

Cultura y educación en la España visigoda

POR

A. GONZALEZ HERNANDEZ

0. INTRODUCCION: LA CULTURA «ROMANA» A LA HORA DE LAS INVASIONES

Se ha exagerado el panorama de desolación que supone la llegada de los bárbaros. Si reparamos en la sinonimia que el término tenía en la semántica del mundo latinizado, y si retrotraemos el vocablo a su origen helénico, nos damos cuenta que además de «extranjeros», son «no-civilizados», por oposición al concepto cultural que de sí mismos tenía el mundo helenístico-romano (1).

Por lo demás, este panorama de desolación cultural nos ha llegado a través de los propios «iniciados» (letrados) de aquella civilización, a la que veían *deseestructurarse* delante de ellos mismos. La comparación, además de odiosa, es imposible, cuando oímos pronunciar a un poeta del siglo V «que entre el Romano y el Bárbaro existe la misma oposición que entre un bípedo y un cuadrúpedo, que entre un ser dotado de la palabra y el bruto mudo (2). El tal poeta Prudencio, además cristia-

(1) Como dice Marrou estos germanos aparecían ante las poblaciones romanizadas como «bárbaros», es decir, representantes de otra cultura «differente, donc inferieure». Cfr. MARROU, S. I., *Decadence romaine ou antiquité tardive?*, III-IV Siècle, Ed. Seuil, París, 1977, pág. 141.

(2) PRUDENCIO, *Contra Symmachum*, II, 816-817, C.S.E.L., LXI, pág. 276.

El texto recogido en *Corpus scriptorum ecclesiastorum latinorum*, Viena, 1866,

no, nos perfila el sentimiento de aquella generación «encarnizadamente» fiel a lo que fue la gloria de Roma, en un momento en que la amenaza de destrucción del *símbolo*, les parecía como la caída de un mundo cuyo centro era la Urbe.

El hecho de haber citado a un poeta cristiano no tiene ninguna intención partidista, sino hacer resaltar que no sólo no había una contraposición entre «paganos» y cristianos a propósito de su romanidad o latinidad, sino que estos últimos se sentían tan romanos como pueda sentirse español un católico toledano en 1983.

No debemos olvidar que los cristianos se habían acostumbrado a ver en Roma el símbolo del «reino terreno», y que nada de extraño tiene que vieran en la caída de la «Ciudad», la ruina total. Si a esto añadimos un imperio oficiosamente cristiano desde el Edicto de Constantino (314), y definitivamente confesión del Estado en tiempo de Teodosio, tenemos una imagen más fiel del aferramiento de los cristianos a Roma, y del desprecio por los invasores, que, además de paganos, eran «barbari». Como bien dice P. Riché, para ellos (latinos), los bárbaros no eran solamente paganos o herejes, «mais des peuples totalment étrangers à leur conception de l'homme» (3).

Este sería a todas luces el estado de ánimo a la llegada de los bárbaros. Otra cosa es analizar cuál era la situación de la escuela o de la «cultura escolar» al final del siglo IV. Una cosa aparece clara, y es que los «romanos» del Bajo Imperio han continuado el sistema pedagógico organizado por Roma. Juntamente con la estructura jurídica, han sido las instituciones escolares los instrumentos claves del éxito de Roma. Naturalmente, el alabado genio romano para lo «práctico», ha puesto la escuela al servicio del Estado. Son, pues, la escuela del Gramático y del Retor las encargadas de proveer unos ciudadanos capaces de asumir los numerosos cargos que suponía la organización imperial. La retórica procuraba al ciudadano romano, según palabras de Quintiliano, «el poder, los honores, las amistades y la gloria en el presente y en futuro» (4).

En contraposición a este «humanismo literario», la formación del

dice así: «Sed tantum distant Romana et Barbara quantum quarrupes abiuncta est bipedi vel muta loquenti».

(3) P. RICHE, *Education et Culture dans l'Occident Barbare*, Ed. du Seuil, París, 1962, pág. 49.

(4) QUINTILIANO, *De Institutione oratoria*, XII, 11, 29.

joven romano del Bajo Imperio no terminaba con la adquisición del saber filosófico y científico. Este abandono del colofón de la enseñanza clásica era consecuencia del olvido del griego cuya base instrumental era. En este momento, importaba más hacer estudios de Derecho —cuya propedéutica era la retórica—, y así poder ocupar un cargo de la Administración. Ya en el 370, el Emperador Valentiniano (5) prevee un reglamento para los estudiantes de Roma, en el que se explicita que cada año se elevará una memoria al emperador con los nombres de los súbditos más dignos de empleo. En este clima de «funcionalidad» de la escuela como formadora de los cuadros del Estado, nada tiene de extraño que Platón y Aristóteles sean para el joven romano del Bajo Imperio meros nombres en su erudición literaria, cuyas obras «les eran extrañas» (6).

A diferencia de lo que se podría creer, y a pesar de ser ya un Estado cofesionalmente «católico» —si es que podemos hablar así—, la Iglesia no se ocupa de la escuela. Este dominio de la Escuela por el Estado no inquietó a las autoridades religiosas como podríamos pensar de su misión de trasmisión de la «verdad cristiana», y con nuestras categorías actuales de una problemática secular de la Santa Sede en sus relaciones con el poder temporal. Parece ser que la «reacción» primera de la Iglesia fue el «olvido» del ideal humanista de los siglos paganos, contraponiéndole los principios de la moral evangélica. Incluso, se propuso la Biblia como sustituto de las artes liberales, tal como aparece en la *Didascalia apostólica* del siglo III. Este programa de Educación será adoptado por los monjes en los siglos siguientes (7). Por el momento, el «monaquismo» no es más que un movimiento de eremitas que viven al margen de la sociedad.

Una cosa es incontestable, y es que los cristianos, tanto «laicos» como clérigos, siguen educándose con el programa de las artes liberales y continúan enviando a sus hijos a la escuela, incluso los más reacios a la literatura pagana de que aquella se nutría. Faltos de «escuelas cristianas», recibían su instrucción religiosa en la familia, debiendo pasar obli-

(5) MARROU, H. I., «Histoire de l'Education dans l'Antiquité», in *L'etat romain et l'éducation*, Ed. Seuil, París, 1965. Versión castellana, Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1965.

(6) P. RICHE, *De l'education antique a l'education chevaleresque*, Flammarion, París, 1968, pág. 13.

(7) Cfr. Ch. FAVEZ, «Saint Jérôme pédagogue», en *Melanges Marouzeau*, París, 1948, págs. 173-181.

gatoriamente la escuela del gramático para ser admitidos, en su caso, entre las filas del clero. No hubo una escuela superior de ciencias religiosas, lo que contribuyó, como bien señala P. Riché, a dar a los Padres de la Iglesia latina una «liberté de pensée et une richesse d'expression qui firent leur succès» (8).

El cristianismo, en este período, no modifica en nada la «Pedagogía» romana. El propio San Agustín, no se propone presentar un «curriculum» de un hipotética escuela cristiana con la elaboración de su *De Doctrina christiana*, sino servir de complemento de la escuela en una labor de profundización religiosa. Tal es al menos la idea que a este respecto mantiene Marrou (9), quien piensa que no existen en el siglo v dos culturas, una religiosa reservada al clero y la otra pagana, feudo de los laicos. Quizá en esta concepción de la unidad de la cultura es donde debemos cargar la explicación de la ausencia de escuelas específicamente eclesiásticas (10).

Esta es la situación en el momento que Odoacro depone al último emperador (Rómulo Augústulo, 476) y comienzan a organizarse los estados romano-bárbaros, sentándose las bases remotas de los futuros estados nacionales. Por debajo subyace la «romanidad cristianizada», como subsiste la comunidad cultural europea a través del tiempo de las historias nacionales.

1. ESTADO CULTURAL DE LOS PUEBLOS BARBAROS: LOS VISIGODOS

1.1. PANORAMA GENERAL

Por contraste con la latinidad se ha presentado un cuadro peyorativo

(8) P. RICHE, *Education et Culture dans l'Occident Barbare*, Ibid., pág. 47.

(9) H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 2.^a ed. Retractatio, Bracard, París, 1949, pág. 331.

(10) Diferente será la estructura de la escuela en el Imperio de Oriente donde se observa la separación total entre la enseñanza profana de tradición pagana —continuada por las escuelas públicas de la antigüedad— y la instrucción religiosa organizada por la Iglesia y monopolio de la Escuela Patriarcal ligada a las escuelas de apologetica del siglo II y III (Alejandría, Edesa...). Frente a la funcionalidad de la Universidad Imperial de Constantinopla encargada de formar juristas y funcionarios, la escuela patriarcal, era, sobre todo, una institución apologetica y de propaganda cristiana. Por el contrario, un tercer tipo de escuelas del área Oriental —las escuelas monásticas— se proponían borrar de la enseñanza todo rastro de helenismo pagano, fomentando el misticismo frente a la cultura clásica.

Cfr. L. BREHIER, *Le monde Byzantin*, t. III: *La civilisation byzantine*, cap. XIII. «L'enseignement», Ed. Albin Michel, París, 1970, págs. 383 y ss.

tivo de la situación cultural de los bárbaros. Sin embargo, no podemos aceptar una generalización tan simplista, como es meter a todos los pueblos germánicos invasores en el mismo saco, y colocarlos el epíteto de *salvajes*. Si bien es cierto que en las regiones más septentrionales del Imperio —Britannia, Gallia del Norte— los bárbaros implantados borraron prácticamente las huellas de Roma, no lo es menos que los pueblos ocupantes de las zonas mediterráneas del Imperio —además las más romanizadas,— llevaban en este momento un largo contacto con la cultura romana, y penetran algunos de ellos como aliados de Roma para asentarse en las diferentes provincias del Imperio. Godos en su doble rama, burgundios y vándalos, hace tiempo que conocen el cristianismo, si bien en su manifestación arriana. Ni siquiera los vándalos merecen la calificación tan genuina que han quedado para la Historia. Incluso, en su estancia en Africa, tras su paso por España, *conservaron las instituciones romanas* (11).

Estos pueblos intencionadamente citados, ocuparon las zonas más romanizadas del Imperio, sea la Italia ostrogótica, el conjunto aquitano-español los visigodos, todo el valle del Ródano —desde Ginebra a Avignon— los burgundios, donde limitaban al mismo tiempo con la Septimania *visigótica* y la Provenza de los ostrogodos. El reino franco hay que situarlo, en un principio, al norte del Loira, hasta el Rhin incluido (francos ripuarios). Por su parte, los vándalos, saltaron de Andalucía al Africa romana (Cartago) y Sicilia, antes de desaparecer a manos de la «re-ocupación» bizantina.

Los bizantinos también, a través de sus «reconquistas» de Italia, Africa y su establecimiento en el Sureste de España, van a ser un elemento más de la «continuidad romana» que no tuvieron las alejadas Britannia, Gallia del Norte y Renania. Este factor, unido al hecho de que sean los «pueblos bárbaros más civilizados» quienes ocupen las tierras más romanizadas, es un triple punto de vista a retener al enjuiciar la suerte de la cultura antigua entre el interregno de las invasiones y la formación de los reinos bárbaro-romanos.

Brevemente vamos a exponer la actitud de los dirigentes de estos pueblos militares, frente a la tradición romana. A parte de lo ya señalado, referente a su contacto con el cristianismo del obispo Ulfilas, he-

(11) C. COURTOIS, *Les Vandales* París, 1955, Ed. P.U.F., pág. 168.

mos de resaltar el carácter de «federati» que algunos de estos pueblos gozaban, como los visigodos.

Los ostrogodos, últimos por establecerse en el «solar occidental», habían permanecido en Oriente al servicio del imperio bizantino. A petición del propio emperador romano de Oriente, Zenón, conquistaron Italia, liberándola del dominio de los hérulos que la detentaban desde el 476. Sabemos que Teodorico el Amal se comportó como un protector de la cultura en el «hogar latino» del que se había apoderado, protegiendo a los letrados y pagando sueldo a los profesores de las escuelas romanas. No debe olvidarse, que según Jordanés (12), Teodorico vivió como rehén en Constantinopla durante su juventud, lo que supone pensar que recibió una educación al estilo de los jóvenes aristócratas bizantinos de aquel tiempo. En la obra de Teodorico, no cabe olvidar tampoco a Boecio y Casiodoro, hombres que cierran propiamente la cultura antigua.

Los reyes vándalos, fanáticos del arrianismo, ha sido, sin embargo, soberanos cultos. Después de Genserico, cuya actividad guerrera no le permitió ocuparse de estos menesteres, sus descendientes han sido ganados por la cultura romana. La mujer del rey Trasamundo, Amalafri-da, la hermana de Teodorico el Grande, ha podido, sin duda, desarrollar un mecenazgo en Cartago como su hermano en Roma. Al igual que éste, había sido educada en Bizancio.

Los burgundios, a diferencia de los vándalos, no fueron perseguidores fanáticos de los católicos, y supieron rodearse de letrados galo-romanos como el célebre Avít de Vienne (Bourgogne), aunque sin duda no alcanzaron el desarrollo cultural que se les ha atribuido posteriormente, tal vez por el contraste que ofrecían con sus vecinos del N. W, los francos.

Parece como si la unidad territorial de las regiones mediterráneas no se hubiera roto con la instauración de estos tres reinos bárbaros, incluida la España goda. A comienzos del siglo VI existen lazos de familia muy estrechos entre estos príncipes, y las fronteras, por su parte, son bastantes permeables. Se diría que son los tiempos del Imperio uno, o de la Europa cristiana antes de la eclosión de los nacionalismos que trajeron la Reforma y Contrareforma. Ahora, nos encontramos re-

(12) Jordanés, único godo que se conozca como escritor: *Historia romana*. Hizo también una compilación de la *Historia Gothorum* de Cassiodoro. Cfr. *Getica*, XI, Monumenta Germaniae Histórica, AA, V, 1.

laciones de «hermandad cultural» por encima de las fronteras: El hijo del célebre Sidonio Apolinar (13), súbdito visigodo, tiene correspondencia con Avit de Vienne del reino burgundio, mientras este escribe a sus amigos de Milán y Rávena en país ostrogodo, desde donde Enodó de Pavía se corresponde con letrados de Lyon.

La realidad es que para los «romanos», nada ha cambiado, dados los pocos contactos con una población bárbara, militarista, confinada en regiones estratégicas y a menudo poco romanizadas: así los ostrogodos se mantendrán en el norte de Italia, los burgundios en la meseta del Jura, y los visigodos, con los que nos detendremos un poco más, en la meseta del Duero (14).

1.2. LOS VISIGODOS

Como señala su historiador Jordanés, los visigodos estaban orgullosos de no haber destruído Roma en el 410, cuando a la cabeza de Alarico I penetraron en el Imperio. Su sucesor, Atilfo (410-415) no sólo se comporta de manera «poco bárbara» frente a Roma, sino que estableciendo lazos familiares (se desposa con Gala Placidia, hija del emperador Teodosio), piensa restaurar el Imperio. La labor de sus sucesores es pacificar la mayor parte de las Galias en nombre del Imperio, sobre todo Teodorico I o Teodoredo (15), que morirá valientemente en la batalla de los Campos Cataláunicos (Chalons-sur-Marne) (16), en una alianza con las legiones romanas de Aetius, sumadas a las tropas francas de Meroveo, quien va a «capitalizar» la victoria, como tantas veces, para la «grandeur de la France éternelle». Primer acto de la inconsciente «con-

(13) El célebre galo-romano Sidonio Apolinar, nos interesa, sobre todo, como testimonio viviente que fue del reino Visigodo de Toulouse, al que se opuso visceralmente con todo el orgullo cultural de su propio mundo refinado, derrumbándose delante de la barbarie. Toda su obra última es de ensalzamiento de su cultura clásica y de desprecio frente al invasor.

(14) Cfr. W. REINHARDT, «Sobre el asentamiento de los visigodos en la península», *Archivo Español de Arqueología*, 18, 1945, pág. 124.

Respecto a la toponimia que justifica la preferencia de su asentamiento en la Submeseta Norte:

Cfr. L. GARCÍA VALDELLANO, in *Historia de España*, I, Rvta. de Occidente, Madrid, 68.

(15) Interesa mucho no confundir este Teodorico visigodo (418-451), así como su hijo Teodorico II (453-466), con su homónimo Teodorico El Grande, el ostrogodo (490-523), ni con el rey franco del mismo nombre. Importa, sobre todo, a efectos del discutido «Edictum Teodorici» del que tendremos ocasión de hablar.

(16) Otra opinión es que la batalla se trabó en el «Campus Mauriacus» entre Sens et Troyes.

ciencia» europea, en que el elemento hispánico, si así podemos llamarlo, se encuentra ya en la primera línea de defensa de lo occidental, como lo estará en el discutido Poitiers (17) de Carlos Martel, en Viena, en Lepanto...

A diferencia de Teodorico I (18) cuya política fue «nacionalista» y anti-romana, su hijo Teodorico II (453-466) se distingue por su dirección romanizante y cristianizadora, apuntándose en este sentido el célebre *Edictum Teodorici* (19): restablecimiento y adaptación del derecho romano a las nuevas circunstancias.

Eurico (466-484) ha pasado a la posteridad como el primer rey legislador de los godos. Como dijo Isidoro de Sevilla, siglo y medio después, los godos comenzaron bajo Eurico a tener leyes. Dice, y es paradójico, que a falta de leyes, los visigodos tenían «costumbres». Lo que quiere decir Isidoro de Sevilla es que no tenían leyes escritas. Ningún pueblo germánico disponía de un cuerpo de leyes impresas, si exceptuamos las supuestas «belagines» (20) ostrogóticas dadas por Dicineus.

(17) Sobre el aporte hispano-godo en el ejército de Carlos Martel, SÁNCHEZ-ALBORNOZ ha publicado trabajos convincentes. Se basa en la costumbre de los godos de combatir a caballo, mientras las fuerzas de caballería de los merovingios, no son significativos en esta época. Solamente un ejército franco «renovado» pudo hacer frente a la famosa caballería árabe en Poitiers. Esta renovación de las instituciones guerreras francas, tenía ya una tradición visigótica, debido al número de hispano-godos que se acogieron vasalláticamente a los reyes francos en el momento de la invasión árabe de la península. Como resumen del pensamiento de SÁNCHEZ-ALBORNOZ, cfr. el cap. I, «Impacto de la invasión islámica de España, allende el Pirineo, en *El Islam de España y el Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974.

(18) Respecto a Teodorico I de cuya labor expoliadora de las tierras de los galo-romanos nos ha quedado testimonio por la Epístola 2,1. de Sidonio Apolinar; éste recrimina la conducta del mal galo-romano Seronato: exultans Gothis insultansque Romanis... leges Theodosianas calcans Theodoricanas proponens. Se trata de las leyes de reparto de tierras, las cuales, según el Código Teodosiano, en una Constitución del 398, regulaba el aposentamiento militar u «hospitalistas», recibiendo el «huesped militar» el tercio de la finca en que se instalaba. Teodorico I obtuvo en la Galia un reparto más favorable, es decir, reservándose los 2/3 de la finca, que en la práctica, muchas veces, era la totalidad.

(19) Tradicionalmente se había supuesto que el *Edictum Theodorici* correspondía a la obra legisladora de Teodorico El Grande (ostrogodo), e incluso al rey franco del mismo nombre. Esta atribución que hizo el erudito francés Pithou en 1579, había sido puesta en duda ya por Pier Rasi en 1953, y Alvaro D'Ors había formulado la hipótesis de que se tratara de un edicto «pluriprovincial», dado entre 458-459 por Magno de Narbonne que era Prefecto del Pretorio de las Galias, ocupadas por los visigodos, y destinado a los galo-romanos. Posteriormente Giulio Vismara ha demostrado que el *Edictum Theodorici*, corresponde al segundo de este nombre de los reyes visigodos, hermano y antecesor del primer legislador de un pueblo germánico, el rey Eurico.

(20) Las «bingestings» han sido traducidas al alemán con el vocablo «Satzungen» (Estatutos).

Eurico, prosiguiendo la obra de su hermano Teodorico II, compuso un código para su pueblo. En el vaivén visigodo de rechazo-acercamiento a lo romano, Eurico representa, en cierto sentido, una política «nacionalista» y antiromana. No obstante, fueron sus ministros León de Narbona y Marcelino, «peritus legum», quienes redactaron el Código, «último resplandor original del derecho romano... y en lo que parece separarse de él, es la fiel imagen de aquel momento de su historia» (21).

A diferencia del Código de Eurico, que va tener una vigencia e influencia decisiva en la Historia jurídica española (22), el conocido breviario de Alarico II parece haberse arraigado más en Francia, sirviendo de base legal para la población galo-romana bajo la inmediata dominación franca. Que ello es así se debe al «principio de la personalidad de las leyes» que los francos respetaron. El origen de este breviario parece ser el intento de Alarico II de atraerse la población galo-romana y católica de su reino, en visperas del avance franco en las Galias. Fue promulgado en una asamblea de obispos y provinciales reunida en el 506 en *Aduris* (nos creeríamos en Toledo en una Asamblea legislativa —Aula Regia— pero de ello distamos casi un siglo y aún el futuro reino hispano-godo debería sufrir la impronta decisiva del legislador Leovigildo).

Después de la ruina del reino de Toulouse, tras la derrota de Alarico II en Vogladum (Voullé), el resto del «Estado visigótico» será tutelado y protegido de los francos por Teodorico El Grande, anexionando la Provenza a su Imperio ostragodo. Es importante retener este hecho de la protección ostrogoda —a veces olvidado— porque sin duda ha sido decisivo para la conservación en España de las «tradiciones romanas». Sabemos que en 531, el ostrogodo Teudis (23) que desempeñaba el cargo de regente, es nombrado rey, residiendo en Barcelona hasta 584, año de su muerte. En 567 el dux Liuva de la Tarraconense (24)

(21) R. GILBERT, *Historia General del Derecho Español*, Madrid, 1977, págs. 11-13.

(22) La afirmación que puede parecer un poco gratuita, no lo es tanto si se considera que el código de Eurico a pesar de haber sido promulgado en Toulouse para el reino hispano-galo-visigótico, es tomada como base de la legislación de Leovigildo, tras la restauración visigoda de Toledo. A partir de Leovigildo, la obra legislativa de los visigodos culmina en la *Recesvindiana* o Liber iudiciorum. Este código, traducido al romance con el nombre de *Fuero Juzgo* será la base del derecho territorial que se gasta en la Edad Media, y en cierto modo, llega hasta la promulgación del Código Civil Español (1889), a través de las Partidas, Leyes de Alcalá, la nueva y novísima Compilación.

(23) Cfr. R. MENÉNDEZ-PIDAL, *Historia de España*, III, Madrid, 1940, pág. 91.

(24) No hay que olvidar que la ocupación total de Hispania por los godos, no sobrevendrá hasta Leovigildo, quien, somete a los suevos que ocupan la Galesia y

nombra corregente a su hermano el dux de Toledo —Leovigildo— y le encarga el gobierno de Hispania, mientras él conserva la Gallia, en parte reconquistada.

La figura relevante de Leovigildo en la Historia de la España goda, no es gratuita. Fue el primero —se puede decir— en dotar al «Estado» de los elementos básicos, como son un cuadro legal y un fisco. En su aspecto formal fue el primero también en usar los atributos reales: cetro, corona y trono. Hemos indicado que la obra de Eurico perdurará en España, gracias a la inspiración en él, del *Codex Revisus* de Leovigildo.

Las luchas intestinas, provocadas entre la religión oficial del pueblo godo y el partido católico de su hijo, van a ensombrecer el final de su reinado. La conversión de Recaredo va a introducir un nuevo período, al borrar el impedimento religioso de la fusión de ambos pueblos, aunque jurídicamente había sido ya en parte suprimido en las leyes de Leovigildo.

Chindasvinto vuelve a legislar completamente y las leyes proliferan impregnándose de germanismos que van a perdurar durante la Edad Media. A la obra de su padre, Recesvinto añade aún 80 leyes, y en 654 publica el *Liber iudiciorum* y la *Lex Quoniam* sobre la interpretación que se debía hacer en la aplicación del *Liber*.

Wamba no destaca por su actividad legisladora, pero su actuación jurídica fue decisiva en el proceso que montó sobre la rebelión del duque Paulo, tras su derrota. De allí arrancarán la ley que formula el *deber militar* que los godos estaban comenzando a olvidar, a causa de sus luchas internas (25).

Ervigio... Egica, Vitiza, añaden leyes a la *Recesvindiana*, todo dentro del marco legislativo nuevo que comienza en el año 588, fecha del III Concilio de Toledo. Los Concilios, así como la labor de Isidoro de Sevilla la reservamos para el próximo apartado.

En 711 no significa un corte brusco de lo germánico en la península; al contrario, cierta historiografía del derecho ha visto en el refugio de los godos, huyendo del Islam, la vuelta a sus costumbres genuinas. Este

arrebata a los bizantinos la Bética y parte de la Carthaginiense, que habían reconquistado para el Imperio de Oriente. La expulsión total fue en tiempo de Suintila (624), aunque su presencia era insignificante desde Sisebuto.

(25) Cfr. G. GARCÍA VOLTA, *El mundo perdido de los visigodos*, Bruguera, Barcelona, 1977, 3.ª parte, págs. 107 y ss.

direccionismo resalta ya en la *Crónica albeldense* (26), la cual, representa a Alfonso II El Casto (781-812) restaurando el orden de la Iglesia y el Palacio tal como se hallaba en Toledo. Junto a esta decisiva «re-inauguración» del espíritu gótico que va a llegar hasta la edad moderna en la formulación del principio de la «gens gothorum», se hallan otras aberraciones como la «pureza de sangre», fatal atracción antisemita, puesta ya de manifiesto en la mayoría de las legislaciones de los reyes godos (27).

2. LA CULTURA HISPANICA EN LA ESPAÑA GODA

2.1. LA EDUCACIÓN DE LOS LAICOS

Hemos indicado que la intalación de los bizantinos en España impidió la desaparición de las influencias romanas en la península, sobre todo tras las convulsiones que sobrevinieron a la muerte de Teudis en 548. Sin embargo, los reyes de Toledo imitaban a estos «romani» (bizantinos) al mismo tiempo que intentaban arrojarlos de la península. Como apunta Sánchez Albornoz (28) existen textos que hablan de «curiales» y «senatores»... al mismo tiempo que las antiguas ciudades romanas como Sevilla, Tarragona, Segovia, Mérida se mantenían y eran conservadas, además de las fundaciones de otras nuevas como Recopolis, Vitoria... (29).

Sabemos que la escritura entre los visigodos tiene carta de naturaleza habitual, y a través de élla se registran las actas notariales, la venta per scriptarum, la convocatoria ante los tribunales por medio de carta, la libertad dada por escrito al esclavo, la conversión del judío con profesión de fé escrita, y tantos testimonios registrados en la *Lex visigothorum*.

Testimonio de que la escritura era de uso corriente entre los laicos de la España visigoda son igualmente las célebres pizarras aparecidas entre el Campo de Avila y Salamanca (30). Aunque difíciles de una expli-

(26) *Omnemque gothorum ordinem sicut Toletó fuerat tan in ecclesia quan in palatio in Oveto cuncta statuit.*

(27) Cfr. J. JUSTER, «La condition légale des juifs sous les rois visigoths», in *Etudes juridiques offertes a P.F. Girard*, II, París, 1913.

(28) C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943, pág. 44.

(29) R. MENÉNDEZ-PIDAL, *op. cit.*, 4.III, págs. 102 y ss.

(30) Cfr. GÓMEZ MORENO, *Documentación goda en pizarra*, B.R.A.E., Madrid, 1966.

cación de conjunto, son documentos fehacientes del valor jurídico de la escritura en esta época. Incluso, la ley de los visigodos prevee la posibilidad de colocar un sello en el bajo de las actas, en lugar de la firma autógrafa, cuando no se sabe escribir: Prueba de que no todo el mundo dominaba este arte de la escritura (nos referimos al estrato de la población llamado a educarse en este momento). Por lo demás, este uso del cuño sólo aparece en un caso entre los laicos que asisten al III Concilio de Toledo (31).

Por otra parte, el mapa de las inscripciones visigóticas que ha trazado J. Vives (32) nos muestra un panorama totalmente cubierto por la escritura, siendo naturalmente las áreas más romanizadas (Bética, Galicia, Lusitania meridional, Tarraconense litoral, etc...) donde más abundan. Esta sobrevivencia de la civilización de lo escrito, es la sola prueba —dice P. Riché— de una enseñanza elemental en España, mais c'est une preuve suffisante (33).

Si la pervivencia de la escritura nos indica que la escuela elemental sobrevivió de algunas manera, sabemos por el contrario que la cultura superior (medicina y Ciencia jurídica) fue cultivada en la España goda. Las mismas leyes visigodas nos dan abundante testimonios de organización y estructuración de la profesión médica. Hemos de señalar, a este respecto, que la «ciencia de Hipócrates» sería más práctica que teórica, y que este «saber hacer» se transmitía de maestro a discípulo. Esto no impide afirmar que los manuales de medicina circulaban por la península en esta época, y así lo demuestra Isidoro de Sevilla en el libro IV de las *Etimologías* (34), quien nos cita las obras de Caelius Aurelianus, Cassius Félix y otros, de las cuales él se sirvió. Estos manuscritos son de médicos africanos o traducciones «africanas» de obras helénicas.

(31) Cfr. MANSI IX, 986 b.

(32) Cfr. J. VIVES, *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942.

(33) P. RICHE, *op. cit.*, pág. 297.

(34) Designamos la obra de Isidoro de Sevilla con el tradicional nombre de *Las Etimologías*, aunque otros autores lo citen como «*Los Orígenes*» (Cfr. I. G. ZULUAGA, *R.E.P.*, núms. 111-112, julio-septiembre, 1970). El problema data de Isidoro mismo, quien en la dedicatoria a Sisebuto († 621) dice: «opus de *origine* quarandam rerum». Sin embargo, a la petición de Braulio, rogándole le envíe «libros a te conditos originum», Isidoro responde que le hará llegar incabado «*Codicem etymologiarum*» (Ep. S. LLNDSAY, 13, 2.M.L.C 914 b).

Respecto a esta influencia norteafricana, J. Fontaine (35) recoge la hipótesis fundamental en las relaciones culturales que tradicionalmente unieron la península con Africa, desde el tiempo de las colonizaciones fenicias y la cabeza de puente de Cartagena que va a originar una corriente mutua entre Cartago y la Bética, continuada tras la conquista romana (36). Este reflujo se continuará con la invasión vándala del Africa, y la persecución de que fueron objeto los católicos por parte de los invasores arrianos. España se ofrecía como tierra de asilo, y a ella se encaminaron hombres y manuscritos, prosiguiendo la labor de los legendarios siete varones apostólicos que ganaron Hispania para el cristianismo.

Sin embargo, con posterioridad al meteoro vándalo, cuando los bizantinos reocupantes del norte de Africa se muestren incapaces de hacer frente, a medios del siglo VI, a las razzias de los moros del interior, será el momento de fluencia al solar hispano de los monjes capitaneados por Donato el Africano (37).

Aunque es difícil la separación, hemos querido dedicar este apartado a la situación cultural de aquel estrato de la población letrada no necesariamente hombres de Iglesia. Por esta razón, y aunque ya hemos visto que al hablar de la cultura forzosamente chocamos con monjes, clérigos, obispos, etc, queremos prestar atención a la disciplina del Derecho, más directamente relacionada con los hombres públicos. Naturalmente, «toparemos» con la Iglesia, sobre todo a partir del III Concilio de Toledo, cuyas asambleas tendrán el doble carácter político-religioso, simbiosis de la última etapa del Estado visigodo.

Hemos hecho en páginas anteriores una breve reseña de la actividad legislativa del período godo y de su culminación en el *Liber Iudiciorum* o «Recesvindiana». Se trata de una acumulación de materiales antiguos y recientes, divididos en libros y títulos. La vigencia del derecho romano en lo que a Hispania se refiere está suficientemente probada por la «inspiración» que se manifiesta desde el principio en la misma legislación genuinamente germánica, dirigida al pueblo militar de ocupación. Será la regulación de matrimonios, el «contrato» más corriente que ha-

(35) J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, *Etudes Augustiniens*, París, EPTP, págs. 855 y ss.

(36) R. MENÉNDEZ PIDAL, *op. cit.*, t. I, 2. 1952, págs. 31 y ss.

(37) En la obra de *Viris illustribus* de S. Ildefonso de Toledo, queda testimonio de este hecho: *ferme cum septuaginta monachis copiosisque librorum codicibus navali vehiculo in Hispania commeavit: servitanum monasterium visus est construxisse* (Id., 4.M.L., t. 96, c. 200 c).

brá que solucionar entre un ejército y la población ocupada, y ésto a pesar de la prohibición canónica entre católicos y arrianos.

El código de Eurico (476) sabemos que fue elaborado por juristas romanos, siendo en opinión de Gibert el «último resplandor original del derecho romano» (38). El breviario de Alarico II (506) es en gran parte una selección de las Constituciones Teodosianas y de otras constituciones (Gayo, Paulo, Papiniano). Se trata de una compilación de *Leges y Jus*, tal como lo efectuará Justiniano para el Oriente, treinta años después.

Se ha pretendido que la mayoría de las leyes de este período fueron redactadas por religiosos. Sin embargo, cuando los reyes piden la revisión de las leyes se dirigen a los laicos. Por otro lado, sabemos que Leovigildo, autor del *Codex Revisus* y jalón importante de la legislación goda, ha hecho descansar su admiración sobre la figura del «comes», de cuyo plural tomará nombre la *comitiva real*: servicio de la Corte, mando del ejército, justicia, gestión financiera, etc. El antiguo acompañante de los magistrados se convierte en el brazo ejecutivo de las nuevas monarquías. Junto al *Comes* se hallan los auditores, o intérpretes del derecho.

Tampoco debe olvidarse que Leovigildo es el primer caudillo goda que adopta los simbolismos reales: vestiduras regias, cetro, corona, trono. Ha reconstituido el reino anexionando la Galedia de los suevos y expulsando a los «romanos» (Bizancio), de los que ha tomado como modelo el fortalecimiento del «Estado». No sabemos, sin embargo, si su labor legislativa se inspiró directamente de Justiniano (39) y si era conocido el código de este último en la España visigoda..., pero una cosa está clara, como señala P. Riché: en España, «plus qu'ailleurs le droit romain est toujours appliqué» (40). Tuvo que haber manuales de los que se sirvieran los funcionarios en la redacción y aplicación de las leyes. Las actas privadas de la época (41) se refieren y guardan la forma de las actas romanas. Por su parte, Isidoro de Sevilla dispuso de manuales para la redacción del libro V de sus *Etimologías*. El hecho de señalar de nuevo un clérigo no significa que los laicos fueran ajenos a

(38) GIBERT, *op. cit.*, pág. 11.

(39) Cfr. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 82.

(40) Cfr. P. RICHE, *op. cit.*, pág. 299.

(41) Cfr. P. MEREA, «Estudios de derecho privado visigótico», *Anuario de Historia del derecho español*, XVI, 1945, pág. 45.

este proceso del estudio del derecho, sino lo contrario. El libro V de Isidoro sirvió de manual de estudio a aquellos hombres de la «administración goda», olvidándose que la conversión de los reyes y la influencia cada vez más importante de la Iglesia, no suprime en absoluto el interés de los laicos por el derecho. Suponer tal cosa equivale a olvidar que los concilios de Toledo, a partir del III, son una simbiosis «sui generis» de una legislación a la vez religiosa y laica, difícil de separar, como sucede, en un Estado oficialmente confesional. La consecuencia será que uno y otro derecho (civil y canónico) se confundirán con el consiguiente conocimiento por los laicos, de una materia patrimonio exclusivo del clero.

2.2. CULTURA Y EDUCACIÓN DEL CLERO EN LA ESPAÑA VISIGODA

2.2.1. *Situación general de la educación clerical*

Entre la cultura de un senador de las Galias y un aristócrata de España, no había Pirineos en esta época dice P. Riché. Por el contrario, añade, una barrera se alza cuando se compara la «cultura ecclesiastique des deux royaumes» (42). La mediocridad intelectual del clero merovingio contrasta con el florecimiento de la Iglesia de España.

La pregunta que surge inmediatamente sería cuestionarse por el origen de este renacimiento de la cultura entre los eclesiásticos españoles. Hemos insinuado en páginas anteriores ciertos fenómenos que han posibilitado la pervivencia de la cultura romana en las regiones más latinizadas de España. Por lo que se refiere a la Iglesia, hemos apuntado en el epígrafe anterior la llegada de Donato Africano con sus monjes y manuscritos, así como la fundación del monasterio de Servitanum. Esta migración no tuvo que ser ni la primera ni la última, debiendo considerarse en este orden de acontecimientos la «venerable tradición» de los varones apostólicos. De estas migraciones conservamos el testimonio de Ildefonso de Toledo (43). Sabemos que además de Servitanum (¿Valencia?), otros monjes africanos se instalaron hacia Mérida, y suponemos que no por azar, dado el carácter cultural de la antigua provincia lusitana, y prueba que la venida de los «africanos» sometidos a Bizancio y huyendo de las «razzias» de los moros del interior, no se han limitado a las plazas «griegas» (bizantinas) del levant-

(42) P. RICHE, *op. cit.*, pág. 311.

(43) ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Viris illustribus*, 4.M.L., t. 96.

te español, sino que se han aventurado por el interior del país como son ya Sevilla y Mérida (44). Así, sabemos que un tal *Nanctus* se instaló en la provincia lusitana.

La influencia de estos «refugiados» africanos en España, va a ser decisiva en la transmisión a la obra del sevillano Isidoro a quien dedicaremos exclusivamente un corto epígrafe.

Por otro lado, el establecimiento de los africanos en ciudades no dominadas por los bizantinos, hace pensar como señala J. Fontaine que la división de la Bética entre visigodos y bizantinos, n'a jamais constitue un obstacle sérieux aux relations entre l'Espagne et l'Afrique, (45). Se puede hablar de un eje Cartago-Sevilla patrocinado por las relaciones marítimas entre Hipona y el puerto del Betis. Este eje será decisivo en las relaciones entre el Africa y la península, y ha jugado, como apunta P. Riché, «un gran papel en la organización de la cultura monástica de España» (46).

Precisamente —y volvemos al punto central del epígrafe—, la cultura clerical española debe su florecimiento a estos centros monásticos. Es en ellos donde debemos buscar el origen de la formación del «alto clero» ilustrado, cuyo máximo exponente es Isidoro, pero sus representantes son abundantes: Leandro, Eugenio, Tajón, Braulio, Ildefonso, Fulgencio, Martín de Braga, Juan de Biclár y un largo etcétera.

Hemos hecho alusión a la barrera que separa la cultura clerical de la Galicia respecto a la de España, siendo esta diferencia nula en lo que a cultura laica se refiere. Dado que en un principio la Iglesia no tuvo escuelas especiales para la formación de sus adeptos, sino que éstos continuaron frecuentando la cultura helenístico-romana, debemos pensar que es la cultura laica, de antemano, quien informa al clero; y siendo esta cultura laica la misma en España que en la Galia visigóticas, debemos preguntarnos por el origen de la diferencia cultural del clero en ambas «provincias».

Sabemos también que las célebres *escuelas* presbiteriales y parroquiales, llamadas «petites écoles» en Francia, tuvieron una escasa vida cultural. El concilio de Vaison (529) preconiza la formación de presbí-

(44) ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Viris illustribus*, 4.M.L., t. 96. c. 200 c. *Vitae Sanctorum patrum emeretensium*. M.L., t. 80, c 126 c. Tomo ambas citas de J. Fontaine, *op. cit.*, pág. 856.

(45) J. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 857.

(46) P. RICHE, *op. cit.*, pág. 347.

teros a cargo de los propios curas de parroquias. Estas escuelas están bajo el control del obispo, cuya visita se realiza al mismo tiempo que efectúa su gira pastoral. En España su vida fue más efímera y sólo se conoce el texto de un Canon del Concilio de Mérida del 666, regulando este embrión de escuelas de «formación profesional», nombre que en justicia merece, pues su objeto era la preparación al canto y estudio de los Salmos. También es cierto que uno de los cánones del VI Concilio de Toledo (638) obligará a los «liberados» a inscribir sus hijos en la Iglesia de que dependían para que fueran instruidos. Para ello se necesitaba que dicha Iglesia dispusiera de un clérigo letrado lo que no debía ser un caso frecuente. Señalamos esto porque es necesario constatar que el estado cultural del bajo clero no era muy brillante en la época, y por otro lado, no todos los obispos disfrutaban de una sólida formación cultural.

Las escuelas episcopales o catedrales, situadas en los edificios del obispado (*domus ecclesiae*) eran una continuación de las modestas escuelas presbiteriales, para aquellos niños que querían proseguir sus estudios junto al obispo y a cargo del archidiacono (*clericorum doctor*). La enseñanza es únicamente religiosa, y según P. Riché, «*ni un solo obispo hace enseñar las artes liberales*» (47). Así pues, añadimos nosotros, no se trata de ver en las escuelas parroquiales o catedralicias de la época el origen de la enseñanza primaria o secundaria. Sería más objetivo decir que su fin es una enseñanza «profesional», y como tal podemos considerarlas en escuelas profesionales.

Debemos suponer, pues, que las Escuelas Episcopales de España no han podido dar lo que no tenían, y que la pléyade de los Eugenio, Ildefonso, Julián, etc, etc, no ha debido formarse en ellas. A pesar de que el Concilio de Toledo del 527 decide constituir internados de clérigos en la *domus ecclesiae*, y que otros concilios obligan a los clérigos a abandonar las ocupaciones profanas y dedicarse al estudio bajo la dirección del obispo, lo cierto es que la formación recibida por los clérigos en la escuela episcopal no se compone de materias «profanas».

De estos datos podemos deducir que los obispos «ilustrados» que hallamos durante el VI-VII siglos, no se forman en las escuelas episcopales sino en los monasterios. En estos monasterios los monjes tienen acceso a los libros de la Antigüedad, continuando con la tradición de

(47) *Ibid.*, pág. 330.

las artes liberales que van de Tertuliano a San Agustín. Estos monjes-abades, una vez obispos, van a mantener los lazos con sus antiguos conventos, lo que va a crear una corriente cultural con las escuelas episcopales que redundará en la elevación del nivel de las mismas. Esta sería una razón por la que en el siglo VII la Cultura en España hace raya respecto al resto del occidente cristiano. Como apunta Lynch (48), «Spain was carrying the flame more firmly than any other people of the time, more firmly even than Ireland (49) if one to judge by the scholars and by scanty written testimony.»

La lista de los obispos que vienen desde la abadía de un monasterio, muestra por sí mismo esta simbiosis del monaquismo y la escuela catedralicia de estas centurias: Dumio, Asan, Servitanum, van a dar nombres como Martín de Braga, Vicente de Huesca y Eutropio de Valencia respectivamente. Al lado de las grandes ciudades del período nacional-hispano de los godos —Toledo, Sevilla, Mérida, y Zaragoza— serán construidos importantes monasterios como Agate, Honoriacense, Cauliana y Santa Engracia. Esta será la cantera de la élite del clero secular como pretendía Gregorio El Grande para Italia (50).

Antes de iniciar la última parte de este tercer punto del trabajo que dedicaremos a Isidoro de Sevilla, queremos hacer alusión al fenómeno de las relaciones de estos grandes hombres de la Iglesia goda. Fenómeno que se acentúa con las relaciones «familiares» que reinan o existen de hecho entre esta «casta» del clero ilustrado. Sin querer citar la familia de los sevillanos Leandro, Isidoro y Fulgencio, llama la atención cómo se crea y trasmite una corriente de escuela vinculada a la personalidad episcopal, quien se preocupa de la obra de aliento y continuación. Así, Isidoro es preparado por su hermano Leandro (a todas luces de mayor formación humanístico-literaria); ambos, señala Lynch, atrajeron a Braulio e Ildefonso a Sevilla; Braulio llevó a Eugenio y Tajón a Zaragoza; Eugenio e Ildefonso vincularon a Julián en Toledo. Continúa Lynch diciendo que este tipo de escuela «is well named *episcopal school*, *bishop's school*, and some time «familial school» since the students belonged to the bishop's Familia» (51).

(48) Ch. LYNCH, *St. Braulio Bishop of Saragossa. His life and Writings*, The catholic university of America, Whashington, 1938, pág. 20. Versión castellana, Madrid, 1950.

(49) El fenómeno del esplendor cultural de estos siglos en Irlanda, país no romanizado, merece un estudio particular.

(50) P. RICHE, *op. cit.*, pág. 216.

(51) LYNCH, *op. cit.*, pág. 21.

Esta élite cultural va a hacer que el reino visigodo haga figura hacia el año 600 de país «le plus cultivé d'occident» (52), cuyas influencias a través de la compilación de Isidoro perdurarán en la Europa de la Alta Edad Media, y cuyos hombres serán un elemento decisivo en el llamado renacimiento carolingio.

2.2.2. *Isidoro de Sevilla, símbolo de la época*

Entre la agresiva afirmación de H. TAYLOR de que la celebridad medieval de Isidoro de Sevilla se debe a su «unerring faculty of selecting for his compilation the foolish and the flat» (53) y la idílica visión de J. BOURRET respecto a la escuela de Sevilla dirigida por Isidoro, cuya inteligencia «mesura l'étendue des connaissances humaines» (54), muchas han sido las monografías y trabajos dedicados al análisis e investigación de la obra isidoriana.

De antemano, la *Quellen forschung* alemana supuso un instrumento capital en la investigación de la obra del hispalense. Pero como señala una de los máximos concedores y especialistas actuales del sevillano, J. Fontaine, este medio se convierte en fin en sí mismo, olvidando que la obra es escrita y pensada por un autor, actitud que en el caso de Isidoro se agrava por el hecho que los «Quellen forschers» se preocupan de recuperar los fragmentos antiguos, «et non d'y retrouver les intentions personnelles de l'auteur» (55).

Entre tantos glosistas y detractores vamos a intentar únicamente poner de manifiesto la amplitud de la cultura isidoriana como máximo exponente de la educación de los hombres de la Iglesia hispano-goda. En un último epígrafe señalaremos someramente la influencia del «renacimiento visigodo e isidoriano» allende el Pirineo, buscando las razones de esta expansión posterior.

Por otro lado, la obra de Isidoro es múltiple, aunque sean *Las Etimologías* la más trascendente, como compendio enciclopédico de los saberes de la antigüedad y que de este modo van a jugar un papel de manual durante la Alta Edad Media. I. G. Zuluaga (56) se cuestiona,

(52) Ph. WOLFF, *Histoire de la pensée européenne*, I, Seuil, 1971, pág. 30.

(53) H. TAYLOR, *The medieval mind*, London, 1911, pág. 89.

(54) BOURRET, J. C., *L'école chrétienne de Seville sous la monarchie des Wisigoths*, París, 1855, pág. 203.

(55) J. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 18.

(56) Cfr. G. ZULUAGA, I., «Los orígenes de Isidoro de Sevilla y su trascendencia didáctica». *Revta. Española de Pedagogía*, núm. 111-112, 1970.

como hilo conductor de su investigación sobre la «enciclopedia» del hispalense, a cerca de *la motivaciones y objetos científicos* del autor, así como al respecto de las fuentes utilizadas. Al preguntarse por las causas que han llevado al Sevillano a elaborar un manual para la transmisión del saber antiguo, se inclina la Dra. Zuluaga por una motivación de tipo pastoral en el obispo de Sevilla: hacer como una «biblioteca de bolsillo» al alcance de los clérigos de su tiempo, intentando salvar el desnivel cultural que existe entre éstos y los prelados y magnates bizantinos que Isidoro conoce.

Es significativo que otro de los actuales investigadores de la obra del hispalense, el profesor L. Robles, se pregunte si la cultura de Isidoro de Sevilla ¿«es una cultura clásica o una cultura eclesiástica»? (57). El Dr. Robles zanja la cuestión insinuando la mutua dependencia, pero dejando casi sentado que Isidoro no conoció directamente las obras de la antigüedad latina, sino a través de manuales o autores post-clásicos.

La pregunta clave para no ver en Isidoro un caso aislado y único es la que se hace J. Fontaine sobre la existencia de una cultura que podamos llamar isidoriana. Es decir, la obra del sevillano ¿representa en alguna medida el estado cultural del lugar y tiempo donde se manifiesta? Nuestro autor referido se inclina a ver en la obra más sobresaliente de Isidoro —Las Etimologías— el reflejo de una cultura y de una civilización. Por un lado la cultura personal de Isidoro, pero también «a travers lui, les formes intellectuelles et spirituelles prises par la *civilisation hispano-romaine dans la Betique wisigothique a fin du VI siècle et au debut du VII siècle*» (58). Añade que su obra es una coincidencia inevitable entre «Bildung et Kultur», palabras que transcribimos tal cual para evitar equívocos en el anterior uso de cultura y civilización, si bien, sería más apropiado hablar en español de la formación (bildung) o educación personal de Isidoro, contraponiéndola a la «Cultura» de la época (Kultur) o «Civilisation», término adoptado en la francofonía como equivalente del anglosajón «Culture». Naturalmente, y aunque nos adherimos al concepto antropológico de cultura como la *totalidad de comportamientos de un pueblo*, está claro que en la elaboración de esta Cultura o civilización, la élite intelectual o escolarizada representa

(57) Cfr. L. ROBLES, «Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigoda. Notas para un estudio del libro de las *Sentencias*», *Separata de Archivos Leoneses*, núm. 47-48, 1970.

(58) J. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 736.

un corte con respecto al pueblo. Quiero indicar que la obra de Isidoro «no toca» sino a una élite que utiliza sus manuales. Hemos indicado anteriormente que el tipo de institución educativa del «alto clero ilustrado» de la España hispano-goda, se ceñía a una verdadera «escuela» en el sentido moderno de «corriente cultural» o «cenáculo ilustrado» de formación directa por contacto con el maestro. Hemos señalado al respecto, las relaciones educativas de Leandro-Isidoro-Braulio-Eugenio-Tajón-Ildefonso-Julián...

No cabe pensar que en todas las escuelas monásticas y episcopales de España se leyeran sus manuales. Las «románticas» afirmaciones de Bourret sobre esta época en que todos los espíritus cultivados de la España gótica estudiaron en Sevilla o en las academias fundadas por los discípulos de Sevilla en las principales «métropoles de l'Espagne ibérienne»... (59), han sido destruidas, como indicábamos, por la labor crítica de los Quellen forschung. Este «renacimiento isidoriano» por el que el mismo J. Fontaine (60) formula un interrogante —«peut-on parler de Renaissance isidorienne?»—, es para P. Riché un fruto más tardío, el de la première «renaissance carolingienne», resultante de la difusión de los manuscritos isidorianos (61). Por lo demás, si en un genuino sentido no podemos hablar de Renacimiento isidoriano, sin hacer inflación del término específico aplicado al «cuatrocento» y al siglo XVI, tampoco se hace un fraude a la verdad si tal concepto se refiere a la renovación y auge de las letras y la cultura tras un período más oscuro y regresivo. No otro significado podemos dar al «llamado renacimiento carolingio» (62), o al más efectivo del siglo de Abelardo.

A través de su grandiosa *Etimologías*, podemos suscribir con A. Messer que Isidoro «fue uno de los modeladores de la cultura occidental» (63). Esta obra, junto con las compilaciones últimas de la época post-clásica helenístico-romana, son los vehículos del saber que se salvará en la larga noche de la Alta Edad Media. Ellas alimentarán la mayoría de las enciclopedias entre los siglos VIII-XIII (64). Tal vez por este

(59) J. C. BOURRET, *op. cit.*, pág. 6-7.

(60) J. FONTAINE, *op. cit.*, ch. VII pág. 863.

(61) P. RICHE, *op. cit.*, págs. 350 y 351.

(62) Cfr. M. A. GALINO, *Historia de la Educación*, Ed. Gredos, Madrid, 1973, página 443: «el llamado renacimiento carolingio».

(63) MESSER, A., *Historia de la Pedagogía*, Barcelona, Labor, 3.ª ed., pág. 82.

(64) M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Ed Aubier, París, 1905.

papel de compilador y «enciclopedista» se la ha negado una originalidad, limitándose la investigación posterior a tratarle como un difusor y trasmisor. Sorprende constatar cómo obras que tratan de la cultura y educación en estos siglos, apenas se paran en señalar, si acaso citan al hispalense, la importancia decisiva que tuvo el trasvase de la herencia del pasado. Este es el papel que creyó corresponderle en este momento al gran sevillano, como dice A. Galino, «el de trasmisor de una cultura en peligro de fenecer»... (65). Por otro lado se olvida la concepción gramatical de la cultura en esa época, paliativo de ver en la principal obra de Isidoro —Las Etimologías— únicamente un saber «filológico». La ciencia griega de Alejandría y otros focos se había replegado en las bibliotecas polvorientas. Hemos señalado que el olvido de la enseñanza del griego durante el Bajo Imperio romano impidió el conocimiento de la ciencia griega, cuyo vehículo era la misma lengua. No tiene nada de extraño que los 20 libros de las Etimologías sean un resumen de «connais sance les plus variées tirées des Ecritures, des Perès de l'Eglise, mais aussi des auteurs profanes». *Il était question du tout*, añade Ph. Wolff, quien le denomina por ésto discípulo de S. Agustín: *todo saber de gramática puede servir a nuestra vida...* (66).

No queremos alargar en este sentido las páginas de nuestro trabajo, cuyo objeto no es exclusivamente Isidoro de Sevilla, aunque él sea punto clave en el estudio de la España hispanogoda. No queremos terminar tampoco este apartado sin hacer referencia a otra de las obras isidorianas más extendidas en el occidente alto-medieval. Nos referimos al liber *De natura rerum*, obra dedicada al rey Sisebuto, quien corresponde al arzobispo con una *Epistula* sobre los eclipses. Las relaciones de Isidoro con este príncipe ilustrado son un índice de las influencias y simbiosis de la «Iglesia hispano-goda» con la Monarquía nacional, al menos desde el III Concilio de Toledo. Por otro lado, la vinculación de la Iglesia española a la monarquía goda es un hecho que hunde sus raíces en dos siglos anteriores a los escritos de Isidoro sobre las «excelencias» de España —LAUS SPANIAE—, precisamente en la primera *Historia de España* de Paulo Orosio, quien ve a los godos como restauradores de lo romano. Con toda razón podemos calificar de Mecenas a este rey goda, de quien Isidoro hace el elogio, colocando por encima de su gloria

(65) A. GALINO, *Textos pedagógicos hispanoamericanos*, obra colectiva «San Isidoro», introduc. de A.G.C. y J.F.C., Iter Ediciones, Madrid, 1968, pág. 82.

(66) Ph. WOLFF, *op. cit.*, pág. 19.

militar e inmediatamente después de su clemencia hacia los judíos, el gusto por las letras (67).

El haber traído a colación las relaciones con el poder público que Isidoro personaliza, tiene como finalidad mostrar que la obra de Isidoro no es un fenómeno aislado, en su tiempo, ni vinculado únicamente con la élite clerical. Como «*preceptor*» del reino va a ser presentado por las jóvenes generaciones, tal Ildefonso de Toledo, continuador de su *De viris illustribus*, quien dice de Isidoro que ocupó la «Catedra de Sevilla en la provincia Bética». Desde el mismo siglo VII, a partir de los epígonos de la escuela sevillana, Braulio y Valerio del Bierzo, Isidoro va a ser considerado como símbolo nacional de la conciencia unitaria hispánica. El aliento patriótico de Isidoro queda de manifiesto por encima de todo en el asunto de la rebelión de Hermenegildo, quien es visto por nuestro autor como un traidor y culpable, así como Atanagildo por llamar a los bizantinos a España. Rebelión católica con tintes localistas y autonomistas en la Bética, y tal vez inspirada por su propio hermano, San Leandro, (68) no hacen cambiar a Isidoro el sentimiento de fidelidad a un rey, que, aunque no católico, ha unificado y dado paz al reino.

La política vigorosa de Leovigildo encontró un firme eco en las clases dirigentes hispano-cristianas del momento, cuyos autores latino-españoles del fin de la antigüedad ya se habían pronunciado con un sentimiento de identidad hispánico, frente a la misma conquista romana de España. Nada de extraño tiene que este patriotismo se exprese en Isidoro por encima incluso de la más estricta ortodoxia, como «la defensa» de Orígenes frente a las condenaciones que se le hicieron en los concilios de Constantinopla en 543 y 553. Su afirmación hispánica se traducían, como suele ocurrir, en un rechazo de lo bizantino (invasores) o de los francos, a quienes va a imputar los desórdenes de que ha sido testigo por culpa de la rivalidad de las princesas merovingias Gosvinta e Ingonta, madre y esposa de Hermenegildo, respectivamente. Flotaba en el ambiente la prevención de los reyes de Toledo frente a los vencedores de Vouillé, fantasma del que participaba «La conciencia históri-

(67) Cfr. in J. FONTAINE, *op. cit.*, pág. 868 (n. 2).

(68) A la base de la rebelión de Hermenegildo contra el rey Leovigildo, es necesario ver la influencia del arzobispo de Sevilla, Leandro, y de un «partido católico» a él vinculado, sin llegar a afirmar la tesis de R. Gibert respecto a una tendencia autonomista en la Bética, hábilmente animada por los bizantinos. En todo caso, Isidoro no nos deja constancia en su *Historia Gothorum*, tal como ocurre en S. Gregorio El Grande y en Gregorio de Tours.

ca» de Isidoro, quien compartía, según J. Fontaine, estas *inquietudes y hostilidad* (69).

Conciencia nacional o afecto fraternal, le amordazan la lengua respecto al papel que desempeña su propio hermano en la conversión y rebelión de Hermenegildo, actitud que toman entre otros el mismo encartado en el asunto, el arzobispo Leandro. Tal vez deberíamos calificarlo de *diplomacia eclesiástica*, pero en todo caso nunca se valorará suficientemente la claridad de actuación de esta potente élite cultural frente al poder público de los reyes «bárbaros». Con ello se evitó, si es que el sentimiento nacional hispánico no se hubiera ya integrado en lo godo, la desconfianza con que vieron los ostrogodos en Italia el juego de Boccio y Casiodoro, sospechosos de pactar con los bizantinos.

No podemos imputar de «grecofilia» a la familia del sevillano, oriundos de Cartagena, ciudad que abandonan para escapar a la dominación bizantina que se acaba de asentar. Tampoco podemos pensar que se trata de godos cultivados, pues la proporción de hombres de letras es muy exigüa frente a la relación de nombres hispano-romanos. Se ha llegado a conjeturar la pertenencia germánica de la familia de Isidoro, dado su exaltación del «goticismo». Nada nos induce a asegurarlo, aunque la línea maternal pudiera entroncarse en la sangre goda. Tampoco por los nombres, como se ha insinuado, podemos deducir nada sobre la ascendencia de la familia. Si bien es verdad que los cuatro nombres de los hermanos son latinos y podríamos por ahí indagar su procedencia, no debe olvidarse que los godos latinizaban su nombres con frecuencia. Podemos tal vez, ratificar lo que dice Lynch: «In general, it would seem that a Gothic name of the period designated a Goth; a latin name, a Goth or an Hispano-roman» (70). Como dice Fr. J. Pérez de Urbel (71) ciertas familias hispano-romanas parece que se habían unido con lazos matrimoniales a los magnates de los conquistadores.

Con razón, Isidoro va a aparecer en su tiempo y a la posteridad como el maestro, el conductor o educador de generaciones y de toda una corriente siempre hispana de aferrarse a la propia identidad. Aunque no sea el pedagogo, autor de un tratado de educación, que durante mucho

(69) J. FONTAINE, pág. 835.

(70) Ch. LYNCH, *op. cit.*, pág. 5.

(71) Cfr. J. PÉREZ DE URBEL, *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1933, pág. 368.

tiempo se les atribuyó (72), no por é ello ha dejado de ser el hombre que con razón marcó una época y con su obra influyó, como maestro, en el desarrollo de un capítulo de la Historia de la Cultura occidental. Como señala J. Paul, los escritores del siglo VI son los fundadores de la Europa intelectual de la Edad Media. Y continúa: Boccio, Casiodoro, Gregorio el Grande, Isidoro de Sevilla, «sont les vrais précepteurs des lettrés médiévaux» (73).

3. CONCLUSION: VALORACION DEL PERIODO GOTICO

A guisa de conclusión vamos a intentar un análisis de la pervivencia del «germanismo» en la estructura hispánica, así como de la influencia de esta «civilización hispano-visigoda» en la corriente común occidental.

3.1. EL GOTICISMO ESPAÑOL

Escribía Menéndez Pidal que «la continuación de un influjo godo para explicar cualquier otro impulso activo en la España posterior a la invasión musulmana parece a la generalidad de los españoles la cosa más natural. No hay concepto más arraigado —continúa Menéndez Pidal—: los godos pueden ser mirados como el cimiento de la vida política y social en la España que sobrevive a la ruina del reino visigodo» (74). Frente a esta tesis «Pidaliana» —tachada por sus adversarios como «unitarista y centrípeta»— se han alzado de manera directa o indirecta un cierto número de historiadores españoles «Orientales» (nos referimos al término geográfico de la parte E. de la península ibérica).

Más significativo —por la atracción «fantástica» (en sentido genuino)— son las «intuitivas» hipótesis que nos presenta Américo Castro en

(72) Nos referimos al *Institutionum Disciplinae* que el mismo Menéndez Pidal cita como de Isidoro en *Los godos y el origen de la epopeya española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pág. 26, nota (14).

Cfr. R. SELJAS, in «San Isidoro en la Pedagogía», *R.E.P.*, núm. 24, 1948, pág. 459: se le atribuye con más seguridad el que descubrió y publicó en 1912 el investigador alemán Anspach.

J. FONTAINE, J., rechaza en *op. cit.*, pág. 14 (n. 2) la paternidad del sevillano en el *Institutionum Disciplinae*.

P. RICHE, pone en duda una categórica negación, *op. cit.*, págs. 303 y 350.

Cfr. L. ROBLES, prolegómenos a un «Corpus Isidorianum». Obras apócrifas dudosas o espúreas. Tesis doctoral, Valencia, 1971.

(73) J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'occident Médiéval*, Colin, París, 1973, página 110.

(74) R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los godos y la epopeya española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pág. 30.

un esfuerzo de «Orientalizar», a través de moros y judíos, el verdadero sentido, para él, de la Historia de España (75).

A las sugestivas hipótesis de Castro ha consagrado Sanchez-Albornoz la documentada obra «*España un enigma histórico*», (76), donde sale al paso de arriesgadas «sugerencias» elevadas a la categoría de generalidad explicativa, sin una base científica. Tal acusación, unida a una falta de especialización y profesionalidad de historiador, convierten a Castro en un brillante ensayista, lleno de imaginación y agudeza para *intuir* ideas luminosas que necesitan el tratamiento verificador del documento y el contraste del método. Los anteriores asertos son hijos de la crítica citada y no me deben nada salvo el asentimiento. Sánchez-Albornoz, en un concentrado análisis de los *errores de método* que imputa a la obra de Castro, comienza señalando: «No discrimina siempre con acierto las fuentes en que basa su tesis. Junto a textos, por su coincidencia, de seguro valor probatorio, aprovecha también frases aisladas, hijas espúreas de un movimiento anímico sin raíces colectivas y refranes tardíos o de limitado crédito regional... (77).

No es nuestra intención entrar en una polémica ni tomar partido sobre una de las cuestiones que divide, *maniqueamente*, a los historiadores españoles con frecuencia. Por otro lado, este maniqueísmo sobre la esencia histórica de España está tan teñido de sabores regionales y tan vivido visceralmente, que resulta difícil deslindarlo de ideologías creadas o sostenidas por la «idea de la historia —instrumento político»—. Este espíritu maniqueo, impide, como tantas veces, una concepción simétrica e integrada del torrente de lo español o de las Españas.

Si bien es verdad que un exagerado direccionismo gótico, (justificado inconscientemente por la empresa de la Reconquista) ha servido a dar textura a una Historia oficial de la formación del Estado Español desde Leovigildo (78), la reacción se ha extremado hasta el punto de

(75) Nos referimos sobre todo a su controvertida obra *España en su historia*, aparecida también con los títulos de *La realidad histórica y los españoles* o *La realidad histórica de España*.

(76) Cfr. *España un enigma histórico*, Ed. F.C.E., Buenos Aires, 1956.

(77) C. SÁNCHEZ ALBORNÓZ, *Españoles ante la historia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1969, in *Ante España en su historia*, II. Errores de método, pág. 212.

(78) Leovigildo, el último rey *arriano*, es considerado, sin embargo, por la élite eclesial católica como un gran rey. Isidoro de Sevilla lo considera como el segundo gran legislador después de Eurico. Respecto a la rebelión a su hijo Hermenegildo, véase nota (62) al respecto de la actuación de Leandro e Isidoro. Juan de Biclara, que había sido perseguido como católico por Leovigildo, nos presenta, sin embargo, a Hermenegildo como rebelde tiránico: «Hermenegildus filium imperiis suis ty-

afirmar lapidariamente que la verdadera y única esencia de España es *oriental*, sobre la base de lo semítico (árabe y hebraico).

A pesar de que esta polémica se personaliza en torno de la obra de Américo Castro, sobre la cual, como refutación, Sánchez Albornoz escribió su *España un enigma histórico*, no puede tacharse a este último de partidismo, cuando su contribución a la valoración del justo peso de lo islámico en la península ha sido reconocido por arabistas españoles y extranjeros (79). Lo que el autor de «*España un enigma histórico*» dice, y nos parece completamente sopesado, es, que de todos los pueblos que han venido a verterse en el torrente de lo «nacional», sólo el pueblo godo lo ha hecho enteramente. No se debe olvidar que, aunque la cifra que se ha dado de 600.000 fuera hiperbólica, son hombres y *mujeres*, todo un pueblo, quien se integra a las complejas estructuras étnicas de Iberia. Comparativamente con el aporte estimado por la mayoría de los historiadores sobre el contingente «árabe» que en sucesivas oleadas llega a la península, (80) la superioridad numérica de los bárbaros se impone.

Se puede objetar que las cifras absolutas no son significativas, y que en los contactos humanos y culturales es más determinante lo cualitativo. Este mismo argumento se vuelve contra quienes enarbolan como bandera arabizante los ocho siglos de estancia en España. Se trata una vez más de una categoría cuantitativa, pues la repartición fue desigual y sólo El Andaluz pudo llegar a sentir una «cierta manera islámica de vivir». Entrecomillamos el aserto, porque este El Andaluz, Bética, o Tartesos, hunde sus raíces en la profundidad milenaria de una de las más viejas culturas del mediterráneo occidental. Y si el valle del Guadalquivir se romaniza rápidamente, éllo es debido, entre otros factores, al nivel cultural prerromano que permitió la integración al universo romano de la pléyade de los Sénecas y otros. Esta misma Bética vencida, venciendo por su cultura a los conquistadores bárbaros, será la misma

rannizantes». ¿Podemos suponer que el Biclarense actúa adulatoriamente para disminuir el rigor de Leovigildo?, como insinúa GARCÍA VOLTA, *op. cit.*, pág. 68.

(79) Además de las obras de SÁNCHEZ ALBORNOZ, *La España musulmana, El Islam de España y occidente*, señalamos como índice el juicio que da Leví-Provençal sobre su artículo «España y el Islam», *Rvta. Occidente*, núm. LXX, Madrid, 1929: «algunas páginas que valen por todo un volumen» in *La civilización árabe en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969, pág 17.

(80) Parece ser que los historiadores españoles están de acuerdo en elevar a 200.000 el número total de invasores musulmanes durante todo el período de la dominación, de los cuales sólo una *minoría es árabe* propiamente hablando.

que impondrá un estilo de vida hispano-musulmán, hasta el punto que más que hablar de «árabes españoles», podríamos con toda justicia decir *españoles arabizados* (81). Estos mismos hombres que van a dar uno de los frutos culminantes de lo que se suele llamar la civilización musulmana «tenían todos ellos, en sus venas, una gran parte de sangre española», señala el gran hispanista y orientalista Leví-Provencal (82).

A riesgo de desviarnos de nuestros objetivos, hemos creído *obligada* una somera referencia a la polémica arabismo-germanismo, para llamar la atención, como señala Albornoz, sobre «la trascendencia del legado racial, temperamental y cultural de la España anteislámica en la España musulmana» (83). Naturalmente, el legado racial y político más reciente a la hora islámica de España es la que entronca con el direccionismo gótico, unificador del país, integrado y absorbido definitivamente por la élite cultural hispano-romana desde los concilios de Toledo. Esta idea de unitarismo político y religioso es la sola bandera a erigirse contra el invasor y «hombre de otra fe». Y es precisamente una población arrinconada y agrupada en torno al caudillaje visigodo quienes van a establecer como «proyecto histórico» la recuperación de Toledo. Por eso los reyes de Oviedo van a restaurar el «ordinem gothorum», tanto en la Iglesia como en el palacio, sicut Toledo fuerat (84). Y lo mismo en los núcleos occidentales de la península como en los orientales, son los «Goti sive Hispani», los que aparecen en las crónicas carolingias. Respecto al núcleo central, representado por los «vascones, tiene como base la potencia navarra, a caballo en los Pirineos. De ella nacerán las entidades políticas aragonesa y castellana. *Por lo demás la identidad político-jurídica castellana no se puede concebir sin la adición al tronco bárdulo del elemento popular vascón y las minorías godas disidentes.*

Pero esta heterogeneidad de reinos y actuación individual, a veces en pugna, no parece borrar el sentimiento de pertenencia a una comunidad homogénea, simbolizada en los reyes de León, los cuales, en la ocasión o en momentos especiales, exhiben el título de «Rex totius His-

(81) Según lo dicho en nota precedente, deberíamos hablar de españoles islamizados, aunque se justifique lo de árabe por el origen semita del área que va a influir posteriormente en el Islam: Damasco y Bagdad.

(82) Cfr. LEVÍ-PROVENCAL, *L'Espagne musulmane au X siècle*, París, 1932, página 19.

(83) C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *El Islam de España y El occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974, pág. 47.

(84) Véase nota núm. 26. Aun en el 883, Alfonso III titula la crónica del reino de Oviedo como *Historia visigothorum*.

pania» o *Imperator*, indicando con ello unas nominales relaciones feudales de reconocimiento «de una *unidad política* en los continuadores de los reyes godos asturianos» (85).

Frente al inconveniente de este teórico feudalismo, con las consecuencias negativas que Ortega y Gasset (86) señala, es decir, *la falta de una nobleza fuerte y emprendedora*, se pudo desarrollar más genuinamente el particularismo que componen Las Españas. Esta falta de feudalismo tiene su origen en los visigodos, pueblo débil y ya minado por un largo contacto con la decadencia romana, piensa Ortega. De su falta de «primitivismo» se origina un raquíptico sistema vasallático con falta de unas minorías rectoras y la consiguiente invertebración del organismo hispánico. Nótese que Ortega no rechaza el germanismo, al que considera como ingrediente decisivo en la contextura hispánica, sino que lo considera desde el punto de vista negativo, dice M. Pidal (87). Y si la «germanofilia» de Ortega le lleva a echar de menos unas «gotas más de sangre bárbara», que hubieran hecho de Hispania una Gotia, sin embargo, la invasión musulmana —debida entre otras causas, o al menos su éxito, a la debilidad de la monarquía visigoda—, reafirmó la voluntad de una restauración del Imperio de los Godos. Siempre los reyes de Castilla y León se consideraron descendientes y continuadores de los monarcas de Toledo hasta culminar en el tan monoseado lema de la «Gens Gothorum» en los momentos de euforia por la empresa de ocho siglos acabada en la unidad de las Españas, y en el nuevo proyecto del Imperio.

Y no se crea que este alarde de goticismo es sólo privativo de la Corona, como prueba de tradición y justificación, o como conveniencia política, cual ocurre con la obra del diplomático Saavedra Fajardo —*Corona gótica, Castellana y austríaca*— en un afán de alianza política con la antigua «patria» de los godos, Suecia, gran potencia en el siglo XVII. Desde los más altos magnates, cualquier hidalgo y «cristiano viejo» se sentía continuador de la sangre de los godos, símbolo de nobleza y de un orgullo «racial», que hacía ufanarse aún en el siglo XVII a cualquier escudero de ser «tan hidalgo como el rey y aún más que él porque es medio flamenco». Este «prejuicio» de casta, es un hecho tan incontes-

(85) R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los españoles en la historia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971, pág. 131.

(86) Cfr. ORTEGA y GASSET, *España invertebrada*, Madrid, 1921-22.

(87) R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los godos y la epopeya española*, Espasa-Calpe, 1969, 1969, pág. 31.

table que para ratificarlo basta constatar el mote que como reacción se aplicó a los «peninsulares» no mestizados en Hispanoamérica: «godo» (88). Esta tradición «goticista» arranca de Paulo Orosio y tiene su decidida continuación en Isidoro de Sevilla, quien pondera el linaje de los godos como restauradores de la Hispania romana. A pesar de la colusión imputada a los obispos católicos en la rebelión de Hermenegildo, cual sostienen historiadores como P. Riché (89), hemos dejado documentada la posición de la mayoría de la élite clerical de esa época, condenando y tratando de tirano al hijo rebelde (90). De lo que no cabe ninguna duda es de la actitud de la Iglesia a partir de Recaredo, siempre en estrecha colaboración con los soberanos. El mismo P. Riché dice taxativamente que el clero católico sostiene constantemente a los príncipes «dans leurs luttes avec l'aristocratie» (91).

Después la promulgación del *Liber Iudiciorum* en el 654, con la supresión del principio de la personalidad de las leyes y la fusión en un código único, todo él inspirado en el derecho romano, el acercamiento entre visigodos e hispano-romanos es un hecho de naturaleza jurídica que ya habían operado los matrimonios mixtos —sobre todo entre las clases dirigentes— y el reclutamiento de autóctonos en el ejército común. Las luchas de expulsión de los «Romanos» (bizantinos), patrocinadas ya por la tradición intelectual de los escritores hispano-romanos del Bajo Imperio, podríamos calificarlas de «pre-reconquista», dado el *sentimiento nacional* que va a suscitar sobre todo tras la conversión de Recaredo. Este sentimiento va a aglutinarse alrededor de los godos y lo genuinamente germánico, precisamente tras la invasión musulmana. Como señala Menedez Pidal, «la destrucción del reino toledano fue muy contraproducente respecto a la destrucción del influjo godo; muy lejos de haber traído olvido ni merma del espíritu germánico, lo reafirmó y propagó con fuerza» (92). Entre esta «re-generación» de lo germánico merece especial mención la «regresión» que sufrió el derecho medieval de la Reconquista, llenándose de «atavismos» típicos de las prácticas ju-

(88) Igual ocurre en Canarias, crisol de mestizajes. De todos es conocido el apelativo de «bárbaro godo» que surge en Hispanoamérica tras la independencia.

(89) Cfr. P. RICHE, *Les invasions barbares*, P.U.F., París, 1974, pág. 91.

(90) Entre esta élite clerical se encuentran Juan Biclarense y otros que condenan o se abstienen de un juicio aprobatorio sobre la actitud del rebelde. Leandro guarda silencio y su hermano Isidoro, por afecto fraternal, evita, tal vez, y sólo Gregorio El Grande, papa, toma partido por católico Hermenegildo.

(91) P. RICHE, *Les invasions barbares*, op. cit., pág. 93.

(92) R. MENÉNDEZ PIDAL, op. cit., pág. 33.

rídicas consuetudinarias de los germanos: venganza de sangre, orda-lías, juramento (93) y duelo judicial.

Hinojosa (94), con el trabajo «El elemento germánico en el derecho español» presentó en su comunicación al congreso de Berlín de 1908 las conclusiones de esta influencia germánica en el derecho español de la Edad Media. Seguirá la corriente metodológica de los «germanistas», escuela dirigida en la Historia del Derecho por H. Brunner. Anteriormente J. Ficker había estudiado el parentesco de las fuentes medieva-les hispánicas con las germánicas, principalmente noruegas e islande-sas. De su imparcialidad es testigo el conocimiento y admiración que sentía por la obra de Fustel de Coulanges, cabeza de la escuela «roma-nista» (95). Dejemos a un lado esta polémica sin solución: ¿germanismo o romanismo?

Lo que aquí nos interesa constatar es que la obra intelectual de alien-to hispánico que se inaugurar con Orosio y continúa con Isidoro, «nun-ca dejó de estar presente en los espíritus durante los siglos siguientes, siendo ambos autores muy leídos durante toda le Edad Media». De ellos se van a nutrir los estudiosos de los monasterios, a través, sobre todo, de la «ciencia transmitida» por las *Etimologías*. De ellos van a beber los historiadores del siglo XIII, en el momento que parecía tocar a su fín la reconquista, tras las campañas de Fernando III y el sometimien-to a tributación de los reyes granadinos: Lucas de Tuy veía a la nación goda como saliendo de un sueño y comenzando a buscar el orden de sus mayores y sus costumbres jurídicas. Alfonso X incluye en su *Estoria de España* el juicio de los juglares contra la partición de los reinos hecha por Fernando I: «Ca los godos antiguamiente ficieran su postura entre sí que nunca fuese partido el imperio de España, mas que fuere todo de un señor» (96).

A través de toda la literatura española, hasta el XVII incluido, tene-

(93) El legendario juicio de Santa Gadea de Burgos en el poema de *Mío Cid*, es una imagen del tipo de procedimiento, como recurso judicial, sin necesidad de pruebas testificadoras. Su simplismo primitivo es regresivo con respecto al dere-cho romano.

(94) Cfr. HINOJOSA NAVEROS, obras I y II, Madrid, 1948-1955.

(95) «Germanistas» y «romanistas» llevan dos siglos aduciendo razones ponde-rativas de la importancia de la «regeneración» occidental que atribuyen los prime-ros a los bárbaros, mientras los segundos opinan que las instituciones romanas absorbieron a los invasores y nada cambió.

(96) *Crónica general*, pág. 494 a. Tomo la cita de M PÍDAL, *Los españoles en la historia*, op. cit., pág. 136.

mos alusiones a este orgullo de ser descendiente de los godos, timbre de nobleza que se puede perder por una vida no digna de tal nombre. El «panegírico» fúnebre de Jorge Manrique toca una vez más esta condición de nobleza:

«Pues la sangre de los godos,
y el linaje a la nobleza
tan crescida
¡por cuántas vías e modos
se pierde su gran alteza
en esta vida!»

Por su parte, Quevedo, viene a incidir en la misma significación negativa cuando en su *Epístola Satírica y Censoria* contra las costumbres presentes de los castellanos... dice:

Las descendencias gastan muchos godos
todos blasonan, nadie los imita
y no son sucesores, sino apodos.

Por retoricismo o idearium histórico-político escribe también en un célebre soneto éste proto-crítico (97) del «problema español» —*Advertencia a España*—: «Colón pasó los godos al ignorado cerco de esta bola». Sigue la continuidad étnica... pero España ¡se desgermanizó!, como se ha llegado a decir. Sería absurdo dar un valor ni negativo ni positivo a esta fantástica idea, por cuanto creemos que esta «superbia gothica», tiene más de vanidad que de verdadero fundamento racial (98); no obstante ratificamos a Menéndez Pidal cuando dice que «si la jactancia de raza goda en España en su mayor parte es pura vanidad, *el etnos*, el pueblo informado por la sangre y por la convivencia nacional goda, es

(97) Cfr. A propósito del manoseado «problema español» o «las dos Españas», cfr.: SCHMIDT, B., «El problema español. De Quevedo a Manuel Azaña», *Cuadernos para el Diálogo*, Edicusa, Madrid, 1976.

(98) Según ciertos historiadores, el número de los invasores bárbaros, apenas representan el 5 por 100 de la población total del Imperio. Hemos apuntado con sospecha de hipérbole la cifra de 600.000 bárbaros que se derraman sobre España. P. Riché señala unos 200.000 godos (Cfr. *Les Invasión Barbares*, op. cit.). Hemos de señalar que a estas cifras hay que añadir los Suevos vencidos tardíamente, pero no exterminados, así como los vándalos-asdingos, asimilados forzosamente a los alamos, pueblo eslavo-iraniano que se desparramó por la meseta y se integró como mercenarios en los ejércitos. En total unos 400.000 pudieron llegar al solar hispano.

una fundamental realidad que en los siglos sucesivos promovió muy eficientes características de la nación española» (99). En un país «receptor» de tantas oleadas de invasiones militares, asimiladas al primitivo tronco, se tiende a olvidar que la llegada de los pueblos germánicos suponen una innovación: son los primeros a verse «íntegramente» en el torrente de lo nacional como señala SÁNCHEZ-ALBORNOZ (100).

3.2. INFLUENCIAS HISPANOGODA ALLENDE LAS FRONTERAS

Dice Sánchez Albornoz que «pocos acontecimientos han sido más fecundos en consecuencias decisivas para el hacer de Europa que el triunfo y el arraigo del Islam en España» (101). Dejando a un lado el examen de estas consecuencias, nos vamos a ceñir a una de ellas objeto de nuestro estudio: la migración a la Francia merovingia de una no exigua «minoría» de hispanogodos. Como ocurre en todo choque —y el de la invasión árabe fue significativo—, se arrastra una serie de influencias mutuas. Hemos aludido no intencionalmente en páginas anteriores al hecho del influjo de la población hispana —culturalmente superior a los invasores bereberes— en la elaboración de esa civilización de los musulmanes españoles que mejor podríamos nombrar hispano-musulmana.

Respecto a los que se refugiaron al otro lado de los Pirineos, intentaremos enfocarlos bajo el impacto de modo de vida e instituciones que consigo llevaron, y la influencia que tuvo en esas tierras. El refugio «obligado» del paso de los Pirineos es una constante en la Historia política de España y camino de influjos en ambos sentidos. La salida «masiva» de hispanogodos —entre ellos muchos eclesiásticos— fue a incrementar el número de los godos refugiados en Francia como consecuencia de las luchas intestinas que provocaron la invasión.

Una de las primeras consecuencias naturales de estos refugiados sería su entrada al servicio vasallático (102) de Carlos Martel. Sabemos que el ejército hispanogodo disponía de una caballería importante de que no disponía la monarquía merovingia. No obstante, durante el siglo VII como apunta Albornoz, la caballería creció considerablemente en

(99) R. MENÉNDEZ PIDAL, *Los godos y la epopeya española*, op. cit., pág. 32.

(100) Cfr. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *España un enigma histórico*, F.C.E., Buenos Aires, 1956.

(101) C. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *El Islam de España y el occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974, pág. 10.

(102) Este tipo de relación de vasallaje estaba ya arraigado entre los visigodos antes de la ruina del 711. Esta «fidelitas» típicamente germánica tenía unas raíces más profundas en la península: «la devotio ibérica».

Francia, lo que induce a pensar en el aporte de los hispanos godos, soldados a caballo, y que desde su entrada al servicio vasallático, continuaron como jinetes (103). Testimonios numerosos se conservan sobre esta forma de pelear de los nobles godos (104).

Otra consecuencia muy discutida es la vehiculización allende la península de unas prácticas protofeudales que ya tenían tradición en España, paradójicamente el país de occidente en que menor importancia tendrá el feudalismo, tal vez a causa de la empresa reconquistadora. Es un hecho admitido y documentado que los soberanos visigodos se rodearon de una clientela de fieles, —los gardingos— (105) ligados por juramento y dotados de tierras, con el fin de defenderse de la nobleza levantisca. Se puede conjeturar que de esta recompensa de tierras —in stipendio— o «pro excedenda publica expeditione» a los «no-fideles» que servían en la guerra, se pudo inspirar Carlos Martel en la confiscación de bienes eclesiásticos para entregarlos a los que estableciesen con él una relación feudal. Parece ser unánimemente aceptado el hecho de la unificación de los reyes carolingios desde Pipino el Breve. Esta práctica tenía ya su origen en los reyes visigodos y pudo ser llevada por los clérigos hispanos refugiados en Francia (106).

Si estas influencias en los usos institucionales pudieron ser significativos y exponentes de la presencia «activa» de lo hispano en el albor de la «reconstitución» de Occidente, lo fue mucho más importante en el campo de la cultura y de las ideas. Estos refugiados no —guerreros llevan consigo también sus usos, prácticos y costumbres, así como los libros que han podido salvar. Ellos van a aportar igualmente su liturgia en la que encontrará cierta inspiración la reforma de Carlogmagno. Pero sobre todo van a influir con los manuscritos redactados en España o por «amanuenses» visigodos al servicio de las Iglesias de Francia e Italia (107).

(103) Fueron los hispanogodos los primeros en acrecentar las fuerzas ecuestres carolingias mucho antes de que se sumaran los jinetes vasco-iberos tras la pacificación de Aquitania por Pipino. Sólo en tiempo de Carlomagno se añadirían el contingente frisón y lombardo.

(104) *La crónica Vita Heudovici Imperatoris*, M.G.H. Scriptores, II, pág. 625, relata el combate a caballo de dos nobles godos de la marca Hispánica, en duelo judicial, delante de la corte imperial del Aachen (Aquisgrán).

(105) Véase SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del feudalismo. Fieles y Gardingos en la Monarquía visigótica*, Mendoza, 1942.

Igualmente, *Estudios visigodos*, Roma, 1971.

(106) No la pudieron tomar de los reyes anglosajones, los cuales comenzaron a ser ungidos después del 785, mientras que Pipino fue ungido ya en 751.

(107) Cfr. P. RICHE, *Ecoles et Enseignement dans le Haut Moyen Age*, Aubier-Montaigne, París, 1979, págs. 86 y ss.

Los historiadores, apunta P. Riché, comienzan a medir la importancia de la llegada de estos manuscritos «sur la culture carolingienne». Y no solamente obras de Padres de la Iglesia, de San Isidoro y otros, sino también profanas. Además, continúa Riché, colecciones canónicas, obras litúrgicas, reglas monásticas llegan al conocimiento de los clérigos de las Galias (108).

La reproducción de las Etimologías a partir del siglo VIII nos hablan de la irradiación del impacto hispanogodo en Occidente después de la invasión musulmana: Bobbio, Luca, Verona, Montecasino, Reichenau, Fulda, Schelettstad, Regensburg, Saint-Gall, Einsiedeln, Weisenburg, Albi, Corbie, Autun, Luxeuil, Paris,... La importancia de esta enciclopedia en el Alto Medievo es decisiva. El más grande de los tres «trasvasadores» del saber medieval —Boecio, Casiodoro, Isidoro— es con sus Etimologías un «*sine qua non* de toute bibliothèque monastique» (109).

La influencia, no sólo de la obra de Isidoro en el renacimiento carolingio, sino de los hombres hispanogodos, es un hecho que está demostrado. A pesar del desprecio ignorante, como apostilla Sánchez-Albornoz, con el que Alcuino de York trataba a la cultura hispánica (110), fueron españoles tres de las cuatro grandes figuras que más influyeron en la renovación de la cultura del embrión de Europa que fue el imperio carolingio (111). Se trata de Teodulfo de Orleans, de Benito Aniano y de Agobardo de Lyon. Son, como tal vez Pirminio, los más significativos de entre los muchos del éxodo que se prosigue durante la segunda mitad del siglo VIII, y como consecuencia del endurecimiento y represión, hacia el 782, por la intervención de Carlomagno en España.

No sabemos de qué parte de España era Teodulfo, futuro obispo de Orleans, pero responde a las características de un país en que el conocimiento de autores antiguos y el gusto por las obras de arte aparecen como una tradición *plusieurs fois seculaire*, dice Wolff (112). Sabemos, fue el brazo derecho de Carlomagno en la reforma de la Iglesia carolingia y la

(108) Id. Entre las colecciones canónicas merece especial mención «La Hispana». Cfr. G. MARTÍNEZ DÍEZ, *La colección canónica hispana*, I, Madrid, 1966, páginas 331 y ss.

(109) M. DEBESSE, et G. MIALERET, *Traite des sciences pedagogiques*, II, París, 1971.

(110) La animadversión de Alcuino hacia lo hispánico estaría motivada por la herejía del clero español representado por el Adopcionismo de Elipando de Toledo, bien acogido por Félix, obispo de Urgel, en la Marca Hispánica.

(111) C. SANCHEZ-ALBORNOZ, *El Islam de España*, pág. 23.

(112) Ph. WOLFF, *op. cit.*, pág. 30.

voz representante de Occidente en las controversias con la Iglesia de Oriente. Hombre de letras, y tal vez el mejor versificador de su tiempo, introduce en Francia la tradición de la poesía visigoda. Preocupado por la elevación cultural organizó en su diócesis escuelas abiertas a todo el que se quisiera inscribir y ordenó a sus presbíteros de parroquias abrir escuelas gratuitas para los niños de población rural.

Al mismo tiempo que Teodulfo, sabemos que un tal Claudio, presumiblemente español, se instala en Lyon, refugio de numerosos españoles que trabajan en la Biblioteca de la Catedral (113). Dicha biblioteca fue enriquecida con los libros españoles traídos por su obispo Leidrade, cuando fue a España enviado por Carlomagno. La misión de este último fue vigilar al adopcionista Félix de Urgel en la Hispania Carolingia, no sometida jurídicamente a la ley franca (114).

Claudio, futuro obispo de Turín, es uno de los mejores teólogos de su tiempo. Sabemos de su posición de intransigencia frente al culto de las Imágenes. Como Claudio, Agobardo de Lyon, que sucedió al cesado Leidrade en la silla lugdunense, terminó en Italia siguiendo a Lotario. Llegó a la Galia narbonense desde España, según dijo de sí mismo. Parece ser que trajo consigo las obras de Tertuliano, del cual es uno de los mejores conocedores. Fue uno de los obispos que colaboraron con el sucesor de Carlomagno, Ludovico Pío, a quien terminó odiando tanto como demuestra su hostilidad hacia los judíos. Esta última característica muestra a P. Riché el origen visigodo de Agobardo, así como su gran cultura religiosa. Polemista ardiente y combativo, muestra bien los rasgos de sus raíces hispánicas (115).

De la misma talla quizá que las otras dos figuras más conocidas —Teodulfo y Agobardo— fue el joven noble Witiza. Hijo de un conde godo, se halla como otros jóvenes godos en la corte carolingia. Tal situación debería ser corriente, como ya hemos indicado, respecto al vasallaje que pudieron solicitar, según era constumbre en España con la institución del «gardingato». Sabemos que abandonó la corte en el 774 y profesó en

(113) E. A. LOWE, *Codices lugdunensis antiquissimi*, Lyon, 1924.

(114) Sabemos que los francos siguieron respetando el principio de la personalidad de las Leyes, y que la población gallo-romana siguió rigiéndose por el Breviario de Alarico, tras el desastre de Vouillé. Sabemos que los godos que pelean a caballo delante de la Corte en Aquisgrán lo hacen «secundum legem propriam». Véase (n. 104).

(115) P. RICHE, *Ecole et Enseignement*, op. cit., pág. 87.

la orden de San Benito de Nursia, cuyo nombre tomó. Fundó el monasterio del nombre que tomó, y es posible que tomara parte activa en la reforma de Cluny. Tal vez nadie ha influido tan profundamente sobre el monaquismo de Occidente, después de S. Benito de Nursia (116).

Queremos terminar estas páginas parafraseando a P. Riché: «En su entusiasmo, los carolingios han creído redescubrir la obra de los escritores antiguos; en realidad, releen sobre todo la de sus herederos, Cassiodoro, *Isidore de Sevilla* et les lettres wisigoths (117). Estos continuadores del renacimiento isidoriano, junto a los lombardos —últimos bárbaros llegados al «solar romano» y pronto ganados a la civilización latina— y con los alejados celtas y germanos anglosajones de la «desromanizada» *Britannia* —convertida finalmente al cristianismo «mediterráneo-latino»—, van a contribuir a que esta civilización clásica sea en parte recuperada. Un día, como señala Marrou, se encontrarán en la Corte de Carlomagno irlandeses como Dungal, el anglo-sajón Alcuino, el español Teodulfo, Pablo Diacro, un lombardo. Y termina optimista: todos nuestros personajes están en su sitio, «el telón puede levantarse sobre Europa» (118). Que así sea —concluimos.

(116) Cfr. NURSIA, *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, VIII, cc. 177-78.

(117) P. RICHE, *Education et Culture dans l'occident Barbare*, op. cit., pág. 551.

(118) H. I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, III-IV siècle Ed. Seuil, París, 1977.

BIBLIOGRAFIA

1. ALDAMA, A., «Indicaciones sobre la cronología de las obras de S. Isidoro», en *Miscelánea Isidoriana*, Roma, 1936.
2. ALTAMIRA, R., «Spain under the visigoths», *Cambridge medieval History*, London and N. York, 1926.
3. ANALES TOLEDANOS, III, *Estudios sobre la España visigótica*, Toledo, 1971.
4. ANTOLÍN, G., «Estudio de los códigos visigodos», *Bol. de la Acad. de la Historia*, 54, Madrid, 1909.
5. ATTI del III Congresso internazionale de studi sull'alto Medioevo (C.S.S.M.), Spoleto, 1959.
6. BANNIARD, M., «Le lecteur en Espagne wisigothique d'après Isidore de Sevilla», *R. E. Aug. XXI*, 1975.
7. — *Le Haut Moyen Age occidental*, París, P.U.F., 1980.
8. BOURRET, J. C., *L'école chrétienne de Seville sous la monarchie des Wisigoths*, París, 1855.
9. BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistolae*, Ed. Madoz, El Epistolario, Madrid, 1941.
10. BREUTE, An *Encyclopedist of the dark Age, Isidore of Sevilla*, London, 1912.
11. BREHIER, L., *Le monde Byzantin*, t. III, *La civilisation byzantine*, Ed. Michel Albin, París, 1970.
12. CAMPOS, J., *Juan de Biclara, obispo de Gerona*, C.S.I.C., Madrid, 1960.
13. CONCILIOS WISIGOTHICOS E HISPANO-ROMANOS, Ed. J. Vives, Barcelona, 1963.
14. COURTOIS, C., *Les Vandales* P.U.F. París, 1955.
15. D'ABADAL, R., *Els Concilis de Toledo*, in Homenaje a Vinke, 1963.
16. — *Dels visigots als catalans*, Ed. 62, Barcelona, 1970.
17. DAWSON, CH., *Les origines de l'Europe et de la civilisation européenne*, Ed. Rieder París, 1934.
18. DÍAZ y DÍAZ, M., *La cultura de la España visigótica en el siglo VII*, Settimana Spoleto, 1958.
19. DICTIONNAIRE *d'histoire et géographie ecclésiastique*, VIII, cc. 177-78.
20. DU BREUL, S., *Isidori hispalensis episcopi, opera omnia*, Colonia, 1617.
21. FAVEZ, CH., «Saint Jorème pedagogue», in *Melanges Marouzeau*, París, 1948.
22. FLICHE, A. et MARTIN, V., *Historie de l'Eglise...*, editada por ... tomos IV y V, París, 1945 y 1938, resp.
23. FONTAINE, J., *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, *Etudes Augustiniennes*, París, 1959.
24. — «Isidore de Seville», in *La Pensée encyclopedi que an Moyen Age*, Neuchatel, 1966.
25. — «Isidore de Seville et la mutation de l'Encyclopedisme antique» in *C.H.M.*, IX, 1966.
26. — *Isidore de Seville, Traité de la nature*, Feret et Fils Editeur, Bordaux, 1960.
27. GALINO CARRILLO, M. A., *Historia de la educación*, I, Gredos. Madrid, 1973.
28. — *Textos pedagógicos hispanoamericanos, San Isidoro*, Iter, Madrid, 1968.

29. GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., «La época medieval», en *Historia de España*, Alfaguara, Madrid, 1973.
30. GARCÍA VILLADA, Z., *Historia eclesiástica de España*, t. II (*Esp. goda*), Madrid, 1933.
31. GARCÍA VOLTA, G., *El mundo perdido de los visigodos*, Ed. Bruguera, Madrid, 1977.
32. GIBERT, R., «Antigüedad clásica en la Hispania visigótica», *Settimana*, XXII, Spoleto, 1975.
33. GIBERT, R., *Historia General del Derecho Español*, Madrid, 1977.
34. — «Enseñanza del Derecho en Hispania durante los siglos VI al XI, *Rvta. IRMA*, Milán, 1967.
35. GÓMEZ MORENO, *Documentación goda en pizarra*, B.R.A.E., Madrid, 1966.
36. GOUBERT, P., «Byzance et l'Espagne wisigothique», *Revue des Etudes Byzantines*, II, 1944.
37. GROSSE, R., *Las fuentes de la época visigoda y bizantina (Fontes Hispaniae Antiquae, IX)*, Barcelona, 1947.
38. ILDEFONSO DE TOLEDO, *De Viris illustribus*, 4.M.L., t. 96.
39. ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum...*, M.G.H., AA, XI, A, DCXXIV.
40. — *Etimologías*, B.A.C., Madrid, 1930.
41. ISIDORIANA, *Estudios sobre... en el XIV Centenario*, León, 1961.
42. JORDANES, *Historia Gothorum, Getica*, XI, M.G.H., AA, V.
43. JUSTER, J., «La condition légale des Juifs sous les rois visigoths», *Etudes juridiques offertes a P. F. Girard*, II, París, 1913.
44. KATZ, S., *The jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, Cambridge (Mass.), 1937.
45. LEVJ-PROVENCAL, *La Civilización árabe en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969.
46. — *L'Espagne musulmane au X siècle*, París, 1932.
47. LOWE, E. A., *Codices Lugdunenses antiquissimi*, Lyon, 1924.
48. LYNCH, CH., *St. Braulio Bishop of Saragossa. His life and writings*, The Catholic University of America, Washington, 193. Versión castellana, Madrid, 1950.
49. MANSI (Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio), Venezia, 1759-98.
50. MARROU, H. I., *Decadence romaine ou antiquite tardive?*, III-IV siècle, Ed. Seuil, París, 1977.
51. — *Histoire de l'Education dans l'Antiquité*, Ed. Seuil, París, 1965, V. castellana, Ed. Universitaria, Buenos Aires, 1965.
52. — *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, Bracard, 2.ª, París, 1949.
53. MARTÍNEZ DÍEZ, G., *La colección canónica hispana*, I, Madrid, 1966.
54. MENÉNDEZ PELAYO, S., *Isidoro, Cervantes y otros estudios*. Espasa-Calpe, Madrid, 1941.
55. MENÉNDEZ PIDAL, R., *Historia de España*, III, Madrid, 1940.
56. — *Los godos y la epopeya española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1969.
57. — *Los españoles en la historia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1971.
58. MEREÁ, P., «Estudios de derecho privado visigótico», *Anuario de Historia del Derecho español*, XVI, 1945.
59. MONTERO DÍAZ, S., *Semblanza de S. Isidoro*, Univ. de Madrid, 1953.
61. MONTERO DÍAZ, S., Introducción y notas a *Etimologías*, B.A.C., Madrid, 1951.
62. ORACIONAL VISIGOTICO, Ed. J. Vives, in *Monumenta Hispaniae Sacra*, Barcelona, 1946.
63. ORTEGA Y GASET, *España invertebrada*, Madrid, 1921-1922, nueva edición, Espasa-Calpe, Col. Austral, núm. 1345.
64. PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*, I, Madrid, 1933.
66. — *Isidoro de Sevilla: su vida, su obra, su tiempo*, Barcelona, 1945.
67. — «Las letras en la época visigoda», in t. III, *Historia de España*, de Menéndez Pidal.
68. PRUDENCIO, *Contra Symmachum*, II, in C.S.E.L., Viene, 1866.
69. PAUL, J., *Histoire intellectuelle de l'occident Médiéval*, Colín, París, 1973.

70. REINHARDT, W., «Sobre el asentamiento de los visigodos en la península», *Archivo Español de Arqueología*, 1945.
71. RICHE, P., *Education et Culture dans l'occident Barbare*, Seuil, París, 1962.
72. — *De l'éducation antique à l'éducation chevaleresque*, Ed. Flammarion, París, 1968.
73. — *Les invasions barbares*, P.U.F., París, 1974.
74. — *Ecoles et Enseignement dans le Haut Moyen Age*. Aubier-Montagne, París, 1979.
75. ROBLES CARCEDO, L., «Isidoro de Sevilla y la cultura eclesiástica de la España visigoda. Notas para un estudio del libro de las Sentencias», *Archivos Leoneses*, números 47-48, 1970.
76. — «Prolegómenos a un «Corpus Isidorianum». Obras apócrifas, dudosas o espúreas», Tesis Doctoral, Valencia, 1971.
77. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C., *El Islam de España y El occidente*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974.
78. — *Ruina y extinción del municipio romano en España e instituciones que le reemplazan*, Buenos Aires, 1943.
79. — *Espanoles ante la Historia*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1969.
80. — *España un enigma histórico*, Ed. F.C.E., Buenos Aires, 1956.
81. — «España y el Islam», *Rvta. de occidente*, LXX, Madrid, 1929.
82. — *Estudios visigodos*, Roma, 1971.
83. — *En torno a los orígenes del feudalismo. Fieles y Gardingos en la Monarquía visigótica*, Mendoza, 1942.
84. SCHENK, A., *De Isidori Hispalensis «de natura rerum» libelli fontibus*, Jenae, 1909.
85. SCHLUNK, H., «Arte visigodo» in *Ars Hispaniae. Historia del Arte Hispánico*, II, Madrid, 1947.
86. SEJOURNE, P., *Le dernier Père de l'Eglise, Saint Isidore de Sevilla, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, París, 1929.
87. SCHMIDT, B., *El problema español. De Quevedo a Manuel Azaña*, Ed. Cuadernos para el Diálogo, Edicusa, Madrid, 1976.
88. SETTIMANE, di Studio del C.I.S.S.M., *I Goti in Occidente*, Spoleto, 1956.
89. SEIJAS, R., «San Isidoro en la Pedagogía», *R.E.P.*, 24, 1948.
90. SIMONET', *El Concilio III de Toledo, base de la nacionalidad y civilización española*, Madrid, 1891.
91. TAYLOR, H., *The medieval mind*, London, 1911.
92. TEILLIET, S., «Des goths à la nation gothique. La naissance de l'Espagne d'Oroze a Julian de Toledo», tesis doc., Univ., París, IV, 1977.
93. THOMPSON, E. A., *Los godos en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1971.
94. VIVES, J., *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, Barcelona, 1942.
95. — *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, C.S.I.C., Barcelona, 1963.
96. WOLFF, Ph., *Histoire de la pensée européenne*, I, Seuil, París, 1971.
97. ZIEGLER, A. K., *Church and State in Visigothic Spain*, Whaenfla, 1933.
98. ZULUAGA, I. G., «Los "orígenes" de Isidoro de Sevilla y su trascendencia didáctica», *R.E.P.*, 111-112, Madrid, 1970.

ALGUNAS ABREVIATURAS

- A.A.: Aetorum Antiquissimorum in M.G.H.
 A.H.D.E.: Anuario de Hist. del Derecho Español, Madrid.
 C.H.E.: Cuadernos de Historia de España, Buenos Aires.
 C.I.S.S.H.: Congresso Internazionale di Studi Sull'Alto Medioevo (Spoleto).
 D.H.G.E.: Dictionnaire d'Histoire et Géographie Ecclésiastique, París.
 M.G.H.: Monumenta Germaniae Historica. Hannover. 1826.
 P.L.: Patrología Latina, in Migne, París, 1844-55.
 R.H.E.: Revue d'Histoire Ecclésiastique, Lovaina.