

Derecho visigodo del siglo VII.*

Un ensayo de síntesis e interpretación

CARLOS PETIT
Universidad Onubense

[75] Existió un *derecho visigodo* de los *visigodos* y existe un *derecho visigodo* de los *visigotistas*; dos diferentes ‘derechos’ — que no siempre coinciden. Desde el siglo XVI —cuando pasó a la imprenta, con algún escrúpulo erudito, la principal colección de leyes visigodas (1579)— se documenta, en efecto, una notable actividad relativa al estudio y edición de textos elaborados en la Hispania gótica. Enriquecida con nuevos manuscritos, teorías desconocidas y reconstrucciones llenas de sentimientos patrióticos, esa actividad desembocó a finales del siglo XIX en un *visigotismo jurídico* que tuvo su momento culminante en la edición de *Leges Visigothorum* (1902) a cargo del medievalista Karl Zeumer para los *Monumenta Germaniae Historica*: en esa gran colección el *Liber Iudiciorum*, lo mismo que las historias de Isidoro o los poemas y cartas de obispos y reyes de Toledo, fueron considerados unos testimonios más de la expansiva *koiné* germánica, sucesora de la romanidad como cimiento de la unidad cultural europea. Por la misma época varios historiadores españoles (Francisco de Cárdenas, Eduardo Pérez Pujol, Eduardo de Hinojosa, Rafael de Ureña...) se sumaron a una nómina de especialistas hasta entonces de nación extranjera, iniciando una sólida tradición de estudios (Claudio Sánchez-Albornoz, Manuel Torres, Alfonso García-Gallo), desde luego minoritaria (José Orlandis, José M. Pérez-Prendes, Aquilino Iglesia) que dura hasta nuestros días.

Sin señalar a nadie en particular puede aceptarse que la historiografía transmite una visión del *derecho visigodo* que, como digo, no debemos identificar sin más con el derecho visigodo *de los visigodos*. Para empezar, la afirmación del *contenido jurídico* del *Liber Iudiciorum* (de este modo llamaremos la compilación —con cambiante nombre en sus manuscritos: *Lex gothica*, *Liber iudicum*, *Lex gothorum*, *Forum iudicum*— editada por Zeumer), el *texto legal* de la monarquía toledana (de gran extensión: doce libros divididos en títulos y unas seiscientas

* Publicado en *Hispania Gothorum. San Ildefonso y el reino visigodo de Toledo. Catálogo de la exposición* (23 enero — 30 de junio 2007, Toledo, Museo de Santa Cruz). Toledo, Empresa pública Don Quijote 2005 S.A., 2007 (ISBN 978-84-7788-445-3), 75-85.

leyes), encierra una fuerte valoración. Antes que un interesante y complejo libro de ¿derecho?, cruce [76] cultural entre el pensamiento teológico y literario cristianos y la herencia romana según ahora veremos, el *Liber* sería para sus historiadores un verdadero *código de derecho*, fruto de la actividad legislativa (*secular*) de los monarcas de Toledo; en esa base descansaría aún su carácter *unitario*, pues regiría sobre la población del reino con independencia de origen y en todos los territorios ‘españoles’ o provincias; en una palabra, el *Liber* de la historiografía encarna el ideal del ordenamiento jurídico dotado de una validez universal que gobierna una sociedad bien articulada, sometida a la autoridad legítima del rey, titular exclusivo de poderes estatales.

Y nos las habríamos además con la expresión más temprana de un derecho netamente *español*. Como tesoro de reglas e imagen perfecta sobre la que contrastar los cuerpos legales por venir (“antiguamente, en tiempos de los godos, fue todo uno el fuero de España”, confesó el anónimo redactor del *Espéculo* en la Castilla del siglo XIII) el *Liber Iudiciorum* funcionaría a modo de columna vertebral o guía de una evolución secular, sólo culminada gracias a otro código —me refiero al Código civil (1889)— dotado de idénticos valores. De ese modo nos explicamos el interés por el *Liber* que se observa en tiempos de Felipe II, cuando la *Nueva Recopilación* (1567), la obra histórica del padre Mariana, los viajes de Ambrosio de Morales a la caza de viejos manuscritos... en fin, los ensayos editoriales de Diego y Antonio de Covarrubias desembocaron en la publicación de la versión romance (*Fuero Juzgo*) de las leyes visigodas a cargo de un modesto jurista práctico, Alonso de Villadiego (1600). Y de forma similar se comprende la vuelta al viejo ‘código’ gótico en el reinado de Carlos III, cuando, entre intereses regalistas y escrúpulos de erudición, la Real Academia Española comenzó una nueva edición, ahora bilingüe, de esas mismas leyes (*Fuero Juzgo en latín y castellano...* 1815; en realidad, el libro salió de la imprenta de la Viuda de Ibarra e Hijos, rodeado de problemas y carencias tipográficas, en otoño de 1817).

Legalidad, centralismo, unidad, poder regio, hispanidad... resultan ser las claves del relato normalmente disponible. Ahora recordado con dramática parquedad, intentaré en lo que sigue una aproximación diferente. Una *síntesis* pero también una *interpretación* que dé cuenta del *Liber Iudiciorum* dentro del marco de referentes culturales que le atribuyeron en su día sentido...

Nuestra hipotética recreación del *derecho visigodo de los visigodos* arranca de tres acontecimientos capitales escalonados entre los finales del siglo VI y el primer tercio del VII. Tres sucesos históricos que forman el tejido cultural, los *signa temporum* de las leyes —consiéntame el lector, en aras de la brevedad, emplear de una vez por todas esta equívoca

expresión— dictadas en Toledo. El primer *factum* se data en el año 589 y consiste en la conversión de Recaredo y el pueblo godo al credo católico definido en los concilios de Nicea (a. 325), Constantinopla (a. 381), Éfeso (a. 431) y Calcedonia (a. 451), lo que tuvo lugar bajo el magisterio del obispo hispalense Leandro con motivo del tercer concilio de Toledo. Otro hecho de gran importancia nos conduce del tercero al cuarto concilio (a. 633) y de Leandro a su hermano Isidoro, cuando los padres allí congregados por autoridad de Sisenando (ese rey devoto que se preocupaba tanto de las cosas terrenas como de las divinas: “cuius tanta ergo Deum devotio extat ut non solum in rebus humanis sed etiam in causis divinis sollicitus maneat”) procedieron a regular la práctica sinodal e imponer una liturgia unificada, pero también entraron en lo tocante a la magistratura regia y la fidelidad al monarca: desde ese instante quedó clara la importancia de la iglesia en la marcha política del reino. Finalmente, el tercer hecho notable se desdobra en dos fechas, pues se refiere a la caída de la santa ciudad de Jerusalén a manos de los ejércitos del rey persa Cosroes (a. 614) y nueva y definitivamente ante el empuje de los invasores omeyas (a. 638).

[77] Dos concilios generales de la iglesia hispanogoda y dos sonadas desgracias del imperio bizantino en su porción más oriental. Por alejados que parezcan de nuestra historia jurídica, ésta resultaría desenfocada si prescindieramos de los acontecimientos esbozados.

En efecto, con el triunfo de la ortodoxia trinitaria la legislación real, lo mismo que la realeza en su conjunto, emprendió un rumbo nuevo. Se diría que el *Liber Iudiciorum* yuxtapone una capa o estrato formado por los textos del momento arriano (las anónimas *antiquae*, elaboradas en fecha desconocida aunque podrían remontarse a la segunda mitad del s. V) y otra capa normativa católica (las leyes atribuidas a Recaredo, Sisebuto, Chindasvinto, Recesvinto, Wamba, Ervigio y Egica o Egica-Witiza), una y otra separadas por notables diferencias de estilo, forma y contenido. Al renunciar a la herejía de Arrio, el pío Recaredo, primero entre los reyes legisladores (*artifices legum*) del *Liber*, se transformó en un nuevo Constantino, un Marciano occidental que concluyó un específico vínculo de dependencia con el Dios uno y trino de Nicea, al que consagraba los pueblos que le fueron confiados por su inagotable gracia; todo ello puesto por escrito, con las doctrinas y los símbolos de la verdadera fe y firmado ante el sínodo toledano. Desde entonces, el rey de Toledo fue cabeza de la grey católica por los misteriosos designios divinos; una posición excelente, fuente de autoridad y supremacía. Y las leyes del rey orientaron sus objetivos inmediatos al logro de fines transcendentales.

Se trata, expresado muy resumidamente, de la cifra que encierran los textos católicos del *Liber*. Antes de observarlos con algún detalle advirtamos que el decisivo

concilio de Leandro y Recaredo nos importa además por haber inaugurado una estación fertilísima de encuentros entre la nobleza secular y la jerarquía eclesiástica que singulariza la cultura hispana del siglo VII. La experiencia motivó una discusión de historiadores sobre la índole y naturaleza de los sínodos visigodos en la que no podemos entrar. Ahora basta recordar que la presencia del rey y su corte junto al clero reunido en concilio se tradujo en una estrechísima relación de la legislación con los cánones de la iglesia; asunto de envergadura que incluye varios aspectos.

El primero y más elemental tiene que ver con la canonización de normas reales y, al contrario, con el despacho como leyes del rey de decisiones aprobadas por los concilios. En realidad, la definición ‘oficial’ de *lex* que ofrece el *Liber* (LV 1.2.1) sostiene que ese vocablo significaba tanto como ‘fuente de disciplinas’ y ‘artífice del derecho’, pero *lex* valía también como ‘sacerdote de la religión’, ‘mensajero de la [virtud de la] justicia’ y aún ‘émulo de la divinidad’. Aceptando estas advertencias, entre las normas canonizadas encontramos LV 2.1.6, un texto que suavizó las represiones impuestas a bandos nobiliarios rivales por el viejo Chindasvinto (aa. 642-653), pues su autor, Recesvinto (aa. 649-672), corregente e hijo del anterior, al ocupar el trono en solitario promulgó esa ley ante el concilio VIII de Toledo (a. 653), en cuyas actas fue recogida; el precepto pasó aún al canon 10, cuya sustancia depende así de la disposición citada (cf. además LV 2.1.29, Recesvinto). Y no tenemos que abandonar el sínodo en cuestión para descubrir el caso inverso de un precepto eclesiástico asumido por la legislación real, pues el c. 5, relativo a la incontinencia sacerdotal, se convirtió en la ley recopilada como LV 3.4.18, “De inmundicia sacerdotum et ministrorum”; de manera significativa, la disposición reforzaba los poderes episcopales con la autoridad del rey y de sus jueces a la hora de perseguir a los clérigos deshonestos. Y es que, en general, las leyes católicas aplicaron los castigos propios del derecho canónico (excomunión, penitencia pública) junto a las tradicionales penas de índole aflictiva o pecuniaria, en tan[78]to los concilios aceptaron a su vez el régimen penal secular (decalvación, azotes, deportación, multas...) con la sola excepción de la pena capital.

Las asambleas de la iglesia documentan, en segundo lugar, la existencia de usos institucionales que contribuyeron a la aproximación descrita. Así la *lex in confirmatione concilii*, un decreto del *rex gothorum* —basado en precedentes romanos— con sanción secular de los acuerdos sinodales. La primera confirmación se debió a Recaredo, en el curso de aquel tercer concilio que otra vez muestra su enorme alcance, pero la práctica sólo alcanzó continuidad a partir del duodécimo (a. 681), convocado bajo Ervigio (aa. 680-687) con el influyente Julián en la sede regia (aa. 680-690). Del mismo origen y similar evolución

(aparición con Recaredo y difusión desde Ervigio) a las leyes confirmatorias pronto se sumó el llamado *tomo regio*, un solemne texto que el rey presentaba ante la asamblea en el momento de abrir las sesiones, con su formal salutación y una lista de los asuntos que convenía abordar.

La conversión de Recaredo no desencadenó solamente las experiencias apenas evocadas. Según quedó antes dicho, el *estilo* literario de las leyes nos permite distinguir en el *Liber* un estrato normativo que se diría ‘arriano’ y otro, bien diverso, formado por las disposiciones posteriores al tercer concilio. Para apreciar las muchas diferencias es suficiente leer los dos fragmentos siguientes:

LV 3.2.5, *ant.* “Si iudex aut per commodum aut per ignorantiam iudicet causam.- Iudex si per quodlibet commodum male iudicaverit et cuicumque iniuste quidquam auferrí preceperit, ille, qui a iudice ordinatus ad tollendum fuerat destinatus, ea, qui tulit, restituat. Nam ipse iudex contrarius equitatis aliut tantum de suo, quantum auferrí iusserat, mox reformet, id est, ablate rei simpla redintegratione concessa, pro satisfactione sue temeritatis aliut tantum, quantum auferrí preceperat, de sua facultate illi, quem iniuste damnaverat, reddat. Quod si non habuerit, unde componat, cum his, que habere dinoscitur, ipse iudex illi, cui componere debuit, subiaceat serviturus. Sin autem per ignorantiam iniuste iudicaverit et sacramentis se potuerit excusare, quod non per amicitiam vel cupiditate aut per commodum quolibet, sed tantumdem ignoranter hoc fecerit: quod iudicabit non valeat, et ipse iudex non implicetur in culpa”.

LV 2.1.29, Recesvinto. “Ut iniustum iudicium et definitio iniusta, regio metu vel iussu a iudicibus ordinata, non valeat.- Nonnunquam gravado potestatis depravare solet iustitiam actionis, que, dum sepe valet, certo est, quod semper nocet; quia, dum frequenter vigore ponderis iustitiam premit, numquam in statu sue rectitudinis hanc redire permittit. Ideoque, quia sepe principum metu vel iussu solent iudices interdum iustitie, interdum legibus contraria iudicare, propter hoc tranquillitatis nostre uno medicamine concedimus duo mala sanare, decernentes, ut, cum repertum fuerit, qualemcumque scripture contractum seu quodcumque iudicium non iustitia vel debitis legibus, sed iussu aut metu principum esse confectum, et hoc, quod obvium iustitie vel legibus iudicatum est adque concretum, in nihilo redeat, et eos, qui iudicaverunt vel hoc facere coegerunt, nullius infamie nota cospergat vel rei alicuius damnum adfligat; qui tamen iudices tunc erunt a legum damnis immunes, si se iuramento firmaverint, non sua pravitare, sed regio vigore nequiter iudicasse”.

[79] No es cuestión como vemos de la simple brevedad del texto, por más que sea característico de muchas *antiquae* una redacción escueta, donde al enunciado condicional del supuesto fáctico (‘si quis’) sigue la cláusula dispositiva con el verbo en pasiva (‘falsarius iudicetur’, ‘cogatur exolvere’ y similares); por eso, a juzgar nada más que por la forma, las *antiquae* parecen una suerte de ‘sentencias’ (como la recogida en LV 5.4.1: “conmutatio, si non fuerit per vim et metum extorta, talem qualem et emptio habeat firmitatem”), una

especie de muestras pertenecientes a ese género tan bien conocido por los visigodos (Isidoro, Tajón), incluso en el ámbito jurídico (cf. *Pauli libri sententiarum*, recogidos en la *Lex romana visigothorum* o Breviario de Alarico, a. 506). Algo más prolija de lo habitual —por obedecer tal vez a una intervención de Leovigildo (cf. Isidor. *Historia gothorum*, cap. 51: “In legibus quoque ea quae ab Eurico incondite constituta videbantur, correxit, plurimas leges praetermissas adjiciens, plerasque superfluas auferens”)— la *antiqua* del ejemplo sigue con todo un formulario bastante simple, carente de arengas o *narrationes* y de adornos retóricos.

Al contrario, la ley de Recesvinto —no mucho más larga— presenta una estructura dotada de cierto desarrollo, pues consta de proemio o arenga, exposición (*narratio*) y dispositivo, precedido por un predispositivo y rematado con la declaración exculpatoria de los jueces que actuaran *regio vigore*. Desde el punto de vista de la composición el gusto por las fórmulas bimembres, frecuente en la legislación de ese rey, ha dado entrada a sinonimias y antítesis como recursos retóricos principales. No faltan las figuras de dicción (la *narratio* usa una marcada aliteración y una anáfora: “*iussu ... iudices ... interdum iustitia, interdum ... iudicare*”) ni por supuesto las metáforas en un texto que se presenta como el medicamento que sabe administrar el rey (“uno medicamine concedimus duo mala sanare”); además de verbalizarse así el gusto por los opuestos como elemento del que pende la forma literaria, la figura ha servido aquí para introducir una regla favorable a la nulidad de los contratos y fallos obtenidos *regio metu vel iussu*, esto es, las dos enfermedades que Recesvinto combate con su real medicina (precisamente a base de *iustitia vel debitas leges*). La insistencia en esas últimas palabras, otra vez repetidas en el dispositivo (y en el mismo caso: ablativo), encierra una amplificación por anáfora que gana sentido si recordamos de nuevo el severo lenguaje de la *antiqua* 2.1.21. Y aunque el *Liber Iudiciorum* cuenta también con leyes ‘modernas’ —siempre recesvindianas— de una gran sencillez (cf. LV 2.1.14-17; LV 5.4.21, etc.), la legislación católica suele ser rica en figuras y tropos (aliteración, pleonismo, sinonimia, antítesis, símil) dentro de una complejidad diplomática creciente (proemios, largas *narrationes*, dispositivos en cadena e introducidos con cláusulas metafóricas, multiplicación de junturas y clichés, etc.).

Conviene subrayar que esas características formales marcharon *pari passu* con la influencia eclesiástica también en lo concerniente al contenido, según influjos cada vez más presentes en la corte. Así, la metáfora medicinal de Recesvinto (LV 2.1.4 y 12.2.1 registran otros casos), recogida en documentos de la iglesia universal (por ejemplo, aparece en la ley confirmatoria del concilio de Calcedonia, del emperador Marciano), había sido usada antes por la jerarquía hispana (cf. concilio VI de Toledo, a. 638, c. 16) y volvería a serlo después

(cf. concilio XII, a. 681, c. 4). Lejos de resultar, entonces, un préstamo aislado esta anécdota nos muestra la convergencia del lenguaje de los cánones con el léxico y los modos de la cancillería regia.

[80] A esas alturas del siglo la relación entre leyes y cánones, sólo posible tras Recaredo, había progresado mucho desde Sisenando (aa. 631-636), aquel rey cuyo concilio del a. 633 constituye el segundo hecho notable para nuestra diminuta historia de la legislación goda. La jerarquía de la iglesia no sólo disciplinó en tal ocasión el régimen de la judería (cf. concilio de Toledo IV, a. 633, cc. 57-66), la actuación de los jueces seculares (c. 32) o la conflictiva sucesión al trono (c. 74) — por mencionar tres graves cuestiones abordadas en el concilio cuarto y de inmediato asumidas por la legislación real (condición jurídica de los judíos: LV 12.2.3-17; 12.3.1-28; supervisión de actuaciones judiciales con auxilio del obispo: LV 2.1.30; fidelidad al rey y represión de la traición: LV 2.1.7-8). Tampoco se limitó el alto clero, allí y en lo sucesivo, a estudiar los problemas señalados en el tomo, las dudas sobre juramentos pronunciados en un mal momento (fueron célebres los escrúpulos de Recesvinto y de Egica, mal que bien resueltos en los concilios octavo y décimoquinto de la serie toledana) o la situación y el perdón de los rebeldes (así el *dux* Paulo, rehabilitado por Ervigio en el concilio XIII, a. 683). Sin perjuicio de la importancia que debemos atribuir a cualquiera de las anteriores circunstancias, su mención nos interesaba ahora como un indicio de las colaboraciones del clero con el monarca — como sería, en particular, la presencia del elemento eclesiástico en la cancillería real.

Afirmar la participación de hombres de la iglesia en las empresas legislativas del rey de Toledo no significa que sea fácil precisar, ni siquiera atribuir a personajes históricos, la autoría concreta de las leyes. En relación al único episodio medianamente documentado sabemos que Braulio de Zaragoza (aa. 631-651), intelectual de renombre (Chindasvinto alabó su fértil elocuencia: “uerba florentissima”) que brilló con luz propia al morir Isidoro, tuvo que revisar un extenso código por orden de Recesvinto, señalando las incorrecciones y clasificando en títulos su contenido; con estas noticias, conocidas gracias al epistolario del obispo, Rafael de Ureña dedujo que el libro en cuestión sería nada menos que el *Liber Iudiciorum*, sobre cuyo borrador el experto Braulio —éste ya había desempeñado una labor parecida con las *Etimologías* de Isidoro— retocó la sistemática y compuso los epígrafes de títulos y leyes. Si el estudio de los epígrafes apunta, a favor del obispo de Zaragoza, hacia una sola mano (García López), algo más aventurado me parece atribuirle las enigmáticas leyes del libro primero (Ureña) o achacar a su intervención una disposición de Recesvinto

que desarrolla metáforas antropomórficas (LV 2.1.4) en virtud de la supuesta “predilección de Braulio hacia el dogma del Cuerpo Místico” (Lynch y Galindo).

La conmixción entre leyes y cánones (la colaboración de los eclesiásticos con el rey, si se prefiere) aumentó en los reinados posteriores, pero carecemos de documentos que autoricen a lanzar hipótesis medianamente firmes. Bien pudiera ser que el obispo Eugenio II, titular de la sede toledana entre los años 646 y 657, suministrase materiales y colaboradores a la cancillería si un texto de Recesvinto (LV 2.1.2) nos sorprende con un elegante hexámetro (“omnipotens rerum dominus et conditor unus”) que se diría tomado de uno de los *carmina* compuestos por el obispo (nº 76, vv. 1-5: “omnipotens rerum factor regumque creator”; cf. también LV 2.1.4: “Bene Deus, conditor rerum, disponens humani corporis formam...”): tal vez así aceptemos algo mejor el famoso poema de donación matrimonial recogido en el formulario visigótico que editaron Rozière y Zeumer. Sin abandonar aún el terreno de la legislación, más probable resulta la participación de Julián en las leyes de Ervigio y de Egica, dadas sus relaciones textuales con la erudita obra del metropolitano de Toledo (García López).

[81] Pero la búsqueda de clérigos al servicio de la legislación constituye un problema mal planteado. Sin perjuicio de aceptar la importancia de esta o aquella personalidad literaria, las leyes toledanas respondieron más bien a los dictados de una compleja cultura; a los modos e influencias procedentes de una biblioteca nutrida de textos literarios y religiosos, normas y fórmulas de estirpe romana y antiguos libros de derecho (los ‘códigos’ de Eurico y Leovigildo que Isidoro mencionó en su historia), sin olvidar por supuesto los cánones de los concilios. Desde esta perspectiva, el derecho visigodo del siglo VII nos parece un auténtico mosaico compuesto con piezas tomadas de las fuentes más variadas.

Esa orientación de estudio, atenta a identificar lazos intertextuales en el momento de analizar las leyes, ayuda a comprender muy bien la sustancia cultural que palpita en ciertos préstamos, como serían en especial aquéllos derivados de la Biblia.

La presencia en la Hispania gótica de las Sagradas Escrituras resulta tan frecuente como significativa. Respecto a las actas de los concilios —despachados ahora con esta brevísima alusión— la abundancia de citas bíblicas que las caracteriza no se explicaría solamente por la naturaleza eclesiástica de tales asambleas, cuando nada parecido encontramos en los concilios del reino franco (Gaudemet); en puridad, la originalidad visigoda se explica por razones de cultura: ni en las Galias ni en ningún otro lugar se

conoció el nivel de comentarios exegéticos y la nutrida nómina de escritores sagrados que florecieron en Toledo (Isidoro, Braulio, Ildefonso, Valerio, Tajón, Julián...). Que la Biblia circuló allí con una intensidad poco común lo demuestra el empleo de las Escrituras por parte de los reyes al presentar el *tomo* —oportunidad que hacía de Mateo 18.19-20 una referencia muy oportuna— o al componer sus cartas y poemas, con el supuesto singular del erudito Sisebuto (aa. 612-621); por otra parte, los escasos testimonios disponibles sobre la cultura de los laicos (como sería el caso de un Bulgar, acaso *dux* de la Norbonense, de quien conservamos varias cartas plagadas de lugares bíblicos y patrísticos) muestran un acabado conocimiento de los textos sagrados.

Con mayor razón que las piezas literarias de la nobleza las disposiciones legales del período católico declinaron continuamente el mensaje bíblico — como jamás hicieron las leyes dictadas en otros reinos germánicos: tengo ahora presente el testimonio negativo que arrojan los edictos longobardos de Rotario a Liutprando. En el supuesto del *Liber* las citas pueden ser explícitas (introducidas mediante cláusulas del tipo “nam cum scriptum sit”, “Dominus in lege sua” o similares) y contener un razonamiento o máxima de apoyo al texto legal, según apreciamos en un fragmento de Recesvinto que ordena el conocimiento universal de las leyes con uso del Salterio (cf. LV 2.1.3; la *sententia* del caso reza “noluit intellegere, ut bene ageret”, esto es, Ps. 35.4). En otras ocasiones se obtiene idéntico resultado gracias a la invocación de una “sacrae auctoritas scripturae” (LV 2.1.9, Recesvinto) como tal indefinida, que sin embargo no cuesta mucho trabajo identificar (se trataba de Ps. 14.3, con un calco de Ex. 22.28 por añadidura). Más generalmente, la Biblia se presenta como el auténtico *código* que ejecuta el rey al momento de legislar: nunca como entonces las leyes reales asumían la condición del *antestis religionis* según quería un texto inicial del *Liber* (LV 1.2.2). Sin duda a esta misión respondió la norma de Recesvinto sobre los judíos (cf. LV 12.2.8, “De datis et confirmatis legibus supra Iudeorum nequitiam promulgatis”) que confirmaba las leyes existentes (“tam nostrorum legum edicta, quam pre[de]cessorum nostrorum regum”) para honrar lo dispuesto en la Sagrada Escritura (“sacrarum scripturarum iussu”); por eso, cuando la ley de Dios ordena modular el castigo según la gravedad de los delitos (“cum Dominus in lege sua precipiat: ‘Pro mensura peccati erit et plagarum modus’ [Deut. 25.2]”, LV 12.3.1, Ervigio) así lo hará también el monarca visigodo, sin vacilar en la reforma de las leyes a tenor de la máxima revelada (“Unde lex ipsa, que inscribitur De pena, que perimenda sit transgressio Iudeorum [se cita LV 12.2.11]... in nullo vere valetudinis retinebit statum”). Y en fin, las disposiciones reales llegan a convertirse en el desarrollo (teo)lógico del pasaje sacro recibido en sus textos,

como sucede en otra medida contra los judeoconversos dictada por el mismo Ervigio (LV 12.3.10) donde una cita de las profecías de Amós, que sirve al rey como administración al *infidelis* (“...audiat contra se prophetam dicentem: ‘Pro eo quod vendidisti argento iustum et pauperes pro calciamentis’ [Am. 2.6]”), de inmediato le consiente recordar la pasión de Cristo (“quis enim hic venditus argento iustus accipitur vel pauper pro calciamentis, nisi unigenitus filus Dei patris?”).

Sería equivocado suponer que el *Liber Iudiciorum* se limitó a esas menciones más o menos expresas —siempre relevantes— de autoridades bíblicas. Una búsqueda más atenta nos muestra que algunas arengas y exposiciones legales se elaboraron a base de palabras, figuras y frases del libro sagrado, calcadas por el legislador cuando le convenía sin llegar a mencionar la fuente; en tales supuestos la Biblia funcionaba como un inagotable *thesaurus* al abasto de la cancillería... siempre y cuando el rey contase con asesores expertos que se supieran al dedillo las Sagradas Escrituras.

Una extensa ley de Wamba (LV 4.5.6, “De coercitione pontificum, qui pro rebus, quas a suis ecclesiis auferunt, tricennium intercessisse causantur”, excepcionalmente fechada: 23 de diciembre, a. 675) nos vale como ejemplo. Arranca con una discreta, pero apreciable combinación de pasajes veterotestamentarios (los Salmos, el Eclesiástico, el libro de la Sabiduría...) sobre la justicia de Dios (“Deus iudex iustus” [Wamba], en relación al “Deus iudex iustus, fortis, et patiens” de Ps. 7.12; “quoniam Deus iudex est” [W.], que viene probablemente del “quoniam Dominus iudex est” de Eccli. 35.15 o de la similar rúbrica del salmo 97; “qui iustitiam intemporaliter diligit” [W.], a partir del “quoniam iustus Dominus, et iustitias dilexit” en Ps. 18.8 o del lugar concordante que ofrece Sap. 1.1; etc. etc.); la cosa se explica, pues el objetivo del rey consistía en castigar los abusos de ciertos obispos que apetecían los bienes de las iglesias rurales, alegando a su favor la prescripción adquisitiva de treinta años (*tricennium*). El recamado textual que realizó la cancillería culmina en la rara metonimia *ipse igitur Deus iustitia est* (y todavía: “cum igitur, ut dictum est, Deus iustitia sit”), un hallazgo literario —inspirado acaso en Agustín— que conoció cierta fortuna en tiempos de Egica (cf. tomo real en concilio XVI de Toledo, a. 693; LV 2.4.8). La intención de ese tropo está muy clara. El rey contraponía continuamente la intemporalidad de la justicia divina a la burda justicia de los hombres, falsa y percedera; de algún modo, los bienes dedicados al culto de Dios gozarían de la condición intemporal que corresponde a su justicia, sin que los obispos pudieran entonces alegar las reglas de la prescripción. Ahora bien, tales reglas se encontraban tan arraigadas en el derecho canónico universal (cf. Concilio de Calcedonia, c. 17) e hispano que las expresiones bíblicas, lo mismo que la

selección de las figuras retóricas y aun la dosificación meticulosa del léxico (al afirmarse *Deus iustitia est* no extrañará que el redactor del precepto haya empleado tantas veces la palabra *iustitia* como la palabra *Deus*), parecen responder a una sagaz estrategia (la ley terrenal en tanto restauradora del orden divino — en cuyas palabras se expresa; un orden superior, en mala hora alterado por la lógica empobrecida de las instituciones humanas) que sería necesaria para despachar innovaciones revolucionarias.

[83] En esas ocasiones el monarca ejercía de teólogo y los textos revelados le servían directamente para elaborar sus leyes: la concepción del legislador como *artifex legum* (LV 1.1), como primoroso artesano que sabe dar forma a una materia que sin embargo no ha creado, encaja bien en el supuesto de LV 4.5.6. Otra disposición incluida en el *Liber*, obra ahora de Recesvinto, participa de idéntica preocupación por el orden transcendente al tiempo que usa la Biblia con insólita finura. Se trata de LV 12.2.2, “De omnium heresium erroribus abdicatis”, donde los asesores reales introdujeron un pasaje apocalíptico tomado de la segunda carta a Timoteo, calcando la visión de Ananías (Act. 9.9 ss) para insinuar así el nombre del apóstol Pablo:

“Divine virtutis eternum consilium et in ultimorum serie seculorum pietatis eius revelatum arcanum per retroactarum dierum tempora omnem, ut cernimus, a cunctis nostri regimonii finibus et perfidiam dissipavit errantium et dogmatum abdicabit conmenta pravorum. Verumtamen ne, dum nostris consistimus in diebus, tempus illud occurrat, de quo vas electionis [*cf. Act. 9.15: vas electionis est mihi iste...*] olim protulit, dicens: ‘Erit enim tempus, cum sanam doctrinam non sustinebunt, sed secundum sua desideria coacerbabunt sibi magistros prurientes auribus; et a veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur’ [2 *Tim. 4.3-4*], convenit et ea, que in luce fidei manent, a tenebris contradictionem edicto legali defendere et ea, que exoriri obvia forsitan error inpulerit, gestis legalibus propulsare”.

Anudar la autoría de la cita bíblica a otra cita, implícita en este caso (cf. LV 12.3.18, Ervigio, donde *vas electionis* para significar *Paulus apostolus* se utiliza de modo expreso), desde luego resulta un recurso brillante, pero no es necesario insistir más en cuestiones formales. Con la Biblia por delante Recesvinto asumía en su ley la difusión de la herejía como anuncio del fin de los tiempos y por eso, mientras durasen los días de los hombres (“dum nostris consistimus in diebus”), la emprendía contra los heterodoxos de toda condición, “proprius et advena, proselitus et indigena, externus et incola”: la machacona sinonimia expresa un estado de ánimo torturado. De este modo tocamos aquel tercer hecho histórico-cultural que nos ayuda a comprender la marcha seguida por el derecho visigodo en el siglo VII; un *factum* relativo, se recordará, a la doble pérdida de Jerusalén.

El terrible acontecimiento señaló el fin de los sueños expansivos de Bizancio, causando una conmoción profunda en las conciencias. De un lado al otro del Mediterráneo la conquista de Jerusalén por los seléucidas y los árabes, con su cascada de calamidades (profanación de los santuarios cristianos y aun del *lignum Crucis*, fugaz recuperación de la ciudad y de la cruz gracias al titánico esfuerzo de Heraclio, en fin, actitud equívoca de los judíos ante los invasores), se vivió como un suceso apocalíptico que parecía ajustarse al patrón de antiguas profecías. Si en ese clima se comprende la elevada producción escatológica del siglo VII, con la obra de Julián como momento culminante (cf. *Prognosticon futuri saeculi, De comprobatione sextae aetatis...*), se entiende también la política seguida en Bizancio y en Toledo respecto a la judería, bajo un temor obsesivo por la proximidad del Día del Juicio.

Ya conocemos el intento recesvindiano de conjurar el temido instante tomándola con los conversos, cuyas herejías anunciaban la venida del Anticristo. La vidriosa cuestión había surgido, en realidad, por culpa de Sisebuto, otro rey-teólogo y astrólogo (“el más oriental de todos los monarcas visigodos”, en opinión de Gil) que impuso el bautismo poco después de conocerse la victoria de los persas en Jerusalén. Por más que la jerarquía toledana, con Isidoro a la cabeza, reprochase luego esa política y apostara por una conversión voluntaria (cf. de [84] nuevo concilio IV, a. 633, c. 57) ya no cupo otro remedio que imponer a los neocristianos el respeto de la verdadera fe, castigándose con severidad el criptojudasmo (cf. concilio cit., cc. 59-64). La razón la expresó muy bien el teólogo africano Máximo el Confesor, aterrado ante las conversiones forzadas del emperador Heraclio: era de temer que la mezcla de los auténticos *fideles* con falsos conversos engendrara el mar de discordias que presagiaban el fin de los siglos. No sería en absoluto casual que el mismo concilio cuarto que inició la estrategia antijudaca incluyese el libro del Apocalipsis entre las piezas del *canon* hispánico: en lo sucesivo, el rechazo de este escrito suponía la excomunión inmediata (concilio cit., c. 17).

Apenas cinco años después del decisivo sínodo la caída de la santa ciudad en manos del Islam (a. 638) turbó todavía más los ánimos. Mientras el mesianismo judaico y la escatología cristiana discutían acremente sobre el fin de los siglos, perdiéndose en cálculos y polémicas de toda suerte, la legislación real osciló entre el máximo rigor antisemita y una relativa mesura. Con disposiciones como LV 12.2.2 el temeroso Recesvinto quiso ir más allá que la jerarquía contemporánea (cf. concilio VII, a. 653, c. 12); aunque los padres toledanos mantuvieron el estado de las cosas, la actitud de aquél

preludiaba simplemente la labor de reyes posteriores. Por la *historia* que compuso Julián sabemos que Wamba tomó medidas contra los judíos de la Narbonense, acusados de apoyar la rebelión de Paulo; en rigor, desde los lejanos tiempos de Recaredo la fidelidad a Dios y la fidelidad para con el rey de Toledo se resolvían en una misma cosa, por lo que el régimen de la traición —simbolizado en la pérdida de la *testificandi licentia*, equivalente a un alejamiento absoluto de la justicia del rey— se extendió sin dificultad a los (siempre dudosos) conversos: cómo confiar en ellos, se preguntaba el legislador, si quien había defraudado a Cristo con mayor razón defraudaría a los hombres (cf. concilio IV, a. 633, c. 64: “non potest erga homines esse fidelis qui Deo extiterit infidus: iudaei ergo... sicut in fide Christi suspecti sunt, ita et in testimonio humano dubii habeantur”; LV 12.2.10, Recesvinto: “si coram hominibus reppertum mendacium et infamen facit et damnis adfligit, quando magis in divina fallax fide perventus non erit ad testimonium admittendus”). La *perfidia iudeorum* se convirtió así en motivo recurrente de la legislación y, de hecho, la principal intervención normativa del sucesor de Wamba, el *comes* Ervigio, consistió en la aprobación de un *libellum* antijudaico (LV 12.3.1-28) donde volvían las conversiones obligatorias (cf. LV 12.3.5, con amplio uso de los evangelios); estas disposiciones fueron leídas a la comunidad hebraica reunida en la iglesia toledana de Santa María el 27 de enero del a. 681, esto es, apenas cuatro meses después de su acceso al trono, lo que da idea de las prisas del nuevo rey. Y más duras fueron, incluso, las medidas tomadas por Egica (cf. LV 12.2.18) cuando el invasor musulmán ya había puesto en grave riesgo la capital bizantina.

Seguramente la legislación antijudía, tan abundante en la segunda mitad del siglo VII, ofrece los mejores ejemplos del pensamiento apocalíptico que siguió a la caída de Jerusalén, pero este maldito suceso estaba situado detrás de otras concepciones y máximas (no sólo) jurídicas, expresadas a su manera en el *Liber Iudiciorum*. La ley de Wamba que vimos antes encerraba una colosal mediación entre la justicia intemporal, que era Dios, y la efímera prescripción al alcance de los hombres; pues bien, en vista de la imagen sacral de Wamba que trazó Julián podemos descifrar la ley como una pieza literaria situada entre lo humano y lo divino, como la obra de un nuevo Saúl que había sido escogido por Dios para gobernar el pueblo de los godos en una coyuntura muy crítica. Cuando el fin del mundo se tocaba con la punta de los dedos el rey y sus leyes se convertían en instrumentos divinos, cargados de significado en el terreno de la salvación. Por eso, las disposiciones legales obligaban al rey lo mismo que a los súbditos, resultando en última instancia fruto o mandato de los cielos: “iussa celestia amplectentes”, anunció Recesvinto con humildad, “damus modestas simul nobis et subditis leges” (LV 2.1.2); el mismo monarca, uno de los

responsables más activos en el giro escatológico de la legislación toledana según sabemos, reconocía en otro fragmento que ciertas normas no respondían al capricho de los hombres (“ex institutione humana”) sino a los imperativos de la naturaleza: “sed... ex ipsarum rerum natura” (LV 10.2.4). Cobraba así sentido la consigna de legislar “secundum naturam” que recogía LV 1.2.4 entre un buen número de textos donde palpita una concepción trascendente de la ley y el legislador, pero nunca habrían de postergarse los negocios regios a favor de las cosas del pueblo: la excelencia de la cabeza sobre los miembros era otro de los establecimientos de la naturaleza creada, impuesto entonces al hombre por la voluntad de Dios (LV 2.1.4).

Con esa metáfora antropomórfica, de tan larga tradición, completamos finalmente la síntesis que estas páginas proponen. A tenor de lo alegado, términos como *religio*, *Deus* o *iustitia*, figuras retóricas ubicuas, pensamientos sacados de la Biblia, temores milenaristas, recepción de sínodos y canonización de leyes... aparecen como las claves que nos permiten comprender la singularidad de legislación toledana del siglo VII ¿Mas sólo hay religión y escatología en los títulos del *Liber Iudiciorum*? ¿No contiene también ese ‘código’ otras muchas, miles de palabras y reglas sobre contratos, testamentos o delitos? El proceso del rey y sus ramificados trámites, la omnipresente esclavitud y las relaciones de dependencia, las explotaciones agropecuarias y hasta la responsabilidad del médico que saca una catarata ¿no componen la materia de una mayoría de leyes? La interpretación seguida hasta ahora no lo duda ni un segundo, y aún concede que cualquiera de las cuestiones apuntadas ha sido analizada con rigor profesional por varias generaciones de estudiosos. Se trata, lo sabemos, del *derecho visigodo de los visigotistas*. Quien escribe pertenece al gremio: no sabría abandonarlo, aunque quisiera, tras una militancia que casi roza el *tricennium*. Condenado a ejercer de nuevo *ex ipsarum rerum natura*, ese mismo visigotista se atreve a pensar, con todo, que ha llegado la ocasión de conocer el *derecho visigodo de los visigodos*. Aunque el imponente *Liber Iudiciorum* no sea exactamente ‘código’ ni ‘nación’; no sea ni siquiera ‘derecho’.

BIBLIOGRAFÍA. Yolanda García López, *Estudios críticos y literarios de la Lex Wisigothorum*, Alcalá de Henares, Universidad (Seminario de Historia Antigua), 1996; Juan Gil, “Judíos y cristianos en la Hispania del siglo VII”, en *Hispania Sacra* 30 (1977), 9-110; Carlos Petit, *Iustitia gothica. Historia social y teología del proceso en la Lex Visigothorum*, Huelva, Universidad, 2001; Rafael de Ureña, *La legislación gótico-hispana* (1905), ed. de C. Petit,

Pamplona, Urgoiti, 2003; Karl Zeumer, *Historia de la legislación visigoda* (1897-1900), trad. C. Clavería, Barcelona, Facultad de Derecho, 1944.