiectis constituunt. Iusta est enim vocis eorum auctoritas, si, quod populis prohibent, sibi licere non patiantur” (*Sent.* III.51.2).

Para el Hispalense, *reges* derivaba de *regendo* y de *recte agendo* (*Etym.* I.29.3 y IX.3.1) y el que no juzga con justicia no puede llamarse “juez” (*Etym.* IX.4.14). En cambio, el que gobernaba mal es un “mal regidor” o “tirano”; la virtud de la justicia, la primera tarea del rey, los diferenciaba. “Non autem regit, qui non corrigit” (*Etym.* IX.3.4) (ver Capítulo IV).

Como nota Elías de Tejada (1960), no es esta una justicia abstracta, matemática, pagana, sino la justicia de Dios, que es más justa porque incluye la piedad dulcificadora. San Isidoro incluso dijo que “regia virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas, nam iustitia per se severa est” (*Etym.* IX.3.5).

La Biblia venía en defensa del nuevo rey: “Dominus dicat: ‘Nolite tangere christos meos’; et David: ‘Quis,’ inquit, ‘extendet manum suam in christum Domini et innocens erit?’”⁷⁵ (c. 75). Crouch (1994) describe esto como la primera evidencia de que se ungiera a los reyes visigodos, y propone que quizás sea indicación de que Sisenando fuera el primero en recibir este sacramental. Parece incluso que el reino de Toledo fue el primero donde se practicó este rito en la Cristiandad; posteriormente se dio entre los francos, los anglosajones y los asturianos (Valverde Castro, 1991, p. 146). La unción real, inspirada en modelos veterotestamentarios, continúa Valverde Castro (1991), subrayaba la “posición casi divina [...] [sobre la base de] los postulados teocráticos que legitimaban el poder temporal” (p. 146). El rey no era ya un jefe guerrero germano, *primus inter pares*; ni siquiera era un mero heredero de los emperadores romanos, que no habían conocido el rito. Era eso, y más: un sucesor de la monarquía davídica y un representante de Cristo, el Ungido (Crouch, 1994, p. 14).

⁷⁴ Aunque el tema se evitaba cuidadosamente, quedaba abierta la posibilidad de que la Iglesia, como representante de Dios en la tierra, actuase en estos casos y pronunciase el anatema requerido.

⁷⁵ San Isidoro cita *Ps.* 104.15 y *I Sm.* 26.9.

Sin embargo, también se debe notar que el primer rey visigodo del cual sabemos con seguridad que fue ungido es Wamba, en el 672, casi cuarenta años después de IV Toledo. Según García Moreno (s/f, “Wamba”), “aunque la unción regia pudo existir en el Reino godo algún tiempo antes, sería ahora cuando pasara a ocupar un lugar preeminente en la simbología y ceremonial de la entronización, reflejando la intervención del episcopado en la sucesión real”.

Sea como fuere, incluso si la unción como realidad física todavía no se había aplicado en el 633, la cita del canon 75 revela que la unción espiritual, en la tradición del rey David, y particularmente considerando que el rey recibe su autoridad de Cristo, este símbolo ya estaba presente en el imaginario de la Iglesia en España.

Las relaciones entre los poderes religiosos y seculares habían sido ya conceptualizadas, dentro de la tradición romana, por San Agustín y San Gregorio Magno (y después serían aplicadas por Carlomagno y sus sucesores), en la línea llamada neo-augustiniana. San Isidoro propone, indirectamente, al sistema romano como un predecesor de este sistema (como información histórica, pero también como propuesta legitimadora): “Ius publicum est in sacris et sacerdotibus, in magistratibus”. Este lenguaje es parecido al del *Digesto* de Justiniano (*Dig.* 1.1.1.2): “Ius publicum in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit” (citado en Teuber Corradi, 2019, p. 23). Estos serían tres elementos que le ofrecían una organización completa a la comunidad que pretende funcionar como *civitas*. “[L]o sagrado y lo sacerdotal forma parte integrante y permanente de un derecho público [...]. Isidoro de Sevilla estudió esas fuentes para sustentar su pensamiento” (Teuber Corradi, 2019, p. 23).

El Hispalense se inserta dentro de la “tradizione patristica di rispetto delle istituzioni sociali e di collaborazione a vari e diversi livelli con l’autorità costituita” (Gasti, 2012, p. 751). Para Elías de Tejada (1960), esta concepción nunca se afirmó de forma tan radical como por San Isidoro:

La Iglesia interviene en la vida pública de manera activa, continua y directa; los monarcas son hijos espirituales de los sacerdotes [...], al paso que los reyes intervienen en el gobierno de la Iglesia, previniendo la provisión de sedes y otras facetas de la ordenación de la vida religiosa; los obispos son los máximos legisladores y los reyes los reguladores de la Iglesia (p. 15).

El autor también propone, siguiendo a Aldama, que el pensamiento de San Gregorio Magno, concretamente, la idea de un poder único con dos facetas, inspiró directamente a Isidoro, basándose en, por ejemplo, la comparación entre el libro séptimo de las *Etymologiae* y el libro XXXIV de las *Homilias* del papa (p. 16). El monarca se debe guiar por motivaciones religiosas y éticas, interpretadas por el sacerdocio (p. 18).

En resumen, San Isidoro percibía que para lograr la anhelada unidad, necesitaba el apoyo de los príncipes. “Su política religiosa se cifra en una unión estrecha de los dos poderes, auxiliándose mutuamente para realizar su misión respectiva” (Pérez de Urbel, 1940, p. 176). Él mismo trazó los principios que regirían las relaciones de la Iglesia y el Estado en el reino visigodo, según una búsqueda de armonía, no la confusión. Aunque se sabía resignar a lo inevitable, por el bien de la paz, nunca perdía de vista los derechos y obligaciones de estas dos entidades independientes (Pérez de Urbel, 1940).

En la legislación de la Hispania visigoda, especialmente después de la conversión de los arrianos, los concilios y los obispos tomaron un rol determinante en la legislación y justicia (ver Capítulo IV). Como señalan Koon y Wood (2009), el rey y la Iglesia, los dos grandes poderes del reino, normalmente tenían una relación recíproca, y solo algunas veces uno traspasaba agresivamente en terreno del otro. Así, por ejemplo, las leyes reales les daban a los obispos un rol importante en la supervisión de los jueces, mientras que un concilio eclesiástico no podía convenirse sin el permiso del rey, que muchas veces participaba y ponía la agenda. De hecho, “both parties had much to gain from cooperation, and far more to lose through competition” (p. 794): como hemos señalado, la Iglesia era fortalecida por el apoyo del poder terrenal y la monarquía buscaba legitimación que la elevase por encima de las envidias de los nobles (Gusmão, 2017).

Por el otro lado, no todo era colaboración y amistad. Mientras una Iglesia cada vez más centralista y necesitada de apoyo secular para defender su patrimonio de las usurpaciones de nobles vecinos parecía conllevar una monarquía también centralista, la Iglesia desconfiaba de un rey demasiado fuerte, que significaba el riesgo de un cesaropapismo de estilo bizantino (García Moreno, 1991).

En III Toledo, los obispos recibieron grandes prerrogativas civiles y por ende importancia política, y como consecuencia el trono deseaba vigilar o mediatizar su

designación. Como nota Pérez de Urbel (1940), poseer una mitra era ganar una influencia política esencial, y así los nobles godos comenzaron a ambicionar los títulos eclesiásticos tanto como los militares o cortesanos. Así, el gobierno de la Iglesia, antes exclusivamente en manos de los hispanos, pasó, parcialmente, a la administración de los godos (reflejado por el número creciente de nombres bárbaros en las actas; antes de terminar el siglo VII, eran más numerosos que los hispanorromanos⁷⁶) (Pérez de Urbel, 1940). Para controlar este poder, un concilio del 599 reconoció dos formas de llegar al episcopado: “el derecho del rey o el acuerdo del clero y el pueblo” (II Concilio Barcinonense, c. 3, en Pérez de Urbel, 1940, p. 181).

La relación entre obispos y rey se encuentra plasmada en dos tipos de instrumentos legales: las actas de los concilios y las leyes reales (Koon y Wood, 2009, p. 795). Los concilios eran, como dice Fernández Ortiz de Guinea (1994), tanto asambleas de la Iglesia como órganos legisladores civiles (p. 63). Las leyes del gobierno laico, por su parte, también oficializaban en la ley civil las actas de los concilios, de forma que la relación era simbiótica. El rey a su vez podía petitionar a los obispos que hicieran una revisión de las leyes, personalmente o en los concilios (Fernández Ortiz de Guinea, 1994, p. 165).

El rey podía convocar concilios provinciales y nacionales a través del metropolitano de la provincia o del conjunto de los metropolitanos del reino, por medio del mandato real, la *iussio*. Valverde Castro (1991) sugiere que a pesar de que la iniciativa era, generalmente, episcopal, los reyes godos acostumbraban a decidir que fuera un concilio general o provincial. Luego el monarca podía presentar el *Tomus regius* (en los concilios generales, es decir, los celebrados en Toledo), aunque no siempre sucedía. Después del concilio, la confirmación real de sus disposiciones, que confería el carácter jurídico (y una pena civil por desobediencia), se daba a todas las normas adoptadas. Esta costumbre, aunque implementada a partir de Toledo XII (y no en todos los casos), muestra la tendencia general de la relación Iglesia-Estado en la España visigoda. En las asambleas conciliares, que constituían la participación eclesiástica más directa en la legislación visigoda, estaban representados todos los miembros de la Iglesia: los obispos (como

⁷⁶ Y también hay que considerar que muchos godos llevaban nombres latinos, aunque el caso opuesto es inusual. Juan de Biclara y Fructuoso de Dumio eran godos con nombres romanos (Pérez de Urbel, 1940, p. 181).

miembros), los clérigos (como asistentes) y los laicos (como testigos) (Fernández Ortiz de Guinea, 1994, pp. 160-162).

El ceremonial y protocolo de los concilios generales (deducido de las fuentes contemporáneas), refleja la centralidad del rey: después de que los obispos ocuparan sus lugares, llegaba el rey, ataviado con los ornamentos mayestáticos, acompañado de sus nobles. En el medio de los asistentes, se postraba en tierra y pedía las oraciones de los obispos. Luego daba un discurso y, a partir de VIII Toledo, entregaba el *Tomus*. Seguían las oraciones referidas a la persona real, que, después de la bendición episcopal, dejaba la basílica (salida atestiguada a partir de XII Toledo, por lo cual es posible que el rey tomase parte en los debates en los concilios anteriores) (Valverde Castro, 1991; cf. Schwöbel, 1982).

Descritos como la expresión y el medio de los conflictos y relaciones entre nobleza y monarquía en el reino, los concilios eran un presupuesto esencial en el proceso de integración y diálogo entre agentes centrales y locales. Los reyes, como agentes y “representantes” del poder central más amplio, llegaban a las realidades locales en gran parte a través de las disposiciones de los concilios, de forma que este poder local mediado era “critical for the monarchy’s reproduction of itself as the central power” (Pachá, 2020, p. 106). También por este mecanismo, la aristocracia podía materializar su poder desde el centro. Por el otro lado, los poderes locales podían llegar al centro a través de los concilios. Tal era la variación en la definición de poderes como centrales y locales (o periféricos/marginales), que algunos críticos, como Pachá (2020), resaltan que los agentes en estas relaciones móviles se podían definir como centrales o locales tan solo circunstancialmente; son más bien *portadores* de poder central y local.

El famoso canon 75 de IV Toledo, mencionado arriba, sintetiza las relaciones ideales entre las tres fuerzas del Reino, monarquía, Iglesia y nobleza, para la estabilidad del Estado (la *gens y patria gothorum*). Se ve repetidamente el ideal tardo-romano de una Iglesia y un Estado lógicamente distintos, con sus propias esferas de acción, pero mutuamente dependientes y unidos en una misma meta final (que implicaba, en último

término, la superioridad del régimen espiritual⁷⁷), con, obviamente, muchos puntos de contacto en el medio. Por ejemplo, los obispos estaban encargados de aplicar las leyes en contra de los judíos en el código de Recesvinto, mientras que los jueces controlaban a los obispos; los eclesiásticos, por su parte, debían resolver cuestiones cuando la autoridad civil fallaba (Gusmão, 2017; Koon y Wood, 2009). Los obispos controlaban las acciones de los jueces de la administración real, mientras que los jueces lo hacían en las actas del concilio⁷⁸.

En esta concepción política y jurídica, el rey era la “bisagra retórica” sobre la cual giraba toda la actividad legislativa, tanto civil como eclesiástica; los obispos y oficiales actuaban como sus agentes (subordinados) en este ámbito. Los obispos, a su vez, tenían el rol de líderes de la comunidad cristiana y padres de los pobres (la *tuitio pauperum*⁷⁹), a quienes debían defender de las injusticias de los poderosos. El poder judicial dado al episcopado les permitió ser árbitros en casos civiles. Como juez de otros jueces y autoridades estatales, el obispo así lograba una posición poderosa que debía proveer un “compás moral” y establecer comunidades por su piedad eclesiástica (Gusmão, 2017, p. 88). En efecto, según la concepción teológica de Isidoro, el cuidado de los pobres e indefensos era una función específica de la Iglesia. Esto requería la independencia de la Iglesia frente al poder civil, por un lado, pero, por el otro, justificaba la función de este poder dentro de la Iglesia: apoyarla cuando esta lo necesitaba para imponer su disciplina y doctrina (García Moreno, 1991, p. 19).

En el siglo VI, el poder judicial de los obispos en España “abarcaba tanto a clérigos como laicos, si bien, respecto de éstos, a título arbitral según el derecho romano tardío”, mientras que los asuntos criminales correspondían a las autoridades seculares (Petit, 1986, p. 263). Sin embargo, continúa este crítico, con el paso del tiempo los

⁷⁷ Una superioridad al menos teórica, pero no siempre práctica. X Toledo, por ejemplo, establecía que los oficiales seculares no debían tener autoridad sobre los poderes eclesiásticos, pero esto distaba a veces de ser la realidad legal de la época (Koon y Wood, 2009, p. 802).

⁷⁸ Esta división del poder, adoptada por los reyes, quizá buscaba limitar el poder de cada parte, o quizá buscaba afianzar la autoridad débil de una con el refuerzo de la otra, especialmente en las provincias. Quizá era una combinación de estos dos factores (Koon y Wood, 2009, p. 801).

⁷⁹ Isidoro, al alabar las virtudes de Suintila en el 624, lo llama *pater pauperum*, un apelativo que no tenía precedentes en la terminología real visigoda ni bizantina. Este título, de claras connotaciones eclesiásticas, es revelador del exigente retrato del príncipe ideal que el santo tenía en mente.

poderes episcopales se acentuaron, junto con sus funciones en todos los terrenos institucionales, hasta tal punto que se puede hablar de una “judicialización” del episcopado (Petit, 1986, p. 272)⁸⁰, lo cual justificó que Recesvinto extendiese a la Iglesia las mismas limitaciones que había adoptado contra los propietarios laicos. Por ejemplo, hay casos en que los obispos juzgaban con autoridad delegada del rey, conociendo del crimen de traición (IV Toledo, c. 31), o colaboran con los oficiales del rey para reprimir casos de paganismo, castigar infanticidios o imponer reglas a los judíos españoles (Petit, 1986, p. 264). Los concilios incluso tenían un rol en la administración de impuestos (Liebeschuetz, 2015, p. 98; cf. III Toledo, c.7).

La tradición canónica universal de la Iglesia atribuía poderes judiciales al papa, al concilio y al obispo, que era la autoridad judicial habitual, mientras que el papa y los concilios eran cortes de “apelación”. Los metropolitanos, por ejemplo, conocían en casos contra obispos; si el resultado no era satisfactorio, luego el arzobispo y patriarca de la diócesis podían juzgar, según los escritos de Gregorio Magno, que enfatizaba que los jueces civiles no tenían jurisdicción sobre los obispos (sin una orden imperial) (*Epistolae* de Gregorio Magno, en Wood, 2020, p. 367).

La autoridad papal que, dada la desintegración de la unidad del Imperio y la independencia de los nuevos reinos, decayó fuertemente en los siglos V y VI, recuperó algo su influencia en Hispania durante el papado de Gregorio Magno, amigo de Leandro de Sevilla, pero luego desapareció a fines prácticos. Esta circunstancia convirtió al rey en cabeza “de la organización judicial de la Iglesia de Toledo; en un —diríamos— papa secular, aunque no absolutamente laico” (Petit, 1986, p. 266). Este rol se refleja, por ejemplo, en la confirmación de las actas de los concilios (ver arriba); aunque no les confería validez eclesiástica, sí les otorgaba su actualidad y poder civil. En la jerarquía

⁸⁰ Desde el siglo IV parece haber estado oficialmente reconocida la *episcopalis audientia*, aunque con una “tradición normativa serpenteante y de debatida interpretación” (Petit, 1986, p. 263). La jurisdicción eclesiástica era rigurosamente arbitral (con consentimiento de las partes), y se excluían los asuntos penales; la regulación eclesiástica obligaba a los clérigos a mantenerse apartados de la justicia secular. En el siglo VI la potestad jurídica ya abarcaba a clérigos y laicos (a título arbitral en el caso de los segundos), según el derecho romano tardío. Queda, claro está, a salvo la autoridad religiosa sobre cuestiones espirituales y el régimen penitencial. Los asuntos criminales eran competencia de las autoridades seculares. Sin embargo, ya para el siglo VII no se encuentran referencias en las fuentes al carácter arbitral de la jurisdicción episcopal (Petit, 1986, pp. 163-264), pero sí menciones de jurisdicción en casos criminales.

de jueces y legisladores, el rey estaba en la cúspide de la pirámide. El poder de la Iglesia, teóricamente un poder superior (y sobrenatural), no siempre tenía, a nivel ejecutivo, la autoridad que los reyes mismos proclamaban darle. La justicia de la Iglesia existía paralelamente a la del rey (ejercida por sus oficiales) y la de los propietarios laicos, e incluso no era, en su actuación social y presencia institucional, significativamente distinta de la de los magnates, pero también formaba parte de esta misma justicia laica (Petit, 1986, p. 273), al ser agentes del rey, aplicar sus leyes y responder a él. Los oficiales reales y nobles firmaban, frecuentemente, las actas de los concilios junto con los obispos y el clero (Koon y Wood, 2009), y numerosas leyes presuponían una igualdad entre las esferas religiosas y seculares, por ejemplo, una ley de Recesvinto que decretaba que nadie, religioso o laico, podía proteger a los judíos bajo pena de excomunión.

En conclusión, tanto el *Imperium* y el *Sacerdotium* tenían una teleología universalista. Ambos eran mutuamente funcionales y necesarios, no solamente como fría calculación política, sino también por convencimiento profundo en las dos partes. La Iglesia ofrecía una estructura estable, una tradición centenaria y legitimación para las endebles dinastías visigodas. El Estado, focalizado en el rey, podía brindar apoyo civil (y defensa armada cuando fuera necesario), auxilio material (incluyendo donaciones) y un ambiente propicio para la prosperidad terrenal, la evangelización y la salvación sobrenatural.

Tanto los obispos como el monarca recibían grandes privilegios y obligaciones como líderes, pastores y padres del pueblo. Ambos asumieron amplios poderes judiciales, compartidos también con la aristocracia, que se concretaban en concilios eclesiásticos y leyes reales, reflejo de tanto colaboración como conflicto entre la esfera secular y la religiosa, una relación no siempre fácil. A pesar de que la teoría era, valga la redundancia, teóricamente simple, la realidad de los dinamismos y los delicados balances de poder era infinitamente más compleja y, en el actual estado de la documentación, imposible de estudiar como correspondería.

Los dos poderes, el Estado y la Iglesia, aspiraban idealmente a una unión, que significaba auxilio mutuo para alcanzar sus respectivas metas y el objetivo final compartido, la Salvación. Aunque este vocabulario pueda resultar irrelevante y hasta

fantasioso en el escenario político del siglo XXI, las dos instituciones compartían esta creencia, y sobre ella se basaba todo el sistema filosófico-político jurídico de aquella sociedad.

Capítulo IV: La *aequitas* isidoriana

1. Introducción

a. San Isidoro como (no) jurista

Al abordar el pensamiento del Hispalense en torno a los temas jurídicos de la *aequitas* y la *iustitia*, resulta imprescindible comenzar con una aclaración. Para muchos autores, principalmente dentro de una tradición crítica española de tendencia piadosa, que deseaba ensalzar la figura del sabio hispalense, San Isidoro aparece como un jurista; es más, no solamente como un jurisprudente entre otros, sino como “el mayor jurista entre los santos padres” (título mencionado —y cuestionado— por Elías de Tejada, 1960, p. 21; cf. Hoyos Pérez, 1959, p. 137). Sin embargo, no se lo puede considerar un jurista en el sentido estricto de la palabra, al menos en su significado actual de “un profesional del Derecho o un hombre consagrado al cultivo del mismo” (García Gallo, 1961, p. 135). Sin embargo, continúa el crítico observando que

En la época en que vive [no] existe el tipo del jurista, tal como había existido en la época del mundo romano o reaparecerá a partir del siglo XII [...]. No parece que en el Bajo Imperio haya habido en las provincias de Occidente Escuelas de Derecho como las hubo en las de Oriente y aún en Roma [...] El Derecho en ellas ha dejado de ser objeto de estudio intenso y especializado coma para constituir un aspecto, destacado si se quiere, de la cultura y en especial de la retórica y la dialéctica (García Gallo, 1961, pp. 135-136; cf. Churrua, 1973, pp. 430-431).

Como agrega Andrés Santos (2015), el derecho en San Isidoro no destaca particularmente en el conjunto de su obra, sino que es simplemente un aspecto entre muchas otras ramas del saber. Es más, su análisis de “los conceptos y argumentos jurídicos viene marcado por concepciones predominantemente filosóficas, teológicas o gramaticales, y no por reflexiones de carácter técnico-jurídico, y menos aún práctico-forense, ni siquiera desde el punto de vista disciplinario u organizativo” (Andrés Santos, 2015, p. 157). Incluso sus aportaciones al derecho canónico se convirtieron en estrictamente jurídicas al ser adoptadas posteriormente por los canonistas (p. 157). Por el otro lado, hay críticos que identifican una “mentalidad jurídica” que “empapa toda su

obra legislativa y doctrinal” (Fernández Carvajal, 1961, p. 387). Sin embargo, la verificación de la presencia de esta mentalidad en toda su obra escapa de los propósitos de esta investigación.

De todas formas, el derecho es, para Isidoro, un campo de intersección para muchos de sus temas más relevantes en torno al poder político (con sus ramificaciones de carácter filosófico-moral) y a la enseñanza doctrinal, especialmente la práctico-moral. Así, vemos intereses múltiples de San Isidoro en su escritura sobre temas jurídicos, que dejaron su huella en el tratamiento que les acordó. Se pueden mencionar, principalmente, la recta relación entre la Iglesia y la monarquía para el bien temporal y espiritual de las personas, la preservación de la tradición grecorromana, unida con la tradición bíblico-cristiana, la educación de la juventud, la espiritualidad de los cristianos, el gobierno interno de la Iglesia, etc.

Lo principal no es el funcionamiento de un sistema jurídico específico, sino los principios de la justicia reflejados en las instituciones civiles y, en términos cristianos, la aplicación de la virtud cardinal de la justicia en la vida de los creyentes. Los temas “técnicos” del derecho (romano) se tratan en solamente dos lugares, *Etymologiae* V y *Differentiae* I, y, como nota Lemosse (2001), San Isidoro “cherch[e] à enseigner ce qui survit d’une culture juridique, plus que d’une technique dépassée” (p. 139); en una época de grandes cambios sociales y lingüísticos, buscaba conservar una tradición, no legislar las nimiedades técnicas (García Gallo, 1961, p. 136). Tampoco está del todo clara la relación entre los escritos isidorianos y la legislación del reino visigodo (Andrés Santos, 2015, p. 160), ya que presenta a la *lex* romana con tinte atemporal, como si tuvieran la misma perennidad que las verdades lógicas o matemáticas de los libros anteriores.

En el ámbito político, San Isidoro buscaba iluminar a su audiencia, tanto clerical como laica (cf. Cavallero, 1991, pp. x-xi) sobre sus roles en una sociedad cristiana, para que pudieran rectificar sus caminos, gobernar/obedecer según la ley de Cristo y convertir Hispania en un reino cristiano próspero y santo (Crouch, 1994, p. 13): “Quaerite autem primum regnum et iustitiam eius et omnia haec adicientur vobis” (*Mt.* 6.33)⁸¹. Los críticos

⁸¹ Citaremos la *Vulgata* según la edición de la Deutsche Bibelgesellschaft (2007), edición creada sobre la base de la que el papa Clemente VIII mandó publicar en Roma en el 1592. Hemos referenciado también la edición de la BAC, la *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (1949, editada por A. Colunga y L. Turrado).

debaten, también, las intenciones del Hispalense al escribir este proyecto: ¿era un manifiesto político?, ¿una reflexión puramente teórica que sorpresivamente se aplicó en la legislación del reino en el 633? El consenso actualmente se encuentra en un punto medio: con el didactismo propio de un padre y guía pastoral que era también un erudito en la tradición latina, San Isidoro parece haber buscado transmitir, en fórmulas pragmáticas (cf. Hipola, 1961), un código religioso y moral que, desde luego, requería una aplicación en la política y en la legislación.

La fortuna de San Isidoro como maestro latino en la Edad Media fue notable y justificada por su gran erudición, su creación de un compendio unificado y su fama de santo. Su definición de ley, por ejemplo, se transmitió ampliamente (“*Lex est constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*”) (Montero Díaz, 1951, p. 63). Incluso Santo Tomás de Aquino desglosó, con aprobación, su descripción de la ley y sus características (*ST I-II.95.3-4*). Además, la distinción tripartita entre el derecho natural, el civil y el de gentes (*Etym. V.4-6*) se propagó a lo largo de la Edad Media, en Graciano, Ives de Chartres, etc. (cf. Elías de Tejada, 1960)

La preocupación de San Isidoro por las cuestiones morales y su relación con el derecho se refleja, por ejemplo, en sus definiciones de la retórica y la filosofía, que unen el aspecto jurídico con la ética individual. Como nota García Gallo (1961), la Moral o la Ética, una de las partes de la Filosofía, se “encamina a mantener el orden en la vida, corregir y arreglar las costumbres y vivir rectamente, conforme a la virtud, una de cuyas manifestaciones es la Justicia, que ‘juzga rectamente y da a cada cual lo suyo’” (p. 136). Ante la necesidad de dar una guía para la vida interior y de proponer principios para la regulación de la vida social, los detalles meramente técnicos de la ciencia jurídica naturalmente palidecen.

Así, por ejemplo, García Gallo (1961) estudia la relación de la retórica y la filosofía con la ciencia jurídica en San Isidoro, ya que en ambos casos las definiciones isidorianas indican que el obispo le daba un lugar preeminente a la “lo bueno y lo justo”⁸² y al ejercicio de “una vida buena”⁸³, es decir, a las preocupaciones morales prácticas, lo

⁸² *Etym. II.1.1*: “*Rhetorica est bene dicendi scientia in civilibus quaestionibus, eloquentia copia ad persuadendum iusta et bona*” (García Gallo, 1961, p. 136).

⁸³ *Etym. II.24.1*: “[*Philosophia est*] *rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta*” (García Gallo, 1961, p. 136).

cual coincide con la definición que da Ulpiano de la Jurisprudencia, “divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia” (*Dig.* 1.1.10.2, en García Gallo, 1961, p. 136). Esto permite también vislumbrar la conexión que Isidoro identificaba entre la Filosofía, particularmente en su vertiente Moral o Ética, y la Jurisprudencia; ambas buscan “mantener el orden en la vida, corregir y arreglar las costumbres y vivir rectamente, conforme a la virtud, una de cuyas manifestaciones es la Justicia” (García Gallo, 1961, p. 136).

b. Hacia una definición isidoriana de la equidad

En este capítulo abordaremos, en estrecho diálogo con los textos isidorianos, primero el paso de legislación/gobierno/justicia a la vida moral; segundo, la influencia del ideario bíblico y patrístico sobre el modelo del justo juez y gobernante; tercero, el rol de la tradición clásica en el diseño de un ideal de equidad y justicia encarnadas en el hombre perfecto, particularmente el que está al frente del pueblo; cuarto, la cristianización de la antigua *aequitas*, *iustitia* y *pietas* dentro de un paradigma político-religioso y la configuración de un nuevo ideal político dirigido a la prosperidad terrenal en orden a la salvación eterna. Por último, a modo de epílogo, consideraremos el lugar de San Isidoro en la historia del derecho natural, tema relacionado de cerca con su visión sobre la equidad y la justicia divina.

Se podrá observar cómo, en la presentación isidoriana de temas ligados con la jurisprudencia y la política, trasciende un fuerte interés por la unidad y la consiguiente estabilidad: unidad política y religiosa dentro de una comprensión armónica de los derechos y deberes de los miembros de la sociedad cristiana. Por encima de todo, la *lex divina* es “norma de salvación [...] [y] lado externo de la gracia, el contrapié interior de la palabra evangélica” (Elías de Tejada, 1960, p. 21) y describe la conducta, tanto interior como exterior, de los cristianos. La *lex* de los juristas, la ley civil, que debe ser honesta, justa y posible, según el obispo, se justifica “en la medida en que [ayude] a que los buenos no se vean impedidos por los malos de obrar bien, o sea de alcanzar el fin ultraterreno de la salvación que era meta nueva propuesta por el cristianismo, en otras palabras, se subordina a la *lex* evangélica” (Elías de Tejada, 1960, p. 23): “Factae sunt autem leges ut

earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis inprobis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas” (*Etym.* II.10.5 y *Etym.* V.20).

En el orden temporal, proponía “una compenetración orgánica de los dos poderes”, el temporal y el religioso (ver Capítulo III): “Discípulo de San Agustín en filosofía de la historia, se nos manifiesta secuaz de San Ambrosio en política: *Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*” (Montero Díaz, 1951, p. 65), según la fórmula del obispo de Milán. La unidad política, traducida idealmente (aunque nunca de hecho) por la monarquía hereditaria, la univocidad legal (inspirada en el código romano y codificada en España después de la muerte de Isidoro⁸⁴), la armonía entre los órdenes sociales y la unidad religiosa (opuesta a todas las herejías y los cismas), se justificaba y tornaba posible por la unidad última de Dios.

A pesar de que, teóricamente, las esferas religiosas y civiles se mantenían independientes bajo el gobierno de Dios, en la práctica, como hemos visto en el Capítulo III, el poder coactivo del rey y los mandatarios terrenales posibilitaban la inserción efectiva dentro de la Iglesia, por ejemplo con las prerrogativas civiles en el nombramiento de los obispos que, por su poder político, naturalmente interesaban a los círculos nobiliarios. A pesar de numerosos esfuerzos por San Isidoro y otros obispos, la elección de nuevos obispos nunca dejó de ser fuente de roces y hasta conflicto (como atestiguó el resto de la Edad Media) (Pérez de Urbel, 1940). Dada la injerencia de los obispos en los asuntos temporales, especialmente en las ciudades, era prácticamente imposible erradicar su contracara política.

De todas formas, como hemos observado arriba, las instancias de colaboración fructífera entre Iglesia y Estado son numerosas. Sisenando, por ejemplo, en un gesto político y religioso frente al IV Concilio de Toledo, se postró frente a los obispos y, con llanto y gemidos, les rogó a los prelados que intercedieran por él ante Dios. Como nota Crouch, (1994), quizá solamente pedía perdón por su usurpación (que, al fin y el cabo, había sido tal), pero también probablemente solicitaba el apoyo formal de la Iglesia para su trono inestable (ver Cap. III). Isidoro y los otros obispos, a su vez, veían con buenos ojos esta colaboración, que, esperaban, podría traer un período de paz después de la

⁸⁴ Cf. Koon y Wood, 2009, p. 804.

destrucción de las guerras civiles. A un rey que se proponía como defensor de la fe, le dedicaron el canon 75 para tratar de asuntos político-religiosos. Sentaron allí la naturaleza sacral de la monarquía visigoda y trataron la institución real como ordenada por Dios y también los deberes ministeriales del rey. Definieron y protegieron, por la incipiente ley canónica, el rol de la monarquía y la santidad del oficio real (Crouch, 1994, p. 22).

Se ve la conciencia que tenía el concilio del rol político que jugaba cuando declaró que el clero estaba reunido, como hemos señalado en el capítulo precedente, “pro robore nostrorum regum et stabilitate gentis Gothorum pontificale ultimum sub Deo iudice ferre decretum” (IV Toledo, canon 75). Contra futuros intentos de arrebatar la corona y prolongar el derramamiento de sangre, sentenciaban en el mismo canon: “Sacriligium quippe est, si violatur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed et in Deum quidem in cuius nomine pellicetur ipsa promissio”. La rebelión contra el rey, *primus inter pares*, según la tradición germánica, se convertía en un crimen civil y un pecado grave contra Dios mismo, que recibía una sentencia gravísima: *anathema Maranatha*.

Para asegurar la sucesión pacífica (“defuncto in pace príncipe”), ya que los visigodos no se mostraban dispuestos a aceptar una monarquía hereditaria⁸⁵, disponían una asamblea entre los “*primatus totius gentis*” y los “*sacerdotes, ut dum unitatis concordia a nobis retinetur, nullum patriae gentisque discidium per vim atque ambitum oriatur*” (c. 75).

El rey, a su vez, recibía graves instrucciones en el mismo canon 75, “*ut moderati et mites erga subjectos existentes cum iustitia et pietate populos a Deo vobis creditos regatis, bonaque vicissitudinem, qui vos constituit largitori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis*” (la cursiva es nuestra). Si, por

⁸⁵ Salvo algunos pocos casos de dos generaciones sucesivas, la propuesta de monarquía hereditaria nunca tuvo éxito entre los visigodos. Al final de su *Historia gothorum*, el Sevillano implora que Suintila sea sucedido por Racimiro, su hijo, aunque finalmente lo sucedió Sisenando, que hizo desterrar a Suintila y su familia. San Braulio siguió en esta creencia al Hispalense, y aconsejó en su epístola XXXVII a Chindasvinto asociar a su hijo Recesvinto a la corona, “basando su consejo en razones de bien común y mantenimiento de la tranquilidad en el reino” (Elías de Tejada, 1960, p. 35). Chindasvinto siguió el consejo y convirtió a su hijo en co-gobernante en 649; él murió en 653 y su hijo reinó hasta el 672. Recesvinto, sin embargo, el mismo año de la muerte de su padre, en el VIII Concilio de Toledo, condenó esta alteración, tan en desacuerdo con la usanza germánica, en el canon 10 de esta asamblea.

el otro lado, algún rey “*contra reverentiam legum superba dominatione et fastu regio in flagitiis et facinore sive cupiditate crudelissimam potestatem in populis exercuerit*”, se decretaba “*anathematis sententia a Christo domino condemnetur*” (la cursiva es nuestra). En este capítulo (IV.5) analizaremos en detalle estas virtudes y vicios regios.

En este contexto se pueden entender la *iustitia* y la *aequitas*, rara vez diferenciadas explícitamente en San Isidoro. Son, por un lado, valores o principios humanos y legales (y político-sociales), pero por el otro lado son también, en la concepción *macro* del cristianismo, virtudes cuya fuente última es Dios. Al estar esencialmente unidas (ya sin oponer, como veremos, una ley escrita en contradicción con la justicia eterna de los dioses, ya que la ley civil no es reconocida como ley válida para el cristianismo si no se alinea con la ley eterna de Dios), su identificación semántica es natural, aunque a veces, para lograr un énfasis particular o por un prurito etimológico, San Isidoro las distinga. Ambas son valores centrales para las almas cristianas, especialmente para los encargados de legislar, gobernar y juzgar, funciones habitualmente reunidas en la figura del rey en lo temporal y el obispo en lo espiritual, con los entrecruzamientos naturales en la época.

Por encima del ordenamiento temporal, se ubica la santificación de las almas individuales, miembros de la Iglesia. En ese contexto, San Isidoro dirige sus enseñanzas seculares y especialmente espirituales para mover a sus lectores/auditores hacia la justicia en su sentido más completo, a ser *hombres justos*. Para alcanzar la justicia en este sentido es necesaria la sabiduría, que se debe sentir, más que deducir, y requiere verdadera humildad (*Sent.* III.29.10) (cf. Ortega Muñoz, 1989, p. 109; Roca Meliá, 2009, p. xi). Por eso las *Sententiae*, que no descartan los consejos sobre el actuar en el mundo (libro III), tienen su núcleo en la doctrina trinitaria, cristológica y moral de los primeros dos libros, que justifican e iluminan el sentido del tercero.

Finalmente, ofreceremos aquí unas breves palabras sobre las fuentes de la doctrina jurídica y política de San Isidoro, reveladoras, en muchos casos, de sus intereses, métodos y objetivos. Como nota Cavallero (1991), “el aspecto jurídico de su obra es reconocido como original por los especialistas” (p. viii), ya que la interpretación legal de textos no jurídicos y su lectura transversal a su obra es un distintivo del Hispalense.

En primer lugar, debemos señalar con Churruca (1973) que

La mayoría de las nociones jurídicas en la obra isidoriana proceden de otros autores [...]. Difícilmente se puede hablar, por tanto, dentro de la obra isidoriana, de ideas jurídicas en el sentido de pensamiento jurídico. [...] [R]esulta casi siempre prácticamente imposible determinar si un pasaje de contenido jurídico tiene por objeto únicamente dar noticia de una institución arcaica o presentarla como vigente (p. 431).

Por eso, su reseña de la ley y la justicia en *Etymologiae* V (o en *Differentiae* I) no se puede tomar como una guía al derecho visigodo, como hemos señalado en el Capítulo I.

Dada la intención enciclopédica, el autor colecciona y define conceptos, con una fuerte tendencia anticuaria, que prefiere informar sobre las instituciones romanas más que sobre las de su propio tiempo. De todas formas, esta obra de referencia, sintética y cómoda, probablemente se utilizó para redactar los prolegómenos teóricos que encabezan la *Lex wisigothorum* (Díaz y Díaz, 2004, p. 204; Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxiv), según hemos indicado arriba (Cap. II.2), lo cual demuestra que su significación filosófico-político fue claramente percibido en la época.

San Isidoro no solamente presenta datos enciclopédicos, sino también, como notan Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013), aportes originales que o bien no tienen ninguna fuente identificable hoy en día o bien reciben aquí una expresión tan ajustada, que la transmisión posterior fue a través de Isidoro, no de los textos originales. De esta forma esta parte de la obra isidoriana ejerció una gran influencia en la canonística y la filosofía jurídica de la Edad Media (pp. xxiv-xxv).

A pesar de su materia jurídica, que hoy en día requeriría una metodología especializada, aquí el enfoque es el mismo que en el resto de la obra, una mentalidad “enciclopédica y como si se tratara de realidades intemporales” (Yarza Urquiola y Andrés Santos, p. xxvi), al igual que las verdades objetivas de la matemática o las ciencias naturales. Desde luego, San Isidoro buscaba exponer sobre la justicia que tiene su razón última en Dios; es decir, necesariamente debía ser atemporal. Aunque resaltaba las fallas de los romanos que, como paganos, no conocían la misericordia de Dios, claramente consideraba que el derecho romano era, de las creaciones legales humanas, la que más

posibilidades daba para una recta administración de la justicia en el mundo, una vez cristianizada (ver Cap. IV.4 y 5).

Las menudencias de la aplicación técnica actual en su época no eran de gran importancia cuando se buscaba definir qué significaba el concepto de justicia y cómo se podía leer la tradición (pagana) grecolatina sobre esta virtud dentro de una cosmovisión cristiana. San Isidoro incluso subraya, en las *Sententiae*, que el mundo de las querellas era peligroso para los cristianos, en especial los monjes: “amore parentum non solum terrenis curis, sed etiam forensibus iurgiis inuoluti sunt, et pro suorum temporali salute suas animas perdiderunt” (*Sent.* III.21.4). No condena el oficio forense absolutamente, pero advierte que los que se dedican a él: “propter proximi dilectionem saeculare negotium deserere debent, aut certe, manente proximi caritate, negotium sequantur terrenum. Sed quia perrarum est ut inter iurgantes caritas maneat, postponenda est rei causatio, ut perseueret dilectio” (*Sent.* III.56.1)

Incluso recuerda que “[a]ntiqui forensem eloquentiam caninam facundiam nuncupabant”, ya que “ueluti canes alterutrum sese lacerant iurgiaque causarum ad iniurias suas commutant” (*Sent.* III.56.2). Como se puede observar, hay una doble percepción de “lo jurídico”: por un lado, es una forma de resguardar el orden y facilitar la vida cristiana y la salvación; en este sentido es una aplicación del derecho natural/divino, y, por otro, constata que en su aplicación cotidiana es difícil servir a Dios.

Mentxaka (1997) clasifica las fuentes inspiradoras de San Isidoro en el libro V, que se pueden expandir a las otras apariciones de temas afines, como *Etym.* II.10; IX.3-7; XVIII.15; (cf. Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxiii), en tres grandes categorías:

- 1) Las patrísticas, especialmente San Agustín.
- 2) Las literarias, como Cicerón y Petronio y los gramáticos Servio y Nonio. Agrega, siguiendo a Fontaine (1961), que Isidoro cita a la mayoría de escritores paganos de segunda mano; considera posible, aunque no probable, que manejara directamente la obra ciceroniana (Fontaine, 1959, pp. 739, pp. 745-747; Mentxaka, 1997, p. 398, p. 419).

- 3) Las jurídicas, incluyendo fuentes “generales”, difíciles de precisar, y otras que se pueden identificar exactamente por citas literales o casi *verbatim* (Mentxaka, 1997, pp. 419-420); las segundas son las menos, ya que, como observan Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013, p. xxvii), prácticamente no hay citas directas y explícitas identificadas de autores paganos o eclesiásticos ni de obras jurisprudenciales o de legislación, sea antigua o de la época, sino que usó otras fuentes para construir sus lemas.

Los estudiosos debaten sobre cuáles son las obras que Isidoro debió de usar y si las utilizó directamente o de segunda mano. Dado su lugar en la transmisión de filosofía jurídica y el sesgo propio que le pudo dar, que luego sería adoptada por el derecho canónico, la teología moral y posteriormente el derecho secular, identificar estas obras, quizás perdidas para siempre, sería de un gran valor para la historia de la cultura.

En primer lugar, se pueden mencionar fuentes generales empleadas a través de toda la enciclopedia, como los *Commentarii* de Servio a Virgilio, los *Topica* de Boecio y los gramáticos (Donato, Sacerdos, Terenciano) y las fuentes bíblicas y patrísticas. También, referido a cuestiones filosófico-políticas e históricas, como en el libro IX de las *Etymologiae*, se debe mencionar a los autores eclesiásticos (entre ellos, Ambrosio, Agustín, Gregorio Magno, Jerónimo, Lactancio, Orosio, Tertuliano) y los juristas romanos. Se deben agregar también, para estos temas, los glosadores y lexicógrafos (aunque sea difícil precisarlas) y los historiadores y eruditos (Eutropius, Florus, Justino, Servio, Rufius Festus, Solin) (Reydellet, 1984, p. 19). En cuanto a las precisiones jurídicas, principalmente en *Etym. V*, Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013) observan que el autor seguramente debió de usar materiales específicamente jurídicos pero, como indica Churruca (1973):

- 1) Isidoro, incluso en los pasajes más específicamente jurídicos, no priorizaba las obras jurídicas de las cuales podía disponer;
- 2) Aun cuando utilizaba estas obras, prefería las de carácter isagógico y técnicamente menos jurídicas;
- 3) De estas obras, solía tomar los materiales menos jurídicos (p. 434).

A pesar de “esta reluctancia hacia el uso de materiales estrictamente técnico-jurídicos”, abundan las referencias a “la literatura legislativa y jurisprudencial romana” (Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxviii). Considerando las dificultades de transmisión y las preferencias bibliográficas de Isidoro, es inverosímil que usara directamente las obras de los antiguos jurisconsultos. Se da por sentado que usó algún compendio o florilegio. Además, el libro V de las *Etymologiae*⁸⁶, donde la mayoría de las noticias isidorianas sobre temas legales está concentrada, presenta una disposición de material diferente a cualquier otra obra conocida a partir de los restos de las obras institucionales del mundo romano. Asimismo, hay pasajes que remiten a la literatura jurisprudencial romana y que, sin embargo, no tienen referente en el *Corpus iuris* y en el *Breviario*, y hay múltiples reminiscencias de varios manuales o florilegios jurídicos de la época postclásica que nos han llegado por otras vías. Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013) presentan una lista de estas obras: las *Institutiones* de Gayo y otras obras isagógicas o misceláneas menores, como los *Tituli ex corpore Ulpiani*, la paráfrasis de Autun de las *Institutiones* de Gayo (*Fragmenta augustodunensia*), el *Epitome* de Gayo, las *Sententiae* de Paulo (ambas, acotan, integradas en la *Lex romana wisigothorum*) y también diversos glosarios, como los atribuidos a Filóxeno, Cirilo, Plácido o Ansileubo (p. xxx).

Sin embargo, según Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013), sería improbable que estas obras prejustinianas fueran utilizadas directamente por San Isidoro. Dirksen (1871) constató este hecho y propuso que se hubiera basado directamente en compilaciones privadas de la época postclásica, hechas con materiales de los juristas clásicos. Kübler (1890) agregó que los paralelismos entre Isidoro y los clásicos se explicarían por la utilización de un manual jurídico, que puede haber sido escrito en España después de la promulgación del *Codex theodosianus*, pero antes del *Corpus iuris*. Este manual incluiría, con terminología postclásica, pasajes de juristas clásicos como Gayo, Ulpiano y Paulo (Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, pp. xxx-xxx). En cuanto a las *Institutiones* de Gayo, Churrua (1975) demostró que no es probable que se usaran directamente, sino más bien a través de una reelaboración escolar tardía, quizás realizada por un autor no

⁸⁶ Para los siguientes párrafos seguiremos la excelente introducción de Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013), al tomo V de las *Etymologiae* de Les Belles Lettres.

jurista, lo cual explicaría la escasa comprensión de las materias que trata y los consiguientes errores. Por eso, como notan Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013), muchos críticos creen hoy en día que la fuente principal puede haber sido “una obra (jurídica) isagógica postclásica de carácter sencillo, escrita o difundida en Hispania después de la promulgación del *Codex theodosianus* (483 d.C.) y antes de la codificación de Justiniano (529-534), que habría sido [...] posteriormente perdida” (Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxiii). La investigación actual también sigue esta tendencia al analizar las fuentes de Isidoro para todos los temas. En lugar de buscar una hipotética obra de base, intenta descubrir los “manuales o libros de iniciación científica que, en las distintas ramas de estudio, habrían proporcionado el entramado de diversos libros de la obra” (Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxx).

En general, los críticos aceptan que utilizó el *Codex theodosianus*, promulgado por Teodosio II y Valentiniano III en 438, probablemente a través del *Breviarium alaricianum* (o *Lex romana visigothorum*) del 506 (ver Capítulo I), junto con la *interpretatio* que los juristas de la cancillería del rey Alarico II agregaron a la versión oficial de ese texto (Yarza Urquiola y Andrés Santos, 2013, p. xxix).

En cuanto al *Corpus iuris* de Justiniano, hay pasajes que parecen indicar con seguridad esta fuente, mientras que hay otros donde se esperaría una cita justiniana, pero esta falta. Por ello, como indican Yarza Urquiola y Andrés Santos (2013), hay opiniones encontradas entre los críticos, pero hoy en día prevalece la opinión de que es muy improbable que Isidoro hubiera conocido el código y, más aún, lo hubiera utilizado directamente.

2. Legislación, gobierno y justicia: los consejos de un padre

En un capítulo de las *Sententiae*, titulado “De Praelatis” (III.48), San Isidoro trata tanto de los clérigos como de los que poseen el poder terrenal. Allí propone que el varón justo “aut omni potestate saeculari exuitur aut, si aliqua cingitur, non sub illa curuatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat” (*Sent.* III.48.1).

La imagen, o *speculum*, que propone para los que detentan el poder, muestra, así, algunas de sus características esenciales: la justicia o bondad individual se tiene que vivir con más intensidad en una posición de poder, que no lo exime de responsabilidad moral

frente a Dios, sino que le exige aún más virtud cristiana. Un distintivo de poder se lleva con dignidad,

Quando subiectis prodest quibus terreni honores praeferuntur. Potestas bona est quando Deo donante est, ut malum timore coerceat, non ut temere malum committat. Nihil autem peius quam per potestatem peccandi libertatem habere, nihilque infelicius male agenda felicitate (III.48.5).

En otras palabras, el fundamento y el fin del poder son sobrenaturales; y así se debe enjuiciar.

Es interesante este capítulo ya que, aunque comienza hablando de los varones justos en general y de los prelados en particular (incluso el primer ejemplo que menciona es San Pablo, no un monarca), luego pasa a hablar naturalmente, sin anunciar un cambio, de los reyes terrenales. Quizá la clave está cuando dice que

Nam et uiros sanctos proinde reges uocari in sacris eloquiis, eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant et motus resistentes sibi rationabili discretione componant. Recte igitur illi reges uocantur qui tam semetipsos quam subiectos, bene regendo, modificare nouerunt (*Sent.* III.48.7).

En efecto, mucho de lo que dice sobre los reyes es aplicable a los nobles y a los obispos, cosa natural en un contexto de entrelazamiento de las funciones de gobierno.

También se ve claramente en estas palabras la conexión vital que identifica entre el gobierno civil y el régimen de la propia alma; ambos deben nacer del buen juicio de la razón, a partir de la ley divina y dirigiéndose a Dios. La justicia, virtud cardinal, es así central en la vida cristiana, pero es también la cualidad esencial que define al rey y lo distingue del tirano, su antítesis (cf. Elías de Tejada, 1960, p. 18).

a. La vida pública y la moral individual

Al tratar sobre los gobernantes y en especial los jueces, San Isidoro escribe que Bonus iudex [...] prodesse omnibus nouit. Aliis enim praestat censura iustitiae, aliis bonitate. Iudicia sine personarum acceptione suscipit [...] Boni iudices iustitiam ad solam obtinendam salutem aeternam suscipiunt [...] Omnis qui recte iudicat, stateram in manu gestat, in utroque penso iustitiam et misericordiam portat; sed per iustitiam reddet peccati sententiam, per misericordiam peccati

temperat poenam, ut isto libramine quaedam per aequitatem corrigat, quaedam uero per miserationem indulgeat (*Sent.* III.52.2-4).

Presenta aquí una dicotomía, que estudiaremos a lo largo del Capítulo IV: la justicia y la misericordia. Califica esto de “justo equilibrio” (la repetición de justo/justicia muestra la fluctuación de las significaciones); asimismo, aquí usa “equidad” para referirse a la justicia estricta, que corrige los delitos, y así sería el polo opuesto de la misericordia. De nuevo, como veremos más adelante, el uso de estos términos en Isidoro, si nos atenemos al nivel verbal, es confuso en grado máximo. Sin embargo, se puede apreciar la dimensión netamente espiritual y religiosa del papel del juez y la “justicia verdadera” (que en otros lugares se podría llamar equidad); se debe encontrar en el fino equilibrio entre dos platillos, la justicia (en sentido estricto, se podría llamar punitiva) y la misericordia (o benignidad). El que solamente conozca una de estas dos caras no puede juzgar rectamente (ni puede, por consiguiente, regirse a sí mismo y ser un hombre justo, un santo). También se puede observar la obligación de hacer bien a *todos*, no a unos pocos, solamente a los cristianos, a los romanos o los godos, los nobles, los pobres, las viudas, los hacendados, etc.

La función principal de la ley civil, según San Agustín de Hipona, es defender la *pax* y el *ordo* en las relaciones interpersonales (lo cual la convierte en una aplicación de la ley eterna y natural, ya que su propósito es diferente, referido, en este caso, a la *pax* y el *ordo*, a través de la coacción estatal, en caso de necesidad) (Maciejewski, 2017, p. 15).

Toda ley (civil, natural, etc.) tiene su fuente y razón de ser en Dios que, a través de la razón humana y la revelación, muestra lo justo y lo injusto⁸⁷. Así, en una sociedad humana, el gobierno (concretamente, el rey, los nobles y su administración) y la Iglesia

⁸⁷ El “camino” entre la ley más alta (llámese natural, divina, etc.) y la ley civil concreta se ha interpretado de distintas formas. Según Brynteson (1966), una corriente de historia legal considera que en la Edad Media (hasta 1260), por la influencia de ideas estoicas, agustinianas y cristianas, la filosofía política creía que el legislador “encuentra” o descubre la ley de Dios al observar prácticas antiguas y aplicarlas al presente. En otras palabras, el legislador (o, literalmente, *law-giver*) medieval era un revelador de verdades, no un legislador real. También, el derecho romano sería simplemente una tradición venerable por su antigüedad. Sin embargo, Brynteson (1966) observa que San Isidoro reconoce que se puede crear leyes nuevas y distingue fuentes válidas de la ley, entre ellas la costumbre (que solamente es válida cuando falta la *lex* positiva). Estas leyes no pueden contradecir a la ley natural/divina, pero pueden variar entre los distintos pueblos sin ser injustas ya que, a diferencia de la ley natural, no son universales.

deben recordar que comparten un mismo fin, aunque en diferentes esferas. Desde luego, en la época visigoda el entrecruzamiento considerado natural y hasta deseable entre los dos ámbitos era muy distinto del que se consideraría apropiado para nuestro siglo. La división del gobierno en tres ramas (ejecutiva, legislativa y judicial), a pesar de que se pueda trazar en algunas instituciones antiguas, no era un firme concepto teórico, ni lo fue por muchos siglos. Según la mentalidad de la incipiente Edad Media, partiendo de tradiciones clásicas y bíblicas, el mejor rey es juez (*II Sm.* 8.15, “et regnavit David super omnem Israhel / faciebat quoque David iudicium et iustitiam omni populo suo”). Entre la Iglesia y el gobierno civil se deseaba, además, una consonancia de fines (aunque la práctica distara del ideal). Así, los gobiernos también debían preocuparse por la vida moral y la salvación personal de la gente.

Estos ideales se perciben en los códigos de la época, ya que “para la ideología dominante era la ley el principal instrumento con que contaba el soberano para cumplir la misión redentora que le había sido encomendada” (Valverde Castro, 1991, p. 142). El *Liber iudiciorum* (promulgado por Recesvinto en 654, revisado por Ervigio en 681), por ejemplo, como los otros anteriores, promovía la imagen idealizada de una sociedad unificada bajo la figura del rey. Por eso eran herramientas particularmente útiles durante o después de períodos de inestabilidad, cuando también la Iglesia buscaba reestablecer el orden. Los ideales presentados siguen la tradición romana del emperador cristiano: el rey/emperador es la fuente de ley, justicia, poder y riqueza; es juez, legislador y benefactor, poderes que recibe de lo alto (Koon y Wood, 2009, p. 796).

Según el discurso que dio Recesvinto en el VIII Concilio de Toledo, cuando promulgó el nuevo código, el propósito de la nueva obra legal era contener los poderes del rey, asegurar la tranquilidad doméstica, impedir los abusos de poder, preservar los derechos de propiedad de los individuos y separar la propiedad privada del rey y la del tesoro real (*Colección Canónica Hispana*, 5). Al igual que Chintila, que habló en el VI Concilio de Toledo (en 638) de proteger y promover el bienestar y la piedad de la gente como prácticas de fidelidad, Recesvinto planteó su código como una “recanalización” en el camino salvífico (y políticamente centralista, con un Toledo fuerte).

Como Dios, fuente última de la Ley, el rey se convertía con el código en la fuente de las leyes del reino, ya que el *Liber iudiciorum* era “el único código legal” y contenía

una ley que “prohibía expresamente la alegación de otro derecho para la discusión de los pleitos” (Martínez Llorente, 2019, p. 36). Era el monarca quien podía enmendar las leyes existentes o promulgar nuevas. Los jueces recibían la tarea de aplicarlas, pero nunca interpretarlas ni, mucho menos, crear nuevas (Martínez Llorente, 2019). El rey visigodo se convirtió en “the rhetorical hinge on which all legislative activity —both royal and ecclesiastical— pivoted. The king was envisaged as the fount of all legalistic activity, with bishops and officials acting as his agents and enforcing his laws” (Koon y Wood, 2009, p. 803).

Desde luego, la realidad no era tan unívoca, aunque le pesara a la monarquía. Como observan Koon y Wood (2009), “[l]egislation was the product of debates within the ruling class, and had been since the Roman period” (p. 795). Debajo de un rey fuerte, como a veces había, las leyes y los concilios muestran una imagen de colegialidad e igualdad entre administración real y jerarquía eclesiástica. El deber de aplicar las leyes civiles (promulgadas por el rey, como hemos observado arriba) caía sobre los obispos, que eran jueces y *defensores* en sus ciudades, y los jueces civiles; los obispos y los jueces se monitoreaban mutuamente (Koon y Wood, 2009). Como dice Andrés Santos (2015),

Como abad y como obispo, a menudo se [veía] obligado [el Hispalense] a aplicar las reglas canónicas a sus subordinados, sin perjuicio de las múltiples funciones jurídico-políticas que en general las autoridades eclesiásticas desempeñaban en el seno de la sociedad hispano-visigótica, como venía sucediendo desde hacía bastante tiempo incluso dentro de las fronteras del viejo Imperio Romano⁸⁸ (p. 155).

En efecto, no solamente guiaba en asuntos espirituales a la Bética y administraba las tierras y finanzas de la Iglesia, sino que también, como metropolitano, tenía funciones

⁸⁸ Como observa Brassous (2020), la división eclesiástica de Hispania probablemente siguió el plan de las provincias romanas, no solamente geográficamente, sino también en la jerarquía: en las provincias había un gobernador/*iudex*, que dependía de un vicario, que a su vez respondía al prefecto de las Galias (ver Cap. I). Otra consecuencia de la tradición romana de la administración es que los obispados corresponderían generalmente a ciudades, donde los obispos tenían un rol importante como *iudices* y líderes a partir del siglo V (Brassous, 2020), papel justificado por su educación, vínculos con las aristocracias romanas y visigodas y la *auctoritas* religiosa. De hecho, “al desaparecer los funcionarios romanos, los obispos quedaron como únicos representantes de las poblaciones invadidas”, que eran en realidad la gran mayoría de los habitantes (Pérez de Urbel, 1940, p. 178).

de juez y diplomático (Crouch, 1994, p. 12). Arriba (Capítulo III) ya hemos analizado en detalle el difícil equilibrio entre los miembros del clero y los oficiales laicos en el ejercicio de sus funciones; aquí solamente observamos que la supremacía teórica del orden religioso (justificada por la mayor importancia de la salvación y la palabra divina, en comparación con la administración temporal) no se podía traducir simplemente a la práctica, ya que el poder coactivo estaba principalmente en manos del rey y de los nobles. Además, el modelo teocrático del Antiguo Testamento y del Imperio romano, donde la religión era una función del Estado, no presentaba un molde claro para la relación entre el rey, la Iglesia y la administración temporal.

Por esto, era esencial para Isidoro trazar líneas divisorias que preservasen las dos esferas. Se había propuesto un modelo en que el rey estaba en la cúspide, prácticamente pero también teóricamente. La Iglesia, desde luego, era reconocida como superior e independiente, pero en la praxis de la administración, los obispos respondían al rey, más cercano que el papa. Como observa Pérez de Urbel (1940), San Isidoro “pudo presenciar el comienzo de los abusos” (p. 178), particularmente en el nombramiento de los obispos, ya que las prerrogativas civiles y el prestigio religioso del que gozaban convertía la mitra en una presa buscada. Su importancia política era tan grande, además, que el rey buscaba vigilar o mediatizar las sucesiones. El II Concilio Barcinonense, en el 599, incluso reconoció el derecho del rey para nombrar obispos (ver Cap. III). IV Toledo, por el otro lado, declaró que el obispo debía ser elegido por todo el clero y el pueblo, por todos los obispos comprovincianos o al menos tres de ellos, con el asentimiento del metropolitano. San Isidoro también enfatizaba las virtudes morales y espirituales que debían distinguir al obispo; cualquier pecado mortal después del bautismo inhabilitaba perpetuamente a un hombre a llegar al episcopado. Sin embargo, luego de la muerte del Hispalense, los reyes intervinieron cada vez más en las sucesiones obispales y finalmente esto se legitimó en XII Toledo, en 687 (Pérez de Urbel, 1940, pp. 181-186).

Por el otro lado, en el modelo (neo) agustiniano llevó a visualizar a un príncipe “ceñido a motivaciones religiosas y éticas, todas [ellas] interpretadas por el magisterio del sacerdocio corrector” (Elías de Tejada, 1960, p. 18). Así, tal como se veía en los

concilios, la Iglesia proponía y guiaba; el rey, si acataba esta autoridad (*auctoritas*)⁸⁹ sobrenatural (o al menos si quería el apoyo de la institución eclesial), convertía las actas en ley. La influencia religiosa también funcionaba en formas más difusas; por ejemplo, “Recesvindo usa el *De sumo bono* para la *Lex wisigothorum* citando a Isidoro como *auctoritas* en el plano político” (Cavallero, 1991, p. xiv). En otras palabras, el rey daba actualidad y prestaba su *potestas*, pero no podía aportar validez eclesiástica.

Finalmente, como hemos observado en el Capítulo III, la Iglesia y el Estado aspiraban idealmente a una unión, coherente con el universalismo heredado de Roma, que pudiera conducir más convenientemente hacia el objetivo final compartido. Al frente de sus respectivos órdenes, tanto los reyes como los obispos tenían un rol de pastores, con toda la dimensión pedagógica que esto supone; esta es una visión que surgía naturalmente de la teología en torno al monarca en el Antiguo Testamento y especialmente de la visión cristológica del gobernante, sea civil o eclesiástico. San Isidoro da una explicación etimológica:

Antea autem pontifices et reges erant. Nam maiorum haec erat consuetudo, ut rex esset etiam sacerdos vel pontifex. Vnde et Romani imperatores pontifices dicebantur. [...] Sacerdos autem nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans; sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sacrificando vocatus est. Consecrat enim et sanctificat (*Etym.* VII.12.14 y 17).

b. La voz del padre

Las *Etymologiae* no buscan principalmente proyectar una imagen del emisor. El género del manual/enciclopedia/diccionario no se presta directamente a esto, a diferencia del discurso público, por ejemplo. Sin embargo, su gran éxito se debió, no solamente a la conveniencia de tener todos los conocimientos del mundo antiguo fácilmente accesibles en una edición, sino también al prestigio de su autor como obispo, santo, sabio, etc. Esto también explica la abundancia de obras falsamente adscriptas a su autoría, que las legitimaría y les prestaría su *auctoritas*. También es importante tomar en cuenta, como hemos observado arriba, la identidad de Isidoro como “avant tout [...] théologien et moraliste” (Reydellet, 1984, p. 11), para poder entender la intencionalidad de su selección de fuentes, fragmentos y temas.

⁸⁹ Para la dicotomía *auctoritas-potestas*, ver el Capítulo III.

En las *Sententiae* y *Synonyma*, obras más “personales”, es decir, obras que, en vez de la (buscada) objetividad del conocimiento científico/histórico, presentan la voz de un hombre que se relaciona con Dios y desde allí con los otros hombres, exhortando y enseñando, se percibe con más claridad la posición que toma el escritor, hombre ya autorizado por su nacimiento, su formación y su posición institucional, y la construcción de una voz intratextual, configurada como la de un padre, gobernante y juez ejemplar. Son textos que se aproximan a la homilía: la posición institucional es esencial, pero reforzada por el ethos personal, cuando el pastor religioso se dirige al pueblo⁹⁰ (cf. Amossy, 2001).

Por ejemplo, en las *Sententiae*, dice que

Recte ex sententia dicit, qui ueram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur. Ac per hoc, adrogantes qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia. – Ille enim sapit qui recte et secundum Deum sapit. In suam dicunt contumeliam doctores, si dum sint ab eis dicta sapienter nimium tamen eloquenter. Horret enim sapientia spumeum uerborum ambitum, ac fucum mundialis eloquentiae inflatis sermonibus perornatum (*Sent.* II.29.10-12).

No aplica estas sentencias a sí mismo (lo cual pecaría contra la humildad, pilar esencial en el modelo de líder que propone). Sin embargo, si escribe las *Sentencias* y, presumiblemente, las considera suficientemente buenas como para publicarlas, y por el otro lado define en la misma obra a las sentencias en general con estas palabras, se puede deducir que en estos términos buscaba encauzar su propia obra. No sería, entonces, solamente una obra de la razón, sino de la experiencia vital, elemento central en la literatura sapiencial bíblica y en los consejos de cualquier padre humano. En efecto, como constata Roca Meliá (2009),

Isidoro eleva, pues, el concepto retórico de sentencia a un plano espiritual que supone ciencia y vivencia a un tiempo, dándole con ello una mayor dimensión humana. Se trata de la posesión de la perfecta sabiduría, que [...] consiste en el conocimiento vivo de Dios y de las demás cosas en orden a Dios, conocimiento que depara al hombre la felicidad (p. xii; cf. Cavallero, 1991).

⁹⁰ “Vnusquisque doctor et bonae actionis et bonae praedicationis habere debet studium [...] Omnis utilis doctor plebibus subiectis ita praestare se debet, atque insistere doctrinae, ut quanto claret uerbo tanto clarescat et merito” (*Sent.* III.36.4).

La ciencia y la virtud son el centro, pero entre ellas la mayor es la virtud. San Isidoro recibe aquí la influencia de San Gregorio Magno, especialmente en su *Regula pastoralis*, que inculca formación intelectual pero especialmente la santidad de vida a los clérigos. “Nadie debe ascender a un puesto rector, dirá Gregorio, que no sepa practicar lo que ha aprendido en el estudio” (Domínguez del Val, 1961, p. 216) —una auténtica *theologia vitae*—.

Asimismo, el buen juicio, necesario para regirse a uno mismo y a los demás, depende de juzgar según Dios, rectamente. Finalmente, propone que la excesiva elocuencia es un obstáculo a la transmisión de la sabiduría.

En un plano, San Isidoro habla como un sabio, un teólogo, una autoridad intelectual. Su “vasta erudición bíblica y la facilidad en encontrar el pasaje adecuado a cada tema” (Roca Meliá, 2009, p. xv), sumado a sus extensos conocimientos de la literatura clásica (más notable en las *Etymologiae*), implícitamente confirman su posición como maestro académico. En *Synonyma*, la Razón, personaje con el cual dialoga un alma humana, “el hombre”, propone los mismos pensamientos morales que San Isidoro en sus otras obras; esta confirmación intertextual también refuerza los argumentos mientras nos dirige hacia cómo el Hispalense mismo conceptualizaba sus consejos.

Más importante que la ciencia (*scientia*), para San Isidoro la virtud estaba en el primer lugar: “nihil obsesse scientibus Deum ignorantiam mundo” (*Sent.* II.1.13). Conocer aquí es la experiencia vital que mencionamos arriba, la verdadera sabiduría. Para esto, como hemos visto en *Sent.* II.29.10, la humildad es esencial para alcanzarla: “Initium enim peccati superbia. Superbia angelos deposuit [...] arrogantia sublimes humiliavit. [...] Cognosce, homo, quia Deus humilis uenit, quia se in forma servi humiliavit, factus oboediens usque ad mortem” (*Synon.* II.21-22).

De nuevo, aquí no se menciona explícitamente a sí mismo, pero no requiere mucha agudeza para relacionar estos principios con su autor, prelado poderoso y considerado santo ya en su vida⁹¹. En *Synonyma*, poniéndose en lugar del penitente innostrado, da,

⁹¹ Al considerar que el autor tenía la posición institucional de obispo, padre y líder espiritual, y que era renombrado como un hombre ejemplar, un santo, es inevitable pensar que ya sus contemporáneos leían así sus textos y también hipotetizar que él sabía que leerían así.

además, una lección práctica en humildad y arrepentimiento, más impactante aún al recordar que él ya era considerado santo.

También exalta otras virtudes como particularmente propias de los cristianos, entre ellas destaca la sabiduría en el sentido de conocimiento y vivencia de Dios:

Esto patiens, esto mitis, esto mansuetus, esto modestus (*Synon.* II.31). Nihil sapientia melius, nihil prudentia dulcius, nihil scientia suauius, nihil stultitia peius, nihil insipientia deterius, nihil ignauia turpius. Ignorantia mater errorum est, ignorantia uitiorum nutrix. Peccatum magis per ignorantiam praeualet (*Synon.* II.65-66). Sapiens omnia prudenter examinat, inter bonum et malum sapiens intellegendo diiudicat [...] Dilige igitur sapientiam et manifestabitur tibi, accede ad illam et adpropinquabit ad te, adsiduus esto illi et instruet te (*Synon.* II.66)⁹². Vir ecclesiasticus et crucifigi mundo per mortificationem propriae carnis debet, et dispensationem ecclesiastici ordinis, si ex Dei uoluntate prouenerit, nolens quidem, sed humilis gubernandam suscipiat (*Sent.* III.33.1)⁹³.

Nótese que la sabiduría es una sabiduría práctica, intensamente moral. No es un conocimiento muerto, sino que es sabiduría solamente en la medida en que transforma la vida del sapiente: “Primum est scientiae studium quaerere Deum, deinde honestatem uitae cum innocentiae opere” (*Sent.* I.1.3).

La práctica de estas virtudes es particularmente urgente para los prepósitos (*prae + positus*):

Aliquando etiam subditis nos oportet animo esse humiliores, quoniam facta subditorum iudicantur a nobis, nostra uero Deus iudicat. Agnoscat episcopus seruum se esse plebi non dominum; uerum haec caritas, non conditio exigit (*Sent.* III.42.2-3).

A pesar de que se refiere directamente a los obispos aquí, en otros momentos expone claramente que estas expectativas rigen también para los reyes y gobernantes temporales.

⁹² Estas son virtudes de larga tradición bíblica (ver Cap. IV.3.b) y clásica, con elementos como la *auctoritas*, *gravitas*, *seueritas/lenitas*, etc. de los oradores romanos (Batstone, 1994, p. 239; cf. Manuwald, 2004; Remer, 2010) (ver Cap. IV.4).

⁹³ Como observa Roca Meliá (2009), las fuentes de Isidoro son *Regla pastoral* y *Morales* de San Gregorio (p. 175).

Como en la retórica antigua, la imagen del emisor también surge del opuesto (García Negroni, 2016; cf. Ames, 2004; Amossy, 2001; Eco, 2020). Aquí, las condenas enfáticas al vicio, particularmente a la tiranía e injusticia, con claras resonancias tanto bíblicas como grecolatinas, también contribuyen a configurar un modelo positivo para el lector, implícitamente encarnado en el escritor: “Bonus rector est qui et in humilitate seruat disciplinam, et per disciplinam non incurrit superbiam. – Elati autem pastores plebes tyrannice premunt, non regnunt, quique non Dei sed suam gloriam a subditis exigunt” (*Sent.* III.41.1-2). O también,

Quando a potentibus pauperes opprimuntur, ad eripiendos eos boni sacerdotes protectionis auxilium ferunt, nec uerentur cuiusquam inimicitiarum molestias, sed oppressores pauperum palam arguunt, increpant, excommunicant, minusque metuunt eorum nocendi insidias, etiamsi nocere ualeant: Pastor enim bonus animam suam ponit pro ouibus (*Sent.* III.45.4)⁹⁴.

Por último, los requisitos que propone San Isidoro para el ejercicio del episcopado también revelan su visión de la función del obispo. Por ejemplo, en las *Etymologiae*, obra “expositiva”, dice: “Episcopi autem Graece, Latine speculatores interpretantur. Nam speculator est praepositus in Ecclesia; dictus eo quod speculatur, atque praespiciat populorum infra se positorum mores et vitam” (*Etym.* VII.12.12). Arriba ya hemos mencionado el requisito de que el candidato sea inocente de cualquier pecado mortal después del bautismo; “una caída pública bastaba para despojar a un prelado de su dignidad” (Pérez de Urbel, 1940, p. 184). También, en *De ecclesiasticis officiis*, pedía que no fueran neófitos, sino hombres preparados para administrar un gran poder en el mundo; que fueran educados; que buscaran ser útiles a la Iglesia (II.2.5). En IV Toledo, los cánones también vetan para el sacerdocio y particularmente para el episcopado a los que aspiraban al cargo por soborno o estando alistados en la milicia seglar (canon 19). Los obispos y clérigos, además de tener una conciencia pura ante Dios, también deben buscar una buena fama ante los hombres, para dar testimonio por su vida santa (canon 22).

El obispo, líder de la comunidad cristiana e importante agente civil, se debía distinguir por su caridad, especialmente con los pobres y los enfermos; administrar

⁹⁴ Se detecta la influencia de San Gregorio (Roca Meliá, 2009).

justicia en su ciudad y controlar a los jueces civiles; defender a los indefensos; resguardar la liturgia y disciplina eclesiásticas y actuar en los concilios (de interés temporal y espiritual); en una palabra debía ser un líder justo y piadoso (Gusmão, 2017), un padre en la doble tradición del *paterfamilias* y del Buen Pastor.

Así, San Isidoro, con su fuerte interés en la didáctica y la pastoral, encuentra una herramienta esencial en la configuración de una voz autoral profundamente ética y ejemplar. Surge una imagen de un padre preocupado por sus hijos, un escritor balanceado, justo y cuidadoso, respaldado por la figura histórica del santo obispo erudito. No solamente nos da así directrices para interpretar su voz, sino que también informa nuestras lecturas de otras figuras en la constelación del poder, especialmente la del rey, personaje sacral desde tiempos bíblicos.

3. Las fuentes bíblicas y patrísticas de San Isidoro

a. El texto bíblico de San Isidoro

Al hablar de la imagen del juez y rey que recibió San Isidoro de la tradición cristiana, especialmente la bíblica, interesa poder señalar cuál fue la edición que manejaba para leer y citar. Es indudable que su base era la *Vulgata*; las referencias que siguen a la *Vetus Latina* siempre proceden a través de la mediación de otra fuente (Cazier, 1998; Elfassi, 2009).

No entraremos aquí en la historia de la *Vulgata* en Europa ni en Hispania (cf. De Bruyne, 1914-1919). Según Ayuso Marazuela (1961) (cf. Cavallero, 1991; Roca Meliá, 2009), a pesar de que no se puede asegurar que el santo haya creado una versión propia, sí cree que hizo una edición o compilación⁹⁵ de los textos sagrados (p. 143), no solamente reuniendo en un solo volumen todos los libros bíblicos, sino también uniendo elementos varios, que, agregados a textos propios del Hispalense, llegan a constituir una verdadera recensión de la *Vulgata*, o la “*Vulgata Isidoriana*”, representada en su mejor versión en el códice toledano, que contendría un mayor número de elementos isidorianos y sería también el único testimonio de algunos de ellos. Sobre sus influencias, dice el crítico que en ella “se aprovechó de muchos elementos preexistentes, particularmente de la edición

⁹⁵ En el sentido medieval de *compilare*: “uno hacía una compilación, si, reuniendo distintos elementos, ajenos y dispersos, les daba cierta unidad” (Ayuso Marazuela, 1961, p 157).

de S. Peregrino, [y] también [...] insertó otros nuevos, de cuño propio, bien tomados de sus obras anteriores, bien hechos expresamente para la edición de esta Biblia” (p. 179), en un esfuerzo no meramente mecánico, sino crítico, de forma que el resultado no es solamente “una *edición*, sino una verdadera *recensión* de la *Vulgata*” (p. 179, la cursiva es del original). También cree Ayuso Marazuela que San Isidoro es el responsable de una recensión del Salterio mozárabe (del cual no quedan ejemplares), que tendría, como características distintivas, “el texto B del Salterio mozárabe como base, un fuerte influjo de la revisión hexaplar de San Jerónimo, y cierta labor personal del gran arzobispo de Sevilla” (Ayuso Marazuela, 1961, p. 191). Estas observaciones servirían para explicar las ligeras variantes entre el texto tradicional de la *Vulgata* y las citas isidorianas, aun descartando las paráfrasis (Roca Meliá, 2009, p. xv). También hay instancias, como observa Pellegrino (1961) particularmente con relación a las fuentes agustinianas, en que “egli segue il testo agostiniano contro la Volgata” (p. 259).

b. El rey bíblico

La Biblia ofrece una gran variedad de reyes ejemplares y ejemplarizantes (es decir, modelos positivos y negativos), pero el sistema bíblico queda, en primer lugar, definido por el personaje de David. “Le modèle du roi, c’est David, le roi saint, celui qui sut reconnaître ses fautes, unissant ainsi la royauté politique à celle du cœur” (Reydellet, 1961, p. 462).

La herencia bíblica se ve también en el vocabulario usado para referirse a los reyes, como apóstoles de Cristo⁹⁶, siervos de Dios⁹⁷, y buenos pastores. En el ámbito religioso, estos apelativos se aplican principalmente a obispos, abades y otros dirigentes. Desde luego, esto no solamente transparenta el modelo que se presentaba a los reyes para que gobernarán bien, sino que también asimilaba a los monarcas con los grandes reyes en la historia de la salvación, de forma que recibían otro nivel de legitimación (con una lógica parecida a cuando se entroncaba una dinastía real con los antiguos héroes y dioses germanos o romanos). Se ve aquí también una muestra de las atribuciones del rey en

⁹⁶ Cf. III Toledo, *Praefatio*: “Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium” (en Valverde Castro, 1991, p. 141).

⁹⁷ IV Toledo, *Praefatio*: “[P]rimum gratias Salvatori nostro Deo omnipotenti egimus, posthaec antefato ministro eius excellentissimo et glorioso regi [...]”.

materia eclesiástica, lo cual conllevaba, desde luego, una injerencia civil en el mundo religioso —idea nada hostil al modelo bíblico—.

La idea de Dios como Buen Pastor, al cual el gobernante debe imitar, es recurrente a lo largo de la Biblia (cf. Ranieri de Cecchini, 2005, p. 187). Por ejemplo, se puede mencionar el *Ps.* 22.1-2: “Psalmus David / Dominus reget me nihil mihi deerit / in loco pascuae ibi: me conlocavit super aquam refectionis educavit me”. O también “ecce Dominus Deus in fortitudine veniet et brachium eius dominabitur / ecce merces eius cum eo et opus illius coram eo / sicut pastor gregem suum pascet / in brachio suo congregabit agnos et in sinu suo levabit fetas ipse portabit” (*Is.* 40.10-11), donde Dios aparece triunfando sobre sus enemigos pero también apacentando a las ovejas. En el Nuevo Testamento, Jesús declara “ego sum pastor bonus / bonus pastor animam suam dat pro ovibus [...] ego sum pastor bonus / et cognosco meas / et cognoscunt me meae” (*Io.* 10.11 y 14), a diferencia del mercenario, que “videt lupum venientem et dimittit oves et fugit / et lupus rapit et dispergit oves” (*Io.* 10.12)⁹⁸. Jesús le dice a San Pedro: “pascere agnos meos” (*Io.* 21.15 y 16) y “pascere oves meas” (*Io.* 21.17).

La actividad del rey como juez también está validada por la Biblia. Como observa Goodenough (1929), ya Moisés, líder religioso y social, aunque no rey, tenía un claro rol judicial ordenado por Dios: “altero autem die sedit Moses ut iudicaret populum / qui adsistebat Mosi de mane usque ad vesperam [...] quicquid autem maius fuerit referant ad te / et ipsi minora tantummodo iudicent leviusque tibi sit partito in alios onere” (*Ex.* 18.13 y 22). Moisés se sentaba en juicio todo el día pero luego, por consejo de su pariente, eligió jueces subordinados, mientras que él dirimía en cuestiones de gran peso, los rituales, etc. David también se distinguía como juez (*II Sm.* 8.15; *III Rg.* 10.8-9) y, como veremos, Salomón vio en la capacidad de juzgar con justicia la esencia del gobierno. El libro de Proverbios sintetiza la misión del rey como “rex qui sedet in solio iudicii dissipat omne malum intuitu suo” (*Prv.* 20.8).

⁹⁸ Cf. San Agustín, *De civ.*, XIX.15: “Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: Dominetur, inquit, piscium maris et uolatilium caeli et omnium repentium, quae repunt super terram. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi inrationabilibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigit meritum peccatorum”.

La santidad personal del gobernante también es esencial: “A righteous king in proper relationship with Yahveh implies a prosperous and victorious period for all, while if the king is not true to Yahveh all the people suffer for his fault” (Goodenough, 1929, p. 197). Su virtud personal se veía, en primer lugar, al juzgar, cuando aplicaba la ley de Dios sobre el pueblo. Por eso, el rey debía, al asumir, copiar la ley, el libro del Deuteronomio, para así copiarla sobre su propio corazón y reinar en humildad y temor de Dios (Goodenough, 1929, p. 202):

postquam autem sederit in solio regni sui
describet sibi deuteronomium legis huius in volumine
accipiens exemplar a sacerdotibus leviticae tribus
et habebit secum legetque illud omnibus diebus vitae suae
ut discat timere Dominum Deum suum
et custodire verba et caerimonias eius quae lege praecepta sunt
nec elevetur cor eius in superbiam super fratres suos
neque declinet in partem dextram vel sinistram
ut longo tempore regnet ipse et filii eius super Israhel (*Dt.* 17.18-20).

Así, en el centro de la misión real está el deber de juzgar con justicia y hasta convertirse en el portavoz de la voluntad divina: “spiritus Domini locutus est per me et sermo eius per linguam meam” (*II Sm.* 23.2).

El rey bíblico-cristiano también busca distinguirse por su sabiduría⁹⁹, que es premiada por la paz. San Isidoro destaca la cualidad de “pacífico” en el rey Recaredo, por ejemplo:

C’est là une composante importante du portrait du souverain idéal; la source en est peut-être biblique, car, dans les *quaestiones in Vetus Testamentum*, Isidore dit, en parlant de Salomon: *Et pacem habuit secundum nomen suum. Salomon quippe interpretatur pacificus* (Reydellet, 1961, p. 465).

En el sueño de Salomón podemos encontrar uno de los resúmenes más significativos sobre la imagen bíblica del rey:

⁹⁹ En el libro de los Proverbios, la Sabiduría habla y dice: “ego sapientia habito in consilio et eruditus intersum cogitationibus / timor Domini odit malum arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor / meum est consilium et aequitas mea prudentia mea est fortitudo / per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt / per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam” (*Prv.* 8.12-16).

et ait Salomon
 tu fecisti cum servo tuo David patre meo misericordiam magnam
 sicut ambulavit in conspectu tuo in veritate et iustitia et recto corde tecum
 custodisti ei misericordiam tuam grandem
 et dedisti ei filium sedentem super thronum eius sicut et hodie
 et nunc Domine Deus tu regnare fecisti servum tuum pro David patre meo
 ego autem sum puer parvus et ignorans egressum et introitum meum
 et servus tuus in medio est populi quem elegisti
 populi infiniti qui numerari et supputari non potest prae multitudine
 dabis ergo servo tuo cor docile
 ut iudicare possit populum tuum et discernere inter malum et bonum
 quis enim potest iudicare populum istum populum tuum hunc multum
 placuit ergo sermo coram Domino
 quod Salomon rem huiusmodi postulasset
 et dixit Deus Salomoni
 quia postulasti verbum hoc et non petisti tibi dies multos
 nec divitias aut animam inimicorum tuorum
 sed postulasti tibi sapientiam ad discernendum iudicium
 ecce feci tibi secundum sermones tuos
 et dedi tibi cor sapiens et intellegens
 in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit
 nec post te surrecturus sit
 sed et haec quae non postulasti dedi tibi
 divitias scilicet et gloriam
 ut nemo fuerit similis tui in regibus cunctis retro diebus
 si autem ambulaveris in viis meis
 et custodieris praecepta mea et mandata mea
 sicut ambulavit pater tuus
 longos faciam dies tuos (*III Rg. 3.6-13*)

La cita es larga, pero nos permitimos citarla por entero por su gran relevancia. Primero, del rey David, *servus Dei*, se recuerdan la verdad, justicia, y rectitud de corazón; como premio, Dios le mostró misericordia y le dio un hijo que lo siguiese en el trono (recuérdense las sangrientas sucesiones usuales en la época). Segundo, Salomón se presenta como un siervo de Dios, como su padre, pero se confiesa humildemente un niño, necesitado de instrucción, enfrentado con la responsabilidad del pueblo de Dios (el pueblo judío, luego, el pueblo cristiano). En tercer lugar, pide un corazón dócil para poder juzgar a su pueblo y discernir entre el bien y el mal. Nótese que la misión de gobernar se sintetiza

en esta responsabilidad, que se asemeja al actuar divino en el mundo. Dios, complacido por el pedido, le da un corazón sabio y prudente más que ningún hombre. También le da los bienes materiales que no pidió, riqueza y gloria; de esta manera, los cronistas bíblicos y luego los cristianos atribuían las victorias y logros nacionales a la virtud de los líderes. Su prosperidad, finalmente, se hace condicional: el rey debe caminar los caminos de Dios y obedecer sus preceptos y mandamientos como su padre David¹⁰⁰.

Al hacer justicia, el rey debe cuidar especialmente de los pobres, que son indefensos en este mundo, y oponerse a los soberbios:

Deus iudicium regi da et iustitiam tuam filio regis
iudicabit populum tuum in iustitia et pauperes tuos in iudicio
adsument montes pacem populo et colles iustitiam
iudicabit pauperes populi salvabit filios pauperis
et confringet calumniatorem [...]
quia eruet pauperem a potente et pauperem cui non erat adiutor
parcet pauperi et inopi
et animas pauperum salvas faciet (*Ps.* 71.2-4 y 12-13).

Dios amenaza a los que hacen leyes malvadas, lo cual es una tergiversación, casi una parodia, del rol del rey, que debe imitar las leyes divinas:

vae qui condunt leges iniquas et scribentes iniustitiam scripserunt
ut opprimerent in iudicio pauperes
et vim facerent causae humilium populi mei
ut essent viduae praeda eorum et pupillos diriperent
quid facietis in die visitationis et calamitatis de longe venientis
ad cuius fugietis auxilium et ubi derelinquetis gloriam vestram (*Is.* 10.1-3).

El rey se debe enfrentar con cualquier tipo de injusticia: “abominabiles regi qui agunt impie quoniam iustitia firmatur solium” (*Prv.* 16.12).

Como Dios mismo, el rey está llamado a distinguirse por una justicia que integra orgánicamente la misericordia: “David canticum misericordiam et iudicium cantabo tibi Domine psallam” (*Ps.* 100.1). Todo hombre justo, especialmente si está colocado por encima de otros, debe aprender la prudencia, justicia y equidad: “[Parabolae Salomonis] ad intellegenda verba prudentiae et suscipiendam eruditionem doctrinae / iustitiam et

¹⁰⁰ Cf. *III Rg.* 10.8-9; *Ps.* 2.10-11; etc.

iudicium et aequitatem” (*Prv.* 1.3)¹⁰¹ ¹⁰². Al que se esfuerza en aprender sabiduría, Dios le promete una guía: “viam sapientiae monstravi tibi duxi te per semitas aequitatis” (*Prv.* 4.11).

En el Nuevo Testamento, ya aplicado más directamente a líderes religiosos, distintos de los gobernantes (paganos en esas circunstancias), se enfatiza la misericordia radical enseñada por Jesucristo:

propter quod inexcusabilis es
o homo omnis qui iudicas
in quo enim iudicas alterum te ipsum condemnas
eadem enim agis qui iudicas
scimus enim quoniam iudicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt
[...]
an divitias bonitatis eius et patientiae et longanimitatis contemnis
ignorans quoniam benignitas Dei ad paenitentiam te adducit (*Rm.* 2.1-2 y 4).

El que osa juzgar por su propia ley es inexcusable; es la ley de Dios la que juzga, con divina bondad, paciencia y longanidad. Es esta misma benignidad la que debe inspirar a cada cristiano a la penitencia. Así, se subraya el deber individual de cada uno de analizar su conciencia y presentarse ante Dios, el último y verdadero juez. Si uno está en posición de autoridad, debe extremar el mandato bíblico en *II Sm.* 23.1-3 mencionado arriba, y no atreverse a juzgar con dureza al prójimo (recuérdese la parábola de los siervos deudores y la paja en el ojo ajeno).

Más adelante en su *Carta a los romanos*, San Pablo aclara que el cristianismo no es anarquista; las jerarquías humanas son queridas por Dios. En este esquema, los príncipes no son un terror a los buenos sino a los malos, a quienes deben refrenar con autoridad delegada de Dios, como hemos visto arriba en las obras de San Isidoro. Esta obediencia no debe venir del temor, sino por la propia conciencia; al final, es el alma individual la que responde frente a Dios¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. “tunc intelleges iustitiam et iudicium et aequitatem et omnem semitam bonam” (*Prv.* 2.9).

¹⁰² Este versículo, el tercero del primer capítulo de *Proverbios*, atribuidos antiguamente a Salomón, pertenecen a la literatura sapiencial; como las sentencias, son sabiduría intensamente vivida, no frías deducciones y moralejas abstractas.

¹⁰³ “[O]mnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit / non est enim potestas nisi a Deo / quae autem sunt a Deo ordinatae sunt / itaque qui resistit potestati / Dei ordinationi resistit / qui autem resistunt ipsi sibi damnationem adquirent / nam principes non sunt timori boni operis sed mali /

La misericordia, asimismo, se hace especialmente posible porque la ley divina no es un código legalista y técnico, sino que está vivificada por el espíritu viviente de Dios: “[Deus] qui et idoneos nos fecit ministros novi testamenti / non litterae sed Spiritus / littera enim occidit Spiritus autem vivificat” (*II Cor.* 3.6).

Para ejercer el delicado rol de conducir al pueblo de Dios, sus hijos, el líder recibe un distintivo, la unción. En el Antiguo Testamento, David (*I Sm.* 16.13) es la figura ungida más importante, un tipo de la unción divina del Cristo, el Ungido, que da cumplimiento a las profecías. Antes de David, ya Aarón, sus hijos y los sacerdotes habían sido ungidos para su vocación sagrada (*Ex.* 30.26-30). La dimensión sacral de la unción queda manifiesta cuando David prohíbe matar a Saúl: “quis enim extendit manum suam in christum Domini et innocens erit” (*I Sm.* 26.9). En la España visigoda, a la unción se agregaba el juramento ante Dios, lo cual convertía en sacrilegio la rebelión contra el rey legítimo (cf. IV Toledo, canon 75).

La contracara del rey virtuoso y santo es el rey soberbio y malo, el tirano. La Biblia presenta ejemplos desde los primeros tiempos. En *Génesis* aparece Nemrod, de quien se dice “porro Chus genuit Nemrod / ipse coepit esse potens in terra” (*Gn.* 10.8); en *Quaestiones in Vetus Testamentum*, el autor lo describe como el primer tirano: “primus post diluvium inter homines Nemrod filius Chus nova imperii cupiditate tyrannidem arripuit, regnavitque in Babylonia” (*Quaest. in Vet. Test.*, In genesim, VIII.1).

I Sm. 13.12-14 muestra las consecuencias funestas de la soberbia que desafía a Dios. Allí, Saúl esperaba a Samuel para ofrecer un holocausto a Dios en Galgal antes de una batalla con los filisteos. Como el profeta no llegaba, actuó por su propia cuenta, en contra del mandato divino, y ofreció el holocausto por sí solo. Por esto, Samuel lo fustigó y declaró que, si hubiera obedecido, Dios habría establecido su reino sobre Israel para siempre. En cambio, el Señor eligió a otro para reemplazarlo. Así, los príncipes no pueden estar seguros en su trono si desobedecen a Dios (o a su Iglesia), ya que del Señor viene todo el poder; él puede dar y puede también quitar.

vis autem non timere potestatem bonum fac / et habebis laudem ex illa / Dei enim minister est tibi in bonum si autem male feceris time / non enim sine causa gladium portat Dei enim minister / est vindex in iram ei qui malum agit / ideo necessitate subditi estote / non solum propter iram sed et propter conscientiam” (*Rm.* 13.1-5).

Un mal rey trae un castigo sobre su pueblo, así como el pecado de David provocó una peste (*II Sm.* 24). Dios también puede permitir que un mal pueblo reciba el rey que merecen, porque el mal viene de ellos, y solamente él les puede dar salvación: “perditio tua Israhel tantummodo in me auxilium tuum / ubi est rex tuus maxime nunc salvet te in omnibus urbibus tuis / et iudices tui de quibus dixisti da mihi regem et principes / dabo tibi regem in furore meo / et auferam in indignatione mea” (*Os.* 13.9-11) (cf. Elías de Tejada, 1960). A la inversa, los reyes malos empeoran al pueblo y lo hacen semejantes a ellos: “quomodo facta est meretrix civitas fidelis plena iudicii / iustitia habitavit in ea nunc autem homicidae [...] principes tui infideles socii furum / omnes diligunt munera sequuntur retributiones / pupillo non iudicant et causa viduae non ingreditur ad eos” (*Is.* 1.21 y 23). Los casos de los reyes Jehú y Ezequías son paradigmáticos en este sentido. Como dice Goodenough (1929), “[l]ike king, like people” (p. 197).

En cambio, los gobernantes deben ser como los Jueces que elegía Dios, no como usurpadores o malos reyes. Deben evitar el doble mal de la falta de gobierno (“in diebus illis non erat rex in Israhel / sed unusquisque quod sibi rectum videbatur hoc faciebat”, *Idc.* 17.6), y el mal gobierno, como hemos mencionado arriba. Por encima del deseo de ser como los demás pueblos o tener prosperidad y gloria, debe estar la relación con Dios. Cualquier tipo de gobierno debe estar, así, orientado hacia el Señor. Por esto, cuando el pueblo judío demandó un rey simplemente para ser como las demás naciones y para ganar batallas y lograr orden judicial (nótese, independientemente de Dios), Samuel profetizó las desgracias que vendrían de esto¹⁰⁴. Solamente un rey ordenado hacia Dios podía dar cumplimiento a una relación filial con el Creador.

A la casa de David, Dios le promete:

ipse aedificabit domum nomini meo et stabiliam thronum regni eius usque in sempiternum
 ego ero ei in patrem et ipse erit mihi in filium
 qui si inique aliquid gesserit
 arguam eum in virga virorum et in plagis filiorum hominum
 misericordiam autem meam non auferam ab eo

¹⁰⁴ Cf. “Et clamabitis in die illa a facie regis vestri quem elegistis vobis / et non exaudiet vos Dominus in die illa / noluit autem populus audire vocem Samuhel / sed dixerunt nequaquam rex enim erit super nos / et erimus nos quoque sicut omnes gentes et iudicabit nos rex noster / et egredietur ante nos et pugnabit bella nostra pro nobis” (*I Sm.* 8.18-20).

sicut abstuli a Saul quem amovi a facie tua
et fidelis erit domus tua et regnum tuum usque in aeternum ante faciem tuam
et thronus tuus erit firmus iugiter (*II Sm. 7.13-16*).

Podemos ver aquí la relación de Padre a hijo que habrá entre Dios y el rey y, a través de él, todo el pueblo. Como padre, Dios castigará al rey para que vuelva a él, y no le quitará su misericordia. Su reino durará para siempre, porque Dios elige afirmarlo. Por el otro lado, se menciona a Saúl; por sus pecados, Dios le quitó su apoyo y cayó su trono en su misma generación.

Isaías también profetiza un futuro reino, que apunta al Mesías:
et egredietur virga de radice Jesse et flos de radice eius ascendet
et requiescet super eum spiritus Domini
spiritus sapientiae et intellectus
spiritus consilii et fortitudinis
spiritus scientiae et pietatis
et replebit eum spiritus timoris Domini
non secundum visionem oculorum iudicabit
neque secundum auditum aurium arguet
sed iudicabit in iustitia pauperes
et arguet in aequitate pro mansuetis terrae
et percutiet terram virga oris sui
et spiritu labiorum suorum interficiet impium (*Is. 11.1-4*).

Se puede observar que este reino, que reunirá todas las bondades de un rey, se distinguirá por el espíritu de Dios, que trae la sabiduría, el entendimiento, consejo, temor de Dios, entre otras virtudes. Este rey no juzgará como los reyes humanos, sino que conocerá verdaderamente el bien y el mal, como había pedido Salomón en su sueño. Por eso podrá juzgar a los pobres con justicia y tratará con equidad a los mansos, mientras que derribará a los soberbios.

c. Lecturas de los Padres

En general, entre las principales fuentes cristianas de San Isidoro, además de la Biblia, se pueden identificar los siguientes autores:

Orígenes, Ambrosio de Milán, Agustín, Jerónimo, Hilario de Poitiers, Juan Crisóstomo, Cipriano, Prudencio, Avito, Juvenco, Sedulio, Gregorio Magno,

Leandro de Sevilla [...], Fulgencio de Ruspe, Tertuliano, Casiano, S. León Magno, Rufino de Aquileya, Cirilo de Alejandría y Jerusalén, Teodoreto, Eusebio de Cesarea, Procopio, Ireneo de Lión, Basilio el Grande, Lactancio y alguno más (Domínguez del Val, 1961, p. 213; ver también Cap. II.2 y Cap. IV.1.b).

Su influencia es también central en relación al pensamiento isidoriano sobre la ley, la justicia y el rol de los gobernantes.

Por ejemplo, San Agustín, en *La ciudad de Dios*, dice: “Ubi iustitia vera non est, nec ius esse potest” (XIX.26). San Isidoro también conecta la ley y la justicia: “Iustus dictus quia iura custodit et secundum legem vivit” (*Etym.* X.124) (Marey, 2014, p. 367). No sorprende que se encuentren numerosos fragmentos en los tres libros de las *Sententiae*, en *Synonyma*, y en ciertas partes de las *Etymologiae* que transparentan una clara procedencia agustiniana (Pellegrino, 1961, p. 255).

El autor realmente crucial para el tercer libro de las *Sententiae* es *Moralia in Job*, del papa Gregorio Magno, “por su ponderada doctrina moral y quizá también por la familiaridad de Gregorio con Leandro de Sevilla” (Domínguez del Val, 1961, p. 215). Hasta tal punto es una fuente de las *Sententiae*, que se las puede considerar “un resumen de los *Morales* gregorianos” (Domínguez del Val, 1961, p. 215), sumadas a las citas, más bien dogmáticas, tomadas de San Agustín para el primer libro (lo cual concuerda bien con la intencionalidad exegética de San Agustín, diferente de la principalmente moral de Isidoro; Pellegrino, 1961, p. 259). También la *Regula pastoralis* de San Gregorio Magno es central. Como hemos observado arriba, esta obra “inculca ciertamente a los clérigos, con hondo calor de vida, la formación intelectual, pero mucho más todavía la santidad de vida, la *morum innocentia*”; la ciencia debe orientarse a que “el clérigo esté impuesto en sus ministerios [...], todo ha de dirigirse esencialmente a la vida: a la vida de los súbditos y a la propia” (Domínguez del Val, 1961, pp. 216-217).

San Gregorio, “el primer papa monje, conformó la real contextura del gobernante cristiano [sea civil o eclesiástico], delineando su temple y misión” (Ranieri de Cecchini, 2005, p. 183). Nació la literatura del género “espejo de príncipes”, que buscaba la “identificación del rey o emperador con el santo” (Ranieri de Cecchini, 2005, p. 183), incluyendo, en primer lugar cronológico, *De civitate Dei* (V.24) y *Enarrationes in Psalmos* (Ps. 104, Sermón I.4) de San Agustín. Numerosos Padres se preocuparon por

estos temas, incluyendo Gregorio Nacianceno (*Discursos*), San Benito (*Regla*), San Juan Crisóstomo (*Los seis libros sobre el sacerdocio*), Juan Casiano (*Colaciones*), Sulpicio Severo (*Vida de San Martín de Tours*), y otras obras de San Avito de Viena, Casiodoro y Gregorio de Tours (Ranieri de Cecchini, 2005, p. 183). Las influencias más directas sobre San Isidoro son San Gregorio y San Agustín, como hemos observado.

De San Gregorio viene también la idea, formulada antes por San Ireneo, “de que el poder de los reyes tiene esencialmente una función represiva, que hicieron necesaria los pecados de los hombres” (Hoyos Pérez, 1959, p. 138), concepto ya implícito, según hemos visto, en los textos bíblicos.

La misma definición de la palabra *iustitia* fue enriquecida por la tradición cristiana, incluyendo matices como el temor de Dios, los preceptos religiosos, reverencia por los padres, amor a la patria, auxilio a los pobres y, en particular, juzgar con rectitud¹⁰⁵. De esta forma, las connotaciones legales de *iustitia* se funden con el sentido general de rectitud; por esto, en las *Sententiae* Isidoro usa frecuentemente el adjetivo *iustus* para describir a una persona piadosa (cf. *Sent.* I.15.7; I.24.2; III.1.4, etc.) (Marey, 2014). Se convierte, de esta forma, casi en un sinónimo de *pius* y *religiosus*. Este uso se observa desde el Nuevo Testamento y los escritores cristianos Lactancio, Ambrosio, Agustín, etc. (Marey, 2014).

En su significado más alto, *iustitia* es el orden establecido por Dios; los reyes en la tierra deben pedir la justicia, como hizo Salomón, y buscar aplicar los mandamientos divinos a sus coordenadas de tiempo y espacio. Así, es tanto el orden legal ideal establecido por Dios y el esfuerzo de obedecerlo, es decir, la rectitud, concretada en la observancia de las leyes cristianas y las leyes humanas (las verdaderas leyes, las que concuerdan con la ley divina). En este sentido, San José es el modelo perfecto del hombre justo. En el caso de un rey y/o juez, significa justicia en su acepción más específica: juzgar de forma de dar a cada uno lo suyo (*Etym.* II.14.6: “*Iustitia, qua recte iudicando sua cuique distribuunt*”).

También las ideas sobre la *aequitas*, tomadas en primer lugar de los juristas romanos, fueron desarrolladas por los teólogos cristianos. Según Lactancio, por ejemplo,

¹⁰⁵ “Судит праведно”, Marey, 2014, p. 368.

llamado el Cicerón cristiano, la *iustitia* tiene dos partes, la *pietas* (adoración divina) y la *aequitas*, la igualdad esencial de todos los hombres frente a Dios, su Padre (Marey, 2014), o lo que Cicerón hubiera llamado *aequabilitas* (Fantham, 1973). Para San Ambrosio de Milán, la *iustitia* también está ligada con la *aequitas*, ya que es el arte de alcanzar la *aequitas*, la igualdad; la *aequitas* no sería igualdad civil, sino la igualdad de todos los cristianos frente a Dios y siguiendo la misma ley divina. Como observa Marey (2014, p. 374), aquí se puede identificar la influencia de Cicerón, para quien la *aequitas* también estaba compuesta por la piedad y la religión. En su libro sobre los Salmos trata la equidad y la justicia como sinónimos referidos exclusivamente a la vida cristiana, ya no el ejercicio judicial.

Ya en la *Vulgata* se trataban como sinónimos los términos *aequitas* y *iustitia*; San Jerónimo traducía, por ejemplo, *δικαιοσύνη* como *iustitia*, pero a veces como *aequitas*; según Marey (2014), el concepto griego era más amplio que el latino, de forma que, cuando el traductor deseaba evitar las connotaciones legales de *iustitia*, recurría a *aequitas*.

4. Las fuentes clásicas: la *aequitas* y el ideal clásico del hombre justo

a. El “anticuario pragmático”

“Paulatim autem antiquae leges vetustate atque incuria exoleverunt, quarum etsi nullus iam usus est, notita tamen necessaria videtur” (*Etym.* V.1.6). Estas palabras, con las cuales el Hispalense cierra un breve repaso de los codificadores del derecho (Moisés, Foroneo, Numa Pompilio, Pompeyo y César¹⁰⁶), por un lado revelan el interés de Isidoro

¹⁰⁶ Como observa Paricio (2004), es interesante la aparición de César y Pompeyo en esta lista. Hay solamente una referencia al proyecto de Pompeyo, este mismo pasaje de Isidoro, mientras que en el caso del proyecto cesariano, también hay una mención en Suetonio. “Resulta más que significativo que San Isidoro coloque a Pompeyo y a César a la altura de los grandes legisladores de la antigüedad” (p. 237), mientras que es llamativa la ausencia de Justiniano, a quien una esperaría encontrar después de Constantino y Teodosio, aunque es posible que fuera “solamente conocido en Oriente y en las regiones de Italia reconquistadas por los generales de Justiniano” (Díaz y Díaz, 2004, p. 500, nota 5). A pesar de que Paricio (2004) no ofrece esta conclusión, es posible especular que Isidoro sentía un interés especial por las codificaciones hechas por los primeros personajes con ambiciones realmente imperiales de Roma, ya que la codificación de la legislación se había convertido en una herramienta eficaz de gobierno y especialmente importante para legitimarse dentro de una prestigiosa tradición legal romana.

por las instituciones antiguas y la relevancia que le da a su conocimiento; por el otro, también apuntan a la dificultad de saber exactamente qué rol les daba. Como hemos notado arriba, en numerosos momentos en la exposición del libro V de las *Etymologiae* no queda claro si habla de una institución arcaica romana, clásica romana, una aún vigente en la España visigoda o una propuesta “ideal” para la legislación. San Isidoro las afronta “como si se tratara de realidades intemporales [...] con [...] apariencia de perennidad” (Andrés Santos, 2015, p. 160; ver también arriba, Cap. IV.1).

Koepller (1936) lo llama un “pragmatic antiquarian” (p. 32) porque, a diferencia de los coleccionistas de datos arcaicos de siglos posteriores, a San Isidoro lo inspira el interés práctico —moral y pastoral— del hombre profundamente comprometido con su tiempo (y, por ende, con la eternidad)¹⁰⁷. Se trata de “l’effort d’un homme d’action qui veut savoir dans quel monde il vit et qui fait le point sur l’histoire et l’état présent de l’humanité. Il apparaît en effet qu’ici Isidore ne se contente pas de livrer à ses lecteurs une masse d’informations” (Reydellet, 1984, p. 14). Su proyecto enciclopédico “contiene un proyecto político, cuya sustancia, inaparente a veces, es la perfección del hombre futuro, mediante las experiencias del hombre pasado” (Abad, 2002, p. 13). Los conceptos que transparenta en su presentación, por ejemplo la importancia de la *pietas* y la *iustitia*, son no solamente datos históricos, sino también una “invitación hacia el futuro” (Teuber Corradi, 2019, p. 21). Arriba ya hemos citado la definición isidoriana de filosofía, “rerum humanarum divinarumque cognitio cum studio bene vivendi coniuncta” (*Etym.* II.24.2), que revela su doble dimensión de conocimiento y de aplicación moral práctica. En la Edad Media, así se leyó en torno a las artes liberales, definidas por Alfonso el Sabio como “los siete saberes a que llaman artes, e éstas son maestrías sotiles e nobles, que fallaron los sabios por saber las cosas ciertamente, e obrar de ellas *segunt conviniesse*” (Hanisch Espíndola, 1996, p. 353; la cursiva es del original).

La importancia de la dimensión ética de la filosofía ya viene desde los griegos. Según San Isidoro, “[e]thicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores

¹⁰⁷ Se ha estudiado también los escritos específicamente históricos de Isidoro desde esta perspectiva. Bassett (1976), por ejemplo, investiga los objetivos que el Hispalense tenía al escribir, motivaciones más profundas que hacer una mera lista de eventos. Al contrario, “the evidence seems to show that Isidore wrote to elicit specific social responses, and that he wrote from the perspective of a rather well-developed philosophy of history” (p. 279).

instituit, atque omne studium eius ad bene vivendi disputationem perduxit, dividens eam in quattuor virtutibus animae, id est prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam” (*Etym.* II.24.5). Cicerón, siguiendo la tradición estoica, creía que la virtud era “the highest good but that virtue requires *activity* in human affairs” (Meador, 1970, p. 6). Sobre la sabiduría, la máxima de las virtudes, y el deber que surge de ella, la justicia (Meador, 1970, p. 10), dice Marco Tulio:

Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam *sophian* Graeci vocant [...] rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque [naturae] manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur (*De off.* I.153).

b. La *aequitas* en el derecho romano

En la exposición isidoriana de la ley e instituciones políticas romanas, no aparece una definición, ni siquiera una mención de la *aequitas* como institución legal. Sin embargo, las menciones (escasas) de esta palabra en la obra de Isidoro, en particular las que se refieren a una concepción cristiana de la justicia, tienen, como telón de fondo o como contenido implícito que no ha desaparecido del todo aún, algunas características que venían desde la Antigüedad romana.

En el derecho romano, la *aequitas* tenía un rol clave en la solución de cada caso (ver Cap. I.3.a). Si se aplicaban meramente las *leges* o las reglas rituales, se corría el riesgo de llegar a un resultado inicuo (*in-aequus*); por esto, una ley guiada por la *aequitas* era *ius aequum*, su antónimo era *ius iniquum* (Berger, 1953, p. 354). El pretor debía, entonces, corregir el *ius civile* a través de la *aequitas*, otorgando una *actio* o una *exceptio* (dos figuras jurídicas del derecho romano). Si el prudente decidía que había que aplicar el *ius*, se usaba la solución *iusta est* o, antiguamente, *ita ius esto*. Cuando, por el otro lado, quería guiar su juicio por una consideración más amplia, usaba la fórmula *aequum est* (Di Pietro, 2018, p. 62). Así, Cicerón dice que muchas veces sucede “pro aequitate contra ius dicere” (Cicero, *De orat.* I.56.240).

Desde luego, Cicerón hablaba desde su corriente filosófica, fuertemente influida por el estoicismo griego y romano; los romanos arcaicos que habían creado esta

institución no partían de teorizaciones generales sobre la ley natural (ver abajo), sino que respondían a una necesidad concreta, observable por el famoso “sentido común” de los romanos al tratar con casos específicos. Al buscar principios “justos” y equitativos para aplicar con pueblos extranjeros, se descubrían principios comunes a todas las naciones; al codificarlos, se podía proponer una ley comúnmente aceptable (Meador, 1970, p. 7). Luego, Cicerón, siguiendo las teorizaciones griegas, hizo una distinción moral entre la ley que se deriva de la naturaleza y la razón divina (ver abajo) y las leyes civiles aplicables en una nación o todas las naciones. El Arpinate tuvo en esta área (como en tantas otras) una influencia decisiva en la historia del derecho romano, “al cargar el acento en sus tratados retóricos sobre la equidad frente a los códigos y sobre la intención (*voluntas*) frente a la interpretación literal de la ley” (Frank, 1961, pp. 262-263).

La idea romana de *aequitas* no es tampoco un calco del análogo concepto griego de la *ἐπιείκεια*, definida por Aristóteles (*Eth. nic.*, V.1137b) como un correctivo de la justicia legal: “La causa de ello es que toda ley es universal y que hay casos en los que no es posible tratar las cosas realmente de un modo universal” (en Di Pietro, 2018, p. 62). Para la mentalidad romana, en cambio, el problema se planteaba en términos distintos. Con una lógica finalista enfrentada con un caso concreto, se decidía aplicar directamente el *ius civile* o una solución de *aequitas*, y el pretor concedía una “*actio in factum* en favor del actor o una *exceptio* en favor del demandado” (Di Pietro, 2018, p. 62).

Se debe resaltar que la *aequitas* no era, en su correcto sentido, una apelación a la arbitrariedad. Por esto, la decisión de Calígula de reemplazar la *iurisprudencia* por la *aequitas* desnaturalizaba su esencia (Di Pietro, 2018, p. 62).

Una institución romana en particular fue fundamental para permitir el desarrollo de las ideas de la *aequitas* y la *voluntas*: el tribunal para extranjeros, presidido por el *praetor peregrinus*, diferenciado del *praetor urbanus*, que aplicaba el *ius civile*. Este tribunal, creado por el Senado en 242 a.C., buscaba atraer comerciantes a Roma y regular las interacciones con los otros pueblos, con los cuales la expansión romana los ponía en contacto (Di Pietro, 2018); la justicia aquí aplicada era independiente del derecho civil romano, aplicable solamente a los ciudadanos romanos. A partir de aquí se fueron formulando las ideas sobre el *ius gentium* y la equidad que sobrevuela las leyes locales. A mediados del siglo II a.C., los tribunales urbanos pudieron abandonar las “rígidas *legis*

actiones” (Frank, 1961, p. 263), que eran procedimientos orales invariables y fuertemente ritualistas, en favor del procedimiento formulario, llamado así porque se redactaba una fórmula escrita adaptada a cada juicio (Di Pietro, 2018, p. 83; Gayo IV.30; cf. Frank, 1961, pp. 263-264). La *Lex Aebutia* (Di Pietro, 2018, p. 31) convirtió este procedimiento, aparentemente nacido en las causas entre romanos y extranjeros, entendidas por el *praetor peregrinus*, en las cuales no se podía recurrir a las *legis actiones*, en propio del *ius civile* (Di Pietro, 2018, p. 83). En este sentido, se puede decir que los conceptos de ley universal/natural/común, asumidas o analizadas por la literatura y filosofía griegas, encontraron un rol activo en un sistema legal en la República romana (Wilkin, 1949, p. 455).

c. El desarrollo filosófico del concepto antiguo de la equidad

Como hemos adelantado, el concepto filosófico de la equidad se había desarrollado desde la Antigüedad griega. *Ἐπιείκεια*, definida por Bailly (1935) como ‘équité’, por oposición a *δικαιοσύνη*, la justicia estricta (como en Aristóteles, *Eth. nic.*); ‘convenance, modération, équité’ (como en Tucídides 3.40, etc.; Isócrates. *Antid.* 160, etc.); en general, ‘douceur, bonté’ (como Demócrito 581.12; etc.). Es un compuesto de *ἐπι* y *εἰκός* (‘semblable, convenable, probable’, según Bailly, 1935), el participio presente neutro de **εἶκω* (‘être semblable, paraître bon, convenir’, según Bailly, 1935).

Aristóteles trata la *ἐπιείκεια* en *Ret. I*, dirigiéndose a un abogado que habla en la corte, dentro de su análisis de la retórica forense. Primeramente, hay que notar que según la posición que toma el filósofo aquí, comparado con su estudio en *Eth. nic.* V.10, 1134a7-11, esta visión es más evolucionada; aquí propone que “la atención a la ley se enmarca en el contexto de la voluntariedad de los actos y de la apelación a la equidad, como criterios que definen la justicia” (Racionero, 1990, p. 280, nota 312) (cf. Cavallero, 1998, sobre el desarrollo del concepto de la libertad humana y su ambigüedad en la filosofía griega).

Al analizar los tres criterios de distinción de lo justo y lo injusto, Aristóteles empieza por la ley, el primer criterio. Hay dos tipos, la particular, “definida por cada pueblo en relación consigo mismo, y esta es unas veces no escrita y otras veces escrita”. En cambio, la ley común es la ley “conforme a la naturaleza; porque existe ciertamente

algo [...] justo o injusto por naturaleza [...] [como] lo muestra la Antígona de Sófocles” (I.1373b). El segundo criterio es la voluntariedad o involuntariedad de los actos, mientras que el tercer criterio es la equidad, que se aplica para juzgar los actos que no son comprendidos en las leyes escritas. Son los que “comportan un plus (*hyperbolé* o exceso) sobre la clasificación que la ley les fija, o bien aquellos otros que no figuran en ninguna ley” (Racionero, 1990, p. 284, nota 325) (cf. Magoja, 2022; Ramírez Vidal, 2021).

Platón, refiriéndose a la “insuficiencia de la ley”, había recomendado aplicar lo que “las gentes suelen llamar leyes tradicionales o de los antepasados”, “las leyes no escritas” o “los usos y costumbres” (en Racionero, 1990, p. 284, nota 325). Aristóteles sigue la tradición de estas ideas, pero las reelabora al referir la insuficiencia de la ley al juicio social y los hábitos que radican en él. “Lo que sustituye a la ley son, así pues, los *éndoxa*, o sea, el sistema de las opiniones comunes, que comportan juicios sobre los hechos, expresados bajo la forma de elogios o reproches” (Racionero, 1990, p. 284, nota 325): “es justo el hábito (*éthos*¹⁰⁸) no escrito de todos o de la mayoría, que es quien define qué acciones son bellas o vergonzosas” (*Ret. a Alej.*, 1, en Racionero, 1990, p. 285, nota 325).

Así, la equidad se aplica tanto a los actos que merecen reproches o elogios, aunque no haya una ley escrita que los juzgue (como dar las gracias por un beneficio, ayudar a los amigos, etc.), y a los actos para los cuales hay una laguna en la ley particular y escrita (por ejemplo, dice Aristóteles, si una persona golpea a otra, y tenía en un dedo un anillo, según la letra de la ley sería culpable, pero “según la verdad no comete injusticia”, presumiblemente refiriéndose a una ley particular que castigaba con más dureza los ataques con objetos metálicos¹⁰⁹) (*Ret.* 1374.1).

En la *Ética nicomaquea* V.10, Aristóteles presenta una doctrina parecida en torno a la equidad. Razona, también, a partir de las insuficiencias legales, y define la equidad como lo que “es justo, pero no en el sentido de la ley, sino como una rectificación (*epánóρθoma*¹¹⁰) de la justicia legal” (10, 1137b, 12-41; en Racionero, 1990). Estudia tanto la *ἐπιείκεια* como un correctivo de la ley, como al hombre que tiene la virtud de la

¹⁰⁸ ἦθος.

¹⁰⁹ Cf. Harris, 2013, p. 30.

¹¹⁰ Ἐπανόρθωμα.

ἐπιείκεια. Distingue entre dos tipos de justicia, uno que es más amplio (los principios generales de la justicia) y otro que es más acotado (la justicia según una lectura estricta de la ley). La *ἐπιείκεια* es importante porque la ley es general y no puede tomar en cuenta todas las situaciones posibles por su misma naturaleza, sin culpa para el legislador ni la ley. Así, es necesario corregir la ley considerando qué hubiera agregado el legislador si sabía sobre esta situación. En otras palabras, *ἐπιείκεια* no es un argumento de que la ley no se debe aplicar porque es injusta, sino que solamente se aplica cuando la ley es deficiente porque está formulada en términos generales. No es exactamente para áreas donde no hay ley, sino que se usa cuando hay una ley aplicable, pero “a mechanical or blind application of it would result in a verdict which would be too severe according to the moral institutions of the judge and those of the society in which he works” (Brunschwig, 1999, p. 139).

Por esto, hay críticos que argumentan que la *ἐπιείκεια* no era un “appeal to a higher standard of justice above the written law”, sino que era applicable “only in unusual circumstances that could not have been anticipated” (Harris, 2013, p. 28): cuando una parte argumentaba que había que aplicar la *ἐπιείκεια*, buscaba demostrar que su caso era una excepción y no estaba pidiendo rechazar la ley escrita. Al contrario, apelaba al principio general de la justicia implícito en la ley escrita (Harris, 2013).

Además, según Harris (2013), en esta sección no se puede encontrar ninguna referencia a la ley divina/natural, sino que solamente hay una referencia al espíritu de la ley (siempre la ley humana).

Aristóteles también agrega el concepto de la indulgencia, ya que no es justo castigar una equivocación como un delito, ni una desgracia como una equivocación. Al dar criterios de equidad, vuelve sobre la intencionalidad de la ley: es propio de “la equidad ser indulgente con las cosas humanas. Y mirar no a la ley, sino al legislador; no a la letra, sino a la inteligencia del legislador; no al hecho, sino a la intención; no a la parte, sino al todo” (cf. Ramírez Vidal, 2021). Propone recordar más los bienes que los males y preferir el arbitraje, que mira la equidad, al juez, que aplica la ley. Como nota Harris (2013), aquí la *ἐπιείκεια* aparece a la vez como una virtud moral pero también un principio de interpretación legal (p. 34). Como veremos, luego estos aspectos de “benevolencia” en

los principios legales y políticos serían reforzados por el estoicismo y, en especial, el cristianismo (Di Pietro, 2002).

Como hemos mencionado, la *ἐπιείκεια* no era una institución legal como en Roma (ver arriba), sino un principio ético (relacionado al *ἦθος*) y un recurso retórico forense, por el cual se argumentaba que correspondía aplicar el espíritu de la ley, no su interpretación literal (Ramírez Vidal, 2021; cf. Harris, 2013, p. 47). Recuérdese que Cicerón, utilizando las reglas de la retórica aristotélica, enfatizó la intención (*voluntas*) y la equidad en su interpretación del derecho (Frank, 1961, pp. 262-263).

Cicerón y los juristas romanos, partiendo de una doble base, las antiguas instituciones romanas y las teorizaciones griegas, llegaron a una formulación de la equidad, en relación a la ley natural, que sería luego transmitida a los siglos cristianos.

Cicerón, para establecer “*la razón de ser universal del derecho y de las leyes*”, parte de

la naturaleza del hombre (ab hominis natura), para poder establecer “cuáles son las leyes por las que deben regirse las ciudades”, por lo que la naturaleza del hombre, considerada en su condición de universalidad, se constituye en vía de develación de la naturaleza universal del *ius* y de la *lex* (Corso de Estrada, 2019, p. lviii; la cursiva es del original).

La ley es “*ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est*” (*De leg.* I.6.18) (cf. Teuber Corradi, 2019, pp. 24-25). Al expresar estas ideas, Cicerón se consideraba heredero de la Academia, del Perípatos y de la Stoa, ya que, como Antíoco, creía que “entre las enseñanzas del estoicismo y el fondo doctrinal común académico-peripatético solo hay diferencias de naturaleza lingüística” (Corso de Estrada, 2019, p. lxvi). Para el Arpinate, la regla de conducta es el respeto por los demás hombres y no hay teoría ética tan plausible como la estoica con su definición de virtud absoluta y su teoría de moralidad pura y práctica (Meador, 1970, p. 2). Estos conceptos de dignidad humana, derecho universal, igualdad, que constituyen una deontología moral que se puede observar en la imagen ideal del príncipe cristiano en Isidoro, comparten esta raíz estoica, en particular, la moral práctica de Panecio (Roca Meliá, 2009, p. xix).

Dada la naturaleza racional del hombre, que revela al hombre mismo con su origen y finalidad, la ley natural es principio del orden jurídico y le da a cada hombre los principios para poder llegar a aprehender las leyes que, “en dependencia de la Ley primera, conciernen a la vida social y política, pero de un modo cabal la ley natural es asimismo fundamento universal e imperecedero del orden moral en toda su extensión” (Corso de Estrada, 2019, p. lxxx). También consecuencia de la naturaleza humana es la existencia de un bien humano común, al que uno se dirige al actuar según la ley natural; así, esta Ley es “prescriptiva de la conformidad con el *ius* que se asienta en la *lex naturalis*” (Corso de Estrada, 2019, p. xcvi). Cicerón la describe como “saeclis communis omnibus, ante nata est quam scripta lex ulla aut quam omnino civitas constituta” (*De leg.* I.6.19) (cf. Marey, 2014, p. 368).

Esta ley está por encima de las normas y leyes de los pueblos, que no definen lo justo por sí mismas: “est enim unum ius quo deincta est hominum societas et quod lex constituit una, quae lex est recta ratio imperandi atque prohibendi” (*De leg.* I.15.42), a diferencia de los epicureos, por ejemplo, que miden todo por la utilidad. Esta ley es la fuente de toda justicia: “ita fit ut nulla sit omnino iustitia, si neque natura est [...]. Atqui si natura confirmatura ius non erit, uirtutes omnes tollantur” (*De leg.* I.15.42). Esta ley es el fundamento del derecho (*fundamentum iuris*): “Ius civile est aequitas constituta” (*Top.* II.9); así, puede oponerse a la ley injusta en efecto vigente en unas coordenadas de tiempo y espacio, pero, en un nivel más profundo, idealmente no debería haber oposición¹¹¹.

De esta común naturaleza humana nacen también consecuencias políticas, como la igualdad¹¹² y los derechos naturales del hombre (aunque no en los términos en que se

¹¹¹ En la otra acepción romana de *aequitas*, la de “equal treatment of all according to the conceptions nurtured in the social (common) conscience of the people which change, of course, when social and economic conditions undergo a change” (Berger, 1953, p. 354), en línea con las teorizaciones griegas (ver arriba), solamente podría haber una oposición a ciertas aplicaciones concretas de reglas legales existentes, pero no un verdadero cuestionamiento a la ley en sí.

¹¹² La pregunta sobre el significado de la igualdad en Cicerón ha sido muy debatida. Fantham (1973) estudia dos pasajes de *De re publ.* I, que tratan sobre las fallas de la democracia pura. Escipión Emiliano critica esta forma política: “tamen ipsa aequabilis est iniqua, cum habet nullos gradus dignitatis” (I.43), y luego dice que “eaque quae appellatur aequabilis iniquissima est. Cum enim par habetur honos summis et infimis, qui sint in omni populo necesse est, ipsa aequitas iniquissima est” (I.53) (Fantham, 1973, p. 285). Recuérdese la etimología de *iniquus* < *in-aequus*; está hablando de una equidad no-equitativa, una contradicción en términos. Fantham (1973) propone que Cicerón heredó el sustantivo *aequitas* y el adjetivo *aequabilis* y que inventó

entienden hoy en día) (Marey, 2014, p. 371). Es necesario que haya magistrados, según Cicerón, y la razón puede prescribir tanto la manera de gobernar de los magistrados y también el modo de obedecer de los ciudadanos (*De leg.* III.2.5). Según Aristóteles, a quien sigue Cicerón, el monarca ideal es preeminente en virtud (*Pol.* III.12; III.17); para Marco Tulio, el magistrado ideal es “bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tutor et procurator rei publicae” (*De rep.* II.51). Desde luego, a diferencia del sistema político monárquico que defendería San Isidoro (en una situación histórica muy diferente), Cicerón proponía una república caracterizada por la *concordia ordinum* o la *coniunctio bonorum* (Barrow, 2014, pp. 75-78; Fontán, 2010, p. 120, 134-135; Wheeler, 1952, p. 52), ideales que, aunque con terminología diferente, también se pueden observar, cristianizados, en la obra del Sevillano. Ambos coincidían, asimismo, en la importancia de mantener la paz y la estabilidad, en contra de las revoluciones/*coups d'état*, para asegurar el funcionamiento saludable y hasta virtuoso del Estado.

Para que esto fuera posible, Cicerón consideraba que la libertad era necesaria, sea porque de otra forma la plebe se rebelaría o porque la “libertad es un derecho natural que ningún hombre inteligente puede proponerse destruir” (Frank, 1961, p. 250). En efecto, Cicerón buscaba identificarse como un abogado sabio, superior y exitoso en defensa de la libertad del pueblo romano, la causa republicana y el bien del Estado (Manuwald, 2004, p. 68). En otras palabras, presenta al dúo Cicerón-libertad, distintivos de la República, como antítesis de la tiranía¹¹³. Cualquier interpretación de las leyes debía, entonces, hacerse dentro de este macro-modelo.

Siguiendo la tradición aristotélica, Cicerón, a quien luego siguen los posteriores juristas, enfatizó en sus tratados la equidad “frente a los códigos y [...] la intención

aequabilitas. *Aequitas* sería el espíritu de la ley (oponiéndose a *scriptum* o *litterae*); mientras que *aequabilitas* es muchas veces (no todas) un equivalente de la *ισονομία* e *ισηγορία* griegas, lo cual no es justo ni *aequus* (*fair*, en inglés). Así debe entenderse, propone Fantham (1973), en I.43. Sin embargo, para I.53, propone que la verdadera *aequabilitas* sería una justicia (*fairness*) superior, mientras que la igualdad política absoluta sería una mera *aequitas* (pp. 286-287).

¹¹³ San Isidoro muestra, en sus textos, una continuación de esta tradición ciceroniana de la república. Al hablar de la *antimetabolé*, da como ejemplo un pasaje de Cicerón (*Phil.* 48): “si consul Antonius, Brutus hostis: si conservator reipublicae Brutus, hostis Antonius” (*Etym.* II.21.11). Poco después, al referirse a la ironía, vuelve sobre dos grandes figuras del imaginario romano: “utriusque exemplum erit, si dicas amatorem reipublicae Catilinam, hostem reipublicae Scipionem” (*Etym.* II.21.41).

(*voluntas*) frente a la interpretación literal de la ley” (Frank, 1961, p. 263). Como el Estagirita, enaltece la benevolencia y la indulgencia (que los hombres, participantes de la naturaleza divina, deben aplicar hacia los demás hombres) en contra de la tiranía, que se definiría en la frase *oderint dum metuant* (Batstone, 1994, p. 247).

Según Marey (2014), es en Cicerón donde por primera vez la *aequitas* adquirió una connotación legal clara; anteriormente, *aequus* se había usado como *iustus*, pero el sustantivo *aequitas* no era frecuente, hasta que Cicerón lo usó como término correspondiente a *ius*. Distinguía entre la *aequitas* y la ley escrita (*lex*), pero no como opuestos, sino complementarios. En las *Verrinas*, por ejemplo, la equidad es una verdad y justicia original, más allá de las definiciones legales transitorias¹¹⁴. En *De officiis*, Cicerón escribió que la *aequitas* era muy cercana en significado a la *iustitia*¹¹⁵; y en sus tratados filosóficos las usó como sinónimos¹¹⁶ (Marey, 2014, p. 370). A veces lo usa como término amplio que engloba a la *iustitia* y el *ius*, al incluir las leyes rectas, la racionalidad y la costumbre, en tres niveles, la *pietas* (para con los dioses), la *sanctitas* (para con muertos) y la *aequitas* o *iustitia* entre los vivientes:

Cum autem de aequo et iniquo disseritur, aequitatis loci conligentur. Hi cernuntur bipertito, et natura et instituto. Natura partes habet duas, tributionem sui cuique et ulciscendi ius. Institutio autem aequitatis tripartita est; una pars legitima est, altera conveniens, tertia moris vetustate firmata. Atque etiam aequitas tripartita dicitur esse; una ad superos deos, altera ad manes, tertia ad homines pertinere. Prima pietas, secunda sanctitas, tertia iustitia aut aequitas nominatur (*Top.* XXIII.90).

Se puede ver fácilmente cómo estas virtudes, propias del ciudadano ideal de la república perfecta descrita por Cicerón, se podían trasladar a un plano sobrenatural,

¹¹⁴ Cf. “Componit edictum his verbis ut quis intellegere possit unius hominis causa conscriptum esse, tantum quod hominem non nominat; causam quidem totam perscribit, ius, consuetudinem, aequitatem, edicata omnium neglegit” (*In Verr.* II.1.116).

¹¹⁵ Cf. “Difficile autem est, cum praestare omnibus concupieris, servare aequitatem, quae est iustitiae maxime propria” (*De off.* I.64.8).

¹¹⁶ Cf. “Amicitiae confirmari potest, cum homines benevolentia coniuncti primum cupiditatibus eis quibus ceteri serviunt imperabunt; deinde aequitate iustitiaque gaudebunt omniaque alter pro altero suscipiet” (*De amic.*, LXXXII.5); “Sed nimis multa. perspicuum est enim, nisi aequitas, fides, iustitia proficiscantur a natura” (*De fin.*, II.59.2); “Tertia [pars aequitatis] iustitia aut aequitas nominatur” (*Top.* XXIII.90).

trascendente, en el cristianismo de la mano de autores como San Isidoro. En la cosmovisión cristiana, los derechos del hombre (nunca llamados así, desde luego), nacían de la creación divina y la filiación a través de la encarnación y muerte de Jesucristo, títulos aún más fuertes que la vaga chispa divina de los estoicos. De aquí surgía un nuevo *ius naturale*, con la añadidura de una “piedad dulcificadora” (Elías de Tejada, 1960, p. 18).

Ya en la época romana la *pietas*, una de las tres partes de la *aequitas* (o de la justicia, dependiendo del texto), se conectaba con la *religio*. Sobre este *officium*, Cicerón escribe en *De re publica*: “iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis, tum in patria maxima est” (VI.16) (cf. el *pius Aeneas* en la *Eneida*). En la época cristiana, se acentuó la dimensión religiosa de la *pietas*, muchas veces como un sinónimo de la virtud cristiana. Se lo usaba también como un apelativo para “calificar el buen ejercicio del poder” (Teuber Corradi, 2019, p. 28).

5. La *aequitas* como ideal de San Isidoro

a. La cristianización de la antigua equidad: *iustitia et pietas*

Al recibir esta larga y rica tradición pagana, se dio en la Edad Media y, en el caso que estudiamos aquí, en San Isidoro, lo que Hoyos Pérez (1959) llama “una verdadera canonización de la ley romana” (p. 138) (aplicable también a otros ámbitos de la cultura, como la filosofía, la literatura, etc.). En esta sección analizaremos la materialización de este giro cristianizador en el rol de la justicia¹¹⁷ y del rey que, como figura cristocéntrica en el ápice de una nueva concepción de sociedad, fue cuidadosamente desarrollada por los teólogos de esos siglos.

Como ya hemos observado arriba, a la noción pagana de la justicia estricta y la incipiente teoría sobre la *aequitas* moderadora, se añade aquí la piedad entendida como virtud sobrenatural. “No es el rey isidoriano el príncipe estoicamente recto, sino que atempera a la justicia con la piedad, ayuntándose ambas virtudes en la idealización del gobernante incluso con preferencia a la segunda” (Elías de Tejada, 1960, p. 18): “Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas, nam iustitia per se severa est” (*Etym.* IX.3.5, cf. Cap. III). En efecto, el obispo sevillano dio

¹¹⁷ Como observa Prieto Bances (1961), “[e]n el orden jurídico San Isidoro cristianiza la ley antigua” (p. 495).

siempre al ingrediente cristiano preeminencia en su reinterpretación (o actualización) de las ideas clásicas:

[P]ues la que denomina justicia misericordiosa está tan coloreada de misericordia que viene a ser incompatible con la severa rectitud de los preceptos de la vieja filosofía pagana [...], [es una] [c]ristianización política de la jurisprudencia clásica que se confirma en la preocupación por las repercusiones ultraterrenas de la conducta de los reyes (Elías de Tejada, 1960, p. 18).

“A subditis autem uenerari magis quam timeri stude”¹¹⁸ (*Synon.* II.76), consejo motivado tanto por consideraciones prácticas (evitar la rebeldía provocada por el temor) cuanto morales (asemejarse a Cristo, que reina por el amor).

En el ámbito de las leyes, en el siglo IV la larga decadencia del derecho romano desembocó en el derecho vulgar, también conocido como *Vulgarismo*, que se caracteriza por la simplificación y la tendencia moralizante de influencia cristiana, un *novus ordo* “en el cual los principios evangélicos tendrán una influencia eficiente, no solamente en la configuración del poder político romano [...] sino también [en] su aplicación en las instituciones jurídicas” (Di Pietro, 2002, p. 120). “Se busca[n] soluciones de justicia en las cuales predomina el criterio de la *benignitas*, de la *humanitas*, del *favor libertatis*, y de la *aequitas*” (Di Pietro, 2018, p. 41; cf. Elías de Tejada, 1960, p. 18), de forma que la *aequitas* no solamente adquirió un aspecto más amplio, sino que la terminología se enriqueció por la adición de referencias a términos como *pietas*, *caritas*, *clementia* (Berger, 1953, p. 354). Como señala Di Pietro (2002), estas ideas no estaban ausentes de los clásicos, pero ahora se dan, reforzadas por la religión cristiana, dentro de un nuevo concepto de *ius*, donde predominan las fuentes autoritativas, es decir, son más propiamente “derecho” (*directum*). En efecto, Justiniano consideraba vigente todo lo que emanaba de la época clásica, no por su identidad pagana, sino porque sus soluciones jurídicas “representaban un complejo sistema que, en general, se correspondía perfectamente con la idea de justicia y de equidad que surgía del cristianismo” (Di Pietro, 2002, p. 136). Antes que derogar, prefería actuar con prudencia innovadora: se agrega

¹¹⁸ Este es el texto de la recensión *A*. La Φ ofrece una leve variante: “A subditis uenerari magis quam timeri stude”.

una nueva interpretación o se realiza una reforma, que no quita los efectos jurídicos a las instituciones antiguas, dentro de una concepción moralizante y pedagógica de la ley.

La cristianización de los antiguos conceptos también se puede observar en el desarrollo de *fas* y *ius*. “El primero se refiere a la conformidad de la norma o de la decisión con la voluntad divina; el segundo, la conformidad de la decisión con la norma humana en sus distintas manifestaciones” (Teuber Corradi, 2019, p. 27). San Isidoro aplica esta doble dimensión a su doctrina sobre las dos grandes virtudes del rey, la *pietas* (con Dios y lo sobrenatural) y la *iustitia* (con los hombres). La *pietas* ya era un concepto romano (ver arriba), relacionado con la *religio* y los *officia* de la *iustitia*, pero entre los cristianos se convierte en una virtud interior esencial en la relación personal con Dios. El gobernante *pious* es el líder virtuoso, que (por la gracia de Dios) logra la salvación para sí mismo y auxilia a los demás, por su ejemplo, palabras y leyes.

La *pietas* también tiene un aspecto resaltado por Justiniano en *Instituta* I.V: “ideoque nostra pietas, omnia augere et in meliorem statum reducere desiderans, in duabus constitutionibus hoc emendavit [...]” (en Teuber Corradi, 2019, p. 28). En otras palabras, la *pietas* es esencial en la reconducción de la ley vieja hacia una nueva vida en la identidad cristiana. Al corregirse (cf. “non autem regit qui non corrigit”, *Etym.* IX.3.4), el poder gana en *auctoritas*, que se justifica por su rectitud ante la ley de Dios. San Isidoro subraya en múltiples momentos el deber de los buenos de defender a las gentes frente al poder opresivo: “Episcopi in protegendis populis ac defendeis impositam a Deo sibi curam non ambigant, ideoque dum conspiciunt iudices ac potentes pauperum oppressores existere” (IV Toledo, c. 32). También en las *Sententiae* contrapone a los sacerdotes que, por miedo, se apartan de la verdad y la predicación de la justicia, con los buenos pastores, que defienden a su pueblo hasta la muerte: “Sicut peruigil pastor contra bestias oues custodire solet, ita et Dei sacerdos super gregem Christi sollicitus esse debet, ne inimicus uastet, ne persecutor infestet, ne potentioris cuidisque cupiditas uitam pauperum inuietet. Praui autem pastores non habent curam de ouibus” (*Sent.* III.45.5). En efecto, como hemos citado arriba, “bonus rector est qui in humilitate seruat disciplinam, et per disciplinam non incurrit superbiam” (*Sent.* III.41.1)¹¹⁹.

¹¹⁹ Estas dos citas de las *Sententiae* están inspiradas, como observa Roca Meliá (2009) en la *Regula pastoralis* y en los *Moralia* de San Gregorio Magno.

A su vez, el *iustus* es el hombre piadoso, encaminado al Cielo, que deberá, desde luego, si tiene una posición de autoridad, imitar a Dios al juzgar. La *iustitia* es un atributo de Dios, que otorga a aquellos a quienes quiere (Marey, 2014, p. 369). En este sentido se usa mayormente la palabra *iustus* en la *Vulgata* y los Padres de la Iglesia¹²⁰.

Otra característica necesaria para la imitación de Cristo, para vivir bien y, específicamente, para juzgar bien, es la sabiduría, fruto del Espíritu Santo. Como subraya al hablar de las *Sententiae*, no es conocimiento formal, sino una experiencia vital, un sentir profundo de la verdad (cf. *Sent.* II.29.10). Como hemos analizado arriba, en *Synonyma* San Isidoro exalta la virtud de la sabiduría desde una perspectiva moral, que da una clave para entender su amor por el conocimiento como mandato ético (*Synon.* II.65-66).

El cristianismo recibe, además, un mandato positivo de Dios de colocar en primer lugar el Reino de los Cielos y en segundo lugar el amor al prójimo como a sí mismo por amor a Dios (*Mt.* 22.39-40; *Io.* 15.12) (Di Pietro, 2002, p. 124). En este paradigma, el hombre es el centro de la creación y la única criatura corpórea que la entiende por entero; así, todo hombre, por ser tal, siempre goza de una dignidad, sea cual fuere su situación en la sociedad. “Para San Isidoro, la idea cristiana de la igualdad originaria y natural del hombre es tan vigorosa que no la borrarán ningunas apariencias sociales [...] todos son de una parte ejes de la creación y de otra obligados directamente con Dios” (Elías de Tejada, 1960, p. 11).

La responsabilidad de los jueces (reyes, nobles, obispos, oficiales, etc.) y de todos los actores en el escenario público, como los oradores¹²¹, de comportarse con benignidad

¹²⁰ Tajón de Zaragoza, en su *Sententiarum Libri V*, parte, como San Isidoro, de los *Moralia* de San Gregorio y hace un desarrollo parecido: para él, el juez ideal no es el experto en las tecnicidades, sino el hombre que demuestra virtud y piedad. Como sintetiza Marey (2021), el hombre justo de Gregorio se convirtió en el juez ideal (p. 191).

¹²¹ En la antigua Roma, Cicerón fue un gran proponente del rol político-social del orador, no solamente como defensor jurídico o figura política, sino especialmente como custodio de las *mores* (cf. Batstone, 1994; Manuwald, 2004). Al igual que el derecho romano, la retórica clásica también recibió una interpretación cristiana en autores como Lactancio, Jerónimo, Casiodoro y especialmente San Agustín, en *De doctrina christiana* (Roca Meliá, 2009, p. xix). San Isidoro, en *Sentencias* propone un lenguaje sencillo y natural, según la pauta de Cicerón (*Rhet.*, *De or.*, etc.), Horacio (*Epist. ad Pis.*) y Quintiliano (*Inst. or.*), y la opone a la elocuencia mundana, ampulosa y sobrecargada, que es inadecuada para el mensaje cristiano. “[Q]uiere aprovechar las valiosas aportaciones de la retórica antigua, en lo que tiene de elegante dentro de la sencillez, para mejor

y manifestar equidad en sus actos se tiñe de una luz sobrenatural ya que sus decisiones tienen repercusiones ultraterrenas (cf. Elías de Tejada, 1960) no solamente para las personas a quienes ellos juzgan, sino que también ellos mismos son pesados en el mismo momento de emitir un juicio (cf. *Mt.* 7.2, “in quo enim iudicio iudicaveritis iudicabimini / et in qua mensura mensi fueritis metietur vobis”). “Iustitiam pro sola aeterna remuneratione distribue” (*Synon.* II.82). San Isidoro resalta esta responsabilidad particularmente en el caso de los clérigos que actúan como jueces:

Saepe principes contra quoslibet majestatis obnoxios sacerdotibus negotia sua committunt; sed quia sacerdos a Christo ad ministerium salutis electi sunt, ibi consentiant regibus fieri iudices, ubi jurejurando supplicii indulgentia promittitur, non ubi discriminis sententia praeparatur. Si quis ergo sacerdotum contra hoc comune consultum discursor in alienis periculis extiterit, sit reus effusi sanguinis apud Christum, et apud ecclesiam perdat proprium gradum (IV Toledo, c. 31).

Como regla general de vida, propone ante todo la moderación y la templanza, consejo particularmente aplicable para el que juzga: “Nihil intemperantius agas, ne minus ne nimium aliquid, ne ultra quam oportet ne infra. Etiam in bonis inmoderatum esse non decet” (*Synon.* II.77). Recomienda tener en cuenta las circunstancias, los tiempos, las particularidades: “Praespice quoque quid, cui aptum sit tempori, quid, ubi, quando, qualiter, quamdiu facere debeas. Causas rerum et temporum regulas inspice, singulorum operum discretionem agnosce. Diligenter distingue omnia quae agis” (*Synon.* II.78-79). Estos consejos, aplicados al juicio, recuerdan el desarrollo sobre la *aequitas* en Roma (ver arriba, Cap. IV.4.b y c).

Recomienda las virtudes de la paciencia, la mansedumbre, la modestia, siguiendo el ejemplo de Cristo: “Disce a Christo modestiam, disce tolerantiam, Christum adtende et non doles iniurias” (*Synon.* II.33), y poco después “Dimitte, ut dimitatur tibi; ignosce, ut ignosci tibi possit. Non habebis indulgentiam nisi dederis”¹²² (*Synon.* II.36). La virtud más esencial del gobernante/juez en San Isidoro, sin embargo, posiblemente sea la humildad, inseparable de la *iustitia* y la *pietas*. Hay una doble motivación: el amor a la

ilustrar el dogma cristiano” (Roca Meliá, 2009, p. xx), sin ser esclavo de la forma literaria (cf. *Sent.* III.13.11).

¹²² Este es el texto de la recensión *A*. La recensión *Φ* trae una leve variante: “Non enim habebis indulgentiam nisi dederis”.

virtud y el santo temor al juicio divino, que será implacable con los malos jueces. Por su centralidad, puede valer la pena traer a colación algunos ejemplos:

En *Synonyma*, la Razón proclama la obligación de vivir con justicia: “Procella iusta te conerit, iustitiae poena te premit. Nihil enim bonus agis, nihil rectum, nihil aequum, nihil iustum, nihil sanctum, nihil Deo dignum”¹²³ (*Synon.* I.34).

Sobre el juicio divino, escribe en *Synonyma*, usando la voz del hombre que dialoga con la Razón: “Metuo diem iudicii, metuo diem tenebrarum [...] Reus enim timore iudicii tui terrore [...] Si enim iustis uix saluabitur, ego impius ubi ero? Quid faciam, dum uenerit tremendi formido iudicii?” (*Synon.* I.63-64). Este juicio es particularmente temible para los que tienen posiciones de mando: “Sublimitas honorum magnitudo scelerum est, in maiore gradu maior sine dubio et poena” (*Synon.* II.88). Y continúa: “Potentes enim¹²⁴ potenter tormenta patiuntur. Iudicium enim durissimum in his qui praesunt. Cui multum datur, multum ab eo quaeritur” (*Synon.* II.89).

Sobre la humildad en el poder, escribe más adelante:

Esto humilis, esto in humilitate fundatus [...] Omnium te mínimum existima, inferiorem te omnibus deputa¹²⁵. Quamuis summus sis, humilitatem tene. Si humilitatem tenueris, habebis gloriam; quanto enim humilior fueris, tanto te sequitur gloriae altitudo” (*Synon.* II.20)

Luego dice:

In summo honore summa sit tibi humilitas. Quamuis summus sis, humilitatem tene; quamuis sublimis potestatis, in te celsitudinem reprime. Non te extollat honor. Praeside humilis culmen sublimitatis, tanto maiore humilitate conspicuus, quanto magna es dignitate praelatus (*Synon.* II.87).

San Isidoro vincula la virtud de la moderación con la justicia: “In te serua modestiam, in aliis conserua iustitiam. Tene iuris aequitatem, sequere ueritatem

¹²³ Este es el texto de la recensión *A*. La recensión Φ ofrece: “Procella iusta te conerit, iustitiae poena te premit. Nihil enim bonus agis, nihil rectum, nihil aequum, nihil in te sancti est, nihil pudoris, nulla memoria dignitatis”.

¹²⁴ En la recensión Φ se encuentra *autem* en lugar de *enim*.

¹²⁵ Esta oración (“Omnium [...] deputa”) se encuentra solamente en la recensión *A*.

iudiciorum. In omnibus serua iustitiam”¹²⁶ (*Synon.* II.81). Esta idea también se enuncia en *Sent.* III.48.1, citado arriba¹²⁷.

El gobernante (laico o eclesiástico), entonces, al sentarse en juicio, debe primero cuidar de justificar su poder por su propia virtud y una relación personal con Dios¹²⁸. También debe juzgar con la benignidad y piedad propias de un cristiano, salvado por la misericordia de Dios. A su vez, debe recordar las repercusiones sobrenaturales de sus actos y decisiones; Dios castigará (por la misma equidad) a los que usaron mal de sus vidas. Al pesar los hechos y las intenciones, se debe guiar por las consideraciones de una equidad que, si bien nació conceptualmente en la filosofía pagana, fue “bautizada” por el cristianismo, que la podía considerar como fundamentada en la misma ley natural, establecida por Dios (cf. Marey, 2014, p. 372).

San Isidoro sintetiza el arte cristiano de juzgar al decir, en *Synonyma*:

In iudicio autem numquam sine misericordia sedeas. Custodi discretionem iustitiae. Non sis plus iustus quam iustum est. Omne enim quod nimis est, uitium est. Impia iustitia est fragilitati humanae non ignoscere. Tene ergo rigorem in discussione iustitiae, misericordiam in definitione sententiae. Iustitiae examen sequatur pietas, discretionis censuram temperet indulgentia. Ita clemens esto in alienis delictis sicut in tuis [...] Sic alios iudica, ut ipse iudicari cupis¹²⁹ (II.83-84).

Arriba (Cap. IV.2.a) hemos citado la descripción del buen juez, *bonus iudex*. Por su gran relevancia, reproducimos aquí también la cita de las *Sententiae*, ya citada arriba (Cap. IV.2.a):

¹²⁶ La última oración no está en la recensión Φ .

¹²⁷ “Vir iustus aut omni potestate saeculari exiit aut, si aliqua cingitur, non sub illa curuatur ut superbus tumeat, sed eam sibi subicit ut humilior innotescat”.

¹²⁸ Cf. “Dum mundo reges sublimiores se ceteris sentiant, mortales tamen se esse agnoscant, nec regni gloriam, qua in saeculo sublimantur, aspiciant, sed opus quod secum ad inferos deportent intendant” (*Sent.* III.48.9).

¹²⁹ Este es el texto de la recensión A que ofrece Elfassi (2009). La recensión Φ dice, en cambio: “In iudicio autem numquam sine misericordia sedeas. Custodi discretionem iustitiae. Noli esse plus iustus quam iustum est. Omne enim quod nimis est, uitium est. Impia iustitia est fragilitati humanae non ignoscere. Non igitur ames damnare, sed emendare potius et corrigere. Tene rigorem in discussione iustitiae, misericordiam in definitione sententiae. Iudiciexamen sequatur pietas, discretionis censuram temperet indulgentia. Ita clemens esto in alienis delictis sicut in tuis [...] Sic alios iudica, ut ipse iudicari cupis” (*Synon.* II.83-84).

Bonus iudex [...] prodesse omnibus nouit. Aliis enim praestat censura iustitiae, aliis bonitate. Iudicia sine personarum acceptione suscipit [...] Boni iudices iustitiam ad solam obtinendam salutem aeternam suscipiunt [...] Omnis qui recte iudicat, stateram in manu gestat, in utroque penso iustitiam et misericordiam portat; sed per iustitiam reddet peccati sententiam, per misericordiam peccati temperat poenam, ut isto libramine quaedam per *aequitatem* corrigat, quaedam uero per miserationem indulgeat (*Sent.* III.52.2-4; la cursiva es nuestra).

Poco después agrega: “Qui autem repulso furore discutit, facilius ad contuendam ueritatem mentis serenitate consurgit, et sine ulla perturbatione ad *aequitatis* intellegentiam peuenit” (*Sent.* III.52.16; la cursiva es nuestra).

En la tradición cristiana, varios autores fueron esenciales en la “traducción” de la cultura y filosofía antiguas al nuevo mundo cristiano. Lactancio, por ejemplo, siguió a Cicerón en *Divinae institutiones* al decir que todos los hombres tienen una conciencia espontánea de las realidades divinas, aunque no sea clara y precisa, a partir de la contemplación de la naturaleza y el cielo (Corso de Estrada, 2019, p. 262). De esta capacidad para lo divino se puede deducir también, como habían ya pensado algunos estoicos, la igualdad de todos los hombres. En efecto, Lactancio también postulaba que la *iustitia* tenía dos partes, la *pietas* (la adoración divina) y la *aequitas*, relacionada con la igualdad. Creía que luego de la segunda venida volvería una edad de oro en que los hombres se reconocerían como esencialmente iguales (Marey, 2014, pp. 373-374; ver arriba, Cap. IV.4.a).

A su vez, San Agustín, partiendo de Cicerón, elabora una teoría de la felicidad en relación con la virtud. Sin embargo, en contra de las enseñanzas estoico-ciceronianas, según las cuales la virtud procede del desarrollo de las mismas inclinaciones naturales, que tienen en sí el núcleo de su finalismo perfectivo (en otras palabras, la felicidad del hombre es la conformidad con su propia naturaleza), el obispo de Hipona sostiene que la *felicitas vera* “tiene por objeto alcanzar a Dios, quien en su realidad propia trasciende la condición de la naturaleza humana y, por ende, el alcance de los principios operativos naturales del hombre”. Por eso, propone el santo, Cicerón pudo, por su elocuencia, describir, pero nunca trascender, la tristeza de la humana condición: “Quis enim sufficit quantouis eloquentiae flumine uitae huius miserias explicare?” (*De civ.* XIX.4.1 y ss.; cf. Corso de Estrada, 2019, pp. 264-265).

San Ambrosio, en *De officiis ministrorum*, descrito como uno de los puentes culturales entre la *Weltanschauung* pagana y la cristiana, describe la *iustitia* como el arte de lograr la *aequitas*, la igualdad, no como igualdad civil (como se entendería hoy en día), sino la igualdad de todos los cristianos frente a Dios (Marey, 2014, p. 374). En este sentido también, como hemos mencionado arriba, en la *Vulgata* y en los escritos de los Padres la *aequitas* y la *iustitia* se tratan como sinónimos, con significación moral, ya no legal.

Continuando esta tradición, San Isidoro define, dentro el campo legal, la causa judicial como una que debate la “aequi et recti natura” (*Etym.* II.5.5) y separa la “institutio aequitatis” en dos partes, según si se basa en las leyes o las costumbres (*Etym.* II.10.1). Sin embargo, luego hace una aplicación más general de la palabra y dice que al justo se lo llama por naturaleza *aequus*, derivado de *aequitas*, “hoc est ab eo quod sit aequalis”, y de allí también hace derivar la palabra *aequitas*, que proviene, dice, de *aequalitas* (*Etym.* X.6).

A pesar de que en algunos lugares trata de diferenciar entre la *iustitia* y la *aequitas*, explicando que la primera se refiere a la ley y la *aequitas* a la naturaleza (*Diff.* I.32), en las *Etymologiae*, como hemos mencionado arriba, también define a la *aequitas* como una institución “duplex, nunc in legibus, nunc in moribus” (*Etym.* II.10.1). En última instancia, tanto la *iustitia* como la *aequitas* vienen de Dios, por lo cual es natural aproximar sus significados. Por ejemplo, en *Etym.* II.24.5 San Isidoro enumera virtudes esenciales: “prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam”. Unas páginas antes, en *Etym.* II.21.5, ofrecía el mismo elenco, pero la cambiaba el nombre a una: “*aequitas, temperantia, fortitudo, prudentia*” (la cursiva es nuestra).

Así, la misión del juez o gobernante no se puede entender independientemente de esta visión cristianizada de la justicia y la equidad. Este debe principalmente encauzar a sus súbditos en el camino de la salvación; la atención está sobre la misión didáctica y hasta pastoral. Tanto es así que su misma designación como autoridades depende de la justicia con la que ejercen sus funciones: “Iudices dicti quasi ius dicentes populo, sive quod iure disceptent. Iure autem disputare est iuste iudicare. Non est autem iudex, si non est in eo iustitia” (*Etym.* IX.4.14). También los reyes reciben esta monición:

Reges a regendo vocati. Sicut enim sacerdos a sacrificando, ita et rex a regendo. Non autem regit, qui non corrigit. 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” (*Etym.* IX.3.4).

Y continúa, como ya hemos citado arriba, diciendo que “regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est” (*Etym.* IX.3.5; cf. Cap. III).

Nótese primero que la definición de ‘rey’ se construye en paralelismo con la de *sacerdos*. Segundo, la rectitud del rey debe ser doble: hace afuera, corrigiendo, y hacia adentro, *recte faciendo* vs. *peccando*. Tercero está, como hemos señalado arriba, la ambigüedad moral e incluso jurídica en la que está el rey que actúa mal. San Isidoro simplemente cita un proverbio antiguo que dice que el rey que no actúa rectamente ya no es rey, pero no explica aquí si este proverbio sigue vigente en la sociedad cristiana ni si esto justificaría, en casos extremos, la rebelión. En otros lugares condena la revolución, como en IV Toledo, pero en ese caso, en realidad la condenaba prospectivamente, ya que retrospectivamente legalizaba la monarquía de Sisenando, que había derrocado a Suintila. En cuarto lugar, San Isidoro explicita en qué consiste principalmente el recto actuar del rey: la justicia y especialmente la piedad, que hemos relacionado estrechamente con la equidad.

b. El ideal político: de la paz y la unidad a la Salvación

Buscaremos presentar aquí alguno rasgos del ideal isidoriano para la monarquía visigoda, especialmente en diálogo con la Biblia y la tradición romana (tanto republicana como imperial), incluyendo su desarrollo de la figura del tirano, contrapuesta a la del buen gobernante, y la posición del rey frente a quienes son, en Cristo, sus pares.

Al diseñar un marco político e ideológico para el reino, resultaba natural el acercamiento al sistema imperial. En efecto, el rey visigodo rompe “avec la vieille tradition germanique du souverain, conçu comme le *primus inter pares* dans l’assemblée des guerriers” y se da “un rapprochement décisif avec le système impérial” (Reydellet, 1961, p. 457). El aura de Roma, además, permitía legitimar las nuevas instituciones. Theudis, por ejemplo, siguiendo a otros reyes y nobles godos atraídos por la herencia romana, fue

el primer monarca visigodo en adoptar el título de *Flavius* (Barroso Cabrera, 2020, p. 298). Como observa Díaz y Díaz (1976), la titulación oficial de los visigodos “es muy sucinta, y comporta solamente el determinante *Flavius* seguido del nombre propio del monarca y del apelativo *rex*” (p. 134). Este sobrenombre los convertía en herederos de los emperadores romano-cristianos, ya que era el gentilicio de la dinastía imperial constantiniana. Luego, probablemente en tiempos de Ervigio, se agregó el epíteto *gloriosus* (Valverde Castro, 1991, p. 141)¹³⁰.

Sin embargo, las reflexiones sobre la nueva monarquía que surgía sobrevolaban los límites de un solo reino. Reydellet, por ejemplo, analizó en su tesis doctoral (defendida en 1977, publicada en 1981) el proceso de formación de la idea de realeza cristiana, tema “de meditación típicamente romana” (p. xviii), a través de las obras desde Sidonio Apolinario hasta San Isidoro, cubriendo los desarrollos en Galia, Italia e Hispania en los siglos V y VI.

Estos desarrollos en temas políticos muestran el creciente interés de la Iglesia en asuntos que hoy llamaríamos “políticos” o “sociales”. Mientras los primeros cristianos, una minoría perseguida, debían contentarse con vivir la fe y trabajar por la conversión de personas individuales, la nueva posición del cristianismo a partir del siglo IV no solamente posibilitó la conversión de la sociedad romana sino también la *metánoia* del poder imperial (Di Pietro, 2002, p. 124). La creciente importancia de las cuestiones religiosas en la tela del Imperio (especialmente la pregunta cristológica sobre la divinidad de Cristo) hizo que los emperadores tuvieran que intervenir para mantener la paz social. Constantino, por ende, convocó el Concilio de Nicea, que formuló el Credo en el 325 y definió la ortodoxia en esta cuestión.

Como se ha señalado arriba (Cap. III), el ideal del universalismo era compartido por la Iglesia y el Imperio. Por un lado, era difícil trazar una división tajante entre los dos ámbitos y, por el otro, las oportunidades de apoyo mutuo eran alentadoras. En estas

¹³⁰ Los apelativos usados en los concilios, con el objetivo de ensalzar la institución monárquica, son también un indicio interesante del modelo implícito de los reyes, que son designados *gloriosissimi*, *piissimi*, *sanctissimi*, *christianissimi*, *clementissimi*, *severissimi*, *excellentissimi*, *incltyi*, etc. Según Valverde Castro, estas designaciones, propias de la realeza imperial bizantina del siglo V, no sorprenden en las fuentes eclesiásticas, ya que la Iglesia estaba muy conectada con la tradición imperial y porque “ella era la que había elaborado la teoría político-religiosa [...] en la que cada soberano era considerado [...] la personificación de las virtudes regias” (pp. 142-143).

circunstancias, los emperadores desarrollaron una concepción teocrática que les daba responsabilidades especiales como garantes del cristianismo en la tierra y que también le ofrecía un medio de hacer frente a las disensiones religiosas/políticas como las herejías. La Iglesia, por su parte, después de siglos de persecuciones, veía el valor de la ayuda secular, pero siempre mantuvo el principio de que el poder dado por Dios debía ser usado a favor de su Iglesia (cf. Di Pietro, 2002)¹³¹.

Al cristianizar a la sociedad y especialmente el orden jurídico, se descubrían problemas éticos y morales. Primero, el Evangelio no ofrece una legislación jurídica. Hay un mandamiento a la caridad, pero, ¿cómo aplicarla? Segundo, la línea divisoria entre asuntos humanos y divinos no es, en muchos casos, clara. Tercero, dentro de la misma tradición cristiana había discrepancias, como en torno al celibato.

El *Imperium* buscó llevar el influjo cristiano a todo el contenido del *ius* romano. Justiniano consideraba vigente el derecho clásico, considerando que Papiniano, Paulo y Ulpiano, a pesar de —no gracias a— ser paganos, ofrecían un sistema que se condecía perfectamente con los ideales cristianos. Para aclarar estas correspondencias, como hemos observado arriba, alteró muchos párrafos, resaltando el *favor libertatis*, la *humanitas*, la superioridad de la *aequitas* sobre el *ius*, conductas probas, etc. En vez de abrogar o derogar las leyes, agrega una nueva interpretación, de la misma manera que el *ius praetorium* interpretaba y hasta modificaba el *ius civile* (Di Pietro, 2002, pp. 136-137).

La Iglesia, a su vez, reconocía las ventajas del derecho romano. Las antiguas colecciones canónicas mencionan las leyes de Justiniano y presentan a este emperador como modelo de legislador, un gobernante que en sus disposiciones incluyó tanto “la *confessio fidei* como la *refutatio* de las herejías”, junto con otras disposiciones del *ius privatum* que llevaban la impronta cristiana. La Iglesia, sin embargo, reconocía los límites del derecho romano y, a pesar de rescatar y preservar mucho material romano, terminó por seguir sus propios criterios jurídicos, de forma que el derecho romano quedó subordinado al naciente derecho canónico (Di Pietro, 2002, pp. 139-140, cf. Cap. I.3.a.i).

¹³¹ Cf. *auctoritas* vs. *potestas* (v. *supr.*, Capítulo III).

En el Capítulo III hemos analizado en detalle la relación entre Iglesia y Estado. Aquí nos interesa destacar los paralelismos entre los ideales que se fueron formando para los gobernantes. De la misma forma que comenzó a haber numerosos “espejos de príncipes” para los potentados seculares, también dentro de la misma Iglesia era fuerte la preocupación por definir cómo debían ser los presbíteros, los abades, los obispos. Estas autoridades de la Iglesia “al mismo tiempo aconsejaban y exhortaban a las autoridades temporales —principalmente a reyes y a emperadores— a transformar el carácter antiguo de autoridad cristianizándolo” (Ranieri de Cecchini, 2005, p. 184). Según Corsi (2002), habría solamente un poder sobre la tierra que es, por un lado, la justicia iluminada por Dios y que tiene a la Iglesia como su responsable en cuanto “columna y fundamento de la verdad” (1 Tm. 3.15) y, por el otro lado, la autoridad secular, que debe custodiar el bien natural de la sociedad (p. 171; cf. Ranieri de Cecchini, 2005).

La dinámica entre gobernantes eclesiásticos y laicos también se da en la cronología de las ideas: de la ejemplaridad del abad se pasa a la ejemplaridad del monarca, que ocupa “un lugar central en la economía de la gobernación, ligada a la función directiva del príncipe como una parte de su visibilidad” (Senellart, 1995, en Ranieri de Cecchini, 2005, p. 190). Para conceptualizar las características del buen gobernante se recurría también a la religión. Valverde Castro (1991) identifica una serie de metáforas reales que sintetizan “los principales axiomas de la teoría político-religiosa que legitima el ejercicio de la autoridad” (p. 140). Una de ellas es la metáfora antropomórfica: la sociedad como un cuerpo, cuya cabeza, constituida por Dios, es el rey (así, el poder es de origen divino y la realeza es necesaria funcionalmente). También, continuando con el imaginario religioso, se concibe al soberano como terapeuta del pecado. Finalmente, están las expresiones que desarrollan su relación especial con Dios: Apóstol de Cristo y pastor de su pueblo (III Toledo) o Siervo de Dios (IV Toledo). Estas expresiones lo ponen en relación con los reyes bíblicos y Jesús mismo (Valverde Castro, 1991, pp. 140-141).

Dada esta estrecha conexión entre la Iglesia y la monarquía, se puede entender fácilmente el tratamiento que recibían el *crimen maiestatis* (Etym. V.26.25) o crimen de lesa majestad y la *seditio* (Etym. V.26.1). Como observa Mentxaka (1997), estos *crimina* se fueron transformando de ataques contra la seguridad del Estado en sus orígenes republicanos a delitos contra el emperador (cf. Lear, 1929) y, finalmente, contra la

autoridad real (Mentxaka, 1997, pp. 417-418). No solamente atentaban contra la estabilidad de la sociedad, tan frágil en esas épocas, sino que también eran ataques contra toda una jerarquía querida e instituida por Dios¹³².

Intentaremos en las páginas que siguen delinear el modelo de realeza que proponía San Isidoro, que buscó llevarlo a la práctica no solamente a través de su actuar político sino especialmente en sus escritos, notablemente en las *Sententiae* y las *Etymologiae*, donde enuncia las funciones ministeriales de los reyes (Crouch, 1994, p. 17). Incluso en su *Historia Gothorum*¹³³ alaba a los reyes que se caracterizaban por su virtud y preocupación por el bien espiritual de su pueblo (Crouch, 1994, p. 17), a tal punto que, según García Moreno (1991), se puede considerar, junto con algunos cánones de IV Toledo y las *Sententiae*, un auténtico *speculum principis*¹³⁴ (p. 15). No se debe olvidar que “[l]e *rex* isidorien doit s’efforcer de reproduire l’idéal de la monarchie biblique, autorité morale autant que politique” (Reydellet, 1961, p. 462).

El Hispalense consideraba que los reyes eran enviados por la gracia de Dios como sus instrumentos de orden en la tierra y recibían la autoridad sobre el pueblo para beneficiar a los súbditos, sus hermanos:

Dedit Deus principibus praesulatum pro regimine populorum, et illis eos praeesse uoluit cum quibus una est eis nascendi moriendique conditio. Prodesse ergo debet

¹³² Hablando de las leyes romanas, San Isidoro escribe: “Reus maiestatis primum dictus qui adversus rempublicam aliquid egisset, aut quicumque hostibus consensisset. Dictus autem reus maiestatis, quia maius est laedere patriam quam civem unum. Postea etiam et ii rei maiestatis dicti sunt qui adversus maiestatem principis egisse viderentur, vel qui leges inutiles reipublicae detulerant, vel utiles abrogaverant” (*Etym.* X.238).

¹³³ Reydellet (1961) estudia la *Historia gothorum* como una “toma de conciencia nacional”, cuya originalidad “réside plutôt dans l’affirmation implicite que la culture et la civilisation romain ont été reprise et assumées par un peuple germanique romanisé” (p. 463). Las invasiones no son una ruptura, sino que el Imperio dura aún —no por nada se describe a España como provincia en la *Laus Spaniae*—. En esta obra se pueden ver los criterios de Isidoro puestos en práctica al juzgar históricamente a los reyes. Leovigildo, por ejemplo, a pesar de haber perseguido a los católicos, se destaca por su gran obra de unificación. Recaredo es descrito como pacífico, epíteto que también describía a Salomón, y un modelo de virtud. En Sisebuto, Isidoro destaca al príncipe letrado, otro aspecto de Salomón, y también al émulo de Justiniano. En cuanto a Suintila, Isidoro lo celebra como el primero que reinó sobre la totalidad de la España, acotación que puede hacer eco a una frase del *Chronicon* sobre Julio César, el primero en detentar el poder quasi-real sobre todo el Imperio (Reydellet, 1961, pp. 463-465). Como observa García Moreno (1991), Suintila también se destaca por ser *pater pauperum*, otra cualidad central de un buen rey y de “indudables connotaciones eclesiásticas” (p. 19).

¹³⁴ Para ser máximamente efectivo, el *speculum* requería una voz autorizada, lo cual también reforzaba el papel de sabio consejero y padre espiritual de San Isidoro (v. *supr.*, Cap. IV.2.b).

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 (*Sent.* III.49.3)¹³⁵.

Como hemos dicho arriba, los reyes y poderosos tenían una responsabilidad especial ante Dios y serían juzgados según su posición elevada.

Crouch (1994) resalta que

Isidore's conception of kingship was thus more in accordance with the Davidic kingship of the Old Testament than with the Germanic conception of the king as warlord. If the authority of the king came from God, then neither the Gothic nobility, the comitatus, nor any other secular agency, could legitimately conspire or rebel against the monarchy (p. 14).

En las *Sententiae*, San Isidoro explica, siguiendo a San Gregorio, que

Non est itaque iudicandus a plebe rector inordinatus, dum magis nouerint populi sui fuisse meriti peruersi regimen suscepisse pontificis. Nam pro meritis plebium disponitur a Deo uita rectorum, exemplo Dauid peccati ad comparationem principum qui ex merito plebis praeuaricantur [2 *Sam* 24]. [...] Quod si a fide exorbitauerit rector, tunc erit arguendus a subditis; pro moribus uero reprobis tolerandus magis quam dstringendus a plebe est (*Sent.* III.39.3 y 6).

San Isidoro aquí se refiere principalmente a los “doctores” y “pastores” del ámbito religioso, pero es defendible que se puede extrapolar al mundo civil —el tercer libro de las *Sententiae* se mueve entre las dos esferas sin, muchas veces, indicarlo—.

Como se puede ver en *Etym.* IX.3.4 (citado arriba), los reyes reciben su nombre “a regendo; non autem regit, qui non corrigit”. Esto implica la obligación de gobernar según el plan divino y proteger a la Iglesia, confiada a ellos por Dios (ver Capítulo III), a propósito de la doctrina isidoriana sobre la relación Iglesia-Estado: “Cognoscant principes saeculi Deo debere se rationem reddere propter ecclesiam, quam a Christo tuendam suscipiunt. [...] ille ab eis rationem exiget, qui eorum potestati suam ecclesiam

¹³⁵ Cf. el anónimo diálogo *Sulla scienza politica*, de la edad justiniana: “L’imperatore che voglia conformarsi a lui [sc. Dio] dovrà anzitutto, com’è logico, in quanto buono, beneficiare i sudditi; beneficio che attuerà in due forme: l’una, dandosi pensiero della loro vita spirituale tramite il personale insegnamento dell virtù, che avrà luogo più con l’esempio che con le parole; [...] l’altra, preoccupandosi della custodia delle leggi e del generale buon ordine dello Stato [...] diventando padre dei cittadini” (en Conca, 2004, pp. 174-175).

credit” (*Sent.* III.51.6). “The kings were thus entrusted to establish and protect a secular society within which the church could work actively and effectively towards the cure of souls” (Crouch, 1994, p. 14). Se debe remarcar que

Il ne s’agit absolument pas de théocratie; la meilleure preuve en est l’affirmation isidorienne que Dieu a confié son Eglise aux rois et qu’ils en sont responsables devant Lui. On ne peut plus clairement affirmer l’existence de deux pouvoirs distincts, l’un protégeant l’autre” (Reydellet, 1961, p. 463)¹³⁶.

Es notable, además, la ausencia de cualquier tipo de misticismo monárquico en San Isidoro; al contrario, el rey es “une sorte de fonctionnaire au service de son peuple” (Reydellet, 1961, p. 466).

La primera función del buen rey era proveer justicia en el reino. Tiene una función ministerial, ya que San Isidoro no considera la realeza como una dignidad sino como un servicio, un *officium*, que tiene como misión fundamental la creación de leyes¹³⁷ (Reydellet, 1961, p. 458). Dios encargó a los reyes especialmente hacer respetar sus mandamientos; y esto se hace no solamente a través de las instituciones civiles sino también observando estas leyes justas ellos mismos.

Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reuerentiam praebebat¹³⁸. Sub religionis disciplinam saeculi potestates subiectae sunt; et quamuis culmine regni sint praediti, uinculo tamen fidei tenentur adstricti, ut fidem Christi suis legibus praedicent, et ipsam fidei praedicationem moribus bonis conseruent (*Sent.* III.51.1 y 3).

La justicia, sin embargo, debe ser atemperada por la piedad; es decir, debe ser equidad (cf. la equidad como cualidad del juez ideal en el *Breviario*; Marey, 2014, p. 373). Como hemos dicho arriba, se alaba más la piedad que la justicia porque esta es, por su propia esencia, severa (*Etym.* IX.3.5; ver arriba). “Item quaedam virtutes dum discretioni non seruiunt, in uitiiis transeunt. Nam saepe iustitia dum suum modum excedit,

¹³⁶ Cf. VI Toledo (año 638), que describe “protecting and promoting the welfare and piety of the people as a shared social practice of universal fidelity” (Kelly, 2017, p. 120).

¹³⁷ Cf. *Etym.* V.1, que presenta una historia de los gobernantes y reyes y los códigos que instituyeron, partiendo desde Moisés, Foroneo y Mercurio Trimegisto, hasta Teodosiano.

¹³⁸ Cf. *De leg.* III.2: “Videtur igitur magistratus hanc esse vim, ut praesit praescribatque recta et utilia et coniuncta cum legibus. Vt enim magistratibus leges, sic populo praesunt magistratus”.

crudelitatis saeuitiam gignit; et nimia pietas dissolutionem disciplinae parturit” (*Sent.* II.34.4). A diferencia del modelo anterior, de un “sistema de dominio arbitrario de reyes impuestos por una clientela”, a partir de IV Toledo se busca favorecer “la acción rectora y moderadora” (García Gallo, 1961, p. 141) de los reyes.

El rey es necesario por la caída del hombre, que provoca en la humanidad la arrogancia y el vicio. La Iglesia podía predicar, enseñar y perdonar, pero no podía castigar. Aquí aparecía otra función, del rey, la punitoria y defensiva:

Et licet per peccatum humanae originis, tamen aequus Deus ideo discreuit hominibus uitam, alios seruos constituens, alios dominos, ut licentia male agendi seruorum potestate dominantium restringatur¹³⁹. [...] Inde et in gentibus principes regesque electi sunt, ut terrore suo populos a malo coercerent, atque ad recte uiuendum legibus subderent (*Sent.* III.47.1).

Y luego,

Principes saeculi nonnumquam intra ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Ceterum intra ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praeualet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem¹⁴⁰ (*Sent.* III.51.4-5).

En efecto, como se dijo luego en el Fuero Juzgo, “los reyes existen para que los buenos puedan vivir sin sufrir injurias de los malos” (Elías de Tejada, 1960, p. 12).

García Moreno (1991) señala que Isidoro defiende siempre la independencia de la Iglesia frente al poder civil, pero le reconoce una función a este poder *intra ecclesiam*, el de auxiliar a la jerarquía eclesiástica cuando esta lo solicita, para defender su doctrina y disciplina y para servir su misión de caridad con los pobres (p. 19).

Como hemos analizado en la sección anterior, los reyes también se deben distinguir por su humildad, a imitación de Cristo mismo. Reydellet (1961) precisa que en las *Sententiae*, donde Isidoro “trace brièvement un programme de perfection chrétienne à

¹³⁹ Cf. *Etym.* II.10.5: “Factae sunt autem leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter inprobos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas”.

¹⁴⁰ Cf. IV Toledo, *Praefatio*: [refiriéndose al rey] “cuius tanta erga Deum devotio extat ut non solum in rebus humais sed etiam in causis diuinis sollicitus maneat”.

l'usage des princes, en y insistant plus particulièrement sur l'humilité. *Iustitia* est alors un équivalent de *sainteté*" (p. 462).

Qui recte utitur regni potestatem, ita praestare se omnibus debet, ut quanto magis honoris celsitudine claret, tanto semetipsum mente humiliet, praeponens sibi exemplum humilitatis Daud [...] 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 (*Sent.* III.49.1-2)¹⁴¹.

A pesar de que Dios ha elegido distinguir al rey y concederle una función especial, debe recordar que no es esencialmente distinto de sus súbditos: "Quantum ad penetrationem, non est personarum acceptio apud Deum¹⁴², qui mundo elegit ignobilia" (*Sent.* III.47.2)¹⁴³. Reydellet (1961) insiste sobre este punto: "l'égalité absolue du prince et des sujets aux yeux de Dieu est pour Isidore une vérité essentielle" (p. 458).

La humildad se debe contraponer al orgullo, peligroso tanto desde un punto de vista moral cristiano como meramente humano y político. Como ya hemos indicado arriba, recomienda buscar más la veneración que el temor de los súbditos, ya que "timor non seruat diuturnam fidem. Vbi timor est, audacia sequitur; ubi metus est, desperatio occurrit" (*Synon.* II.76).

El odio a la *superbia*, como distintivo del *tyrannus*, ya venía desde la Roma antigua, con la deposición del segundo Tarquino. Como observa Reydellet (1961), sin embargo, "l'orgueil réprouvé par Isidore est beaucoup plus une attitude intérieure de révolte contre Dieu qu'un étalage arrogant de la puissance" (p. 460); que el Sevillano no prohíbe nunca las marcas exteriores de la grandeza, mientras sean compensadas por una gran humildad de corazón (ver arriba).

¹⁴¹ Poco más adelante escribe: "Reddere malum pro malo uicissitudo iustitiae est, sed qui clementiam addit iustitiae, non malum pro malo culpatis reddit, sed bonum pro malo offensis impertit" (*Sent.* III.50.3).

¹⁴² Cf. *Col.* 3.25 "et non est personarum acceptio".

¹⁴³ Considerando la doctrina isidoriana sobre la igualdad fundamental de los hombres ante Dios y la tradición republicana de la cual bebe, no sorprende que proclame que la esclavitud (*servitus*), a pesar de ser parte de las instituciones heredadas de tiempos bíblicos y paganos y, como tal, no negada, sea descrita como "malorum omnium postrema", ya que "liberis omni supplicio gravior est; nam ubi libertas perit, una ibi perierunt et omnia" (*Etym.* V.27.32).

Es muy pertinente la observación del crítico francés sobre la relación entre *consulere* y *dominari*. San Isidoro escribe, sobre el sistema romano:

Consules appellati a consulendo, sicut reges a regendo, sicut leges a legendo. Nam cum Romani regum superbam dominationem non ferrent, annua imperia binosque consules sibi fecerunt. Nam fastum regium non benivolentia consulentis, sed superbia dominantis erat. Hinc igitur consules appellati, vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio (*Etym.* IX.3.6).

Reydellet (1961) comenta: “malgré cette inflexion chrétienne, il est curieux de constater que l’opposition entre *consulere* et *dominari* [...] reparaît très exactement dans les *Sententiae* pour caractériser le bon et le mauvais prince. L’antique horreur du *dominus*¹⁴⁴ survit ou renaît dans l’âme d’Isidore” (p. 460). En cambio, el Hispalense prefiere una monarquía moderada donde el soberano es, sobre todo, un guía (Reydellet, 1961, p. 460). Esta misión de ir al frente de los demás como un padre benévolo también se encuentra implícita en las palabras que San Isidoro escribe sobre la república: “Patricii inde vocati sunt, pro eo quod sicut patres filiis, ita provideant reipublicae” (*Etym.* IX.3.25).

En contra del buen padre y del guía moderado, se yergue la figura del tirano, que recibe una definición tanto gramatical, por contraposición frente a otras palabras (*rex*, *princeps*, *dux*, etc.), como moral, dentro de la intencionalidad didáctica del Sevillano. Mientras el título debe ser “une sorte de vocation à la sainteté” (Reydellet, 1961, p. 461), siguiendo los ideales bíblicos y cristianos de la monarquía, el mal rey se condena a sí mismo y puede arrastrar consigo a su pueblo¹⁴⁵. Aquí se unen los mandatos bíblicos con “un ensemble diffus de sentiments politiques issus de la tradition romaine” (Reydellet,

¹⁴⁴ Cf. “Dum autem idem Octavianus iam Caesar et imperator appellaretur, vel Augustus, postea vero dum Iudos spectaret, et pronuntiatum esset illi a populo ut vocaretur et Dominus, statim manu vultuque averso indecoras adulationes repressit et Domini appellationem ut homo declinavit, atque insequenti die omnem populum gravissimo edicto corripuit, Dominumque se post haec appellari ne a liberis quidem suis permisit” (*Etym.* IX.3.17).

¹⁴⁵ “Reges uitam subditorum facile exemplis suis uel aedificant, uel subuertunt [...]. Sicut nonnulli bonorum principum Deo placita facta sequuntur, ita facile multi praua eorum exempla sectantur. Plerique autem apud iniquos principes, necessitate magis quam uoto, maliexistunt, dum imperiis eorum oboediunt” (*Sent.* III.50.6-7).

1961, p. 466)¹⁴⁶, que van desde el más rancio republicanismo hasta los desarrollos filosóficos imperiales de la escuela estoica¹⁴⁷. Recuérdese que Aristóteles había escrito largamente sobre el monarca ideal (cf. *Pol.* III.13; III.17) (Wheeler, 1952) y que Cicerón, desde una óptica republicana, preconizaba al “bonus et sapiens et peritus utilitatis dignitatisque civilis quasi tuor et procurator rei publicae” (*De rep.* II.51, citado arriba).

En las obras de Isidoro se encuentran dos acepciones para esta palabra. En su *Historia gothorum*, la usa para referirse a los que “careciendo de título legítimo usurpan el poder real” (García Gallo, 1961, p. 140)¹⁴⁸, aunque en otros lugares recoge la significación de tirano como rey pésimo y malo. Para ejemplificar el recurso de la *differentia*, dice: “ut cum quaeritur quid inter regem sit et tyrannum, adiecta differentia, quid uterque sit definitur, ut ‘rex modestus et temperatus, tyrannus vero crudelis’” (*Etym.* I.31). En el segundo libro, para ilustrar el sexto tipo de definición, *per differentiam*, vuelve a recurrir a la oposición entre rey y tirano: “Rex est modestus et temperans, tyrannus vero inpius et inmitis” (*Etym.* II.19.7). Luego, en *Etym.* IX.3.20, luego de notar que originalmente *tyrannus*, en griego, era un sinónimo de rey, agregue que “in usum accidit tyrannos vocari pessimos atque inprobos reges, luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populis exercentes”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Cf. Koon y Wood, 2009, p. 796, citado arriba (cf. “the Roman concept of kingship and governance was, if not a conscious model for, at least an unconscious influence on the legislative activity of the Visigothic kings, possibly via an educational system that was imbibed with late Roman traditions of rulership”) (cf. King, 1972).

¹⁴⁷ Séneca, por ejemplo, tenía como ideal “una monarquía regida por un príncipe que la gobierne con las virtudes sociales, que en el fondo son las mismas que un sabio ha de adquirir y ejercitar en su vida personal” (Fontán, 2016, p. xxx). “La república y los ciudadanos [no son] propiedad del César. Están bajo su poder, pero no pertenecen a su patrimonio. La antropología estoica y la ética que se centra en la justicia y en la práctica política de la clemencia, junto con el derecho civil, constituyen el contrapeso del poder que se atribuye al príncipe en la filosofía política senecana” (Fontán, 2016, p. xxix).

¹⁴⁸ Elías de Tejada (1960), sin embargo, propone que “San Isidoro desconoce al tirano por razón del origen ilegítimo del poder, centrando la cuestión en el del tirano por razón de torcido ejercicio” (p. 27).

¹⁴⁹ Cf. Dunkle (1967), que estudia las acusaciones de *regnum*, *dominatio* y *tyrannia* en la invectiva romana y las relaciona principalmente con cuatro vicios: *vis*, *superbia*, *libido* y *crudelitas*; estas cualidades reaparecen en la descripción del tirano de Isidoro (cf. Batstone, 1994). Compárense también las *Filípicas* de Cicerón, que presentan un *tour de force* por el arte de la invectiva en contra de los tiranos (cf. Dunkle, 1967; Dyck, 2001; Manuwald, 2004; Sussman, 1994; Usher, 1965; Wooten, 1977 y 1983).

El tirano, entonces, es desmedido, cruel e injusto, a diferencia del buen rey, que es justo y piadoso. Por un lado, los reyes deben obedecer sus propias leyes, como hemos observado arriba¹⁵⁰. El *Liber iudiciorum* II declara que el *princeps* debe, primeramente, ser justo y observante de la ley (Kelly, 2017, p. 113). Por el otro, el tirano actúa según sus deseos desmedidos y transgrede la ley de los hombres y la de Dios¹⁵¹.

Incluso los tiranos, sin embargo, tienen una función en la economía de la salvación. Mientras los reyes buenos son muestra de la bondad de Dios, los tiranos son un castigo, como son presentados también en la Biblia (ver arriba, Cap. IV.3.b). Escribe San Isidoro en las *Sententiae*:

Dum apostolus dicat: Non est potestas nisi a Deo¹⁵², quomodo Dominus per prophetam de quibusdam potestatibus dicit: Ipsi regnauerunt, sed non ex me¹⁵³, quasi diceret non me propitio, etiamsi me irato? Vnde inferius per eundem prophetam adicit: Dabo, inquit, tibi regem in furore meo¹⁵⁴. Quo manifestius elucet bonam malamque potestatem a Deo ordinari, sed bonam propitius, malam iratus¹⁵⁵ (*Sent.* III.48.10).

El canon 75 del IV Concilio de Toledo resume estas doctrinas al decir, como hemos observado arriba (Cap. IV.1.b):

Te quoque praesentem regem futurosque aetatum sequentium principes humiliare qua debemus deposcimus, ut moderati et mites erga subjectos existentes *cum iustitia et pietate* populos a Deo vobis creditos regatis, bonaque vicissitudinem, qui vos constituit largitori Christo respondeatis, regnantes in humilitate cordis cum studio bonae actionis¹⁵⁶ (la cursiva es nuestra).

¹⁵⁰ Cf. *Sent.* III.51.1, citado arriba: “Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reuerentiam praebet”.

¹⁵¹ Siglos después, Santo Tomás de Aquino definió al gobierno tiránico como el que está tan totalmente corrompido que no tiene ley. El Aquinate lo contrapone con las otras formas de gobierno y sus leyes correspondientes (monarquía, aristocracia, oligarquía y democracia), pero especialmente con la mejor forma de gobierno, que combina todas las formas puras y tiene como su ley propia la que “maiores natu simul cum plebibus sanxerunt, ut Isidorus dicit” (*ST I-II.95.4*).

¹⁵² *Rm.* 13.1: “non est enim potestas nisi a Deo”.

¹⁵³ *Os.* 8.4: “ipsi regnaverunt et non ex me”.

¹⁵⁴ *Os.* 13.11: “dabo tibi regem in furore meo”.

¹⁵⁵ Se observa aquí un anacoluto: los nominativos *propitius* e *iratus* suponen un *ordinat* que no se explicita (Cazier, 1998, p. xliii).

¹⁵⁶ Cf. *Etym.* IX.3.1-6.

La unción (cf. Crouch, 1994; Valverde Castro, 1991), analizada arriba (Capítulo III y Cap. IV.3.b), no solamente sacralizaba a los reyes, convertidos así en herederos del mismo rey David (y recuérdese que Cristo es de la casa de David), sino que también pone delante de ellos la expectativa de cumplir con el arduo modelo bíblico. El vocabulario veterotestamentario evocaba asimismo la monarquía davídica para proponer un reino donde el gobierno secular puede trabajar con la jerarquía eclesiástica para crear una sociedad terrenal que facilite el cuidado de las almas (Crouch, 1994, p. 10). En *Etymologiae* VI, que trata de los libros y oficios eclesiásticos, señala la tradición bíblica de la unción para sacerdotes y reyes: “per unctionem sanctificatio spiritus adhibetur; et hoc de pristina disciplina, qua ugui in sacerdotium et in regnum solebant, ex quo et Aaron a Moyse unctus est” (VI.19.51). Luego, en el libro VII, constata que

Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungi possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum: et sicut nunc regibus indumentum purpurae insigne est regiae dignitatis, sic illis unctio sacri unguenti nomen ac potestatem regiam conferebat; et inde Christi dicti a chrismate, quod est unctio (VII.2.2).

En conclusión, la justicia y equidad, en su concepción cristianizada, son principalmente demostradas por el gobernante o pastor ideal, no solo como dimensión política (como unidad social, imparcialidad legal, etc.), sino ante todo como mandato pastoral, que requiere tanto santidad personal como rectitud al gobernar.

El buen dirigente no se debe contentar con cumplir y hacer cumplir las normas humanas sino que, recordando que su poder deriva de lo alto, debe trascender “hacia la norma que proviene de la justicia divina” (Teuber Corradi, 2019, p. 27), no solamente como “ley divina”, o sea, mandamientos referidos al ámbito religioso, sino también como un concepto de misericordia salvífica que da una nueva intencionalidad a la vieja *aequitas*.

Tanto para clérigos como para gobernantes laicos, el poder es en San Isidoro un camino por el cual aquellos son llamados a facilitar la salud de las almas desde los ámbitos que les correspondan y especialmente a la cura pastoral, recordando que, como Cristo, deben ser padres de su gente.

6. Relación con el derecho natural, el *ius gentium* y el derecho civil

Ofreceremos ahora algunas breves observaciones sobre la triple división del derecho en San Isidoro y su visión sobre el derecho natural, no solamente por su conexión con la cuestión de la equidad, sino también porque es una de sus grandes contribuciones a la historia del Derecho. “San Isidoro transmitió a la Edad Media una clasificación del derecho llamada a ejercer la mayor influencia” (Truyol y Serra, 1998, p. 278). Como dice García Gallo (1961), “es original la concepción del *ius naturale* de San Isidoro. Tiene a la vista los escritos de los filósofos y de los juristas romanos, pero también presente la concepción cristiana” (p. 139). El Hispalense hace una división en dos niveles. Primero, “[t]omando la palabra ley en un sentido genérico —como los filósofos—, identifica las leyes divinas con las naturales, cuando afirma que aquellas se basan en la naturaleza, y contrapone a las mismas las humanas, que se basan en las *mores*” (García Gallo, 1961, p. 139). En breve, “[f]as lex divina est, ius lex humana” (*Etym.* V.2.2) (cf. Mayer-Maly, 1994, p. 492). En un segundo nivel, subdivide el *ius*, el derecho humano, integrado por leyes y costumbres (*legibus et moribus*), en tres tipos: el natural, el civil, y el de gentes.

A pesar de que los términos no son nuevos, su contenido lo es. Según el santo, el derecho natural es

commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur; ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas [...] Nam hoc [...] numquam iniustum [est], sed naturale aequumque habetur (*Etym.* V.4.1).

El derecho civil es “quod quisque populus vel civitas sibi proprium humana divinaque causa constituit” (*Etym.* V.5); el de gentes no recibe una definición *strictu sensu*, sino una explicación etimológica (“et inde ius gentium, quia eo iure omnes fere gentes utuntur”) y una enumeración de ejemplos: “sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera pacis, indutiae, legatorum non violandorum religio, conubia inter alienigenas prohibita” (*Etym.* V.6).

Esta división no está presente en ninguna fuente clásica conocida, aunque los nombres no son nuevos. Entre los juristas romanos, solamente era clara la separación en dos grupos, el *ius civile* (el derecho positivo romano) y el derecho “no legislado

expresamente en Roma” (Elías de Tejada, 1960, p. 25), que incluía lo que San Isidoro llama *ius naturale* y *ius gentium*. Este derecho se fijaba por dos procedimientos, uno deductivo (la razón humana que discierne lo justo y lo injusto) y otro inductivo, partiendo de la observación de lo que los seres racionales legislan en sus naciones. Así, Gayo (*Inst.* I.1) y Ulpiano (*Dig.* 1.1.1) designan como *ius gentium* lo que San Isidoro luego llama *ius naturale* (García Gallo, 1961, p. 139); en Ulpiano el derecho natural se extendía también a los irracionales (Elías de Tejada, 1960; García Gallo, 1961). Al darle un nuevo sentido al *ius gentium*, Isidoro no deja del todo clara su clasificación: ¿corresponde al derecho positivo o civil o al derecho natural?, pero sí ofrece una innovación que sería explotada en el futuro, como base positiva del derecho internacional (Elías de Tejada, 1960; cf. García Gallo, 1961). Como observa Martín Gómez (2010), en general se equipara el derecho de gentes al natural porque ambos son derechos universales y comunes a todos los hombres. Pero el derecho de gentes “también se vincula al derecho civil por cuanto es un derecho positivo e histórico” (p. 529). San Isidoro lo define como más restringido que el derecho natural y, al insistir que este “se funda precisamente en la naturaleza y no en el acuerdo de los hombres, y no decir nada del de gentes, cabe acaso inducir que este último puede basarse tanto en la naturaleza como en la voluntad humana” (García Gallo, 1961, p. 139). Elías de Tejada (1960) sostiene una opinión parecida: mientras el derecho natural “proviene directamente de la razón humana sin necesidad de más, el de gentes parece requerir, aunque San Isidoro no lo consigne en modo expreso, cierto grado de consentimiento” (p. 25)¹⁵⁷.

Luego Santo Tomás de Aquino¹⁵⁸, en la *Summa*, pregunta si la división isidoriana de la ley humana es apropiada, objetando que la ley de las naciones (*ius gentium*) no debería aparecer bajo las leyes humanas, sino la ley natural. Concluye, con un argumento

¹⁵⁷ Esta confusión en la definición del *ius gentium* ocurre también en Cicerón, que lo trata a veces como la ley positiva que llega a los pueblos a través de la *naturalis ratio* (Llano Alonso, 2012; Martín Gómez, 2010, p. 530), pero que generalmente lo une con el *ius naturale* para oponerlo al derecho civil. El *ius gentium*, como el *ius civile*, es una forma de ley positiva; la diferencia es que el *ius civile* se aplica en Roma, mientras el *ius gentium* toma en cuenta las leyes de las otras naciones. La aproximación entre el *ius gentium* y el *naturale* permite una concepción menos abstracta del derecho natural que la de los estoicos, mientras que también le da mayor consistencia interna al proyecto humanista, ética y legalmente (Llano Alonso, 2012, p. 163).

¹⁵⁸ Martín Gómez (2010) cree que esta posición tomista no refuta, sino que perfecciona, la autoridad de San Isidoro (p. 533).

innovador, que tanto el derecho civil como todas las leyes humanas, incluyendo las de gentes, derivan de la ley natural, pero de distintas formas:

[S]ecundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturae [...]. Nam ad ius gentium pertinet ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis [...]. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat (*ST*, I-II.95.4).

Como Creador del universo y todo su orden y razón, Dios creó los principios de la justicia; la ley que venía directamente de él estaba en el punto máximo de la estructura legal. La ley natural es esta ley en el mundo y las leyes humanas (de cualquier tipo) deben reflejar el ordenamiento del *ius naturalis* (Maciejewski, 2017, p. 5), que incluye la igualdad de todos los hombres frente a Dios (Marey, 2014, p. 375)¹⁵⁹. Como luego explicitaría Santo Tomás, la ley divina y la natural son la medida superior contra la cual se juzga la ley humana: “quae quidem [mensura] est duplex, scilicet lex divina et lex naturae” (*ST* I-II.95.3). Es solamente en relación con esta medida superior que la ley se puede determinar como justa y verdadera *lex*: “Erit autem lex honesta, iusta, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque” (*Etym.* II.10.6).

En esta mentalidad, la *aequitas* se puede entender como una apelación a la justicia natural/divina trascendente, que está más allá de las limitaciones de tiempo, espacio y voluntad de los hombres, y una posibilidad para “flexibilizar” o innovar en la ley humana (Lewis, 1940, p. 144). En el mundo cristiano, así, la *aequitas* era cercana, casi sinónima, a la *iustitia*, pero con un mayor énfasis en el espíritu, superador de la letra (cf. *II Cor.* 3.6); como observa Marey (2014), dado que Dios es la fuente última de tanto *iustitia* como *aequitas*, la oposición entre ellas se fue convirtiendo en mero ejercicio retórico (p. 375).

¹⁵⁹ En la Antigüedad, “the Aristotelian theory of society under natural law rested on the notion of the natural inequality of human nature and [...] it was Cicero who introduced the idea of the natural equality of human nature when he insisted that natural law is right reason, in that this reason can be defined only as universal for all mankind” (Reck, 1989, p. 502). En la época cristiana, el énfasis no estaba en la igualdad de derechos civiles sino en la igualdad de las almas frente a su Creador.

El papel de la razón humana es central: a pesar de que no funda la ley natural (que viene de Dios), sí es esencial para descubrirla y aplicarla a la experiencia humana (Wilkin, 1949, p. 454). Por eso San Isidoro puede decir que “nec different scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat. Porro si ratione lex constat, lex erit omne iam quod ratione consiterit, dumtaxat quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat” (*Etym.* V.3.3-4).

a. La ley natural en la tradición

En la Antigua Grecia, el filósofo Antifonte contrapuso “las leyes de la *φύσις*, que son inviolables, a las leyes cívicas, que son convencionales”, que “ya no respetan el equilibrio cósmico, como habían proclamado los filósofos del pasado, en especial Heráclito (‘todas las leyes se nutren de una sola, la divina [= el logos]’, fr. 114)” (Cordero, 2020, p. liv).

Según Maciejewski (2017), las primeras reflexiones sobre la dualidad de la ley en Grecia datan de los siglos VIII-VII antes de Cristo y se pueden separar en dos grandes grupos por su relación con los dioses mitológicos y con la ley humana efectivamente usada en la sociedad. Ambos tipos estaban unidos de cerca en Grecia. Se usaban principalmente tres términos: *θέμις*, *δίκη* y *νόμος*. El primer término, ligado a la diosa Temis, probablemente expresaba el primer sentido de la “norma legal”, que esencialmente es una manifestación de la voluntad divina, con una sanción religiosa fuerte. *Δίκη*, relacionado con la diosa Dike, cuyos deberes eran más mundanos que los de su madre, Temis, incluía la justicia de relaciones interpersonales específicas. En la mitología, Dike era guardiana de los derechos creados por Zeus y tenía funciones legislativas, acusatorias y punitivas. Alrededor del siglo VIII, *θέμις* tomó el significado de voluntad divina y *δίκη* con la resolución de disputas. A pesar de que ninguna de estas leyes venía de un legislador mortal, la *δίκη* parecía más terrenal con una justificación menos religiosa. Una noción separada de ley humana, *νόμος*, con autonomía frente a la ley divina, surgió en el siglo VII, introducida, según Maciejewski (2017), por Hesíodo (p. 8), en un momento en que se hacían las primeras codificaciones legales, incluyendo la de Solón. Este fue de los primeros pensadores en notar la posibilidad de conflicto entre *θέμις*, *δίκη* y *νόμος*, lo cual él consideraba inevitable. Sin embargo, intentó mitigar el conflicto

entre *δίκη* y *νόμος* al explicar la ley humana como la encarnación del espíritu de la ley divina (Maciejewski, 2017).

También en esta época se planteó el problema de la relación entre la ley humana y la de la naturaleza, vista primitivamente como la regla que se observa en el reino animal. Se la yuxtaponía con la ley divina de la justicia, dada por Zeus y vinculante para los humanos, de forma que la ley natural era inferior a *θέμις*, *δίκη* y *νόμος* (Maciejewski, 2017).

Los sofistas, como Hippias, Protágoras, Trasímaco y otros, propusieron un entendimiento de la ley natural como una serie de leyes aplicadas a la conducta humana, posicionándola contra la ley estatutaria o positiva, considerada una convención. Algunos, como Protágoras y Trasímaco, defendían la ley estatutaria. Protágoras consideraba que la esencia de la justicia es definida por el estado y que la ley que viene del estado es, esencialmente, una expresión convencional de las inclinaciones naturales humanas hacia la ley. Trasímaco, en cambio, consideraba que la superioridad de la ley estatutaria derivaba de la mayor fuerza del estado —como en la naturaleza, el fuerte domina al débil y esta norma natural es el prototipo de las normas civiles—. Otros, como Arquelaos, señalaban las discrepancias entre lo justo por naturaleza y lo justo por estatuto. Hippias, en cambio, consideraba que la ley de la naturaleza y la estatutaria eran dos “formas de vida” diferentes, pero no necesariamente opuestas, ya que la variabilidad de las normas estatutarias da una oportunidad para ajustarlas a la ley de la naturaleza, intrínsecamente estable. Así, Hippias ponía la ley natural sobre la ley estatal. Antífonte creía que la ley fundamental de la naturaleza es la autoconservación, una expresión de igualdad entre el hombre y otros seres. Así, sería posible desobedecer, dentro de la razón, la ley estatutaria que viola esta ley natural (Maciejewski, 2017).

En el segundo libro de la *República*, después de mostrar el contraste entre una convención artificial de la justicia basada en un contrato y un sistema natural en el cual los humanos hacen lo que quieren, Platón le da a Sócrates la misión de demostrar que esta imagen del hombre y la moralidad es incorrecta, que la justicia es natural, con raíces en la naturaleza humana y avalada por el cosmos (cf. Reck, 1989, p. 486).

Aristóteles propuso un concepto de ley natural basado en la idea teológica del universo, partiendo de la relación entre los humanos como animales políticos y sus

objetivos naturales. De esta naturaleza humana, de cuerpo y alma, dedujo tanto los principios de la ley natural y las normas de la ley estatutaria. Naturalmente, el hombre constituye una familia, luego una comuna, finalmente un estado, para poder asegurar su bienestar y felicidad, lo cual debe ser apoyado por el estado y la ley. Así, se puede entender que el filósofo entendía la ley positiva como un dictado de la razón, al igual que la ley natural, que no definió (Maciejewski, 2017, p. 11). En ambos casos, el fin de la ley es asegurar la felicidad. La ley natural se aplica a todos los hombres; la ley positiva solamente a la relación entre los ciudadanos de una ciudad/estado en particular. La ley natural permite a cada persona distinguir lo bueno y lo malo, lo justo de lo injusto, mientras que la ley estatutaria es una serie de normas abstractas dirigidas a un grupo específico. La ley natural no es escrita¹⁶⁰, porque nace de la naturaleza racional del hombre; es eterna, permanente y universal. El que desobedece la ley natural, es privado de la felicidad, mientras que en la ley positiva hay castigos impuestos por el estado. En cuanto a la relación entre los dos tipos de ley, según Aristóteles la ley del estado debería (aunque no siempre lo hace) reflejar la ley natural. Sin embargo, no creía que esta fuera un sistema ideal de normas, ni asume explícitamente su superioridad sobre la ley estatutaria (Maciejewski, 2017; cf. Reck, 1989).

Luego, los estoicos contribuyeron a la doctrina de la ley natural y desarrollaron su pensamiento en Grecia y también Roma. Desde el siglo II, esta corriente inspiró las prácticas de los juristas romanos y su influencia es esencial incluso en la codificación de Justiniano, que, junto con las discusiones de los Padres de la Iglesia, transmitió los principios iusnaturalistas del estoicismo a la Edad Media (Lewis, 1940, p. 145): “Stoicism prepared the way for the Christian natural law” (Wilkin, 1949, p. 455, citando a C. McIlwain, s/f). Sin embargo, nunca desarrollaron una filosofía uniforme sobre la ley. A pesar de amplias divergencias en el interior de la escuela, en general, podemos observar que proponían que

¹⁶⁰ Aquí se presenta una cuestión terminológica, sobre la definición de ley escrita/no escrita y su relación con la ley natural. Para los filósofos romanos, *ius scriptum* en general designaba la ley estatutaria y *ius non scriptum* la ley consuetudinaria, según la distinción griega entre *ἔγγραφος νόμος* y *ἄγραφος νόμος*, que viene de Aristóteles. Entre los griegos, sin embargo, esta distinción se refería a la ley positiva de un pueblo, diferenciada de la ley natural (y no la ley positiva no escrita). Los filósofos romanos ya tenían un término latino para la ley natural (*ius gentium*), por lo cual usaron *nómos ágraphos/ius non scriptum* para un uso distinto: ley consuetudinaria, un concepto teórico, sin significado práctico directo (Schiller, 1938, p. 270).

en el universo hay leyes de la naturaleza, aplicadas a todos los seres. Para los humanos, hay leyes naturales, una especie de divinas leyes de la naturaleza, con las cuales compartían cualidades como el carácter providencial, la razonabilidad y el fatalismo (Maciejewski, 2017, p. 13). Las leyes naturales serían, así, una manifestación de las leyes divinas en el hombre, derivadas de Dios, la Naturaleza/Universo y la Razón Humana; en otras palabras, la ley natural sería recta *ratio* en concordancia con la naturaleza y Dios (su autor, promulgador y juez) (Llano Alonso, 2012, p. 157). El máximo bien, la virtud, es la conducta humana con la ley, el *logos* divino que estructura el cosmos, una ley racional (Reck, 1989, p. 487). La ley natural era, obviamente, coherente con las leyes de la naturaleza, y los estoicos buscaban esta misma compatibilidad entre la ley natural y la estatutaria. También asumían que la ley positiva estaba por debajo de la ley natural, aunque no cuestionaban la validez de la ley del estado si concordaba con la ley natural. De la ley natural también venían los ideales de igualdad, dignidad y fraternidad, que creían que habían sido concebidos en el estado presocial de la naturaleza. La ley estatutaria debía también proteger estos ideales (Maciejewski, 2017; ver Cap. IV.4.b).

Cicerón y Séneca creían que una norma estatutaria que se oponía a la ley natural no merecía respeto y hasta carecía del derecho de llamarse ley. Según esta proposición, la ley positiva sería simplemente una reificación de la ley natural limitada en tiempo, espacio y tema (Maciejewski, 2017).

En Roma la ley natural tomó una función legal (Wilkin, 1949, p 455), aunque el *ius civile* era la única ley vinculante. El derecho civil romano no dependía de ningún otro estándar, fuera de sí, para legitimarse; para esta visión formalista de la ley, algo era correcto en virtud de que era lo que la ley mandaba. Sin embargo, Cicerón creía que el orador podía recurrir a la Ley Natural como un principio legal, en conexión con el cual usaba los términos *aequum* y *ius*, como una forma de apelar a los sentimientos morales de la corte en casos en los cuales la ley civil, aplicada literalmente, dañaría su causa (*De inv.* II.88, ver Cap. IV.4.b y c). Desde una perspectiva filosófica, desde luego, como hemos estudiado arriba, el Arpinate proponía que la ley humana debía atenerse a una justicia ultraterrena, definida por la *naturalis ratio* y caracterizada por la *aequitas naturalis* (cf. Berger, 1953).

Sí era legalmente aplicable el concepto del *ius gentium*, referido a un código jurídico universal, usado en la corte del *praetor peregrinus*, como hemos mencionado arriba. Recuérdese que “más que al derecho internacional moderno, la noción romana de *ius gentium* se refería a las normas que regulan las relaciones que tienen los hombres en tanto que seres humanos, pero siempre en dependencia con la ciudadanía romana”¹⁶¹ (Martín Gómez, 2010, p. 530), en efecto, “questo diritto comune, riferito alla ratio naturalis, non vive per sé, ma nell’ottica del giurista esso opera in quanto inserito entro l’ordinamento giuridico dello Stato” (Puliatti, 2012, p. 31). Como consecuencia, esta idea de un derecho común, dotado de *ratio naturalis*, reforzaba la “aspirazione universalistica ed ecumenica propria dell’Impero” (Puliatti, 2012, p. 31). Como hemos observado arriba, Cicerón trata el derecho de gentes como un derecho civil, “establecido por los ciudadanos en concordancia con la razón” (Martín Gómez, 2010, p. 530), mientras que Gayo y Ulpiano lo tratan como un derecho universal, que es llamado *ius naturale* en San Isidoro (ver arriba).

Cicerón, continuando una tradición del llamado cosmopolitismo greco-romano (Diógenes el Cínico, Crates de Tebas, Zenón de Citio, Crísipo, Panecio y Posidonio, y posteriormente Séneca, Epicteto y Marco Aurelio), veía como fundamento para esta universalidad de derechos (del *ius naturale*) la hermandad humana, debida al poder de la *recta ratio* de la naturaleza. Estas ideas serían luego desarrolladas por el cristianismo, con su descubrimiento del individuo “as a subject endowed with autonomy and spirit” (Llano Alonso, 2012, p. 166).

Después de Cicerón, esta corriente se continuó en los escritos de los grandes juristas, incluyendo Gayo, Ulpiano, Paulo, que luego fueron compilados en la codificación justiniana del siglo VI (Reck, 1989, p. 487). Aunque la definición de los términos fue variando, se mantuvo la tesis de que hay una ley —*ius naturale*— superior a las leyes civiles de los estados particulares, una ley universal y que establece los estándares éticos y la base para la ley positiva y la costumbre. La antigua institución romana de la *aequitas* (ver arriba) ofrecía un camino simple para incorporar estas consideraciones en la legislación. En general, la *aequitas* aparece como una serie de reglas

¹⁶¹ Este aspecto desaparecerá en posteriores desarrollos, como en San Isidoro.

no escritas basadas en un derecho más allá de la letra, ligado con la igualdad (cf. la significación de *aequus*).

Según Julio Paulo, *aequitas ac bonitas* son distintivos de la ley natural: “Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale” (*Dig.* 1.1.11).

En el cristianismo, el primer gran pensador del derecho natural fue San Agustín. Su filosofía, con fuerte influencia del pensamiento idealista de Platón, también encontraba una fuerte base religiosa en la teología cristiana. En *De civitate Dei* (413-427), propone una visión de “orden” como armonía interna del universo, con la supremacía de lo divino, como fundamento de la existencia y funcionamiento de todas las criaturas, como la base. Identifica la noción de ley, en general, con el orden entendido de esta forma. También, como los estoicos, distingue tres tipos de ley: la ley eterna (*lex aeterna, lex Dei, lex divina*), la ley natural (*lex naturalis*) y la ley estatutaria o temporal (*lex temporalis*) (Maciejewski, 2017, p. 14). Esta partición triple se fundamenta sobre el mismo principio que la idea del orden, el principio de la jerarquía. La ley divina es la suprema, por ser la razón divina y la voluntad de Dios. La ley eterna, a su vez, escrita en la naturaleza racional del hombre, se manifiesta en la forma de la ley natural. De esta forma, no hay contradicción posible entre ellas, pero la ley eterna es un orden objetivo y la ley natural es su expresión subjetiva (Maciejewski, 2017, p. 15). A través de la ley natural, la ley eterna es una fuente permanente y absoluta de la ley temporal; por consiguiente, las leyes estatutarias que se oponen a la ley natural y eterna son por naturaleza injustas y no obligan en conciencia.

Lactancio ya había transcrito el texto del tercer libro *De re publica*, donde Cicerón se refiere a una ley eterna e incambiable, válida para todas las naciones y todos los tiempos y cuyo autor es Dios. Este libro III, que sobrevive hasta ahora, también recibió comentarios de otros Padres de la Iglesia, como San Agustín de Hipona, sobre el imperio de la ley (*De civ.*, XIV.23.2; XIX.21.2) y San Isidoro de Sevilla, sobre la cuestión de la guerra justa (*Etym.* XVIII.1), tema después tratado por Santo Tomás de Aquino, Juan de Mariana, etc. (Llano Alonso, 2012, p. 167).

La visión cristiana también agregó una nueva dimensión: el pecado original. Ya Séneca había propuesto que el mal en el mundo había cambiado algunos preceptos de la

ley natural (Lewis, 1940, p. 146); los pensadores cristianos desarrollaron ampliamente esta propuesta (Lewis, 1940; cf. Carlyle, 1903). La misma necesidad de crear leyes humanas “stems from the human inclination towards sin, evil, and injustice” (Maciejewski, 2017, p. 15). Esta es la misma idea que hemos visto en *Etym.* II.10.5 y *Etym.* V.20, citado arriba: “Factae sunt autem leges ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas”.

b. La influencia de San Isidoro

San Isidoro no solamente fue crucial en la transmisión del saber de los juristas clásicos, “tanto que a él acudió Santo Tomás de Aquino para discutir las características de la norma jurídica”, en la *ST* I-II.95.3-4 (Elías de Tejada, 1960, p. 21), sino que su doctrina sobre la ley natural fue un hito en la historia de la filosofía del derecho; su formulación original de la distinción tripartita entre derecho natural, civil y de gentes pasó íntegra al *Decretum* de Graciano (cf. Mayer-Maly, 1994), donde se citan hasta treinta y seis veces las *Etymologiae*; “Ives de Chartres y, en general, los canonistas son literales seguidores” (Elías de Tejada, 1960, p. 21; cf. Lottin, 1931; Sejourné, 1929). Durante la Edad Media era común acercarse a los autores jurídicos a través de Isidoro (Loschiavo, 2016) y sus escritos “bilden ein bedeutungsvolles Bindeglied zwischen spätantiken und mittelalterlichen Rechtsvorstellungen” (Mayer-Maly, 1994, p. 500), particularmente en relación a la ley natural (Martínez Martínez, 2004). Hay una línea directa que pasa desde San Agustín, por San Isidoro, y llega a Santo Tomás de Aquino (Prieto Bances, 1961)¹⁶².

Como hemos indicado arriba, los teólogos cristianos, intensamente interesados en la cuestión de la ley natural (cf. Payer, 1979), no pudieron eludir la influencia del

¹⁶² La influencia de Isidoro sobre la historia del derecho canónico y civil es particularmente fuerte si se considera isidoriana la colección *Hispana*, tema que no hemos abordado en este trabajo. Como dice Martínez Martínez (2005), que la considera obra del Sevillano, “[e]l acierto y la grandeza de Isidoro consistieron en no ceñirse exclusivamente a la Iglesia hispánica: los cánones recopilados proceden de concilios galos, griegos, norteafricanos, italianos, etc. Ello explica el éxito y la difusión de la obra, de la que se hicieron copias en todo el Occidente europeo. Es, con toda seguridad, la colección canónica más relevante de los primeros siglos medievales y hasta los siglos XI y XII, y, por su contenido, merecer ser calificada de universal en el sentido que este término presentaba en aquel tiempo, es decir, europeo-occidental” (pp. 194-195).

Hispalense. A pesar de que Santo Tomás de Aquino en algunos lugares de la *Summa* diverge de las clasificaciones isidorianas —por ejemplo, ofrece una división en cuatro partes de la ley: ley eterna, ley natural, ley humana, y ley divina/revelada (Lewis, 1940, p. 147)—, le dedica dos artículos directamente a la clasificación del Sevillano. En ambos, después de las objeciones, coloca la autoridad de San Isidoro: “Sed contra est auctoritas ipsius Isidori”. En *ST I-II.95.3*, concluye que la descripción isidoriana de la cualidad de la ley positiva¹⁶³ es apropiada; en el siguiente artículo, demuestra que la división que hace Isidoro de las leyes humanas en ley natural, civil y de gentes es conveniente, como hemos visto arriba.

Después, con el nacimiento del derecho positivo internacional en el Renacimiento, su influencia pasó hasta nuestros tiempos (cf. Benton y Straumann, 2010; Elías de Tejada, 1960). En efecto, la jurisprudencia romana nunca había desarrollado una ciencia sistemática de las reglas que presidiesen sobre las relaciones internacionales, mientras que la doctrina cristiana había influido en múltiples aspectos sus manifestaciones. “Ma è proprio nella riflessione dei Padri della Chiesa latina e in particolare in quella de Isidoro che il concetto di quello ius [...] trov[a] una specificazione a un significativo cambiamento” (Puliatti, 2012, p. 29). En particular en torno a la definición de la guerra justa/injusta, San Agustín y San Isidoro fueron transmisores centrales del pensamiento ciceroniano, ya cristianizado, a la Edad Media (Puliatti, 2012, pp. 35-36).

¹⁶³ Cf. “[E]rit lex honesta, iusta, possibilis secundum naturam, secundum consuetudinem patriae, loco temporeque conveniens, necessaria, utilis; manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat; nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta” (*Etym.* II.10.6 y *Etym.* V.21; los dos pasajes repiten exactamente las mismas palabras).

Conclusión: De la *aequitas* al *aequilibrium*

A lo largo de este trabajo, hemos intentado trazar un bosquejo del “bautismo” cristiano de la *aequitas* latina en algunas obras de San Isidoro, mostrando cómo la teoría y la práctica de la *aequitas* se desarrollaron con un gobernante/juez eclesiástico y civil en mente. En este esquema, la intencionalidad política se convierte en didáctica y es finalmente trascendida en una pedagogía y moral para la Salvación.

Hemos analizado cómo, a pesar de que el Hispalense no usa habitualmente el término *aequitas* y no le dé un tratamiento sistemático, logra un desarrollo de la idea de una justicia que trasciende la letra de la ley; hace esto en estrecho diálogo con el rol eclesial, educativo y sociopolítico de los obispos y el rol religioso, espiritual y civil de la monarquía, en un esquema que privilegia la unidad como elemento indispensable para el funcionamiento correcto de la sociedad.

Isidoro, como líder religioso, cívico e intelectual, buscaba una propuesta funcional para el incipiente reino godo en España. Para esto, la justicia (en todos sus sentidos) era esencial. Era imposible proyectar un reino santificado sin una justicia civil guiada por la fe, la ley natural y el respeto por la tradición legal. Por eso, San Isidoro tenía un interés práctico, no solamente académico, en investigar la justicia, la definición del *homo iustus* (en el sentido bíblico de *pius*, es decir, santo, y también como el que demuestra la virtud específica de la *iustitia*), la historia de las instituciones jurídicas desde Roma y particularmente las obligaciones de los gobernantes (sean reyes, obispos, nobles, jueces —roles que se entrecruzaban en la época—).

Según el obispo de Sevilla, el cristiano, especialmente el que está en posición de mando, debe guiarse por la justicia y la misericordia o, para sintetizar, por la *aequitas*, principio que logra trascender las consideraciones legalistas a través de benignidad y el sentimiento humano de la justicia en sentido amplio y particularmente, en el caso del cristianismo, a través de la caridad que Jesucristo ejemplificó al dar su vida por los pecadores. Así, el primer ejemplo de equidad perfecta es Dios (*Sent.* I.3.6; ver arriba); los reyes y poderosos deben juzgar con esta misma justicia y misericordia y todos los hombres, sin importar su estado, deben vivir la *iustitia* (en todos sus sentidos) para

alcanzar la salvación. En Isidoro, esta intersección entre el derecho divino-natural, el gobierno humano y la moral particular debe conducir a un anhelado equilibrio en y para Dios en este mundo y a la santificación de la Iglesia y las almas.

Para lograr este análisis, hemos integrado el método filológico (con la lectura de los originales latinos en ediciones críticas, el estudio de fuentes y ediciones y la historia de la lengua), la retórica (en sus múltiples acepciones, de forma que nos hemos referido a conceptos tomados de la sociología, la lingüística, narratología e imagología, para descubrir en los diversos tipos de discursos isidorianos una propuesta de un gobernador / juez modélico que responde a una situación histórica, a la cual también contribuye a revisualizar y reencauzar dentro de un esquema cultural y religioso), la crítica literaria e histórica y el análisis del discurso (particularmente desde la óptica que observa al lenguaje como práctica social, ínsito en realidades sociales, institucionales y estructurales que puede reforzar o cambiar) y, finalmente, la *Critical Theory* (para focalizar la historia como una narración, un aparato semiológico en un entramado social, jurídico, político, religioso, ideológico, etc.). En el caso de esta última propuesta, hemos intentado aplicar una mirada crítica, ya que la *Critical Theory* ofrece herramientas interesantes, pero muchas veces parece quedarse en una mera deconstrucción o pura negación con una actitud de superación frente al pasado. Por el otro lado, genera nuevos caminos para pensar y trae a la luz numerosas facetas antes ignoradas en las obras.

Hemos observado también que los autores que parten de la *Critical Theory* tienden a focalizar únicamente aspectos socio-históricos y, en muchos casos, no logran un diálogo profundo con la historia de la crítica isidoriana. Hemos intentado aquí tomar las propuestas que resultaban útiles de esta teoría para poner énfasis sobre cuestiones sociales y de relaciones de poder, sin olvidar la sabiduría de los estudios isidorianos que se siguen, sin corte, desde hace más de cien años.

Partiendo de la situación histórica, la tradición legal y las fuentes bíblicas, clásicas y patrísticas, entonces, hemos intentado ofrecer un análisis sistemático del concepto de la *aequitas* en San Isidoro de Sevilla, concretado en su modelo de juez y gobernante ideal, como propuesta de unidad y equilibrio que condujese a la prosperidad terrenal y que, principalmente, fomentase la salvación de las almas.

En primer lugar, hemos ubicado a San Isidoro en su tiempo, estudiando la situación histórica, política, eclesiástica, religiosa, educativa y lingüística de Europa y España en los siglos VI y VII: la caída del Imperio Romano, la creación de nuevos centros de poder, el surgimiento del reino visigodo; los grupos étnicos y sociales de España; la situación eclesiástica en España, incluyendo los concilios, la educación, literatura, la relación con Roma y el binomio Iglesia-Estado; la ley y el derecho en Hispania, incluyendo una introducción al derecho romano, con énfasis en los conceptos de la *iustitia*, la ley natural y la *aequitas* y una breve descripción de lo que se sabe sobre el derecho de los visigodos en España; la lengua de Isidoro, incluyendo el latín hablado en España y las características del latín escrito por San Isidoro.

En segundo lugar, hemos delineado la vida y las leyendas de Isidoro para ubicar su actuación como obispo y su actividad como escritor, las dos facetas de su misión moral y didáctica. Hemos presentado y descrito sus obras, particularmente las estudiadas en este trabajo, incluyendo fuentes, estilo, fechas y otros rasgos de interés. También hemos analizado aquí algunas de las principales preocupaciones de Isidoro que son particularmente relevantes para el análisis del rol de la justicia y equidad en sus obras: la educación moral cristiana (en particular la pastoral y la preparación intelectual), la transmisión de la riqueza cultural clásica y la justicia y la unidad a través de la fe, que permite a la Iglesia y al Estado trabajar juntos bajo Dios por un mismo fin último.

Seguidamente, hemos estudiado la articulación y mutua dependencia de los tres grandes poderes, monarquía, Iglesia y nobleza, y el modelo de colaboración que San Isidoro proponía. A pesar de que es difícil definir, en el siglo XXI, cuál era la delimitación entre el ámbito religioso y el político en el siglo VII, hemos intentado observar la propuesta de auxilio mutuo que el Hispalense describía, incluyendo la pirámide de poder, el rol de los obispos, el papel de la Iglesia como guía sobrenatural, contrapeso a los excesos del poder civil y agente legitimador, el llamado a la monarquía a ofrecerle apoyo temporal a la Iglesia en su objetivo compartido de salvación y las virtudes y obligaciones de los gobernantes. También hemos observado la imagen del rey y las relaciones de poder en los códigos legales de la época y hemos descrito los concilios y su rol en la articulación de la Iglesia y el Estado.

Así, la *aequitas* se inserta en este esquema lábil de gobierno, con una delimitación fluctuante entre la Iglesia y el Estado, donde ambos tienen un rol en la legislación y la justicia. El fin del reino temporal complementa al de la Iglesia. Ambos se dirigen a su manera hacia el fin último y sobrenatural del hombre, pero con esferas separadas de acción.

Por último, hemos examinado la cristianización de la *aequitas*, especialmente en lo que concierne a jueces y gobernantes. Con su focalización filológica, teológica y gramática de los conceptos jurídicos, hemos observado que en Isidoro la ley tiene una función espiritual, que incluye una dimensión histórica y religiosa, particularmente a partir de la venida de Jesús, que posibilitó un sentido místico o espiritual de la ley y, por consiguiente, la posibilidad del hombre de conocer, amar y seguirla correctamente (Kelly, 2017). San Isidoro presenta los principios de la justicia en las instituciones civiles, las exigencias sobre los gobernantes y la virtud cristiana de la justicia, en otras palabras, presenta una doble dimensión de la *iustitia*: la civil (que incluye la descripción fáctica de las instituciones legales de una época y la exigencia de seguir la ley de Dios al legislar y juzgar) y la vida moral individual. En ambos casos, San Isidoro aconseja como un padre y pastor. Seguidamente, hemos analizado el modelo de justo juez y gobernante que surge de la Biblia y de los Padres, sintetizado en el rey siervo de Dios que sigue sus mandamientos. De aquí hemos pasado a la tradición clásica y los conceptos de *aequitas* y *iustitia* en Roma, sin olvidar su trasfondo griego.

A continuación, hemos abordado la cristianización de este concepto y la formación de un modelo cristiano en el cual deben primar la humildad, la justicia y la piedad. El rey, como ungido, es heredero tanto de la monarquía hebrea de David como de los emperadores romanos. Es el garante de la estabilidad del reino. Recibe, por otra parte, la obligación absoluta de guiarse por la justicia y la piedad, como San Isidoro había defendido siempre. La paz, la unidad y la estabilidad, por ende, son posibilitadas por la bendición eclesial y las virtudes cristianas: la justicia y especialmente la piedad. Aunque no siempre denomine este ideal como *aequitas*, hemos propuesto que se puede analizar el nuevo modelo cristiano dentro de la tradición de la equidad. Aquí la *aequitas* ya no es opuesta a la justicia, sino que armoniza con ella, porque la ley civil es tal solamente si refleja la voluntad y la ley eterna de Dios, el fundamento de la equidad misma.

Finalmente, nos hemos detenido en algunas breves notas sobre la división que hace San Isidoro de la ley, en derecho natural, derecho de gentes y derecho civil, ya que cada uno de estos derechos ofrece un marco “legal” dentro del cual se puede pensar la equidad, y su lugar en la historia de la filosofía del derecho.

A través de las *Sententiae*, *Synonyma* y *Etymologiae*, entonces, hemos observado que la *aequitas* de la Antigüedad clásica, cristianizada en diálogo con la Biblia y los Padres y respondiendo a una nueva coyuntura histórica, toma operatividad social y forma en San Isidoro una característica fundante del buen gobernante y del juez cristiano, cuyas dos principales virtudes deben ser la justicia y la piedad, según la expresión más usual en el santo. Este gobernante, civil o eclesiástico, recibe una misión con múltiples niveles, incluyendo facetas políticas, didácticas y religiosas, para configurar un reino davídico orientado al bien de todos los ciudadanos a través del ideal cristológico de justicia y *aequitas*.

En investigaciones posteriores, sería útil analizar la construcción de la *aequitas* y las obligaciones de los gobernantes en las *Differentiae* y en las obras de orientación histórica, exegética y normativa de San Isidoro, como *Chronicon*, *Prooemia*, *De ortu et obitu Patrum*, *De ecclesiasticis officiis*, etc. Sería de gran interés, además, realizar una comparación detallada de la teoría de gobierno y justicia en San Isidoro, San Agustín y San Gregorio Magno, incluyendo una perspectiva bíblica que tome en cuenta la historia de la transmisión y traducción de los textos sagrados, la patrística más temprana y su recepción en la primera Edad Media. Finalmente, también creemos que podría resultar iluminador hacer un estudio sobre los contemporáneos de San Isidoro, incluyendo a San Braulio y San Ildefonso y aun otros escritores eclesiásticos fuera de España, para analizar su visión de los sucesos políticos de la época, su teoría de la relación entre Iglesia y Estado y su pensamiento sobre la configuración del juez cristiano ideal. Esperamos poder desarrollar estas líneas de investigación, derivadas de esta tesis, en estudios futuros.

Apéndice de imágenes



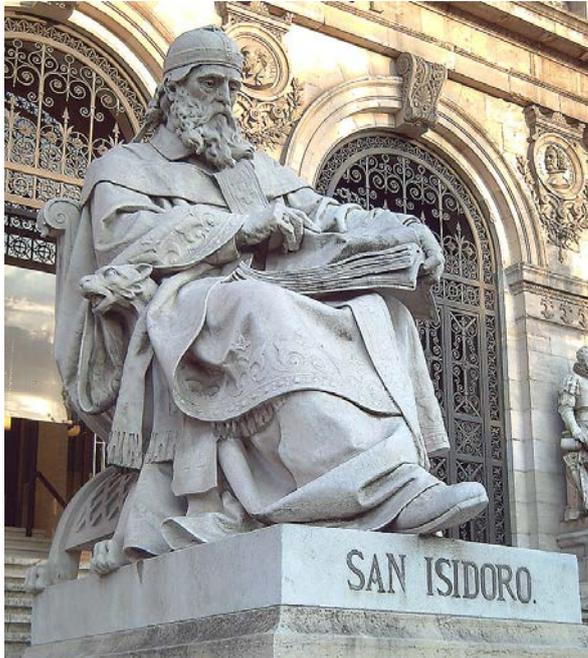
San Isidoro. Museo de León.

Foto tomada por el Dr. Cavallero, 12 de abril de 2023.



San Isidoro. Basílica de San Isidoro en León

Foto tomada por el Dr. Cavallero, 12 de abril de 2023.



San Isidoro, por Alcoverro. Biblioteca Nacional de España.



San Leandro, por Murillo. Sacristía Mayor de la Catedral.

El obispo porta una inscripción que dice “Credite o gothi consubstantialem Patri”.



San Isidoro. Portada del Bautismo de la Catedral de Sevilla



II Concilio de Sevilla. “Arriba: la ciudad con los guerreros en las almenas, y en el centro los obispos y presbíteros reunidos. Abajo: el río Betis, formando la letra C. Códice Emilianense” (Pérez de Urbel, 1940, Ilustración IX).



Un concilio visigodo. “Una iglesia con los obispos, el ostiario, el diácono, el rey y los magnates. Códice Virgiliano” (Pérez de Urbel, 1940, Ilustración XI).



Mapamundi isidoriano. Beato de Saint-Sever (Pérez de Urbel, 1940, Ilustración XIII).



Tremís (moneda de oro) de Suintila (datación: 621-631). Museo Arqueológico Nacional.



Corona votiva de Recesvinto (Tesoro de Guarrazar). (Datación: siglo VII). En letras colgantes, dice “+[R]ECCESVINTHVS REX OFFERET” (Museo Arqueológico Nacional, “Corona de Recesvinto: Ficha completa”).

Bibliografía

1. Fuentes

- Agustín de Hipona, San. (2014). *De civitate dei* (B. Dombart y A. Kalb, eds.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Anspach, E. (ed.). (1912). *Isidori Hispalensis Institutionum disciplinae*. Rheinisches Museum für Philologie.
- Anspach, E. (ed.). (1930). *Taionis et Isidori: nova fragmenta et opera*. Centro de Estudios Históricos.
- Arcipreste de Talavera (1952). *Vidas de San Ildefonso y San Isidoro* (J. Madoz y Molerés, ed., prólogo y notas). Espasa-Calpe.
- Arévalo, F. (1797-1803). *S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia, denuo correctata et aucta recensente Faustino Arévalo*. Ant. Fulgonium.
- Aristóteles. (1990). *Retórica* (Q. Racionero, intro., trad. y notas). Gredos.
- Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*. (1949). (A. Colunga y L. Turrado, eds.). BAC.
- Biblia Sacra Vulgata*. (2007). (5^o ed.; R. Weber y R. Gryson, eds.). Deutsche Bibelgesellschaft.
- Braulio de Zaragoza y Redempto de Sevilla. (2006). *Scripta de vita Isidori Hispalensis Episcopi* (J. C. Martín-Iglesias, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Cicerón, M. T. (1889). *Librorum de Re Publica Sex* (C. F. W. Mueller, ed.). Teubner. Digitalizado en *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0031>
- Cicerón, M. T. (1911). *M. Tulli Ciceronis Rhetorica, Tomus II* (A. S. Wilkins, ed.). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis. Digitalizado en *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0546>
- Cicerón, M. T. (1913). *De Officiis* (ed. bilingüe; W. Miller, trad.). Harvard University Press. Digitalizado en *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2007.01.0047>

- Cicerón, M. T. (1915). *Rhetorici libri duo qui vocantur de inventione* (E. Stroebel, ed.). Teubner. Digitalizado en *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:2008.01.0683>
- Cicerón, M. T. (1961). *M. Tulli Ciceronis De Oratore Libri Tres* (A. S. Wilkins, intro. y notas). Oxford University Press. Digitalizado en *Perseus Digital Library*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0120>
- Cicerón, M. T. (1994). *Filípicas* (ed. bilingüe; J. B. Calvo, trad.; P. J. Quetglas, intro. y notas). Planeta.
- Cicerón, M. T. (2019). *Sobre las leyes* (ed. bilingüe; L. Corso de Estrada, intro., trad. y notas). Colihue.
- Gregorio Magno, San. (1924). *Gregorii magni Dialogi* (U. Moricca, ed.). Istituto Storico Italiano.
- Gregorio Magno, San. (1979). *Moralia in Job* (M. Adriaen, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Horacio, Q. (1961). *Epístola a los Pisones* (H. Valentí, ed. y trad.). Casa Editorial Bosch.
- Isidoro de Sevilla, San. (s/f). *Imitación de Cristo* (J. Torrubiano, ed.). Renacimiento.
- Isidoro de Sevilla, San. (1911). *Etymologiarum sive originum* (W. M. Lindsay, ed.). Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
- Isidoro de Sevilla, San. (1936). *Algunas alegorías de la Sagrada Escritura* (L. Molinero, ed.). Cursos de Cultura Católica.
- Isidoro de Sevilla, San. (1944). *De los sinónimos en la lamentación del alma pecadora* (A. Valdés-Solís, ed.). Aspas. Colección Excelsa, n° 15.
- Isidoro de Sevilla, San. (1947). *Sentencias en tres libros* (J. Oteo Uruñuela, ed.). Aspas, Colección Excelsa, n° 32.
- Isidoro de Sevilla, San. (1951). *Etimologías* (L. Cortés y Góngora, trad. e intros. particulares., S. Montero Díaz, intro. general). BAC.
- Isidoro de Sevilla, San. (1982-3). *Etimologías* (2 vol.) (M. A. Marcos Casquero, J. Oroz Reta, ed. y trad.; M. C. Díaz y Díaz, M. C., intro). BAC.
- Isidoro de Sevilla, San. (1984). *Étymologies. Livre IX. Les langues et les groupes sociaux* (M. Reydellet, intro., ed., trad. y notas). Les Belles Lettres.

- Isidoro de Sevilla, San. (1989). *De ecclesiasticis officiis* (C. M. Lawson, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (1997). *El “De Viris Illustribus” de Isidoro de Sevilla. Estudio y Edición Crítica* (C. Codoñer, ed.). Ediciones Universidad de Salamanca.
- Isidoro de Sevilla, San. (1998). *Sententiae* (P. Cazier, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (2000). *Versus* (J. M. Sánchez Martín, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (2003). *Chronica* (J. C. Martín-Iglesias, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (2004). *Etimologías* (1º reimpr.) (M. A. Marcos Casquero, J. Oroz Reta, ed. y trad.; M. C. Díaz y Díaz, M.C., intro.). BAC.
- Isidoro de Sevilla, San. (2006). *Liber differentiarum II* (M. A. Andrés Sanz, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (2007). *De los oficios eclesiásticos* (A. Viñayo González, ed.). Isidoriana.
- Isidoro de Sevilla, San. (2009). *Los tres libros de las “Sentencias”*. (I. Roca Meliá, ed. y trad.). BAC.
- Isidoro de Sevilla, San. (2009). *Synonyma* (J. Elfassi, ed.). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Isidoro de Sevilla, San. (2012). *Sobre la fe católica contra los judíos* (E. Castro Caridad y F. Peña Fernández, ed.). Universidad de Sevilla.
- Isidoro de Sevilla, San. (2013). *Etimologías. Libro V. De legibus — De temporibus* (V. Yarza Urquiola y F. J. Andrés Santos, intro., ed., trad. y notas). Les Belles Lettres.
- Martínez Díez, G. y Rodríguez, F. (eds.). (1966-2002). *Colección Canónica Hispana*. Editorial CSIC.
- Martín-Iglesias, J. C. (ed.). (2016). *Scripta Medii Aevi de Vita Isidori Hispalensis Episcopi*. Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis.

- Migne, J. P. (ed.). (s/f). *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*. Universidad de Zürich. <https://mlat.uzh.ch/browser?path=/38> (obra original publicada en 1844 por D'Amboise; 1890, por Garnier).
- Mommsen, T. (ed.). (1894). *Chronica Minora Saec. IV. V. VI. VII (Monumenta Germaniae Historica, Auctorum Antiquissimorum, vol. 11)*. Weidmann.
- Quintiliano, M. F. (1944). *Instituciones oratorias* (I, Rodríguez y P. Sandier, trads.). Joaquín Gil.
- Tejada y Ramiro, J. (ed.). (1859). *Colección de Cánones y de todos los Concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano)* (vol. II). Imprenta de D. Pedro Montero.
- Tomás de Aquino, San (s/f). *Summa Theologica*. Fundación Tomás de Aquino, *Corpus Thomisticum*. <https://www.corpusthomisticum.org/sth2095.html> (siguiendo el texto leonino de 1892).
- Vives, J. (ed.). (1963). *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Editorial CSIC.

2. *Instrumenta*

- Abad, A. (2002). "Isidoro de Sevilla: el banco de datos medieval". *Revista de la Facultad de Derecho*, 21, 11-26.
- Albert, B. (1990). "Isidore of Seville: His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law". *The Jewish Quarterly Review*, 80(3/4), 207-220. doi.org/10.2307/1454969
- Alborg, J. L. (1981). *Historia de la Literatura Española, vol. I: Edad Media y Renacimiento*. Gredos.
- Alfaro, J. (1978). "Lo musical en San Isidoro de Sevilla". *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, 2(2), 39-48. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1061>
- Alfaro, J. (1979). "Lo musical en San Isidoro de Sevilla (II)". *Revista del Instituto de Investigación Musicológica Carlos Vega*, 3(3), 55-78. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/998>
- Alija Ramos, M. (1936). "Un poco de crítica sobre antiguas biografías isidorianas". *Revista eclesiástica*, 10, 587-601.

- Ames, C. (2004). "La construcción del bárbaro en la obra de Julio César". *Auster*, 8-9, 111-125.
- Ames, C. (2006). "Los lenguajes de la práctica política de Julio César: Escritos, moneda y obra pública". *Semana de Estudios Romanos XIII*, 81-97.
- Amossy, R. (2001). "Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology". *Poetics Today*, 22(1), 1-23. <https://doi.org/10.1215/03335372-22-1-1>
- Amundsen, D. W. (1971). "Visigothic Medical Legislation". *Bulletin of the History of Medicine*, 45(6), 553-569. <http://www.jstor.org/stable/44451422>
- Andrés Santos, F. J. (2015). "Derecho y jurisprudencia en las fuentes de Isidoro de Sevilla". *Antiquité Tardive*, 23, 155-162. doi.org/10.1484/J.AT.5.109376
- Andrés Sanz, M. A., Codoñer, C., Iranzo Abellán, S., Martín, J. C., Paniagua, D. (2011). *La Hispania visigótica y mozárabe. Dos épocas en su literatura*. Fundación Ignacio Larramendi.
- Anspach, A. E. (1936). "Das Fortleben Isidors im VII. bis IX. Jahrhundert". En AA.VV., *Miscellanea Isidoriana: Homenaje a S. Isidoro de Sevilla en el XIII centenario de su muerte* (pp. 322-356). Sociedad Jesuita de la Provincia de Andalucía, Typis Pontificiae Universitatis Gregoriana.
- Arce, J. (2020). "The Visigoths in Hispania. New Perspectives on their Arrival and Settlement". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 59-77). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.7
- Arendt, H. (1961). *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. The Viking Press.
- Ariza Viguera, M. (1998). *El comentario filológico de textos*. Arco Libros.
- Attwater, D. (ed.). (1997). *A Catholic Dictionary*. Tan Books.
- Austin, J. (1962). *How to Do Things with Words*. Clarendon Press.
- Ayuso Marazuela, T. (1961). "Algunos problemas del texto bíblico de Isidoro". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 143-191). Centro de Estudios "San Isidoro".

- Bailly, A. (1935). *Dictionnaire grec-français*. Hachette.
<https://archive.org/details/BaillyDictionnaireGrecFrancais/page/587/mode/1up?view=theater>.
- Baños-Baños, J. M. (coord.). (2009). *Sintaxis del latín clásico*. Liceus.
- Barnwell, P. S. (2000). “Emperors, Jurists and Kings: Law and Custom in the Late Roman and Early Medieval West”. *Past & Present*, 168, 6-29.
<http://www.jstor.org/stable/651304>
- Barret, G. (2021). “The Text of Visigothic Law in Practice”. *Visigothic Symposium 4*, 18-63. <https://visigothicsymposia.org/symposium-4-2018-2019-2/>
- Barroso Cabrera, R. (2020). “Between Throne and Altar. Political Power and Episcopal Authority in the Beginning of the Visigothic Kingdom of Toledo”. En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 295-313). Amsterdam University Press.
doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.19
- Barrow, R. H. (2014). *Los romanos*. Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1992). *La antigua retórica. Ayudamemoria*. Tiempo Contemporáneo.
- Bassett, P. M. (1976). “The Use of History in the *Chronicon* of Isidore of Seville”. *History and Theory*, 15(3), 278-292. doi.org/10.2307/2504730
- Bassols de Climent, M. (1948). *Sintaxis histórica de la lengua latina*. Editorial CSIC.
- Bassols de Climent, M. (1956). *Sintaxis latina*. Editorial CSIC.
- Bastardas y Parera, J. (1953). *Particularidades sintácticas del latín medieval*. Editorial CSIC.
- Bastardas y Parera, J. (1960). “El latín de la Península Ibérica: El latín medieval”. En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. I, pp. 251-290). Editorial CSIC.
- Batstone, W. W. (1994). “Cicero’s Construction of Consular Ethos in the First Catilinarian”. *Transactions of the American Philological Association* (1974-), 124, 211-266. <https://doi.org/10.2307/284292>
- Beeson, C. H. (1913). *Isidor-Studien*. Beck.

- Benton, L. y Straumann, B. (2010). "Acquiring Empire by Law: From Roman Doctrine to Early Modern European Practice". *Law and History Review*, 28(1), 1-38. <http://www.jstor.org/stable/40646121>
- Berger, A. (1953). "Encyclopedic Dictionary of Roman Law". *Transactions of the American Philosophical Society*, 43(2), 333-809. doi.org/10.2307/1005773
- Berschlin, W. (1988). "Greek elements in medieval Latin manuscripts". En M. Herren (ed.), *The sacred nectar of the Greeks: the study of Greek in the West in the early Middle Ages* (pp. 85-104). King's College London Medieval Studies.
- Beyerle, F. (1950). "I. Zur Frühgeschichte der westgotischen Gesetzgebung. Volksrechtliche Studien IV.". *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, 67(1), 1-33. <https://doi.org/10.7767/zrgga.1950.67.1.1>
- Bischoff, B. (1961). "Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 317-344). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Blaise, A. (1967). *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Typographi Brepols Editores Pontifici.
- Blaise, A. (1975). *Lexicon latinitatis medii aevi*. Typographi Brepols Editores Pontifici.
- Blanco García, V. (1944). *Gramática y antología del latín medieval*. Aguilar.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power* (G. Raymond y M. Adamson, trad.; J. B. Thompson, intro.). Polity Press.
- Bourgain, P. y Hubert, M. (2005). *Le latin médiéval*. Typographi Brepols Editores Pontifici.
- Bourret, J. C. E. (1855). *L'école chrétienne de Séville sous la monarchie des Visigoths. Recherches pour servir à l'histoire de la Civilisation chrétienne chez les Barbares*. C. Douniol.
- Brassous, L. (2020). "Late Roman Spain". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 39-55). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.6
- Brehaut, E. (1912). *An Encyclopedist of the Dark Ages: Isidore of Seville*. Columbia University.

- Breternitz, P. (2016). "Was stand in Isidors Bibliothek? Zur Petronrezeption in den *Etymologien* Isidors von Sevilla". *Rheinisches Museum Für Philologie*, 159(1), 99-112. <http://www.jstor.org/stable/26315499>
- Brunschwig, J. (1999). "Rule and exception: On the Aristotelian theory of equity". En M. Frede y G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought*. Clarendon Press.
- Brynteson, W. E. (1966). "Roman Law and Legislation in the Middle Ages". *Speculum*, 41(3), 420-437. doi.org/10.2307/2851039
- Calderón Bouchet, R. (1984). *Pax Romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma*. Huemul.
- Calsamiglia Blancafort, H. y Tusón Valls, A. (1999). *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Ariel.
- Candau, J. M., Gascó, F., y Ramírez de Verger, A. (1990). *La conversión de Roma: cristianismo y paganismo*. Ediciones Clásicas. Series Maior.
- Cano Aguilar, R. (1991). *Análisis filológico de textos*. Taurus.
- Cano Aguilar, R. (1998). *Comentario filológico de textos medievales no literarios*. Arco Libros.
- Cañal, C. (1897). *San Isidoro: exposición de sus obras e indicaciones acerca de la influencia que han ejercido en la civilización española*. Andalucía Moderna.
- Carlyle, R. W. (1903). *A History of Medieval Political Thought in the West* (1° ed.). Barnes & Noble.
- Castellanos, S. (2003). "The Political Nature of Taxation in Visigothic Spain". *Early Medieval Europe*, 12, 201-228. doi.org/10.1111/j.0963-9462.2004.00127.x
- Castro Correa, A. (2021). "Towards a Review of the 'Visigothic Symptoms': Formal Writing in Visigothic Hispania". *Visigothic Symposium 4*, 64-84. <https://visigothicsymposia.org/symposium-4-2018-2019-2/>
- Cavallero, P. (1989). "Aportación acerca de los ecos clásicos en las *Sententiae* de San Isidoro". *Nova tellus*, 7, 113-118.
- Cavallero, P. (1991). "*Del soberano bien*": romanceamiento castellano medieval de las "*Sententiae*" de San Isidoro, edición crítica con introducción y notas. SECRET-CONICET.

- Cavallero, P. (1997). “La retórica en la *Epístola a los romanos* de San Ignacio de Antioquía”. *Helmantica*, 48, 269-321.
- Cavallero, P. (1998). “Cicerón y el lenguaje filosófico. Gr. *heimarméne*, lat. *fatum*, esp. ‘Destino’”. En V. Juliá, M. Boeri y L. Corso (eds.), *Las exposiciones antiguas de ética estoica* (pp. 313-334). EUDEBA.
- Cavallero, P. (2010). “El latín medieval en el *Comentario a Juan de Tomás de Aquino*”. En M. E. Steinberg y P. Cavallero (eds.), *Philologiae flores: homenaje a Amalia S. Nocito* (pp. 357-377). Instituto de Filología Clásica, FFyL y UBA.
- Cavallero, P. (2014). *El comentario a Juan de Tomás de Aquino: Rasgos de latín medieval y actitudes filológicas*. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA.
- Cavallero, P. (2018). “A few Thomas’ Neologisms (from the *Commentary on John*) not registered in Lexicons. A contribution to the study of Thomas’ language and Medieval Latin Lexicography”. *Circe* 22(2), 57-70. <http://dx.doi.org/10.19137/circe-2018-220204>.
- Cazier, P. (1994). *Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne catholique*. Beauchesne.
- Cazier, P. (1998). “Introduction”. En P. Cazier (ed. e intro.) y San Isidoro de Sevilla, *Sententiae* (pp. vii-xcvi). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Cerda Costabal, J. M. (ed.). (2019). *El Estado de derecho en el mundo hispánico*. Tribunal Constitucional.
- Chénel. J. (1964). *Breve historia de la antigua literatura cristiana*. Casal i Vall.
- Churruca, J. de (1973). “Presupuestos para el estudio de las fuentes jurídicas de San Isidoro de Sevilla”. *Anuario de historia del derecho español*, 43, 429-444.
- Churruca, J. de (1975). *Las Instituciones de Gayo en San Isidoro de Sevilla*. Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Codoñer, C. (s/f). “San Isidoro de Sevilla”. En Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*. Consultado el 22 de julio, 2023.
- Codoñer, C. (1985). “Latín cristiano, ¿lengua de grupo?”. *Nova tellus*, 3, 111-126.
- Codoñer, C. (coord.) (1998). *El comentario de textos griegos y latinos*. Cátedra.

- Collins, R. (1983). *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. Macmillan.
- Collins, R. (1991). *Early Medieval Europe, 300-1000*. St. Martin's Press.
- Conca, F. (2004). *Novelle Bizantine*. BUR.
- Cordero, N. L. (2020). "Introducción". En N. L. Cordero (trad., ed. y notas) y Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres cínicos y estoicos* (pp. vii-lxviii). Colihue.
- Corominas, J. (1954-1957). *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*. Gredos.
- Corsi, S. (2002). "Medioevo e potere: storia, politica e teología". En F. Cardini y M. Salterelli (eds.), *Per me reges regnant. La regalità sacra nell'Europa medievale*. Cantagalli.
- Corts Grau, J. (1968). *Historia de la filosofía del derecho* (2° ed.). Editora Nacional.
- Costa, J. C. (2016). *Manual de Derecho Romano público y privado*. Abeledo Perrot.
- Cremaschi, G. (1959). *Guida allo studio del latino medievale*. Liviana editrice.
- Crouch, J. T. (1994). "Isidore of Seville and the Evolution of Kingship in Visigothic Spain". *Mediterranean Studies*, 4, 9-26. <http://www.jstor.org/stable/41166876>
- Curtius, E. R. (1990). *Literatura europea y Edad Media latina*. FCE.
- De Bruyne, D. (1914-1919). "Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne". *Revue bénédictine*, 31, 373-401. doi.org/10.1484/J.RB.4.01819
- De Bruyne, D. (1994). *La estética de la Edad Media*. Visor.
- Delhaye, P. (1959). "Les idées morales de saint Isidore de Séville". *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 26, 17-49. <http://www.jstor.org/stable/26189519>
- Dell'Elicine, E. (2009). "La ley, el rey, la iglesia: un recorrido sobre las temáticas y debates en el campos de los estudios visigodos". *Temas Medievales*, 17, 7-35.
- Dell'Elicine, E. (2017). "Inreligiosa Consuetudo: Idolatry and Society in the Visigothic Kingdom". *Visigothic Symposium* 1, 18-37. <https://visigothicsymposia.org/symposia/>
- Devoto, G. (1940). *Storia della lingua di Roma*. Licinio Capelli Editore.
- Deyermond, A. (1973). *Historia de la Literatura Española I: La Edad Media*. Ariel.
- Di Capua, F. (1922). "Lo stile isidoriano nella retorica medievale e in Dante". En *Studi in onore di F. Torraca* (pp. 233-259). Artigianelli.

- Di Pietro, A. (2002). "Derecho romano cristiano". En *Anuario Argentino de Derecho Canónico* (vol. 9, pp. 117-140). Universidad Católica Argentina.
<https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/5825>
- Di Pietro, A. (2010). *Manual de derecho romano*. Abeledo Perrot.
- Di Pietro, A. (2018). *Derecho privado romano*. Abeledo Perrot.
- Díaz y Díaz, M. C. (1958). *Index scriptorum latinorum Medii Aevi Hispanorum*. Universidad de Salamanca.
- Díaz y Díaz, M. C. (1960a). "El latín de la Península Ibérica: rasgos lingüísticos". En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. I, pp. 153-197). Editorial CSIC.
- Díaz y Díaz, M. C. (1960b). "El latín de la Península Ibérica: dialectalismos". En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. I, pp. 237-250). Editorial CSIC.
- Díaz y Díaz, M. C. (1961). "Isidoro en la Edad Media hispana". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 345-388). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Díaz y Díaz, M. C. (1976). "Titulaciones regias en la monarquía visigoda". *Revista portuguesa de Historia*, 16, 133-141.
- Díaz y Díaz, M. C. (2004). "Introducción General". En M. A. Marcos Casquero, J. Oroz Reta (eds. y trads.), M. C. Díaz y Díaz, M.C. (intro.) y San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (1º reimpr.) (pp. 1-257). BAC.
- Dirksen, H. E. (1871). "Über die durch Isidor von Sevilla benutzten Quellen des römischen Rechts". *Hinterlassene Schriften zur Kritik und Auslegung der Quellen*, 1, 185-202.
- Domínguez del Val, U. (1961). "La utilización de los Padres por San Isidoro". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 211-221). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Domínguez del Val, U. (1972). "Isidoro de Sevilla, San". En Q. Aldea Vaquero y T. Marín Martínez (eds.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (vol. II, pp. 1211-1214). Instituto Enrique Flórez.
- Domínguez del Val, U. (1981). *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Editoria Nacional.

- Dressel, H. (1875). "De Isidori originum fontibus". *Rivista Italiana di Filologia e di Istruzione Classica*, 3, 207-268.
- Du Fresne Du Cange, C. (1678). *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*. Typis G. Martini.
- Ducrot, O. (1984). *Le dire et le dit*. Minuit.
- Dunkle, J. R. (1967). "The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 98, 151-17. doi.org/10.2307/2935871
- Dyck, A. R. (2001). "Dressing to Kill: Attire as Proof and Means of Characterization in Cicero's Speeches". *Arethusa*, 34(1), 119-130. <http://www.jstor.org/stable/44578423>
- Dzialowski, G. von (1898). "Isidor und Ildefons als Literarhistoriker. Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften "De viris illustribus" des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo". *Kirchengeschichtliche Studien*, 4(2).
- Eco, U. (2020). *Costruire il nemico*. La nave di Teseo.
- Eger, C. (2020). "The Visigothic Kingdom — A Kingdom without Visigoths? The Debate on the Ethnic Interpretation of the Early Medieval Cemeteries on the Iberian Peninsula". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 173-193). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.13
- Elfassi, J. (2009). "Introduction". En J. Elfassi (ed. e intro.) y San Isidoro de Sevilla, *Synonyma* (pp. vii-cxl). Typographi Brepols Editores Pontifici. Colección Corpus Christianorum, Series Latina.
- Elfassi, J. (2014). Reseña de V. Yarza Urquiola y F. J. Andrés Santos (2013), *Isidoro de Sevilla, Etimologías. Libro V*, Belles Lettres. En *ALMA*, 72, 403-406. <http://hdl.handle.net/2042/69532>
- Elías de Tejada, F. (1960). "Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla". *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*. 41(3), 1-36.
- Ernout, A. (1989). *Morphologie historique du latin*. Klincksieck.
- Ernout, A. y Meillet, A. (1951) *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Klincksieck.

- Ernout A. y Thomas, F. (1989). *Syntaxe latine*. Klincksieck.
- Estrada Sámano, J. A. (2003). “San Isidoro de Sevilla y la legislación gótico-hispánica”. *Ius. Revista jurídica* (sin núm. de página).
- Fairclough, N. y Wodak, R. (1997). “Critical Discourse Analysis”. En T. A. Van Dijk (ed.), *Discourse Studies. A Multidisciplinary Introduction. Vol. 2: Discourse as Interaction* (pp. 258-284). Sage.
- Fantham, E. (1973). “Aequabilitas in Cicero’s Political Theory, and the Greek Tradition of Proportional Justice”. *The Classical Quarterly*, 23(2), 285-290. <http://www.jstor.org/stable/638182>
- Fernández, A. (2021, 18-19 noviembre). “Una aproximación a la teoría de la justicia en el L. I de La República de Platón y sus proyecciones/retrospecciones en el ámbito inter-póleis” [Ponencia]. *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-Antiguo*, Buenos Aires, Argentina.
- Fernández Alonso, J. (1955). *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Iglesia Nacional Española.
- Fernández Carvajal, F. (1961). Reseña de F. Hipola (1961), “La técnica jurídica de S. Isidoro de Sevilla”, *Anales del Seminario de Valencia*, I(2), 153-262. En *Ius Canonicum*, 2(3), 385-387. <https://doi.org/10.15581/016.2.24088>
- Fernández Galiano, M. (1960). “Helenismos”. En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. II, pp. 51-77). Editorial CSIC.
- Fernández González, A. R., Hervás, S. y Báez, V. (1976). *Introducción a la semántica*. Cátedra.
- Fernández Jiménez, F. M. (2016). “La formación del clero en la época visigótica”. *TOLETVM*, 60, 121-136.
- Fernández Ortiz de Guinea, L. (1994). “Participación episcopal en la articulación de la vida política hispano-visigoda”. *Studia historica — Historia Antigua*, 12, 159-167.
- Férotin, M. (1905). “El ‘Liber Ordinum’ de la Edad Visigótica”. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 46, 493-494.
- Ferreiro, A. (1987). “Saint Martin of Braga and the Germanic Languages”. *Perita*, 6, 298-306. doi.org/10.1484/J.Peri.3.168

- Fisher, W. (1987). *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. University of South Carolina Press.
- Fontaine, J. (1959). *Isidore de Séville et la culture classique dans L'Espagne wisigothique*. Études Augustiniennes.
- Fontaine, J. (1961). "Problèmes de méthode dans l'étude des sources isidoriennes". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 115-132). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Fontaine, J. (1968). *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. Variorum.
- Fontaine, J. (1980). "King Sisebut's Vita Desiderii and the Political Function of Visigothic Hagiography". En James, E. (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches* (pp. 93-129). Clarendon Press.
- Fontaine, J. (1986). *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*. Variorum.
- Fontaine, J. (2000). *Isidore de Séville: genèse et originalité de la culture hispanique au temps des wisigoths*. Turnhout.
- Fontán, A. (2010). "Marco Tulio Cicerón". En J. Aspa (ed. y trad.), A. Fontán (apéndice) y Cicerón, *Catilinarias* (pp. 119-156). Gredos.
- Fontán, A. (2016). "Introducción general". En A. Fontán, Roca Meliá (ed. y trad.) y Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* (pp. ix-xxx). Gredos.
- Fontán, A. y Moure Casas, A. (1987). *Antología del latín medieval*. Gredos.
- Forcellini, E. (1864-1871). *Lexicon totius latinitatis*. Typis Seminarii.
- Frank, T. (1961). *Vida y literatura en la República Romana*. Eudeba.
- Gaiffier, B. de (1961). "Le culte de St. Isidore de Séville. Esquisse d'un travail". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 271-283). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Gamillscheg, E. (1934). *Romania Germanica: Sprach- und Siedlungsgeschichte der Germanen aus dem Moden des alten Römerreiches* (vol. 1). Walter de Gruyter.
- Gamillscheg, E. (1960). "Germanismos". En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. II, pp. 79-91). Editorial CSIC.
- García Bellido, A. (1967). *La latinización de España*. Archivo Español de Arqueología.
- García Gallo, A. (1936-41). "Nacionalidad y territorialidad del derecho en la época visigoda". *AHDE*, XIII, 168-264.
- García Gallo, A. (1961). "San Isidoro jurista". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 133-141). Centro de Estudios "San Isidoro".

- García Gallo, A. (1974). “Consideraciones críticas de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigodas”. *AHDE*, XLIV, 343-454.
- García Gallo, A. (1977). *Manual de historia del derecho español I: El origen y la evolución del derecho*. Artes Gráficas y Ediciones.
- García Moreno, L. A. (s/f). “Wamba”. En Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*. Consultado el 22 de julio, 2023. <https://dbe.rah.es/biografias/5990/wamba>
- García Moreno, L. A. (1974). *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Universidad de Salamanca.
- García Moreno, L. A. (1991). “La oposición a Suintila. Iglesia, monarquía y nobleza en el reino visigodo”. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 3, 13-24.
- García Moreno, L. A. (2007). “Prosopography, Nomenclature, and Royal Succession in the Visigothic Kingdom of Toledo”. *Journal of Late Antiquity*, 1(1), 142-156. [doi:10.1353/jla.0.0002](https://doi.org/10.1353/jla.0.0002).
- García Negroni, M. M. (2016). “Discurso político, contradestinyación indirecta y puntos de vista evidenciales. La multidestinyación en el discurso político revisitada”. *Revista ALED*, 16(1), 37-59.
- García Paz, D. (2021, 1 julio). “San Isidoro de Sevilla: la ética, fundamento del verdadero Derecho”. *ILEÓN*. <https://www.ileon.com/>
- García-Pelayo y Alonso, M. (1934). “Los conceptos jurídicos fundamentales en san Isidoro de Sevilla”. *Revista de ciencias jurídicas y sociales*, 66, 375-397.
- Gasti, F. (2012). Reseña de F. Trisoglio (2009), *Introduzione a Isidoro di Siviglia, Morcelliana*. En *Athenaeum, Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità*, 100(I-II), 748-752.
- Gazdaru, D. (1968). “Supuesto privilegio del acusativo latino en la declinación románica occidental”. *Románica*, 1, 69-87.
- Genette, G. (1987). *Seuils*. SEUIL.
- Gibert, R. (1967). *Enseñanza del Derecho en Hispania durante los siglos VI a XI*. Giuffrè.
- Gierke, O. von (1959), *Les théories politiques du Moyen-Age*. Sirey.

- Giménez Montiel, G. (1983). *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. UNAM.
- Girardet, K. M. (1995). “Naturrecht und Naturgesetz: Eine gerade Linie von Cicero zu Augustinus?”. *Rheinisches Museum Für Philologie*, 138(3/4), 266-298. <http://www.jstor.org/stable/41234197>
- Goodenough, E. R. (1929). “Kingship in Early Israel”. *Journal of Biblical Literature*, 48(3/4), 169-205. doi.org/10.2307/3259724
- Grandgent, C. (1928). *Introducción al latín vulgar*. Revista de filología española.
- Greenwood, R. (2014). “War and Sovereignty in Medieval Roman Law”. *Law and History Review*, 32(1), 31-63. <http://www.jstor.org/stable/43670684>
- Grimal, P. (1999). *La civilización romana. Vida, costumbres, leyes, artes*. Paidós.
- Gusmão, F. (2017). “The Role of the Bishop According to the *Liber Iudiciorum* (*Lex Visigothorum*)”. *Visigothic Symposium* 1, 80-94. <https://visigothicsymposia.org/symposia/>
- Hanisch Espíndola, W. (1996). “San Isidoro de Sevilla y sus latines”. *Semana de Estudios Romanos Valparaíso*, 7-8, 343-355.
- Harrington, K. (1967). *Mediaeval Latin*. University of Chicago Press.
- Harris, E. (2013). “How Strictly Did the Athenian courts Apply the Law? The Role of *Epieikeia*”. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 56(1), 27-48. <https://www.jstor.org/stable/44254120>
- Herman, J. (ed.). (1987). *Latin vulgaire-latin tardif: Actes du 1er. Colloque international sur le latin vulgaire et tardif*. Max Niemeyer.
- Herman, J. (1997). *Latín vulgar*. Ariel.
- Hillgarth, J. N. (1961a). “The Position of Isidorian Studies: A Critical Review of the Literature Since 1935”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 11-74). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Hillgarth, J. N. (1961b). “Visigothic Spain and Early Christian Ireland”. *Proceedings of the Royal Irish Academy. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature*, 62, 167-194. <http://www.jstor.org/stable/25505106>

- Hillgarth, J. N. (1974). "A New Critical Edition of the *Etymologiae (Origines)* of Isidore of Seville". *Classical Philology*, 69(3), 227-227. <http://www.jstor.org/stable/268502>
- Hipola, F. (1961). "La técnica jurídica de San Isidoro de Sevilla". *Anales del Seminario de Valencia*, I(2), 153-262.
- Hofmann, J. B. y Szantyr, A. (1972). *Lateinische Syntax und Stilistik*. Beck.
- Hoyos Pérez, B. (1959). "La obra jurídica de San Isidoro". *Revista Institucional, UPB*, 23(83), 137-158.
- Jiménez Delgado, J. (1961). "Liber qui 'De miraculis Sancti Isidori' inscribitur". *Palestra Latina*, 173, 1-6.
- Kayser, W. (1961). *Interpretación y análisis de la obra literaria*. Gredos.
- Kelly, M. J. (2017). "Recceswinth's *Liber Iudiciorum*: History, Narrative and Meaning". *Visigothic Symposium I*, 110-130. <https://visigothicsymposia.org/symposia/>
- Kelly, M. J. (2020). "The *Liber Iudiciorum*: A Visigothic Literary Guide to Institutional Authority and Self-Interest". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 257-272). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.17
- King, P. D. (1972). *Law and Society in the Visigothic Kingdom*. Cambridge University Press.
- King, P. D. (1980a). "King Chindasvind and the first territorial law-code of the Visigothic kingdom". En E. James (ed.), *Visigothic Spain: New Approaches*. Clarendon Press.
- King, P. D. (1980b). "The alleged territoriality of Visigothic Law". En B. Tierney y P. Linehan (eds.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government prested to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*. Cambridge University Press.
- Klee, R. (1909). "Die Regula Monachorum Isidors von Sevilla und ihr Verhältnis zu den Übrigen abendländischen Mönchsregeln jener Zeit". *Jahresbericht des Königl. Gymnasium Philippinum zu Marburg für das Schuljahr 1908/1909*, LXXVI, 3-26.
- Koch, M. (2020). "Who are the Visigoths? Concepts of Ethnicity in the Kingdom of Toledo: A Case Study of the *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*". En S.

- Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 157-172). Amsterdam University Press.
doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.12
- Koeppler, H. (1936). “De viris illustribus and Isidore of Seville”. *The Journal of Theological Studies*, 37(145), 16-34. <http://www.jstor.org/stable/23971976>
- Koon, S. y Wood, J. (2009). “Unity from Disunity: Law, Rhetoric and Power in the Visigothic Kingdom”. *European Review of History: Revue européenne d’histoire*, 16(6), 793-808. doi.org/10.1080/13507480903368061
- Kübler, B. (1890). “Isidorusstudien”. *Hermes*, 25, 496-526.
- Lapesa, R. (1984). *Historia de la lengua española*. Gredos.
- Lausberg, H. (1998). *Handbook of Literary Rhetoric*. Brill.
- Lawson, C. (1961). “Notes on the *De Ecclesiasticis Officiis*”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 299-304). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Le Goff, J. (2005). *El Dios de la Edad Media*. Trotta.
- Lear, F. S. (1929). “Crimen Laesae Maiestatis in the *Lex Romana Wisigothorum*”. *Speculum*, 4(1), 73-87. doi.org/10.2307/2847127
- Lear, F. S. (1951). “The Public Law of the Visigothic Code”. *Speculum*, 26(1), 1-23. doi.org/10.2307/2852081
- Lemosse, M. (2001). “Technique juridique et culture romaine selon Isidore de Séville”. *Revue Historique de Droit Français et Étranger (1922)*, 79(2), 139-152. <http://www.jstor.org/stable/43851248>
- Levy, E. (1943). “Reflection on the First ‘Reception’ of Roman Law in Germanic States”. *American Historical Review*, 48, 20-29. <http://www.jstor.org/stable/1843246>
- Lewis, E. (1940). “Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory”. *Ethics*, 50(2), 144-163. <http://www.jstor.org/stable/2988858>
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (2001). *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford University Press.
- Liebeschuetz, J. H. W. G. (2015). *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion*. Brill.

- Llano Alonso, F. H. (2012). "Cicero and Natural Law". *ARSP: Archiv Für Rechts- Und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy*, 98(2), 157-168. <http://www.jstor.org/stable/24769084>
- Löfstedt, E. (1942-1953). *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*. Gleerup.
- Löfstedt, E. (1959). *Late Latin*. Aschehoug & Co.
- López Santos, L. (1961). "Isidoro en la literatura medieval castellana". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 401-444). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Loschiavo, L. (2012). "L'impronta di Isidoro nella cultura giuridica medievale: qualche esempio". En G. Bassanelli Sommariva y S. Tarozzi (dirs.), *Ravenna capitale. Uno sguardo ad Occidente. Romani e Goti — Isidoro di Siviglia* (pp. 39-55). Santarcangelo di Romagna.
- Loschiavo, L. (2016). "Isidore of Seville and the Construction of a Common Legal Culture in Early Medieval Europe". *Clio@Thémis*, 10, 1-21. <https://doi.org/10.35562/cliiothemis.1203>
- Lottin, D. O. (1931). *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*. Bruges.
- Lynch, C. H. (1938). *St. Braulio, Bishop of Saragossa (631-651), His Life and Writings*. The Catholic University Of America.
- Maciejewski, M. (2017). "The Relationship Between Natural and Statutory Law in Ancient and Medieval Concepts". *Politeja*, 48, 5-22. <http://www.jstor.org/stable/26326786>
- Madden, M. R. (1930). *Political Theory and Law in Medieval Spain*. Pordham University Press.
- Madoz, J. (1960). *Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*. Centro de Estudios "San Isidoro".
- Magoja, E. (2022). "La justicia natural y la lealtad al legislador en la teoría de la equidad de Aristóteles". *Revista Jurídica Austral*, 3(1), 159-182. doi.org/10.26422/RJA.2022.0301.mag

- Maingueneau, D. (1999). "Ethos, scénographie, incorporation". En R. Amossy (ed.), *Images de soi dans le discours. La construction de l'ethos* (pp. 75-100). Delachaux et Niestlé.
- Manuwald, G. (2004). "Performance and Rhetoric in Cicero's *Philippics*". *Antichthon*, 38, 51-69. [doi:10.1017/S0066477400001490](https://doi.org/10.1017/S0066477400001490)
- Marchese, A. y Forradellas, J. (1991). *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Ariel.
- Marey, A. (2014). "понятие справедливости в трудах Исидора севильского". *ΣΧΟΛΗ*, 8(2), 365-377.
- Marey, A. (2021). "Intellectual Communication between Rome and Spain: Judge and Judgment in Gregory the Great's *Moralia in Job* and Taio of Zaragoza's *Sententiae*". *Visigothic Symposium* 4, 191-205. <https://visigothicsymposia.org/symposium-4-2018-2019-2/>
- Mariner Bigorra, S. (1960). "El latín de la Península Ibérica: léxico". En M. Alvar (ed.), *Enciclopedia lingüística hispánica* (vol. I, pp. 199-236). Editorial CSIC.
- Mariner Bigorra, S. (1998). *Latín vulgar*. UNED.
- Marrou, H. I. (1966). "Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale". *Revue Historique*, 235(1), 39-46. <http://www.jstor.org/stable/40950749>
- Marrou, H. I. (1985). *Historia de la educación en la Antigüedad*. Akal.
- Martín Gómez, M. (2010). "El derecho de gentes. Un concepto fundamental en la filosofía política de San Isidoro de Sevilla y Santo Tomás de Aquino". En P. Roche Arnas (dir.), *El pensamiento político en la Edad Media* (pp. 529-239). Ed. Centro de Estudios Ramón Areces.
- Martínez Jiménez, J. (2020). "Local Citizenships and the Visigothic Kingdom". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 195-213). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.14
- Martínez Llorente, F. M. (2019). "Los fueros como manifestación de un 'Estado del Derecho' formalista en los reinos hispánico medievales". En J. M. Cerda (ed.), *El Estado de derecho en el mundo hispánico*. Tribunal Constitucional.

- Martínez Martínez, F. (2004). “Sobre la noción de derecho natural en Graciano”. *Foro. Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, 00, 237-267.
- Martínez Martínez, F. (2005). “La superioridad del derecho divino en el pensamiento pregraciano: una visión de las colecciones canónicas medievales”. *Ius Canonicum*, XLV(89), 183-231. doi.org/10.15581/016.45.14669
- Martín-Iglesias, J. C. (2001). “La *Crónica universal* de Isidoro de Sevilla: Circunstancias históricas e ideológicas de su composición y traducción de la misma”. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, 4, 199-239.
- Maurer, T. (1959). *Gramática do latim vulgar*. Librería Académica.
- Mayer-Maly, T. (1994). “Isidor — Gratian — Thomas. Stationen einer allgemeinen Rechtslehre”. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Kanonistische Abteilung)*, 80, 490-500. doi.org/10.7767/zrgka.1994.80.1.490
- McNally, R. E. (1957). *Der irische Liber de numeris. Eine Quellenanalyse des pseudoisidorischen Liber de numeris*. Universität München.
- McNally, R. E. (1961). “Isidorian Pseudepigrapha in the Early Middle Ages”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 305-316). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Meador, P. A. (1970). “Rhetoric and Humanism in Cicero”. *Philosophy & Rhetoric*, 3(1), 1-12. <http://www.jstor.org/stable/40236695>
- Meillet, A. (1966). *Esquisse d'une histoire de la langue latine*. Klincksieck.
- Meillet, A. y Vendryès, J. (1948). *Grammaire comparée des langues classiques*. Champion.
- Menéndez Pidal, R. (1945). *El idioma español en sus primeros tiempos*. Espasa-Calpe.
- Menéndez Pidal, R. (1956). *Los godos y la epopeya española. “Chansons de geste” y Baladas nórdicas*. Espasa Calpe.
- Menéndez Pidal, R. (1972). *Orígenes del español. Estado lingüístico de la Península Ibérica hasta el siglo XI*. Espasa-Calpe.
- Menéndez Pidal, R. (1985). *Manual Gramática histórica española*. Espasa-Calpe.
- Mentxaka, R. (1997). “Algunas consideraciones sobre los crimina, en particular contra el Estado, en las *Etimologías* de Isidoro (*Et.* 5,26)”. *The Legal History Review*, 65(4), 397-421. doi.org/10.1163/15718199719682448
- Meyer-Lübke, W. (1890-1906). *Grammaire des langues romanes*. H. Welter.

- Mohrmann, C. (1961-1965). *Études sur le latin des chrétiens*. Edizioni di storia e letteratura.
- Montero Díaz, S. (1951). “Introducción general”. En L. Cortés y Góngora (trad. e intros particulares.), S. Montero Díaz (intro. general) y San Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (pp. 1-87). BAC.
- Museo Arqueológico Nacional (s/f). “Corona de Recesvinto: Ficha completa”. En *Museo Arqueológico Nacional*. Consultado el 25 de julio, 2023. <http://www.man.es/man/home.html>
- Museo Arqueológico Nacional (s/f). “Tremís de Suintila: Ficha completa”. En *Museo Arqueológico Nacional*. Consultado el 25 de julio, 2023. <http://www.man.es/man/home.html>
- Nemo-Pekelman, C. (2017). “Divine Justice and Freedom: On Canon 57 of the Fourth Council of Toledo (633)”. *Visigothic Symposium I*, 150-168. <https://visigothicsymposia.org/symposia/>
- Niedermann, M. (1968). *Phonétique historique du latin*. Klincksieck.
- Niermeyer, J. F. (2002). *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* (2° ed.). Brill.
- Norberg, D. (1944). *Beiträge zur spätlateinischen Syntax*. Almqvist & Wiksells.
- Norberg, D. (1958). “Le développement du latin en Italie de Saint Grégoire à Paul Diacre”. En AA.VV., *Caratteri del secolo VII in Occidente. Atti*. CISAM.
- Norberg, D. (1968). *Manuel pratique du latin médiéval*. Picard.
- Orlandis, J. (1973). “El reino visigodo. Siglos VI y VII”. En V. Vázquez de Prada (ed.), *Historia económica y social de España* (vol. 1). Confederacion Espanola de Cajas de Ahorro.
- Ortega Muñoz, J. F. (1989). “Comentario a las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla”. *Thémata: Revista de filosofía*, 6, 107-123.
- Pachá, P. (2020). “Beyond Central and Local Powers. The General Councils of Toledo and the Politics of Integration”. En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 101-115). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.9
- Pagnini, M. (1992). *Estructura literaria y método crítico*. Cátedra.
- Palmer, L. (1974). *Introducción al latín*. Ariel.

- Palol, P. de (1966). “Demografía y arqueología hispánicas de los siglos IV al VIII. Ensayo de Cartografía”. En *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, 32, pp. 5-66.
- Panzram, S. (2020). “The Visigothic Kingdom of Toledo. Current Perspectives on the Negotiation of Power in Post-Roman Iberia”. En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 17-35). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.5
- Panzram, S. y Pachá, P. (eds.). (2020). *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia*. Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z
- Paoli, U. E. (1956). *Urbs: la vida en la Roma antigua*. Iberia.
- Paricio, J. (2004). “Los proyectos codificadores de Pompeyo y César en San Isidoro de Sevilla”. *Cuadernos de Historia del Derecho*, n° extra 1, 235-248.
- Pascal, P. (1957). “The ‘Institutionum Disciplinae’ of Isidore of Seville”. *Traditio*, 13, 425-431. <http://www.jstor.org/stable/27830354>
- Payer, P. J. (1979). “Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development”. *Speculum*, 54(1), 55-70. doi.org/10.2307/2852989
- Pellegrino, M. (1961). “Le *Confessioni* di S. Agostino nell’opera di S. Isidoro di Siviglia”. En C. Díaz y Díaz, C., *Isidoriana* (pp. 223-270). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Perelman, C. (1989). *Rhétoriques*. Editions de l’Université de Bruxelles.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación*. Gredos.
- Pérez de Urbel, J. (1940). *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo*. Editorial Labor.
- Pérez de Urbel, J. (1961). “Los himnos isidorianos”. En C. Díaz y Díaz, C., *Isidoriana* (pp. 107-114). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Pérez Llamazares, J. (1924). *Vida y milagros del glorioso San Isidoro, Arzobispo de Sevilla y patrono del reino de León*. Imprenta Católica.
- Petit, C. (1986). “Iglesia y justicia en el Reino de Toledo”. *Antigüedad y cristianismo: revista de estudios sobre antigüedad tardía*, 3, 261-274.

- Philipp, H. (1912-1913). *Die historisch-geographischen Quellen in den "Etymologiae" des Isidorus von Sevilla*. Weidmann.
- Pinell, J. M. (1998). *Liturgia hispánica*. Centro de Pastoral Litúrgica.
- Pinkster, H. (1995). *Sintaxis y semántica del latín*. Ediciones Clásicas.
- Porzig, W. (1937). "Die Rezensionen der Etymologiae des Isidorus von Sevilla. Vorbemerkung". *Hermes*, 72(2), 129-170. <http://www.jstor.org/stable/4474497>
- Pozuelo Yvancos, J. M. (1994). *Teoría del Lenguaje Literario*. Cátedra.
- Prieto Bances, R. (1961). "Una huella isidoriana en la legislación del reino de Oviedo". En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 495-498). Centro de Estudios "San Isidoro".
- Puliatti, S. (2012). "Ius gentium e disciplina dei rapporti internazionali in Isidoro di Siviglia". En G. Bassanelli Sommariva y S. Tarozzi (dirs.), *Ravenna capitale. Uno sguardo ad Occidente. Romani e Goti — Isidoro di Siviglia* (pp. 27-38). Santarcangelo di Romagna.
- Quiles, I. (1951). *San Isidoro de Sevilla: biografía, escrito, doctrinas*. Espasa-Calpe.
- Rabanal Álvarez, M. (1970). "La lengua hablada en tiempos de San Isidoro". *Archivos leoneses*, 47-65, 187-201.
- Radin, M. (1925). "Fundamental Concepts of the Roman Law". *California Law Review*, 13(3), 207-228. doi.org/10.2307/3475643
- Ramage, C. J. (1922). "Roman Law". *The Virginia Law Register*, 7(12), 881-886. doi.org/10.2307/1106574
- Ramírez Vidal, G. (2021, 18-19 noviembre). "La Epiéikeia y la limitación de la ley" [Ponencia]. *Primeras Jornadas Internacionales de Derecho Griego Antiguo y Tardo-Antiguo*, Buenos Aires, Argentina.
- Ranieri de Cecchini, D. (2005). "La autoridad cristiana en el medioevo: configuración del régimen político europeo en la cristiandad. Principios de filosofía política: jerarquía, necesidad y ejemplaridad". *Prudentia Iuris*, 60, 179-191. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/10743>
- Rasquin, J. (1980). *Gramática latina*. Ediciones Jano.
- Reck, A. J. (1989). "Natural Law and the Constitution". *The Review of Metaphysics*, 42(3), 483-511. <http://www.jstor.org/stable/20128762>

- Reifferscheid, A. (ed.). (1860). *C. Suetonii Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae*. Teubner.
- Reinhart, W. (1945a). “Sobre la territorialidad de los códigos visigodos”. *Miscelánea, Sumario Año 1945*, 704-711.
- Reinhart, W. (1945b). “Sobre el asentamiento de los visigodos en la Península”. En *Archivo de Arqueología*, 18(59), 124-139.
- Remer, G. (2010). “The Classical Orator as Political Representative: Cicero and the Modern Concept of Representation”. *The Journal of Politics*, 72(4), 1063-1082. doi.org/10.1017/s0022381610000538
- Reydellet, M. (1961). “La conception du souverain chez Isidore de Séville”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 457-466). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Reydellet, M. (1970). “Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d’Isidore de Séville”. *Mélanges d’archéologie et d’histoire*, 82(1), 363-400. doi.org/10.3406/mefr.1970.7602
- Reydellet, M. (1981). *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. École Française de Roma. (Tesis doctoral defendida en 1977, en la Universidad de la Sorbonne.)
- Reydellet, M. (1984). “Introduction”. En M. Reydellet (ed., trad., notas e intro.) y San Isidoro de Sevilla, *Étymologies. Livre IX. Les langues et les groupes sociaux* (pp. 1-26). Les Belles Lettres.
- Riché, P. (1979). *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*. Aubier.
- Rico, F. (ed.). (1979). *Historia y crítica de la literatura española* (vol. I). Editorial Crítica.
- Ripoll López, G. (1998). “The Arrival of the Visigoths in Hispania. Population Problems and the Process of Acculturation”. En W. Paul y H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Communities, 300-800* (pp. 153-187). Brill.
- Roca Meliá, I. (2009). “Introducción”. En I. Roca Meliá (intro. y trad.) y San Isidoro de Sevilla, *Los tres libros de las “Sentencias”* (pp. xi-xxii). BAC.
- Romero, J. L. (1947). “San Isidoro de Sevilla. Su pensamiento histórico político y sus relaciones con la historia visigoda”. *Cuadernos de Historia de España*, 8, 5-71.

- Ruiz-Goyo, J. (1936). "S. Isidoro de Sevilla y la antigua colección canónica Hispana". *Estudios eclesiásticos*, 15, 119-136.
- Sánchez Albornoz, C. (1959). "El gobierno de las ciudades en España del siglo V al X". En E. Theseider, *et al.* (eds.) *La città nell'Alto Medioevo. Atti* (pp. 360-375). Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Sánchez Albornoz, C. (1974). *En torno a los orígenes del feudalismo*. Eudeba.
- Sánchez Salor, E. (1976). *Jerarquías eclesiásticas y monacales en época visigótica*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Schiller, A. A. (1938). "Custom in Classical Roman Law". *Virginia Law Review*, 24(3), 268-282. doi.org/10.2307/1067528
- Schmekel, A. (1914). *Isidorus von Sevilla, sein System und seine Quellen*. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Schroeder, A. (1970). *Sintaxis latina*. Huemul.
- Schulten, A. (1920). *Hispania. (Geografía, etnología, historia)*. Tipografía La Academia.
- Schütte, F. (1902). *Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor von Seville*. Aderholz.
- Schwöbel, H. (1982). *Synode und Könige im Westgotenreich. Grundlagen und Formen ihrer Beziehung*. Böhlau.
- Scudieri Ruggieri, J. (1943-1950). "Alle fonti della cultura ispano visigótica". *Studi Medievali*, 16, 1-47.
- Sejourné, P. (1929). *Saint Isidore de Séville. Son rôle dans l'histoire du droit canonique*. Gabriel Beauchesne.
- Sihler, A. (2008). *New comparative grammar of Greek and Latin*. Oxford University Press.
- Sofer, J. (1930). *Lateinisches und Romanisches aus den Etymologiae des Isidorus von Sevilla. Untersuchungen von lateinischen und romanischen Wortkunde*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sola, J. (1961). "San Isidoro y la ciencia diplomática". *Helmantica*, 12, 301-342. doi.org/10.36576/summa.2603
- Souter, A. (1949). *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.* Clarendon Press.

- Stolz, F. y Schmalz, J. (1928). *Lateinische Grammatik* (M. Leumann y J. B. Hofmann, rev.). Beck.
- Strecker, K. (1933). *Introduction à l'étude du latin médiéval*. Imprinta de Meester Wetteren.
- Stroheker, K. (1965). *Germanentum und Spätantike*. Artemis Verlag.
- Sussman, L. A. (1994). "Antony as a *Miles Gloriosus* in Cicero's Second Philippic". *Scholia: Studies in Classical Antiquity*, 3(1), 53-83. <https://hdl.handle.net/10520/EJC127864>
- Taylor, H. O. (1925). *The Mediaeval Mind*. Macmillan.
- Teuber Corradi, A. von (2019). "Las bases clásico-latinas en el pensamiento político de Isidoro de Sevilla". En J. M. Cerda (ed.), *El Estado de derecho en el mundo hispánico*. Tribunal Constitucional.
- Thompson, E. A. (1966). *The Visigoths in the Time of Ulfila*. Oxford.
- Thompson, E. A. (1969). *The Goths in Spain*. Oxford University Press.
- Thompson, E. A. (1982). *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire*. University of Wisconsin Press.
- Todorov, T. (1990). *Genres in Discourse*. Cambridge University Press.
- Trisoglio, F. (2009). *Introduzione a Isidoro di Siviglia*. Morcelliana. Colección Letteratura cristiana antica.
- Truyol y Serra, A. (1998). *Historia de la filosofía del derecho y del estado. Tomo 1: De los orígenes a la Baja Edad Media*. Alianza Editorial.
- Urch, E. J. (1934). "Roman Law among Classical Studies". *The Classical Journal*, 29(9), 675-682. <http://www.jstor.org/stable/3289823>
- Usher, S. (1965). "Occultatio in Cicero's Speeches". *The American Journal of Philology*, 86(2), 175-192. <https://www.jstor.org/stable/293518>
- Väänänen, V. (1968). *Introducción al latín vulgar*. Gredos.
- Valverde Castro, M. R. (1991). "Simbología del poder en la monarquía visigoda". *Studia Historica. Historia Antigua*, IX, 139-148.
- Valverde Castro, M. R. (2002). "El reino visigodo de Toledo y los matrimonios mixtos entre godos y romanos". *Gerion*, 20(1), 511-527.

- Van Dijk, T. A. (2008). *Discourse and Power. Contributions to Critical Discourse Studies*. Palgrave MacMillan.
- Vázquez de Parga, L. (1961). “Notas sobre la obra histórica de San Isidoro”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 99-106). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Vega, A. C. (1961). “Cuestiones críticas de las biografías isidorianas”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 75-98). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Velázquez Soriano, I. (2004). *Las Pizarras Visigodas. Entre el latín y su disgregación. La lengua hablada en Hispania, siglos VI-VIII*. Real Academia Española.
- Vera, F. (1936). *San Isidoro de Sevilla: Siglo VII*. Aguilar.
- Vidos, B. E. (1963). *Manual de lingüística románica*. Aguilar.
- Villar, F. (1996). *Los indoeuropeos y los orígenes de Europa*. Gredos.
- Villaseñor Cuspinera, P. (2003). “Natura et arbitrium: en torno a la etimología y a la significación de las palabras en Isidoro de Sevilla”. *Acto Poética*, 24, 113-125. doi.org/10.19130/iifl.ap.2003.1.100
- Viñayo González, A. (1961). “Cuestiones histórico-críticas en torno a la traslación del cuerpo de San Isidoro”. En C. Díaz y Díaz (ed.), *Isidoriana* (pp. 285-298). Centro de Estudios “San Isidoro”.
- Vivancos Gómez, M.C. (s/f). “San Fructuoso de Braga”. En Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico Electrónico*. Consultado el 16 de julio, 2023. <https://dbe.rah.es/biografias/9949/san-fructuoso-de-braga>
- Walde, A. y Hofmann, J. B. (1965). *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. C. Winter.
- Warburg, I. (2022). “La tradición manuscrita de la Anthologia Isidoriana”. *Mittellateinisches Jahrbuch*, 57(1), 56-75. doi.org/10.36191/mjb/2022-57-1-2
- Wessner, P. (1917). “Isidor und Sueton”. *Hermes*, 52, 202-292. <http://www.jstor.org/stable/4473623>
- Wheeler, M. (1952). “Cicero’s Political Ideal”. *Greece & Rome*, 21(62), 49-56. <https://www.jstor.org/stable/640967>
- Wilkin, R. N. (1949). “Cicero: Oracle of Natural Law”. *The Classical Journal*, 44(8), 452-456. <http://www.jstor.org/stable/3292818>
- Wood, J. (2012). *The Politics of Identity in Visigothic Spain: Religion and Power in the Histories of Isidore of Seville*. Brill.

- Wood, J. (2018). "Monastic Space as Educative Space in Visigothic Iberia". *Visigothic Symposium 2*, 79-98. <https://visigothicsymposia.org/symposium-2/>
- Wood, J. (2020). "Conflicts over Episcopal Office in Southern Hispania. Comparative Perspectives from Visigothic and Byzantine Territories". En S. Panzram y P. Pachá (eds.), *The Visigothic Kingdom: The Negotiation of Power in Post-Roman Iberia* (pp. 353-373). Amsterdam University Press. doi.org/10.2307/j.ctv1c5cs6z.22
- Wood, J. y Martínez Jiménez, J. (2016). "New Directions in the Study of Visigothic Spain". *History Compass*, 18(1), 29-38. doi.org/10.1111/hic3.12294
- Wooten, C. W. (1977). "Cicero's Reactions to Demosthenes: A Clarification". *The Classical Journal*, 73(1), 37-43. <https://www.jstor.org/stable/3296953>
- Wooten, C. W. (1983). *Cicero's Philippics and their Demosthenic Model: The Rhetoric of Crisis*. University of North Carolina Press.
- Wright, R. (1989). *Latín tardío y romance temprano, en España y la Francia Carolingia*. Gredos.
- Yaben, H. (1936). "Las ideas jurídicas de San Isidoro". *Revista eclesiástica*, 10, 561-574.
- Yarza Urquiola, V. y Andrés Santos, F. J. (2013). "Introducción". En V. Yarza Urquiola, F. J. Andrés Santos (intro., ed., trad. y notas) y San Isidoro de Sevilla, *Etimologías. Libro V. De legibus — De temporibus* (pp. vii-li). Les Belles Lettres.
- Zeumer, K. (ed.). (1902). *Lex Visigothorum*. Colección *Monumenta Germaniae Historica*. Hahn.
- Ziegler, A. (1930). *Church and State in Visigothic Spain*. The Catholic University of America.
- Zumthor, P. (1997). *La letra y la voz de la "literatura" medieval*. Cátedra.