

EL LEGADO IUSFILÓSOFICO DE
SAN ISIDORO DE SEVILLA.
LEY Y DERECHO EN EL LIBRO V
DE LAS ETIMOLOGÍAS

Carlos López Bravo

Doctor en Derecho

Profesor Titular del Departamento

de Filosofía del Derecho

Universidad de Sevilla.

1. TRIPLE SIGNIFICACIÓN HISTÓRICA DE SAN ISIDORO DE SEVILLA.

El nombre de San Isidoro de Sevilla está ineludiblemente unido a la historia de la cultura en la Hispania visigoda. Su existencia (560-636) se desenvuelve en un período de transición, que en la historiografía clásica no se corresponde exactamente ni con la Edad Antigua ni con la Edad Media. Puede decirse que su figura representa ese nexo entre la civilización hispano-romana y la goda, simbolizando y personificando con exactitud a ese Estado hispanogodo que respondió en su estructura política a un doble origen - romano y germánico- reflejado en el propio concepto de Estado y en sus instituciones político-administrativas.

Tracemos un breve esquema histórico. La presencia de pueblos germánicos en las provincias romanas de la Galia y de Hispania toma carta de naturaleza político-jurídica con el *foedus* del año 418, firmado por el emperador Constancio -preocupado en contener la amenaza de los *Bacaudae*- con el rey Walia, por el cual los visigodos recibían tierras del sur de la Galia a cambio de la promesa de prestar sus servicios como federados del Imperio. El nuevo

rey Eurico pronto decidió una política expansionista, violando el tratado y ocupando tierras que no habían sido cedidas por el Emperador de Occidente. Desde su corte de Tolosa Eurico llegará a dominar un amplio territorio que se extenderá desde las márgenes del Loira hasta el estrecho de Gibraltar. La separación política del Imperio es ya una realidad, y el vínculo de federación se reduce a una pura ficción nominal. Ha triunfado con Eurico el sentimiento de autoconciencia del pueblo godo, distinto por cultura, por lengua, por religión (adopción de la herejía arriana desde el 382-395, frente a la Iglesia de Roma). Del Reino visigodo de Hispania puede empezar a hablarse con propiedad desde el traslado de la Corte a Toledo, en el reinado de Atanagildo (551-567). Pero hasta el reinado de Leovigildo la península estuvo sometida a la autoridad de tres reinos distintos: el visigodo, el suevo (Galicia) y el bizantino (sudeste). Hasta Suintila (621-631) no pudo completarse la unificación de la Hispania visigoda, al ser expulsado el imperio bizantino de Oriente de las últimas ciudades del sudeste español.

San Isidoro conocerá una Hispania que aún se debate entre el cristianismo oficial de Roma y el arrianismo; en la que Justiniano, desde Bizancio, realizaba un último esfuerzo por conquistar el Occidente. Pero esta Hispania visigoda avanzaba inexorablemente hacia la estabilidad política y espiritual. El rey Leovigildo aspira a realizar la unidad territorial y religiosa, imponiendo para ello el arrianismo, lo que dará lugar a una de las últimas persecuciones oficiales a la Iglesia, cuyo hito más significativo tal vez sea el martirio de Hermenegildo. Paradójicamente años más tarde, Recaredo, tras ser proclamado rey, se convierte oficialmente a la fe de Roma en el III Concilio de Toledo (589), consiguiendo la unidad religiosa por el camino contrario, esto es, abjurando de la herejía de Arrio¹. Bajo el reinado de Recaredo y más tarde el de Sisebuto, la Hispania gótica alcanzará un esplendor y estabilidad que no disfrutaba ningún otro estado mediterráneo². Así se acrecienta la fusión cultural

¹ Sobre el papel preponderantemente político y secundariamente doctrinal-teológico que tuvieron las pugnas entre godos romanos y arrianos en el contexto de la unificación, cfr. KING, P.D. *Derecho y Sociedad en el Reino Visigodo*, Alianza Universidad, Madrid, 1981, pp.23-41.

² MONTERO DIAZ, S., Introducción general a las *ETIMOLOGÍAS* de San Isidoro de Sevilla, B.A.C, Madrid, 1951, p.3

entre los hispanorromanos y los godos, y se alcanza la unidad jurídica con el *Codex revisus* de Leovigildo, que supone una revisión de las *Leges Eurici* o Código de Eurico, para nivelar los contrastes aún existentes entre godos y romanos³. La península entera - desde el momento en que Suintila expulsa a los bizantinos- queda unificada bajo un solo poder centralizado y bajo el prisma canónico⁴. Bajo estas favorables condiciones ningún otro país de Europa brindaba mejores perspectivas para el desarrollo de un amplio movimiento cultural de recuperación y revisión de la cultura clásica, enmarcada en una concepción cristiana que va a irradiar sobre toda Europa. San Isidoro tendrá el máximo protagonismo en esta verdadera hazaña cultural.

La vida de Isidoro se entrega al servicio de tres grandes fines: la Iglesia, el Estado, la Cultura. Ante todo al servicio de la Iglesia, y en concreto de su diócesis hispalense, de la que fue administrador y rector durante 36 años. Pero su papel histórico trasciende al conjunto de la Iglesia visigoda, de la que fue su gran organizador. A Isidoro se debe: la creación de los seminarios; la unificación de la liturgia “*para todos los que vivimos abrazados por una misma Fe y constituimos un mismo Reino*”⁵, esto es, la liturgia isidoriana o hispánica que pervivirá durante 500 años bajo la denominación de mozárabe; la organización de la vida monástica en torno a una nueva regla de inspiración oriental; la composición del *Liber canonum* y del *Libro oficial*, que servía a los diáconos y presbíteros de manual teológico y litúrgico en el desempeño de su ministerio; el establecimiento de la vida de comunidad en el clero; y finalmente la organización de los Concilios o asambleas político-religiosas, al modo de auténticas Cortes, que gobernaban la nación en todos sus aspectos⁶.

En segundo término San Isidoro sirve al Estado, lo que es tanto como decir a la monarquía visigoda, sujeta a continuas tensiones y

³ Cf. BRUNNER-V.SCHWERIN, *Historia del Derecho Germánico*, Labor, Barcelona, 1936, p.51. GARCIA GALLO, A., Nacionalidad y territorialidad del Derecho en la época visigoda. *Anuario de Historia del Derecho español*, tomo XII, 1941. MEREJA, Paulo, *Estudos de Direito Visigótico*, Acta Universitatis Conimbrigensis, 1948.

⁴ Cf. KING, P.D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo*, trad. de M.Rodríguez Alonso. Alianza editorial, Madrid, 1981, pp.145-182.

⁵ Cánón 2 del IV Concilio de Toledo.

⁶ GARCIA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España*, t.II, p.2 Madrid, Razón y Fé, 1933, pp.198-99

guerras civiles, motivadas fundamentalmente por la confrontación del sistema germánico de monarquía electiva con el sistema hispanorromano de monarquía hereditaria. Las circunstancias mejoran desde que Atanagildo, en el 554, lograra ver reconocida su autoridad en todo el territorio peninsular. Hispania se encamina hacia el reino unificado, sueño conseguido tras la conquista de Galicia por Leovigildo. Isidoro exalta esa idea de la Hispania unificada e independiente, luchando por la estabilidad de la monarquía. Su conocida *De Laude Spaniae*, prólogo de la *Historia Gothorum*, constituye uno de los más hermosos cánticos a la patria hispano-visigoda: “*De todas las tierras que se extienden desde el ocaso hasta la India, tú eres la más bella, oh sacra Hispania, madre siempre fecunda de príncipes y gentes, reina legítima de todas las provincias, de quien ocaso y oriente toman su luz. Eres honra y ornamento del mundo, y parte más ilustre de la tierra; en ti mucho se goza, y florece abundante la fecundidad gloriosa de la gente visigoda*”⁷.

En sintonía con ese ideal de patria, San Isidoro apoyará fielmente a Recaredo, a quien considera un monarca providencial para estabilizar definitivamente el reino bajo el palio del cristianismo fiel al Pontífice romano. En ese apoyo y admiración no hace sino seguir los pasos de su hermano y antecesor el obispo San Leandro - verdadera alma del IV Concilio toledano y de la conversión al catolicismo de Recaredo-. A la muerte de éste, y tras un breve *interregnum* arriano Gundemaro vuelve a la fe de Roma, e Isidoro recobra la influencia en la política estatal. Su trayectoria política culminará junto al rey Sisebuto, con quien San Isidoro llega a ser el gran consejero del Reino, además de amigo y maestro. Con razón se ha dicho que las consultas científicas del monarca al obispo fueron tan activas como pudieron serlo las teológicas o las políticas⁸.

Pero ante todo y sobre todo, San Isidoro pasará a la historia por su servicio a la cultura, por convertirse en el magno compilador del saber en años de oscurecimiento intelectual; por actuar como auténtico eje de transmisión del saber clásico al mundo altomedieval. Menéndez Pelayo insistió sobre ese trascendente papel: “¿Qué

⁷ En *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, ed. Th.Mommsen, vol.II, p.267.

⁸ MONTERO DIAZ, S., Introducción general a las *ETIMOLOGÍAS* de San Isidoro de Sevilla, B.A.C, Madrid, 1951, p.10.

importa que San Isidoro carezca de originalidad y lo deba casi todo a su inmensa lectura? Ni él lo quiso inventar ni podía hacerlo. Colocado entre una sociedad agonizante y moribunda y otra todavía infantil y semisalvaje, pobre de artes y de toda ciencia y afeada además con toda suerte de escorias y herrumbres bárbaras, su grande empresa debía ser transmitir a la segunda de estas sociedades la herencia de la primera. Esto hizo, y por ello merece cuantos elogios caben en lengua humana, más que si hubiera excogitado peregrinos sistemas filosóficos... Recoger, prevenir, exponer, fue su propósito... Esta misión providencial de San Isidoro no se ocultó a sus mismos contemporáneos. Todos vieron en él algo de predestinación singularísima. San Braulio dice de él que vivía y respiraba toda la ciencia de la antigüedad y que los siglos más doctos de ella le hubieran reclamado por suyo, poniendo su nombre al lado del de Varrón, el más docto de los romanos: Isidorus noster Plinius, Isidorus noster Varro”⁹.

Su influencia fue enorme en Europa. Señala Vossler que “exceptuando la Sagrada Escritura, ningún autor fue en la Alta Edad Media copiado, saqueado, completado, continuado, imitado, traducido, glosado y consultado como Isidoro, con especial aplicación por los franceses e irlandeses, y después por autores de toda la cristiandad”¹⁰. Hasta Isidoro llegaron los últimos destellos del saber de Roma, ya disperso y sin conexión con la estructura de vida en la que adquiriría sentido. En su obra fueron compiladas y reducidas a sistema las nociones que sobre el hombre y la naturaleza poseyó Roma, y las doctrinas teológicas de algunos Padres de la Iglesia. Su producción, que “alimentó la curiosidad de saber en la Europa occidental de los siglos medios” no destaca por su originalidad, ni por su profundidad, sino por su papel transmisor del saber de Roma - en la opinión de Américo Castro el de Grecia estaba adormecido incluso en Bizancio-.¹¹

En las cuestiones estrictamente jurídicas se ha dicho que “el arzobispo hispalense fue el cauce por donde se vertió en tierras de occidente cuanto en los siglos medios se supo de la ciencia y de la

⁹ MENÉNDEZ Y PELAYO, *Escritos de crítica literaria*, Victoriano Suárez, Madrid, 1884. pp.137-140.

¹⁰ VOSSLER, K., *San Isidoro*, en “Arbor”, t.II, nn 4-5 (Madrid 1944), p. 19, 20, 24. Citado por MONTERO DÍAZ, S., *Op.cit.*, p.24.

¹¹ CASTRO, AMÉRICO, *La realidad histórica de España*, Edit. Porrúa, S.A. México, 1954, p.78.

*filosofía del Derecho clásicas hasta los primeros glosadores boloñeses*¹².

Todos cuantos se han acercado a su obra la consideran amplia y ambiciosa, algo así como un auténtico compendio del saber clásico agrupado bajo un orden riguroso: teología, filosofía, cánones, historia o naturaleza. San Isidoro fue un recopilador incansable. Sus esfuerzos destinados a conseguir códigos fueron constantes, como lo demuestra la correspondencia con San Braulio, obispo de Zaragoza, en la que no deja de abordarse el encargo de algún código, o el intercambio de ejemplares entre las diócesis. Su biblioteca, laboriosamente formada, constituye la base de su quehacer; en ella figuraban las ciencias religiosas y las profanas, y en abrumadora cantidad, autores patristicos, clásicos latinos y textos bíblicos.

La producción isidoriana fue clasificada por el profesor Montero Díaz en cuatro grandes grupos: ciencias religiosas, comprendiendo trabajos teológicos, escriturarios y canónicos; obras filosófico-científicas; obras históricas y obras literarias. Se trata de una clasificación dificultada por la diversidad de temas y por el pensamiento teocéntrico del autor, que sitúa siempre las cuestiones teológicas en clara prioridad sobre las restantes cuestiones¹³.

II. EL LIBRO V DE LAS ETIMOLOGÍAS.

De entre ese magno conjunto de escritos isidorianos, la obra que descuella con mayor fama es la conocida por Etimologías, esto es, los *Originum sive Etymologiarum libri XX*. Una auténtica obra compiladora del saber, donde recoge y expone todo lo que ha podido recoger del saber clásico; “una inmensa enciclopedia, impresionante por su organicidad, coherencia y sistema; un vasto monumento a la más europea de las aspiraciones: la unidad del saber, anhelo a la vez clásico, medieval y moderno”, por expresarlo con las palabras de Montero¹⁴. El obispo de Hispalis utiliza para ello el método etimológico, ya conocido en la sofística y en la filología estoica; un método que

¹² ELÍAS DE TEJADA, F., *Tratado de Filosofía del Derecho*, tomo II. Universidad de Sevilla, 1977, p.349.

¹³ MONTERO DÍAZ, S., *Op.cit.*, p.20-21.

¹⁴ MONTERO DÍAZ, S., *Op.cit.*, p.19.

busca el origen léxico de los términos, ordenando posteriormente los conceptos, y añadiendo sus juicios o valoraciones personales. La obra se dividió en veinte libros, siguiendo al parecer las sugerencias de San Braulio, maestro de San Isidoro. Si en los tres primeros libros se contiene el *trivium* y el *quadrivium* de Marciano Capela, en los otros diecisiete se ofrece un panorama completo del saber humano. Y está ordenada, dotada de una interna unidad no perceptible a primera vista, pero que domina el conjunto: un orden que partiendo de Dios desciende luego a los ángeles, a los hombres y a la naturaleza¹⁵.

Dentro de tan magna obra se dedicó el capítulo V al Derecho y a la cronología, bajo el epígrafe *De las leyes y los tiempos*, alcanzando a constituirse en una sistematización completa de los conocimientos del Derecho de su época¹⁶, y un codiciado manual para los estudiantes de Derecho, no sólo en España, sino en las Galias y en Italia¹⁷. Puede afirmarse que esta sistematización adquiere rango científico, conforme a las reglas aristotélicas, pero al propio tiempo el libro V de las Etimologías se configura como auténtico tratado de Filosofía jurídica, al abordar de forma sistemática (en los seis primeros capítulos), toda la problemática del derecho natural, lo que constituyó precisamente la temática de la iusfilosofía hasta el siglo XIX¹⁸.

La valoración de la aportación isidoriana a la historia de la iusfilosofía es desigual. Para García Pelayo, uno de los autores españoles que más se ha interesado por la obra del obispo hispalense, aunque su importancia para los problemas jurídicos y políticos sea escasa en cuanto a su originalidad y profundidad, es muy grande por su significación histórica, al constituir un auténtico "corpus" del saber antiguo, del que se nutre la Edad Media. Una valoración que adquiere especiales matices para los españoles, porque con él empieza propiamente la historia de las ideas políticas y jurídicas en nuestro país¹⁹.

¹⁵ CASTRO, AMERICO, *Op.cit.*, p.78.

¹⁶ QUILES, I., *San Isidoro de Sevilla*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1945, p.60.

¹⁷ KUBLER, H., *Isidors-studien*, en *Hermes*, XXV (1890), p.505 y ss. Citado por ELÍAS DE TEJADA, F., *Tratado de Filosofía del Derecho*, Tomo II Universidad de Sevilla, 1977, p.349.

¹⁸ ELÍAS DE TEJADA, F., *Op.cit.*, p.350, que cita a MUÑOZ TORRADO, A., *San Isidoro de Sevilla*, Alvarez y Zambrano, 1936,p.102.

¹⁹ GARCÍA PELAYO, M., "Los conceptos jurídicos fundamentales en San Isidoro de Sevilla", en *Obras Completas, Tomo III*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991, p. 2102. El artículo fue publicado originalmente en la Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales, Madrid, 1934, Vol. XVII, n°66, pp.375-397.

Para Elías de Tejada su importancia es esencial en la transmisión de los conceptos jurídicos, sin que tolere comparación con ningún otro escritor del Occidente desde el siglo III al XI; es como un monolito aislado en el desierto de los saberes jurídicos entre Modestino e Irnerio; aunque hubo otros juristas compiladores de Códigos, él fue el exclusivo portavoz de la filosofía del Derecho en Occidente, y el colector supremo de los saberes científicos del Derecho²⁰.

Fassó coincide en subrayar la importancia de la tarea divulgadora y transmisora del saber clásico, minimizando el valor de su pensamiento filosófico-jurídico, por cuanto los textos relativos a la justicia y al Derecho son fragmentarios, confusos y eclécticos, no pudiéndose reconocer en ellos una línea clara de pensamiento²¹.

III. LEYES DIVINAS Y HUMANAS. EL FAS Y EL IUS.

El capítulo I del libro V se titula “De los autores de las leyes”, y viene a servir de introducción general de todo el capítulo, bajo la forma de un compendio de historiografía jurídica. Así se atribuye el origen de la legislación de Israel a Moisés, y en Grecia al rey Foronea, que fue el primero que dio leyes y estableció los juicios. En Egipto atribuye ese inicio de la legislación a Mercurio Trimegisto, mérito que entre los atenienses corresponde a Solón, y entre los lacedemonios a Licurgo. En Roma se señala a Numa Pompilio, sucesor de Rómulo, y se recoge asimismo el *hito* de la sustitución del derecho de los magistrados por la ley de las XII Tablas, a cargo de los decenviros, dejando entrever aquel esencial triunfo de lo que se afirmará modernamente como principio de seguridad jurídica.

Pero es el capítulo II, dedicado a las leyes divinas y humanas, el que reclama nuestra atención: se trata de la primera y principal de las clasificaciones jurídicas isidorianas. En un primer apartado conceptúa esa doble categoría: “*1.Omnes autem leges aut divinae sunt, aut humanae. Divinae natura, humanae moribus constant; ideoque hae discrepant, quoniam aliae aliis gentibus placent*”. Esto es,

²⁰ ELÍAS DE TEJADA, F., *Op.cit.* p.355.

²¹ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho*, tomo I. Pirámide, Madrid, 1978. pp.146-147.

“las leyes son divinas o humanas. Las divinas se fundamentan en la naturaleza, las humanas en las costumbres. De ahí que en las segundas exista discrepancia, porque son diversas las costumbres de los pueblos”.

De este texto pudiera derivarse que la idea de ley divina se identifica con la ley eterna o ley divina de la Patrística. Pero García Pelayo argumenta en sentido contrario con gran claridad. En la Patrística, la ley divina o eterna tiene su fuente en la voluntad y razón misma de Dios, manifestada en las Sagradas Escrituras²²; mientras que en San Isidoro tiene como fuente la naturaleza. Además, al operar como dicotómico el término ley humana caracterizada por su variabilidad (por depender de las diversas costumbres de los hombres) se está excluyendo de este segundo término todo lo que no sea norma positiva: “*Por otra parte, al dar la variabilidad como rasgo de la ley humana es indudable que San Isidoro se refiere al Derecho positivo exclusivamente, puesto que si se trata-se del Derecho en general, tendría que comprender dentro de esta categoría como una de sus partes el ius naturale, del que más adelante señala como característica su invariabilidad*”²³. Elías de Tejada advierte que las leyes divinas en San Isidoro tienen como fundamento la naturaleza universal, se refieren al orden del universo tomando a la naturaleza como orden cósmico; mientras que las leyes humanas se asientan en la propia naturaleza humana, y por tanto reflejan las “*mores*” de los distintos pueblos²⁴.

Esta definición se completa con un segundo apartado, en el que introduce una nueva dicotomía conceptual, el *fas* y el *ius*: *Fas lex divina est, ius lex humana*. El *fas*, que podemos traducir siguiendo a García Pelayo como lo justo, se identifica con la ley divina y se basa en la naturaleza; se trata del concepto de ley natural. El *ius* es la ley humana, la ley positiva humana. Seguidamente, y para aclarar los

²² En San Agustín la *lex aeterna* es un orden ordenador (*ordo ordinans*), en tanto que la *lex naturalis* es, respecto de aquél, un orden ordenado (*ordo ordinata*) constituyendo un *ordo ordinans* solamente en relación con la ley humana. La *lex aeterna* es la razón o la voluntad de Dios, el plan conforme al cual Dios ordena y dirige todo el universo, desde lo más bajo hasta lo más alto, y de aquí nuevamente a lo más bajo. Por el contrario la *lex naturalis* es una grabación de la ley eterna en la conciencia de los hombres. Vid. SAN AGUSTÍN, *Contra Faustum*, XXII, 27. Y *De libero arbitrio*, I, VI, 15.

²³ GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.*, p.2104.

²⁴ ELÍAS DE TEJADA, F., *Op.cit.*, p.351.

conceptos vertidos, acude a un ejemplo: "*Transire per alienum fas est, ius non est*" (transitar por terreno ajeno es fas y no ius). Se trata de una manifestación particular de una de las instituciones de derecho natural, la *communis omnium possessio*, la común posesión de todas las cosas, que en la consideración de la Patrística es de *ius naturale*²⁵, y que como tal se recoge en el capítulo IV del mismo libro isidoriano. Para García Pelayo resulta enormemente aclaratorio el ejemplo, y recalca como siglos más adelante esa identificación isidoriana de la ley divina con el derecho natural, y de la ley humana con el derecho positivo, se recoge tanto en el Decreto de Graciano como en la Summa Theologica de Tomás de Aquino. Así, la clasificación de las leyes divinas y humanas pasa íntegra, como casi todo el contenido jurídico del libro V de las Etimologías, al Decreto de Graciano, aunque éste introduce la expresión *agrum (transire per alienum agrum fas est)* sin duda para aportar mayor claridad²⁶.

IV. DERECHO, LEY Y COSTUMBRE

El capítulo III se inicia con el Derecho (positivo), denominación genérica que diferencia de la ley, su principal manifestación específica: *Ius generale nomen est, lex autem iuris est species. (La palabra derecho es nombre genérico; ley es una especie de derecho)*. Introduce ahora una etimología de la voz, proveniente de la tradición romana, y recogida en las primeras líneas del Digesto justinianeo (Digesto 1,1,1, pr : "*Ius autem a iustitia appellatur*"): el derecho se llama así porque es justo (*ius autem dictum, quia iustum*). Fassó ha señalado que esta identificación iusnaturalista del Derecho con la justicia, bosquejada en esa derivación etimológica que comentamos, no tiene en la obra isidoriana ningún otro desarrollo, y que se introduce tan sólo a propósito de la distinción entre ius y lex, que indica una relación entre el género y la especie²⁷.

Volviendo al texto, se traza una división del derecho - en sentido positivo tal como hemos apuntado- en leyes y costumbres:

²⁵ SCHILLING, O., *Naturrecht u. Staat nach der Lehre der alten Kirche*, Paderborn, 1914, citado por GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.*, p.2104.

²⁶ GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.*, p.2105.

²⁷ FASSÓ, G., *Historia de la Filosofía del Derecho, tomo I*. Pirámide, Madrid, 1978. p.147.

Omne autem ius legibus, et moribus constat. La ley es ordenación escrita (*constitutio scripta*). La costumbre es la práctica, aprobada por su antigüedad, o sea, es la ley no escrita (*mos autem longa consuetudo est de moribus tracta tantundem*). Y aclara aún más con técnica etimológica: pues ley viene de leyendo, de leer, porque está escrita (*nam lex a legendo vocata, quia scripta est*). Se recoge así una distinción conocida en el Derecho Romano Postclásico y precedente del Derecho Griego, que contraponía a la ley y la jurisprudencia - el *ius scriptum* -, la costumbre, que vive el pueblo y ya no es recogida en las obras de los juristas, siendo por tanto considerada un *ius non scriptum*²⁸.

En el tercero de los párrafos San Isidoro diferencia *mos* y *consuetudo*. El *mos* o uso es práctica antigua que trata solamente de las costumbres. Por el contrario define la *consuetudo* o costumbre como cierto derecho establecido por la práctica, por la repetición continuada de actos y que se toma como ley, cuando ésta falta; y no importa que esté escrita o no, siempre que esté aprobada por la razón: *Nec differt scriptura an ratione consistat, quando et legem ratio commendat*.

Para García Gallo San Isidoro fusiona la doctrina romana y la cristiana sobre la costumbre, precisando el sentido de *mos* y *consuetudo*. Aclara que el autor está utilizando la palabra *consuetudo* en dos acepciones distintas, aunque él no lo advierte. La primera, en sentido vulgar, como el “uso común” de las gentes o repetición de actos. La segunda, en acepción más técnica, que sería la “norma instituida por los mores”. Es decir, que la larga repetición de actos (*consuetudo*) que se inspiran en el ordenamiento no formulado (*mores*) formula o concreta una norma o ley no escrita a la que se designa precisamente como *mos* o *consuetudo*²⁹. No convence esta interpretación a Elías de Tejada, alegando que el propio San Isidoro jamás formuló esa contraposición entre *mos* y *mores* tal como interpreta García Gallo. Por el contrario, lo que este autor denomina *mos* no es sino la propia ley natural.

Se insiste sobre todo en que el fundamento tanto de la ley escrita como de la costumbre, está en la razón, ya que será ley “todo

²⁸ GARCÍA GALLO, A., *El origen y la evolución del Derecho. Manual de Historia del Derecho Español*, I. Madrid, 1979, p.185.

²⁹ GARCÍA GALLO, A., *Op.cit.*, p.186.

aquello que, fundado en la razón, sea conforme a la religión, conveniente a la disciplina y provechoso para la salvación" (*lex erit omne iam quod ratione constiterit, dumtaxat, quod religioni congruat, quod disciplinae conveniat, quod saluti proficiat*). Al ser la razón la que da fuerza de autoridad a la ley, la costumbre racional alcanza idéntica fuerza que la ley escrita. Concluye Isidoro aportando el razonamiento etimológico del nombre de costumbre (*consuetudo*), que cifra en ser norma de práctica común (*communi usu*): *vocata autem consuetudo, quia in communi est usu*.

V. IUS NATURALE, IUS GENTIUM, IUS CIVILE.

Los capítulos IV al IX se refieren a los distintos tipos de Derecho, distinguiendo entre Derecho Natural (IV), Derecho Civil (V), Derecho de Gentes (VI), Derecho militar (VII), Derecho Público (VIII) y Derecho Quiricio o Quiritario (IX). Nos detendremos en analizar los tres primeros, que se ocupan de la materia estrictamente iusfilosófica.

Según el capítulo IV, titulado "*Quid sit ius naturale*", el Derecho se clasifica de forma tripartita: *Ius aut naturale est, aut civile, aut gentium* (el Derecho puede ser natural, civil o de gentes). Y prosigue con la definición: *Ius naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur* (Derecho natural es el común a todos los pueblos y existe en todas partes, no por ley o constitución, sino por instinto de la naturaleza). Las dos notas características van a ser por tanto su universalidad y su fundamento en la naturaleza.

Con ese afán didáctico tan característico de la obra isidoriana se enumeran una serie de instituciones características del *ius naturale*: *ut viri, et foeminae coniunctio, liberorum susceptio, et educatio, communis omnium possessio, et omnium una libertas, adquisitio eorum quae coelo, terra, marique capiuntur. Item depositae rei, vel commodatae restitutio; violentiae per vim repulsio* (tal como la unión del hombre y la mujer, crianza y educación de los hijos, la misma libertad para todos, la común posesión de todas las cosas, y el derecho a adquirir todo lo que en el cielo, en la tierra y en el mar existe. Además es de derecho natural la restitución de lo prestado o de cosas depositadas, rechazar la violencia por la violencia).

Concluye la definición con una genérica cláusula de cierre, que tiene una significación más retórica que sustantiva: *nam hoc, aut si quid huic simile est, numquam injustum, sed naturale, aequum-que habetur* (pues estas cosas y otras semejantes nunca son injustas, sino naturales y de equidad).

La doctrina ha mantenido que San Isidoro no hace sino reproducir una clasificación jurídica procedente del Derecho Romano postclásico. Así, Fassó considera que estamos ante una auténtica mezcla de las definiciones del *Ius Naturale* de Ulpiano, y de *Ius Gentium* de Gayo. Para el maestro boloñés, aunque en la concepción isidoriana se parte de Ulpiano, Isidoro matiza el contenido del derecho natural, que ya no será sólo el común a los animales y al hombre, sino que comprende una serie de instituciones que no se pueden reconducir sin más al instinto de naturaleza. En definitiva, señala Fassó, el Derecho natural isidoriano se funda más en un presupuesto racional-social que en uno meramente iusnaturalista en sentido biológico³⁰.

Fernández Galiano destaca que están presentes tanto las concepciones ideadas por Gayo como por Paulo. De Gayo recoge la nota de la universalidad: el *Ius naturale* isidoriano es *commune omnium nationum* al igual que el *Ius Gentium* gayano es el que rige *inter omnes hominem*. También recoge Isidoro de la fuente de Gayo la idea de la razón natural, el *instinctu naturae*. Por su parte, de Paulo toma la idea de la justicia intrínseca: la fórmula empleada por el hispalense trae a la memoria el “*semper aequum et bonum est*” de Paulo³¹.

García Pelayo ha profundizado en este tema, rastreando el origen de la definición isidoriana. Recuerda el profesor que en Roma se desarrolló una escuela que denomina tricotómica, representada por Ulpiano, Panecio, Mucio y Scevola, entre otros, que diferenciaba tres tipos de Derecho: el *Ius Naturale* o Derecho Natural, común al hombre y a los animales -*quod natura omnia animalia docuit*-; el *Ius Gentium* o derecho de gentes, que se basa en la razón y es común a todos los hombres, aplicable a aquellas relaciones que se basan en el aspecto puramente racional de la persona humana; y

³⁰ FASSÓ, G., *Op.cit.* p.148

³¹ FERNÁNDEZ GALIANO, A., *Derecho Natural. Fundamentos filosóficos del Derecho*. Univ. Complutense, Madrid, pp.245-247.

por último el *Ius Civile* o Derecho civil, que es el propio de cada ciudad. Esta tendencia tricotómica romana se basaba en una máxima de Pitágoras que difundieron los estoicos en Roma, y que reconocía una doble naturaleza: “El hombre es un compendio del universo; tiene una razón por la que participa de Dios y una fuerza vegetativa, nutritiva y reproductora por la que participa de los animales”³².

La definición de *Ius Naturale* que da San Isidoro no se corresponde realmente ni con la que procede de Ulpiano ni con la del Derecho de Gentes, puesto que entre los ejemplos que enumera, lo mismo se encuentran los procedentes del Derecho de gentes (como la adquisición de propiedad por apropiación o la obligación de devolver la cosa depositada o prestada) como los que proceden del derecho natural en sentido naturalístico (la unión del hombre y la mujer o la crianza de los hijos).

Para García Pelayo, San Isidoro recoge un concepto de *Ius Naturale* en la línea de la llamada escuela jurisprudencial pauliana, que significa una evolución a partir de la escuela dicotómica de Gayo, que sólo distingue un *Ius Civile* de un *Ius Gentium*. Así, la escuela pauliana conserva la denominación de derecho natural, considerándolo como una parte del *Ius Gentium* -aquella que tiene su fundamento en la naturaleza racional humana y que comprende todo lo que es bueno y equitativo, y que conviene a la utilidad de todos-. En la concepción pauliana es tanto como un derecho ideal, que responde a la naturaleza humana, entonces sí cabe llamarlo *ius naturale*; pero hay una serie de instituciones que siendo del derecho de gentes no lo son de derecho natural, como por ejemplo la esclavitud. Por tanto el Derecho de gentes es, o bien el *ius commune omnium hominum*, o bien este derecho reconocido por la razón humana e identificado con lo *bonum et aequum*³³. El *ius naturale* forma así parte del *ius gentium*; lo que hace San Isidoro es distinguir ya claramente esos tres conceptos, sobre la base de la tendencia preconizada por Paulo.

Por lo que respecta al *Ius Civile* se define en el capítulo V como el que cada pueblo o ciudad ha decretado para sí propio, fundado en causa divina o humana (*ius civile est, quos quisque populus, vel civitas sibi proprium humana, divinaque causa constituit*). Como afir-

³² Vid. GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.* p.2106.

³³ GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.* p.2107.

ma Elías, se trata de una auténtica cristianización de la definición que da Gayo del Derecho Civil en sus *Instituta*: “*nam quod quisque populos ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis*”. No hay ninguna referencia a una ley eterna universal, que es lo que precisamente introduce San Isidoro, haciendo entrar la intervención de Dios en su concepto de Derecho Civil: “*humana divinaque causa constituit*”³⁴.

Finalmente el *Ius Gentium* se define, con técnica ejemplificativa, en el capítulo VI, mediante la conocida técnica de relacionar instituciones; comprende la ocupación de lugares y la edificación; hacer fortificaciones, guerras y prisioneros; las servidumbres; la restitución; las alianzas de paz, las treguas, y la inviolabilidad de los embajadores; la prohibición de casarse con extranjeros (*ius gentium est sedium occupatio, aedificatio, munitio, bella, captivitates, servitutes, postliminia, foedera, paces, induciae, legatorum non violandorum religio, connubia inter alienigenas prohibita*). Y concluye: se llama derecho de gentes, porque de él se sirven la generalidad de los pueblos (*et inde ius gentium, quod eo iure omnes fere gentes utuntur*). De aquí se extraen las dos notas realmente definitorias como aclara García Pelayo: la primera, que su fundamento reside en una aquiescencia (es el Derecho del que se sirven voluntariamente los pueblos); la segunda, porque se refiere a la generalidad de las gentes (*fere*) y no a la totalidad; se trata de la concepción medieval según la cual no todos los pueblos eran acreedores de las mismas normas en sus relaciones internacionales³⁵. De este modo el Derecho Natural y el Derecho de Gentes difieren por razón de su ámbito o extensión. La universalidad del Derecho Natural quiebra en el Derecho de gentes, al introducirse el adverbio *fere*. Por el contrario, para Elías ese adverbio que añade San Isidoro a la definición gayana no es más que el resultado de su tendencia a cristianizar los saberes jurídicos clásicos, y matiza la distancia existente entre la civilización romana clásica (de la que se siente transmisor) y la cultura germánica³⁶.

³⁴ ELÍAS DE TEJADA, F., *Op.cit.*, p.352.

³⁵ GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.*, p.2109.

³⁶ ELÍAS DE TEJADA, F., *Op.cit.* p.353

VI. CUESTIONES TÉCNICO-JURIDICAS.

Los capítulos X al XXI del libro V de las Etimologías están dedicados a materias estrictamente jurídicas, y en ellos, con desigual sistemática, se abordan una serie de cuestiones clasificatorias junto a aspectos relativos al contenido y fines de las normas. En esta tarea más propia del jurista que del filósofo, San Isidoro actúa como un mero compilador, recogiendo simplemente las definiciones clásicas, sin afán de actualizarlas o de revisarlas doctrinalmente.

Así, hasta el capítulo XIV se van enumerando los distintos tipos de normas jurídicas, diferenciándolos de la ley en sentido propio. Esta se define como aquella constitución (norma jurídica escrita) que, por acuerdo entre los nobles (los grandes en linaje) y la plebe, ha sido establecida para el propio pueblo: *lex est constitutio populi qua majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. (Cap.X). Se diferencia así del plebiscito, que son las ordenanzas establecidas únicamente por el pueblo (XI); del senadoconsulto (*senatusconsultum*) decretado por los senadores consultando la utilidad del pueblo (XII); y de la constitución o edicto, que es propiamente el decreto del monarca o emperador (XIII); finalmente también se define la llamada “respuesta de los sabios”, esto es, los dictámenes que emitían los jurisconsultos cuando eran consultados (XIV), también llamadas respuestas de Paulo, sin duda en honor al insigne maestro de jurisprudencia, autor de las *Sententiae* o *Sententiarum libri V ad filium*. La definición de la ley acuñada por San Isidoro estaba llamada a tener una larga vida. Pasó al Liber Iudiciorum o Lex Visigothorum de Recesvinto, auténtico código del pueblo hispano-romano-visigodo definitivamente unificado. También pasará al Decreto de Graciano y al de Ivo de Chartres, siendo citado por Santo Tomás y por los clásicos españoles de los siglos XVI y XVII.

Menor interés revisten los siguientes capítulos, donde se describen leyes específicas del Derecho Romano: las leyes consulares y tribunicias, la ley satura, las leyes rodias y los privilegios o leyes particulares. Se trata de un conjunto de definiciones agrupadas con escasa sistematicidad.

Mucho más interesante resultan en perspectiva histórico-crítica los siguientes tres capítulos, últimos de los dedicados a la norma legal. En el XIX traza la clasificación de la ley en base a su conte-

nido: normas permisivas, prohibitivas y punitivas, utilizando la misma técnica ejemplificativa: “Toda ley o permite algo, como: el hombre esforzado pide un premio; o prohíbe, como: a nadie sea lícito contraer matrimonio con las vestales. O castiga, como: el que comete un asesinato sea condenado a muerte, pues la vida humana se rige por el premio o por el castigo”. Esta clasificación tiene su origen en Modestino, según García Pelayo³⁷.

En consonancia con la anterior tipología, en el siguiente capítulo se abordan los fines de la ley, con un sentido claramente punitivo que adelantan planteamientos radicalmente imperativistas de la norma; dice el referido capítulo XX que “las leyes se dan para refrenar la audacia humana por miedo al castigo” (*Factae sunt leges: ut earum metu humana coerceatur audacia*); “para defensa del inocente entre los malos” (*tutaque sit inter improbos innocentia*); “y entre éstos para refrenar la tendencia a hacer el mal, por temor al castigo” (*et in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas*).

Sin embargo el capítulo de mayor interés para la teoría de la norma jurídica es el XXI, recogiendo las condiciones materiales que debe tener la ley. Así se dispone que debe ser honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza y a los costumbres patrias, conveniente al lugar y tiempo, necesaria, útil, clara, que no induzca a error por su oscuridad, y promulgada no para el bien privado, sino para utilidad común de los ciudadanos. De entre todas estas condiciones destacan las de tipo ético, que conectan a la norma positiva con el dictado de la ley natural: honestidad (*lex honesta*), justicia (*justa*), servidora del bien común (*nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta*). Junto a las notas ético-materiales aparecen aquellos otros requisitos de índole más estrictamente técnico-jurídica como la exigencia de posibilidad (*possibilis*), necesidad (*necessaria*), y utilidad (*utilis*); la exigencia de claridad, como requisito de seguridad jurídica (*manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat*); su adecuación a la realidad nacional (*secundum patriae consuetudinem*), y a las necesidades sociales, manifestadas en un determinado contexto de tiempo y lugar (*loco temporisque conveniens*). Todos estos requisitos,

³⁷ *Legis virtus haec est: imperare, vetare, permittere, punire (Digesto 7, 1, 39. Vid. GARCÍA PELAYO, Op.cit., p.2111.*

según señaló García Pelayo³⁸, proceden en parte del Derecho Romano, como el interés común (*iura non in singulis personas sed generaliter constituntur*; definición procedente de Ulpiano en Digesto 8, 3, 1), o la necesidad (Celso en el Digesto 5,3,1). Los restantes procederían de los estoicos a través de la Patrística.

VII. LA LEY COMO INSTRUMENTO DEL MONARCA, ORDENADA A FINES TRASCENDENTES.

La visión de la ley y el Derecho en la obra isidoriana no estaría completa si no atendiéramos a un aspecto que pudiéramos denominar jurídico-político, y que afecta especialmente al papel del monarca en relación con la ley, y a su influencia en la concepción del Estado. La opinión de San Isidoro debió ser altamente fructífera en los Concilios de Toledo, y sus ideas sobre la monarquía y la sujeción de la autoridad estatal a los designios divinos sirvieron como freno a la tendencia absolutista que desvirtuaba la propia institución de origen germánico. Señala García de Valdeavellano que la idea romana del poder absoluto del Emperador, tan característica del Bajo Imperio, a la que respondía la organización de los antiguos territorios provinciales sometidos ahora al Reino Visigodo, influyó en la vieja idea germánica de la monarquía popular y electiva, desvirtuándola mediante la tendencia a absolutizar el poder de Estado, encarnado en el rey. Desde las reformas de Diocleciano y Constantino las distintas fuentes del Derecho Romano (en época clásica) fueron sustituidas por las constituciones imperiales, siendo fuente primordial, y más tarde exclusiva del Derecho, la voluntad del Emperador, no sometida a límite alguno: *princeps legibus solutus est*, como recoge Ulpiano en el Digesto³⁹. Por el contrario, en el Derecho germánico la soberanía no pertenecía al monarca o rey, sino a la asamblea de hombres libres, organizada según numerosos historiadores sobre la base de relaciones de dependencia personal de naturaleza jurídico-privada⁴⁰. Como señala Fassó⁴¹ la idea

³⁸ GARCÍA PELAYO, M., *Op.cit.*, p.2111.

³⁹ DIGESTO, 1,3,31.

⁴⁰ GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p.187.

⁴¹ FASSÓ, G., *Op.cit.*, p.147.

de un soberano cuya voluntad absoluta pudiera ser fuente del Derecho era completamente extraña a la mentalidad germánica, que defendía una concepción del Derecho escrito y codificado como el resultado de un acuerdo o concordia entre el rey y el pueblo, y no como un derecho impuesto desde arriba por el monarca.

A este respecto cabe recordar que el Estado visigodo no tuvo nunca el carácter de Estado patrimonial basado en relaciones jurídico-privadas, sino que siempre estuvo ordenado a fines peculiares de índole pública. Los fines del Reino visigodo fueron ante todo procurar el bien común (concepto de *utilitas publica*, *utilitas regni*), la defensa del territorio frente a los enemigos, la aplicación del Derecho y la defensa y protección de la Iglesia. Se trata de un modelo de organización estatal que diferencia nítidamente el rey (*rex* o *princeps*), el *regnum* o patria, y los *subditi* o *subiecti*, hombres libres que conforman el pueblo o *populus*, que se vinculan al Estado con una ligazón de carácter público. Estos súbditos, aunque tuvieron algún tipo de participación en las tareas estatales por medio de la asamblea popular germánica, en la práctica tuvieron escaso peso en la monarquía visigótica hispana. Por su parte, el monarca representa y personifica al Estado, y se considera siempre un servidor de lo público, como lo demuestra la separación del patrimonio real del peculio personal del rey, o la limitación de autoridad por las leyes jurídicas y morales, sobre lo que insistirá San Isidoro⁴².

Así, el arzobispo hispalense, aunque en la opinión de Fassó adoleciendo de cierta confusión, va a insistir en esa concepción limitada del poder regio en varios capítulos de sus *Sententiae*, de los que nos ocupamos seguidamente, y que constituyen el complemento necesario para comprender su concepción del Derecho y del Estado.

Para comprender el sentido del texto isidoriano es preciso partir de la base de que el fundamento de la institución real que subyace en la legislación visigoda es claramente teocrática y alejada de sus orígenes históricos ciertamente populistas característicos de los pueblos germánicos que emigraron a Occidente. La base ideológica de la posición real en el Reino visigodo era la sanción divina atribuida a su autoridad, aunque es más ajustado hablar de un sistema de “trono por ocupación” que de un sistema de “trono por

⁴² GARCÍA DE VALDEAVELLANO, L., *Op.cit.*, pp.188-189.

elección”, porque siempre jugaban un papel importante en la designación del nuevo rey algunos hechos característicos como la asociación previa, la designación o la simple usurpación.

Pero el origen divino está siempre presente como causa de justificación: el reino es consecuencia de un favor celestial que Dios concede al rey, y como tal, era un honor: San Isidoro recoge en la *Historia Gothorum* que “*Suintila gratia divina regni suscepit sceptrum*”. El reino era concedido al rey por Dios no para satisfacer sus propios deseos, sino para beneficio de aquellos sobre los que reina; es la cabeza del reino, dispuesto por la providencia para regir al pueblo, al igual que la cabeza rige al cuerpo⁴³.

De esa concepción teológica que vincula al rey con el bien común, se hace eco San Isidoro en el libro de las Sentencias III, 48, 7 : “*Los reyes son llamados así por actuar rectamente, y por ello se tiene el nombre de rey actuando rectamente, y se pierde pecando. Y así, por ello encontramos expresiones en las Sagradas (Escrituras) en las que se llaman reyes a los santos varones porque obran rectamente y rigen bien sus propios sentidos y sojuzgan con discreción razonable los impulsos que se oponen. Pues rectamente se llaman reyes los que tanto a si mismos como a los súbditos supieron mejorarlos con buen gobierno*”.

Seguidamente insiste en una virtud esencial del gobernante cual es la humildad. Se apoya nuevamente en el argumento finalista del gobierno regio. Si el fin último del monarca es la *salus populi*, y esa salud suprema del pueblo cristiano es un estado de virtud que le permita alcanzar la salvación, el monarca nunca podrá olvidar que es un hombre más a quien Dios ha hecho responsable de la salud de su pueblo. Un hombre elegido como representante de Dios para llevar a buen puerto la sociedad cristiana agrupada en un reino terrenal : “8. *Algunos convierten este nombre de gobierno en feroz crueldad, y apenas llegan a la cima del poder se lanzan en abierta apostasía; y tanto se hinchán con el tumor del corazón, que desprecian a todos los súbditos comparándolos con ellos, y ocurre que no conocen a los que presiden. A estos se les dice oportunamente en el Eclesiastés (32,1): “Te nombraron jefe, no te ensalces, sino sé para ellos como uno de ellos. 9. Cuando los reyes del mundo se sientan más elevados que los demás, sepan sin*

⁴³ Cfr. KING, P.D., *Op.cit.* p.46.

embargo que son mortales; no consideren la gloria del reino, en la que en el siglo se alzan, sino que piensen en la tarea que les llevará consigo al infierno. Si, pues, han de echar de menos esta gloria temporal, obren de modo que después de acabada la posean sin fin”.

Para justificar la existencia de reyes que se apartan del servicio público a la comunidad, acude a un argumento bíblico: la presencia del pecado acarrea el mal que repercute en los pecadores: “11. Cuando los reyes son buenos, son de Dios; pero cuando son malos, lo son por los crímenes del pueblo. Pues según los méritos de la plebe se dispone la vida de los rectores, como dice Job (34,30) “que hace reinar al hipócrita por los pecados del pueblo”. Pues estando Dios irritado los pueblos reciben tal rector, el que se merecen por el pecado. A veces, incluso por la malicia de la plebe cambian los reyes, y al que antes parecía bueno, una vez tomado el reino lo hacen inicuo”.

En el mismo libro de las *Sententiae* se recoge expresamente la sujeción del monarca a las leyes, en los términos que hemos comentado: la legitimidad del monarca se vincula al digno y justo ejercicio de la acción de reinar, y no basta con proclamar el origen teocrático del poder, sino que es necesario insistir en el fin trascendente del gobierno: el rey y su gobierno eran el medio dispuesto por Dios para conseguir un fin ordenado por Dios; recuérdese que en la legislación de los Concilios se utilizan expresiones tan significativas como *minister Dei*, *nostra clementia*, *dive memorie* para reforzar gráficamente ese vínculo entre la divinidad y el monarca. El rey visigodo se esforzaba en agradar a Dios, y su deber supremo era dirigir la sociedad cristiana que se le había encomendado para lograr los fines trascendentes de Dios.⁴⁴ Para lograr esa *salus populi* el monarca tiene en sus manos las leyes, producto de sus decisiones, solemnemente promulgadas. La concepción de la ley está profundamente afectada por esa carga teológica: es el rey quien, aceptando el mandato de Dios, traspasaba la justicia divina a los *dicta* legales para luego entregarlo a sus súbditos. Y mientras estos *subditi* obedecían la ley por mandato imperativo, el rey se sometía a ellas por sumisión voluntaria; no puede hablarse estrictamente de un principio de legalidad, en términos jurídicos actuales, pero sí de un principio de sujeción a la ley de inspiración teocrática.

⁴⁴ KING, P.D., *Op.cit.* p.42 y ss.

Así, dispone San Isidoro en el *Libro Sententiarum*, 3, 51 que “es justo que el príncipe se atenga a sus leyes. Pues sus derechos se guardarán por todos, cuando él mismo los respete” (*Iustum est principem legibus obtemperare suis. Tunc enim iura sua ab omnibus custodienda existimet, quando et ipse illis reverentiam praebet.*). Y prosigue: “Los príncipes han de guardar sus leyes, y no puede él quebrantar los derechos que impone a los súbditos. Pues es justa la voz de su autoridad, si lo que prohíbe a los pueblos, no se considera lícito para él”. (*Principes legibus teneri suis, neque in se posse damnare iura, quae in subiectis constituunt. Iusta est enim vocis eorum auctoritas, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur*”).

A modo de conclusión reforzaremos nuestra convicción en el interés de la obra isidoriana desde la perspectiva jurídica. Esa triple significación histórica de San Isidoro, que hemos glosado en la parte introductoria de este artículo, proyecta su sombra hasta nuestros días: la figura del insigne obispo hispalense sigue constituyendo un referente ineludible para la historia de la cultura europea en general y de la Iglesia española en particular. Pero a ello debe aunarse su vigencia como autor digno de consideración y estudio desde el ámbito iusfilosófico y el técnico-jurídico. Desde la perspectiva de la filosofía jurídica no puede soslayarse la importancia de su esfuerzo transmisor del mundo clásico. San Isidoro se sitúa como punto de enlace entre las ideas iusnaturalistas de Roma, la concepción agustiniana de la ley natural, y el iusnaturalismo escolástico que se desarrollará en la Edad Media. Desde una perspectiva estrictamente técnico-jurídica siguen revistiendo interés aspectos tales como su definición de ley, los fines de la misma y especialmente la concepción de aquellas condiciones materiales que deben exigirse a la norma legal, compilando requisitos que ya fueron conocidos por el Derecho Romano y exigencias ético-materiales que tienen su origen en la concepción estoica y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia. No menos interés conserva su teoría acerca de la legitimidad del poder, sustentada en la búsqueda del bien común a la que está llamado el monarca por mandato divino, en una concepción teocrática del poder, aunque limitada por la obediencia divina, que caracterizará al reino visigodo de Hispania y que se prolongará como fórmula ideal de gobierno en los Reinos peninsulares españoles hasta la Edad moderna.