

## JULIAN DE TOLEDO Y LA REALEZA VISIGODA

Gregorio García Herrero  
(Murcia)

### SUMMARY

A detailed examination of the terms used to describe the kingship and its characteristics reveal the evolution of the concepts related to this subject that has taken place in the ideology of Julian, and also the distinctive feature introduced by the *Historia Wambae*, example of a particular genre. The Wambana royalty is now considered to be the substitute and heir of the Hebrew Veterotestamentaria Monarchy rather than than *legataria* of the Imperial authority. Dispersed and practically vanished from sight, except for a few lines of pure erudition, the *Historia Wambae* should be considered as a creation worthy of imitation, written with a political purpose not as evident as has been traditionally alledged.

### INTRODUCCION

El carácter de la realeza visigótica, sus orígenes, su desarrollo y configuración, sus atribuciones y características, ideales y reales, han sido objeto de estudios relativamente abundantes, algunos de los cuales han resultado pormenorizados y relevantes<sup>(1)</sup>.

(1) Por citar algunos de los trabajos más importantes: F. DAHN.- *Die Könige der Germanen*. Leipzig (2) 1885 M. TORRES LOPEZ.- "El estado visigótico" en *AHDE* III (1926) pp. 307-475. C. SANCHEZ ALBORNOZ.- "La *ordinatio principis* en la España goda y postvisigoda" en *CHE* XXXV (1962) pp. 5-36, "El *senatus visigodo*. D. Rodrigo, rey legítimo de España" en *CHE* VI (1946) pp. 5-99 y "El Aula regia y las asambleas políticas de los godos" en *CHE* V (1945) pp. 5-110. J. ORLANDIS.- "El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda" en *Estudios Visigodos* III Roma- Madrid, 1962 (que contiene varios artículos sobre el tema del mismo autor). A. BARBERO DE AGUILERA.- "El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval" en *Hispania* XXX (1970) pp. 245-326. Alusiones interesantes al tema en M. BLOCH.- *Les rois thaumaturges*. París, 1983 (1a ed. 1924) pp. 461-62. E. EWIG.- "Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter" en *Königtum, Vrotr. und Forsch.* Constanza, 1954 pp. 7-73. P.H. SAWYER & I.N. WOOD (ed) *Early Medieval Kingship*. Leeds, 1977 (con un artículo de R. COLLINS sobre la realeza en Julián de Toledo: "Julian of Toledo and the Royal Succession in the Late Seventh Century Spain"). M. REYDELLET.- *La Royauté dan la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma, 1981. Discutible tratamiento de la realeza en la *Historia Wambae* en función de las peripecias de las esperanzas mesiánicas judías en

No existe, sin embargo, ningún trabajo en el que se intente perfilar adecuadamente la realidad de todas y cada una de estas cuestiones en el período final del reino visigodo desde la investigación minuciosa de todas las obras de los autores de la época. Pretendemos iniciar aquí esta investigación, centrandó nuestro trabajo en el estudio de la producción literaria de Julián de Toledo, conscientes de la parcialidad y provisionalidad de unas conclusiones que habrán de ser reexaminadas cuando se hayan concluido trabajos similares sobre otras importantes fuentes, tales como los concilios o la producción epistolar.

Pero Julián de Toledo es probablemente, desde san Isidoro, el autor más trascendente en este campo. En sus obras, al contrario que en las del obispo hispalense, apenas encontramos algunas formulaciones explícitas y conscientes (muy importantes por otra parte) relativas a su concepción de la realeza. Pero podremos entresacar abundantes datos acerca de cómo concebía la institución monárquica y las bases teóricas en la que se sustentaba, cómo había de ser el rey ideal o en qué momento de evolución histórica se encontraba la realeza de su tiempo, entendida en el marco del desarrollo de las ideas políticas.

Contamos con documentos salidos de su pluma que resultan, a estos efectos, realmente importantes: Sobre todo la *Historia Wambae* y la epístola dirigida a Ervigio que encabeza los tres libros del *De Comprobatione*<sup>(2)</sup>. En la primera, Julián traza, en un relato vigoroso y brillante, absolutamente único en la historiografía de la época<sup>(3)</sup>, los rasgos esenciales de lo que había de ser el monarca ideal, en estrecha relación con el origen divino del poder y destinado probablemente más a alejar del estado el fantasma de la desintegración política que a cantar las alabanzas de Wamba. En la epístola a Ervigio, el pastor de la Iglesia advierte al rey acerca de algunas de sus obligaciones con respecto a sus súbditos. Ambos escritos, pues, muestran (más el primero que el segundo) una imagen del monarca ideal dibujada desde una coyuntura histórica concreta y son reflejo de las concepciones que sobre la materia albergaba el hombre más poderoso

---

D. BONAN.- "From Constantine to Wamba. Legitimization of power through the Bible and Jewish Tradition" en *History and Anthropology*, 4 part I: *Kingship and the Kings*, 1989, pp. 57-78. Por lo demás, el tema, dada su importancia e interés, puede encontrarse tratado, desde diferentes enfoques, en cualquier historia general del período cfr. p. ej: L.A. GARCIA MORENO.- *Historia de España visigoda*. Madrid. 1989 pp. 317-324: "El poder monárquico: teoría y realidad" P.D. KING.- "El rey y el derecho" en *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, 1981 pp. 42- 71. D. CLAUDE.- *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*. Sigmaringen. 1971. etc... El presente artículo es una parte revisada de nuestra tesis doctoral, dirigida por el Prof. Dr. D. Antonino González Blanco y leída en octubre de 1990 en la Facultad de Letras de la Univ. de Murcia ante tribunal compuesto de los Dres. González Román, Fernández Hernández, Conde Guerri, Ramos Lissón y Orlandis Rovira, a quienes he de manifestar mi agradecimiento por algunas de sus sugerencias. Esta tesis contiene unas Concordancias o tabla léxica en la que se recoge todo el vocabulario de Julián, con expresión del contexto más inmediato y su localización en el conjunto de las obras. En el presente trabajo no nos será siempre posible, por obvias razones de espacio, recoger todas las citas que hemos de hacer, por lo que nos veremos obligados, en ocasiones, a remitir a las tablas citadas.

- (2) Citaremos las fuentes de Julián en adelante de la edición de J.N. HILLGARTH en CC CXV: *De Comprob.* pp. pp. 145-212 (el *Praefatio* al que nos referimos a veces como epístola a Ervigio ocupa las pp. 145-148). De la *Historia Wambae* utilizamos la edición de LEVISON en los *MGH SRM*, 5, 501-526 pero, salvo indicación en sentido contrario, seguimos la numeración de capítulos y líneas de la reimpresión de HILLGARTH, loc. cit pp. 218-244.
- (3) B. SANCHEZ ALONSO.- *Historia de la historiografía española*. Madrid, 1948 pp. 82-85 y sobre todo J.N. HILLGARTH.- "Historiography in Visigothic Spain" en *Settimane XVII* (1970) pp. 261-311.

so del clero hispanovisigodo, a quien, si no quisiéramos huir de indeseables anacronismos, denominaríamos el "ideólogo oficial" del reino.

En algunas de sus restantes obras nos proporciona, de una forma mucho menos directa, ciertas claves para comprender las razones por las que el pensamiento de Julián había adquirido esa concreta configuración. En el *Prognosticum* compone nuestro autor el primer tratado sistemático *de nouissimis* de la Historia, recogiendo las enseñanzas de autores anteriores (Agustín y Gregorio Magno principalmente) pero dando un toque de originalidad (y, hasta podría pensarse, de heterodoxia) y franqueando el corto pero importante trecho que va de las enseñanzas patrísticas, a menudo dispersas, fragmentarias y a veces contradictorias, hasta un corpus completo, manejable y sistemático, en el que, aún persistiendo algunas contradicciones, se ofrece al lector y a la posteridad un manual sencillo y concreto que da respuesta, entre otras cosas, a los anhelos de inteligibilidad que semejantes temas, en mayor o menor medida según las diversas coyunturas, han despertado siempre en los individuos. La escatología, a través sobre todo de las imágenes que del más allá proporciona a los hombres, puede influir de manera importante en la idea que sobre los asuntos terrenos se elaboran en la mente humana<sup>(4)</sup>. Especialmente, cuando esas imágenes se expresan en un lenguaje compuesto de términos que se usan igualmente para tratar aspectos puramente terrenos, como podríamos esperar que fuera, en principio, la realeza. Así, el *regnum coelorum* o el *regnum fidei*, o la idea de la realeza de Cristo, o la noción de la sociedad de los creyentes entendida como cuerpo místico de Cristo, o la imagen de los fieles que juzgarán y reinarán con Cristo en el día del Juicio final han tenido seguramente una influencia, todavía no calibrada del todo, en éstas épocas<sup>(5)</sup>.

El *Antikeimenon*, un tratado dedicado a conciliar las aparentes contradicciones entre diversos pasajes de las Escrituras, proporciona interesantes indicaciones acerca de la exégesis juliana de los pasajes bíblicos en los que se alude a la realeza. Ciertamente, el respeto de nuestro autor por las autoridades patrísticas es enorme y en esta obra pueden encontrarse (como en la mayoría de las demás) largas concatenaciones de citas de los padres anteriores, muchas veces literales, otras resumidas, sin más nexo de unión entre ellas que algún verbo, conjunción u otra partícula gramatical aquí o allá. En rigor, Julián seguramente no pretendía otra cosa que (como como dice expresamente en la epístola a Idalio de Barcelona y en el *Apologeticum* entre otros lugares) hacer oír la voz y las enseñanzas de los *maiores*. Pero el sentido que adquieren estas enseñanzas en el conjunto de las obras se aparta, en ocasiones, algo del que debió tener en el contexto histórico y cultural propio de las formulaciones originales<sup>(6)</sup>.

En otro orden de cosas, resulta indudable pensar de antemano que las ideas de Julián respecto a la realeza debieron ser determinadas en parte por su biografía personal. A diferencia de escritores anteriores, y pensamos muy especialmente en san Isidoro, el obispo toledano desarrolló su labor en la sede episcopal de la propia capital del reino,

---

(4) J. LE GOFF.- *El nacimiento del purgatorio*. Madrid, 1985 pp. 9-10. M. ELIADE.- *Tratado de Historia de las religiones*. Madrid 2 1981 pp. 163; 352-54; 384, etc... G. DURAND.- *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, 1981

(5) *Prognosticum futuri saeculi* ed. J.N. HILLGARTH CC CXV pp. 11-126

(6) *Apologeticum de tribus capitulis* y ep. a Idalio en J.N. HILLGARTH.-CC ...op. cit. pp. 129-139 y 11-14. El *Antikeimenon* en MIGNE PL 96, 595-704 y la *Vita Hildefonti* también en PL, 96, 43- 44.

en las cercanías más inmediatas de una corte en cuyos asuntos intervino en ocasiones especialmente significativas. Se encontraba, además, al frente de la Iglesia hispanogoda, en una situación de preeminencia que se producía por vez primera *de iure* en su historia. El significado de esta circunstancia (que, según creemos, se debió en gran parte a la actuación personal de Julián) es otra importante pieza, digna de ser considerada en la reconstrucción de las ideas de Julián sobre la realeza en sí, tanto como acerca de las relaciones de ésta con el poder eclesiástico.

Pasemos, sin más preámbulo, al examen de los términos referentes a la monarquía en las obras de Julián.

Nos centraremos más en el estudio de la terminología alusiva a este tema que se contiene en la *Historia Wambae* y en la carta dirigida a Ervigio, haciendo un examen más general de los que se encuentran en las demás obras, también importantes, pero menos en este caso que los correspondientes a las citadas, en las que aparece un significado más dinámico y vital. Para nuestros objetivos habremos de examinar no sólo términos como *rex* o *princeps*, cuya relación con el tema no necesita comentario alguno, sino algunos otros, como *principalis*, *regius*, *ordo*, *tyrannus*, *fides*, o *exercitus*, cuyo interés, aunque evidente, no aparece tan meridianamente claro como los anteriores.

## PRINCEPS

En la mayoría de las obras, los *principes* son citados de manera genérica (a excepción de la *Historia Wambae* y las alusiones contenidas en las demás a los reyes visigodos)<sup>(7)</sup>. Los encontramos mencionados en la profecía bíblica: "Te servirán las gentes y te adorarán los príncipes"<sup>(8)</sup>, en la que se refiere a los monarcas temporales, pero también son aludidos con el término los príncipes de los sacerdotes, o los príncipes de la sinagoga. Tiene, pues, muchas veces el sentido de persona especialmente preeminente en el medio en el que se mueve o desarrolla su labor. También se encuentra el término en singular referido a soberanos de los reinos antiguos, especialmente a los príncipes de Judá, pero también de otras naciones, como los persas. El propio Dios, cuya mención como *rex* es más frecuente, es denominado *princeps* en alguna ocasión<sup>(9)</sup>.

El ámbito de dominio del *princeps*, sea figurado o real, es, a excepción de la *Historia Wambae* (más centrada en la coyuntura histórica) el *principatus*<sup>(10)</sup>. En realidad, el término sólo aparece en el *Antikeimenon* y *De Comprobatione* en los que alude al "principado de la soberbia"<sup>(11)</sup> que, se nos dice, es detentado por el diablo, el "principado de Cristo"<sup>(12)</sup> y "el principado de los Judíos"<sup>(13)</sup>, que según Julián en el *De Compro-*

(7) Cfr. Concordancias pp. 1062-1064

(8) *De Comprob.* I, 18, 10: *et seruiant tibi gentes et adorent te principes* (Génesis 27, 28-29)

(9) *Antik.* PL 626, 49: *Audiamus ipsum Dominum, principem et magistrum apostolorum.*

(10) Concordancias p. 1063

(11) *Antik.* PL 653, 16 cfr. nota 10

(12) *De Comprob.* I, 24, 26: *... ab initio sermonis respondendi et aedificandi Ierusalem usque a Christi principatum...* (cfr. *Daniel* 9, 25)

(13) *Ibid.* I, 24, 13: *Herodes, Antipatris Ascalonitae et matris a Romanis Iudaeorum suscepit principatum.* (Cita tomada de Eusebio cfr. HILLGARTH en CC p. 171).

batione, fue recibido por Herodes de manos de los romanos. El término preferido para designar esta idea es *regnum*, incluso en la *Historia Wambae*, en la que el monarca es designado preferentemente como *princeps*.

Esta es la denominación típica de los monarcas godos en las obras de Julián (y en las demás de la época). Ervigio es denominado de esa manera en cuatro ocasiones en la epístola y una más al final del *De Comprobatione*<sup>(14)</sup>. Egica es mencionado como *princeps* en la epístola a Idalio de Barcelona<sup>(15)</sup>, donde por cierto se nos informa de que en el momento de redactar la citada carta el rey acababa de salir de Toledo al frente de un ejército. Recesvinto recibe el mismo título en la *Vita Hildefonsi*<sup>(16)</sup>.

En total, el término *princeps* en todas sus formas es utilizado por Julián en 116 ocasiones. En 26 de ellas la palabra se encuentra en copias textuales de fuentes bíblicas y en algunas otras procede de fuentes patrísticas. En la *Historia Wambae* la palabra es utilizada en 61 ocasiones, es decir más de la mitad de usos del total de las obras, y nunca procede de ninguna cita de otras fuentes. Es claro, que, a pesar de las reducidas dimensiones de la narración (representa apenas el 7% del volumen total de las obras, aunque contiene el 16,5% de las formas distintas), en relación con nuestros propósitos es de la mayor importancia.

Dentro de la propia *Historia Wambae*, el término es el más utilizado de entre los de matiz político, incluidos algunos tan comunes como *ciuitas* y *urbs*. Ello se debe al carácter de la obra que, como ya hemos dicho en varias ocasiones, se ocupa de narrar fundamentalmente la elección y coronación de Wamba y sus campañas contra los vascones, los francos y, sobre todo, contra los rebeldes de la Galia Narbonense, quienes habían elegido rey al duque Paulo. Además, la descripción de los acontecimientos no se aparta de la figura del monarca en demasiadas ocasiones. Esta última característica ha hecho suponer erróneamente a algún autor moderno que el cronista fue testigo presencial de los hechos<sup>(17)</sup>.

La primera mención de la historia se produce al comienzo: "Existió en nuestros días el clarísimo (*clarissimus*) príncipe Wamba, al cual quiso el Señor dignamente para reinar (*principari*)"<sup>(18)</sup>. Como se puede apreciar, ya desde estas primeras líneas se advierte con claridad tanto el carácter sacral de la monarquía wambana, como el origen divino de su realeza. Incluso el carácter de predestinación del monarca está de alguna forma presente en la frase, aunque éste último aspecto aparecerá más claro en pasajes posteriores. De Wamba, cuyas excelencias describe Julián en los párrafos que suceden al anterior, continúa diciendo: "... al cuál varón, mientras se llevaba a cabo el funeral del príncipe Recesvinto, que acababa de morir, claman que quieren tenerlo a él como

---

(14) *Praef.* 110, 115 y 118 y *De Comprob.* III, 10, 127

(15) *Prognost. Praef.* 80

(16) *PL*, 96, 44

(17) J. MIRANDA CALVO.- "San Julián, cronista de guerra" en *Anales Toledanos* III p. 164: "San Julián, cuya ascensión en el conjunto eclesiástico y palatino le había deparado el honroso encargo de ser portador de la cruz que con la reliquia del santo madero precedía el paso del rey, se constituye en testigo excepcional de los hechos..." El error tiene seguramente su origen en la atribución del *Judicium* a Julián y en la discutible interpretación del pasaje de éste: *...teste etiam caelum, sub quo nobis est a Deo attributum triumphale vexillum...* (*Judicium*, 1, lin. 17-18).

(18) *Hist. Wamb.* 2, 11-12: *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit...*

príncipe<sup>(19)</sup>. Algún autor ha pensado que, tras la apariencia de rapidez y unanimidad en la elección de Wamba que parece desprenderse del relato de Julián, probablemente se esconde la realidad de la existencia de intensas negociaciones para llegar a un acuerdo sobre la sucesión<sup>(20)</sup>. La hipótesis no nos parece descartable, porque la intención primordial de Julián fue probablemente la de dar una imagen de lo que debía ser una sucesión monárquica. El resultado es que se nos narra la elección más acorde con la legislación de entre las que tenemos noticia. Las instrucciones proceden del conc. IV de Toledo y fueron cumplidas en este caso estrictamente<sup>(21)</sup>. Pero en realidad, habían pasado bastantes años desde la redacción del canon conciliar al que nos referimos y no sabemos hasta qué punto la prescripción estaba en la mente de los electores. De hecho, la monarquía visigótica venía debatiéndose desde mucho tiempo atrás entre las alternativas de la electividad y la heredabilidad. Esta última se había afianzado durante largos períodos, pero Recesvinto murió sin descendencia. En semejantes circunstancias era difícil no admitir las pretensiones de algunos sectores de la nobleza<sup>(22)</sup>. El pasaje de la *Historia Wambae* no muestra, como pudiera parecer a primera vista, una actitud favorable a la monarquía electiva por parte de Julián. Dadas las circunstancias, la elección (dudosamente presentada como unánime) era la única salida airosa. En realidad, nos inclinamos a pensar que Julián fue probablemente más favorable a un carácter hereditario de la monarquía<sup>(23)</sup>.

La siguiente mención del término se hace cuando se nos explica que, en un momento determinado, las noticias de la conjuración de la Galia, encabezada en una primera fase por Ilderico, llegaron hasta el príncipe<sup>(24)</sup>. Como es sabido, el rey envió a sofocar la rebelión al *dux* Paulo al frente de un ejército. Pero, pronto Paulo "...mancha la caridad prometida del religioso príncipe, olvidado de las prestaciones debidas a la patria"<sup>(25)</sup>. En esta frase aparece por primera vez el adjetivo característico de Wamba en la Historia: *religiosus*. Se encuentra trece veces en la obra. En el resto de las obras únicamente aparece dos veces más en género masculino: Se utiliza al referirse a Ervigio co-

(19) *Hist. Wamb.* 2, 16-20: *Qui clarissimus uir, dum decidentis Recesuindi principis morte exequiale funus solueret et lamenta, subito una omnes in concordiam uersi, uno quodammodo, non tam animo quam oris affectu pariter prouocati, illum se delectanter habere principem clamant.*

(20) H. LIVERMORE.- *Los orígenes de España y Portugal*. Santiago de Compostela, 1979 p. 214: "El interregno entre la muerte de Recesvinto y la unión de Wamba debió ser empleado en negociaciones entre él y los ministros en la ciudad real". R. COLLINS.- *España en la Alta Edad Media*. Madrid, 1986 p. 146: "Sin duda una intensa negociación precedió a la espontánea unanimidad en la elección de Wamba. En realidad, la sucesión dinástica directa era la norma en la transmisión del poder real en la monarquía visigoda, pero este procedimiento se veía modificado cuando una dinastía quedaba sin heredero o cuando triunfaba una conspiración o una revuelta".

(21) *Conc. VIII Tol.* 10: *Abhinc ergo deinceps ita erunt in regni gloriam perficiendi rectores, ut aut in urbe regia aut in loco ubi princeps decesserit cum pontificum maiorumque palatii omnimodo eligantur ad sensu, non forinsecus...*

(22) R. COLLINS.- *España... etc op. cit* cfr. nota 20. La opinión de M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit* p. 555 es que Isidoro y los padres del concilio IV de Toledo quisieron robustecer el principio electivo como el idóneo.

(23) Así lo indicarían sus ideas en torno a la solidaridad familiar en las obras de Julián, así como el sentido e importancia de la propagación generacional de la estirpe de Cristo en el *De Comprobat. v. generatio* y términos derivados en las Concordancias. Lamentablemente, no podemos detenernos en la discusión pormenorizada de este aspecto.

(24) *Hist. Wamb.* 7, 109: *Fama haec cucurrit ad principem.*

(25) *Hist. Wamb.* 7, 117-18: *Promissam religiosi principis maculat caritatem...*

mo "vuestra religiosa gloria" y en un pasaje del *Prognosticum* irrelevante para nuestro propósito<sup>(26)</sup>. En femenino aparece tres veces más. En todos los casos, el adjetivo nos parece tener un sentido global, compendio de las virtudes cristianas, propias del monarca ideal que ha de llevar una vida santa para hacerse digno del trono que ocupa por voluntad de Dios. Aparece también en el pasaje el término *patria*, no desprovisto de interés, pero al que no podemos prestar atención ahora.

Poco después del pasaje que acabamos de ver Paulo "inflama los ánimos de todos y cada uno para que arrojen injurias sobre el príncipe Wamba"<sup>(27)</sup> tras lo cual prepara la asamblea de los conjuradores para que "...aparezca como que él va a ser nuestro príncipe"<sup>(28)</sup>. Parece que se adivinan las esperanzas de Paulo de ser coronado como "legítimo" príncipe, una vez haya sido destronado Wamba.

Poco después "...en aquel tiempo, mientras todo esto sucedía en la Galia, el religioso príncipe Wamba, avanzando para combatir a las feroces gentes de los vascones, se detiene en las partes de Cantabria"<sup>(29)</sup>. De este pasaje se deduce que el primer problema con el que se enfrentó Wamba durante su reinado no fue el movimiento hostil de los vascones, sino la sedición de la Galia<sup>(30)</sup>. No obstante, ésta debió parecerle de importancia relativa. Cuando Paulo decidió unirse a la rebelión, el príncipe estaba ocupado ya en una campaña contra los vascones. Tras algunos pasajes en los que aparece el vocablo, pero sin connotaciones que nos parezcan de importancia, encontramos dos párrafos, muy próximos uno de otro, en los que se ensalza una de las principales condiciones del ejército mandado por el monarca legítimo: "...el predicho príncipe, con tanto vigor de disciplina castigaba el crimen de los culpables, que se podía pensar que los castigos eran más graves que si los hubieran cometido hostilmente contra él"<sup>(31)</sup>. Se refiere a las penas que impuso Wamba a algunos de sus soldados que se condujeron de forma violenta y, lo que es más grave, pecaminosa durante el avance del ejército. El castigo es, significativamente, la circuncisión de los adúlteros<sup>(32)</sup>. La disciplina es mencionada de nuevo laudatoriamente por Julián: "El príncipe, conduciendo el ejército gloriosamente con esta disciplina que hemos mencionado..."<sup>(33)</sup> Enseguida, Barcelona "...es conducida bajo la potestad del religioso príncipe"<sup>(34)</sup>. El término *potestas* es fre-

---

(26) Concordancias p. 1204-1205 ; *De Compr. Praef.* 51; *Prognost.* I, 12, 20

(27) *Hist. Wamb.* 8, 142-143: ... *ad inrogandas iam fati Wambani principis iniurias animos singulorum inflammans ...*

(28) *Hist. Wamb.* 8, 147-48 ... *quem in nobis principari appareat...*

(29) *Hist. Wamb.* 9, 168-170: *Illo tunc tempore, cum haec intra Gallias agerentur, religiosus Wamba princeps feroces Vasconum debellaturus gentes adgrediens, in partibus commorabatur Cantabriae.*

(30) A. BESGA MARROQUIN.- *La situación política de los pueblos del norte de España en la época visigoda.* Bilbao, 1983 p. 44

(31) *Hist. Wamb.* 10, 237-240: ... *tanto disciplinae uigore iam dictus princeps in his et talibus patratum uindicabat scelus, ut grauiora in his supplicia illum putares impendere, quam si hostiliter contra illum egissent.*

(32) *Hist. Wamb.* 10, 240-41.- *Testantur hoc praecisa quorundam adulterorum praepudia...* cfr. L. GARCIA IGLESIAS.- *Los judíos en la España antigua.* Madrid, 1978 p. 123; J. du Q. ADAMS.- "Ideology and the Requirements of 'citizenship' in Visigothic Spain. The case of the Judaei" en *Societas* 2 (1972) p. 332.

(33) *Hist. Wamb.* 10, 253-54: *Sub ista, ut praemissum est, disciplina iam dictus princeps exercitum gloriose producens...* Cfr. *infra*, las virtudes reales y el modelo bíblico.

(34) *Hist. Wamb.* 11, 258: *in potestate principis religiosi adducitur.*

cuentemente usado por Julián en otras obras<sup>(35)</sup>. Casi siempre aparece referido a la potestad divina. La frase paulina *non est potestas nisi a Deo* está subyacente en las ideas que manifiestan estas citas<sup>(36)</sup>. Creemos que la que se atribuye aquí al rey de los Godos no es entendida sino como delegación directa del poder divino. En la *Historia Wambae* aparece aún en otra ocasión, donde alude a la "potestad del derecho o el mando de Paulo". (*Quam ciuitatem Paulus ipse sui iuris potestati adstipulans*)<sup>(37)</sup>. Se trata de la potestad de un derecho que había adquirido ilegítimamente, y por consiguiente fraudulenta. Aún admitiendo que tal vez llevemos en este caso la interpretación a un terreno un tanto inseguro, nos parece que el matiz puede no estar exento de una cierta importancia.

Pronto se nos presenta a Wamba como un rey no sólo religioso, sino también dotado de sabiduría, virtud que no podía estar exenta del retrato del príncipe ideal: "De donde el religioso príncipe, interpretando adecuadamente las palabras de los sabios, se cuenta que dijo..."<sup>(38)</sup>.

Tras estos acontecimientos, el *princeps* sale de la ciudad de Gerona e inmediatamente se produce la captura de los primeros rebeldes, quienes "así, con las manos atadas, son presentados al príncipe"<sup>(39)</sup>, en una escena de presentación de los vencidos ante el vencedor que se repetirá a lo largo de la narración y de la que volveremos a tratar después. Enseguida "el religioso príncipe, una vez subyugado el ejército de los castros"<sup>(40)</sup> se dirige contra el núcleo mismo de la rebelión "...y eran pocos los días (transcurridos) desde que el rebelde Paulo se había marchado indignamente (*seruiliter*) de Narbona, habiendo descubierto que, tras un avance tan feliz, el ejército del religioso príncipe había ganado mucho"<sup>(41)</sup>. Tras otros pasajes en los que se menciona a Wamba como *princeps*, encontramos aludido también a Paulo con semejante término: "...puesto que, cuando el príncipe conoció que Paulo, príncipe de la tiranía iba a luchar contra nosotros, no se dio un momento más de tregua"<sup>(42)</sup>. El significado del término *tyrannidis* es aquí, como siempre, el de rebelión contra el poder legítimo. Pero, en este contexto, el término *princeps* carece, evidentemente, de todo carácter sacral. Recuerda al *primus inter pares* clásico, salvando las grandes distancias. Aquí designa a un cabecilla elevado por sus iguales a un rango superior. Sin embargo, la elevación de Paulo a la cabeza del movimiento secesionista, descrita por Julián de forma bastante parcial y parca en algunos aspectos, debió estar rodeada de la solemnidad y pompa propias de los actos de esta naturaleza. Incidentalmente sabemos que vistió ropajes regios y que fue coronado, mientras, gracias a la carta conservada que dirigió a Wamba, sabemos que fue ungido.<sup>(43)</sup> En la localización de esta ceremonia de la unción estriba la diferen-

(35) Concordancias p. 1043

(36) *Romanos*, 13, 1. La frase se recoge en *Antik*. PL, 96 680, 21.

(37) *Hist. Wamb.* 12, 299.

(38) *Hist. Wamb.* 11, 267-68: *Unde horum scriptorum uerba religiosus princeps sapienter coniciens, dixisse fertur ...*

(39) *Hist. Wamb.* 11, 282: *... sicque, deuinctis post tergum manibus, principi praesentantur.*

(40) *Hist. Wamb.* 287-88: *Princeps uero religiosus, praedictorum castrorum subiugato exercitu...*

(41) *Hist. Wamb.* 12, 295-98: *Et quidem iam erant parui admodum dies, ex quo de Narbona rebellis Paulus seruiliter fugiendo excesserat, comperto, quod tam feliciori prouentu pars religiosi principis properaret.*

(42) *Hist. Wamb.* 15, 398-99: *Nam ubi princeps cognouit Paulum principem tyrannidis decertare cum nostris, nulla de reliquis mora fit.*

(43) *Cfr. infra*: Los símbolos externos de la realeza.

cia esencial desde el punto de vista de la legitimidad entre Wamba y el rebelde<sup>(44)</sup>. Las otras diferencias, al hilo de la anterior, habremos de buscarlas especialmente en la adjetivación que se emplea, ilustrativa del carácter moral de ambos personajes.

Síguen a la anterior en el orden de la narración unos cuantos pasajes que no nos parecen especialmente significativos. Pero, cuando los rebeldes ven ya su causa perdida, tras haber buscado su último refugio en las *arenae* de Nîmes, el obispo de Narbona, Argebado (cuyo papel en los acontecimientos nos parece bastante confuso)<sup>(45)</sup> es enviado de común acuerdo por los rebeldes para solicitar clemencia al rey. El prelado "viendo el rápido avance del príncipe con el notable ejército de combatientes, observándolo hacia el cuarto miliario de la ciudad, fue el encuentro del mismo príncipe, hizo la reverencia, besando el suelo"<sup>(46)</sup>. Desde luego, el propósito del obispo narbonense era pedir perdón al rey, lo cuál puede llevarnos a pensar en una ceremonia de postración excepcional. Nos inclinamos a creer, dado el tono general de la obra, que pudo tratarse de una especie de *proskinesis* utilizada con alguna frecuencia en la realeza visigótica de los últimos tiempos. Las palabras de Argebado al iniciar su alocución exculpatoria dejan, por otra parte, poco lugar a dudas acerca del carácter sacral de la monarquía: "¡Ay!, Hemos pecado contra el cielo y contra ti, sacratísimo príncipe..."<sup>(47)</sup> El adjetivo *sacratissimus* no necesita mayores comentarios. Pero, además, hemos de recordar que el único crimen del que son convictos los rebeldes es el de la rebelión, que se convierte en el pasaje (tomado casi literalmente del Evangelio) en un pecado cometido contra el rey y, por consiguiente, contra el cielo<sup>(48)</sup>.

Ante los ruegos del obispo narbonense, Wamba depone momentáneamente su actitud de regía firmeza: "El religioso príncipe, conmovido por estas palabras, no fue inexorable ante las lágrimas"<sup>(49)</sup>. No se cita aquí explícitamente la *clementia principis*, pero a ella se alude con claridad en el texto. Es ésta, además, una de las cualidades que han de adornar al monarca ideal: Encontramos el término aludiendo a Ervigio en la epístola previa al *De Comprobatione* y dos veces en el *Antikeimenon*<sup>(50)</sup>, ambas significativas. En el propio relato que nos ocupa, también se dice que Wamba, tras sofocar la rebelión, dictó una serie de disposiciones, tales como expulsar a los judíos e instalar en las ciudades los más clementes (*clementiores*) rectores<sup>(51)</sup>. Además, como quiera que Argebado insistiera demasiado en lograr el perdón no sólo para él, sino también para el

(44) R. COLLINS.- *España...* op. cit. p. 97 : "el obispo Julián afirmó con rotundidad que la realización de la ceremonia en Toledo marcaba la diferencia entre un gobierno legítimo y otro ilegítimo. En un momento en el que un rey como Wamba podía ser desafiado por un rival, afirmando ambos que eran monarcas ungidos, esa distinción era de la mayor importancia" Cfr. COLLINS.- "Julian of Toledo and the Royal succession in Late Seventh-Century Spain" en *Early Medieval Kingship*, op. cit pp 30-49.

(45) G. GARCIA HERRERO.- "Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo" en *Actas de las Jornadas Internacionales "Los Visigodos y su mundo"*. Madrid-Toledo 22-24 Noviembre de 1990 (en prensa).

(46) *Hist. Wamb.* 21, 552-54; *progressum celevem principis cum inextimabili agmine pugnatorum quarto fere ab urbe miliario uidens, occursurus eidem principi de equo desiliuit, humo prosternitur, ueniam deprecatur.*

(47) *Hist. Wamb.* 21, 559-60: *Heu! peccauimus in caelum et coram te, sacratissime princeps.*

(48) Cfr. parábola del hijo pródigo. *Lucas.*- 15, 18 y 21.

(49) *Hist. Wamb.* 22, 573-74: *Hic dicis commotus religiosus princeps in lacrimis, non fuit inexorabilis.*

(50) *De Comprob.* Praef, 13: *uestram, sacratissime princeps uoluisse imitari clementiam.* Cfr. también *Antik.* PL 626, 6 y 695, 26 y ConcordanCIAS p. 156.

(51) *Hist. Wamb.* 28, 742: *... Iudaeos abegit, clementiores urbibus rectores instituit, per quos.*

resto de sediciosos, "el príncipe, vuelto a la inclemencia y excitado por el furor..."<sup>(52)</sup> decidió prometer salvar sólo la vida del suplicante. Lo cual quiere decir, a nuestro entender, que para Julián la clemencia es una de las virtudes que se han de dar en el monarca ideal, pero la tipología que inspira el relato está basada en el Dios del Antiguo Testamento (como tendremos ocasión de ver más adelante), más inclinado a la justicia, la ira y el furor que a la misericordia y la clemencia, en una línea retribucionista de la que se encuentran rasgos en toda la obra. Un Dios cuyos emisarios escoltan el ejército de Wamba, protegiendo su avance<sup>(53)</sup>. Aunque la fórmula introductoria del pasaje (*ut fertur*) indica un cierto distanciamiento del autor respecto de la noticia que transmite, la inclusión de un episodio sobrenatural de esta naturaleza es harto significativa. El ejército godo es ayudado por la fuerza divina, como en otro tiempo lo fuera el ejército israelita en multitud de ocasiones. No obstante, aunque algún autor ha tachado a Julián de excesivamente inclinado a lo maravilloso<sup>(54)</sup>, es difícil encontrar en sus demás obras pasajes de esta naturaleza. En la propia *Historia Wambae* sí podemos leer algún otro acontecimiento de este tipo, como es el caso de los prodigios que se produjeron durante la unción de Wamba, o ciertas coincidencias de fechas en acontecimientos relevantes. Estos elementos, desde luego encaminados a reforzar ese halo sacral que rodea al monarca y su gente, nos parecen, como hemos dicho en otro lugar, indicios de que la obra fue compuesta bastantes años después de los acontecimientos que relata<sup>(55)</sup>.

Las siguientes apariciones del término que nos ocupa se producen vinculando la figura del monarca a la del ejército, otra de las características notables de la narración, según hemos ido viendo hasta ahora: "Envía una legación para que los nuestros se abstengan de combatir hasta que llegue el grueso del ejército, puesto que éste se acercaba con el príncipe para conquistar la ciudad"<sup>(56)</sup>. Un poco más adelante: "Acelerando el ritmo de la marcha, llegó el príncipe hasta la ciudad (produciendo) la admiración con la terrible pompa del ejército."<sup>(57)</sup> Y aún: "Cuando el príncipe tuvo conocimiento de que el ejército se hallaba congregado en un solo punto..."<sup>(58)</sup> La palabra *exercitus* aparece 45 veces en la *Historia Wambae*<sup>(59)</sup>. Se trata de la segunda en frecuencia de las que nos parecen significativas y estamos examinando en este trabajo, lo cuál es perfectamente normal tratándose de la descripción de una serie de campañas militares. Pero la forma de vincular el ejército al rey, la protección divina de aquél y algunos paralelismos en las acciones de Wamba con las de los reyes cuyas historias nos narra el Antiguo Testamento, nos sugieren de nuevo la idea de la trasposición de imágenes bíblicas al campo

(52) *Hist. Wamb.* 22, 583-84: *Sed princeps mox percito furore inclementior redditus:...*

(53) *Hist. Wamb.* 23, 600-604: *Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus uoluntate suae protectionis signa portendere.*

(54) M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit.* p. 600

(55) De su significado tipológico nos ocupamos más adelante. Cfr. El modelo bíblico.

(56) *Hist. Wamb.* 22, 589-591: *... excursus legationum ante se destinans, ut nostri tamdiu a bello abstinerent, quamdiu omne robur exercitus cum principe ad capienda interiora urbis accederet.*

(57) *Hist. Wamb.* 23, 592-94: *Festinato tandem projectionis itinere, peruenit princeps ad urbem cum terribilis pompae et exercituum admiratione.*

(58) *Hist. Wamb.* 24, 606-607: *Cum enim congregatum in unum iam princeps sensisset exercitum ...*

(59) S. TEILLET.- *Des Goths a la nation... op. cit.* pp. 622-623 y también "L'Historia Wambae est elle une oeuvre de circonstance? en *Antigüedad y Cristianismo III* (Murcia, 1987) p. 420 recoge sólo 42. Cfr. Concordancias pp. 514-515.

de la historia profana, cuando no la sacralización de ésta. La palabra *exercitus* es empleada también por Julián en las demás obras en cinco ocasiones. Una de ellas procede de una cita textual de Gregorio Magno, recogida en el *Antikeimenon*<sup>(60)</sup>, otra se refiere a la campaña de Vespasiano contra Judea, y no tiene mayor interés, a nuestro juicio<sup>(61)</sup>, mientras la tercera, procedente de una cita bíblica del *De Comprobatione*, alude al Dios de los ejércitos: "No tengo en vosotros complacencia alguna, dice el Señor de los ejércitos...etc"<sup>(62)</sup>. En ésta sí advertimos una imagen genérica de la realeza divina bíblica, cuya influencia en un autor como Julián, impregnado totalmente de las categorías veterotestamentarias, pudo ser intensa. Más interesantes, por no decir capitales, son las dos últimas, procedentes ambas del mismo pasaje del *Prognosticum* una obra aparentemente alejada de las realidades terrenas, pero que, ofreciéndonos las imágenes con las que nuestro autor categoriza lo imaginario, nos presenta rasgos fundamentales para la comprensión de los motivos típicos que se expresan en un relato como la *Historia Wambae*. "Y al modo como cuando entra el rey en la ciudad, el ejército lo precede llevando los estandartes y las banderas reales y el ámbito de la preparación que suena en armas anuncia la entrada del rey, así, descendiendo el Señor de los cielos, le precederá el ejército de los ángeles y arcángeles que, llevando en sus hombros aquél signo triunfal de la cruz como bandera sublime, anunciarán la divina entrada del rey celestial a las tierras temblorosas"<sup>(63)</sup>. El pasaje procede de una cita textual de alguna traducción latina de Juan Crisóstomo con la que contaba Julián. Es claro que en la redacción del Crisóstomo se pretendió explicar a los fieles cómo había de ser el día del juicio, utilizando imágenes conocidas de todos. Sin embargo, ya desde el primer momento, pero mucho más con el paso de los siglos, semejante narración fue adquiriendo una acción inversa: Los escritores de la época de Julián podían percibir en el texto una imagen de la realeza terrena concebida ya en términos similares a la divina. El texto recogido por Julián sobrevivía en un contexto histórico muy diferente, pero el significado de la imagen que proporciona nos parece claro en el sentido que venimos diciendo.

Prosiguiendo con el relato que nos ocupa, llegamos al punto en el que el rebelde Paulo se entrega a las tropas reales, momento en el que "dos de nuestros duques, sentándose en sus caballos, extendida las manos a uno y otro lado, llevan a Paulo colocado en medio de ellos, a pie, cogido por los cabellos, yéndolo a ofrecer al príncipe"<sup>(64)</sup>. De nuevo nos encontramos ante una escena de presentación del rebelde vencido ante el príncipe victorioso. Del mismo estilo son otras varias frases posteriores, encuadradas

(60) *Antik. PL* 663,19: *In cognitione humana rationis supernorum spirituum numerus non est, quia quanta sit frequentia inuisibilis exercitu, nescit.*

(61) *De Comprob.* I, 27, 34: *Venit enim Romanus exercitus cum duce Vespasiano...*

(62) *Ibid.* I, 17, 29: *Non est enim mihi uoluntas in uobis, dicit Dominus exercituum ...* (Malaquías, I, 10).

(63) *Prognost.*- III, 5, 35-41: *Et quemadmodum ingrediente rege in ciuitatem, exercitus antecedit, praeferens signa atque uexilla regalia, et ambitu praeparationis armisonae annuntiat regis introitum; ita Domino descendente de coelis, praecedet exercitus angelorum et archangelorum, qui signum illud triumphale uexillum sublimibus humeris praeferentes, diuinum regis coelestis ingressum terris tremantibus nuntiant.* (J. Crisóst. *Homilia I de cruce et latrone*, 3-4. Cfr. HILLGARTH en *CC op. cit* p. 84)

(64) *Hist. Wamb.* 24, 625-28: *... duo e ducibus nostris equis insidentes, protensis manibus hinc inde Paulum in medio sui constitutum, innexas capillis eius manus, tenentes, pedisequa illum projectione oblatum principi deferunt.*

todas en esa oposición dramática entre ambas figuras<sup>(65)</sup>. Por último llega el momento del juicio solemne: "Había llegado ya para los vencedores el tercer día desde la victoria y el propio Paulo, cargado de hierro, es exhibido con los demás al príncipe que se sentaba en el trono. Entonces, según la costumbre de los antiguos, con la espina dorsal curvada, someten sus cuellos a los pies reales; después, en presencia de todos los ejércitos, por acuerdo de todos, es juzgado que reciban la muerte quienes la prepararon para el príncipe..."<sup>(66)</sup> El párrafo es especialmente interesante porque está, sin duda inspirado en el Antiguo Testamento. La referencia a la *antiquorum more* alude a ciertos pasajes bíblicos, tal y como ha sido acertadamente visto por S. Teillet<sup>(67)</sup>. Probablemente la influencia de la Biblia se estaba haciendo cada vez más patente ya en los inicios del reinado de Wamba. Los pasajes del *Iudicium* que narran el juicio solemne de los rebeldes están también significativamente impregnados de esa influencia, pero omiten el detalle de la postración ante el soberano. Hemos de preguntarnos, pues, si el protocolo era exactamente como nos lo describe Julián, o éste se limita a imaginar cómo debió ser la presentación de los encausados ante el rey. Lo que sí es seguro es que el proceso se celebraba ante el monarca, acompañado de todo el ejército y el oficio palatino. En ello no creemos que deba verse, como tampoco en la frase *quum uniuersorum iudicio*, que la decisión judicial hubiera de ser colegiada. Formaba parte del aparato escénico que semejante situación requería y al que, en contra de ciertas apariencias, se entregaba cada vez más la monarquía gótica. La propia resolución final, contradictoria con la primera sentencia de muerte (que sin duda correspondía legalmente a los sediciosos) ilustra bien la supremacía de la potestad regia.

Aún es utilizado el término *princeps* en algunas otros momentos de la obra. Con él se vuelve a aludir a Paulo: "...alrededor del cuarto miliario desde la urbe regia, Paulo, príncipe de la rebelión, con los demás incursores de la sedición, con las cabezas rapadas, las barbas afeitadas, los pies desnudos, vestidos con harapos, son puestos en carros tirados por camellos..."<sup>(68)</sup> Se trata de un verdadero *triumphum*, ceremonia raramente documentada en las fuentes de la época, en el que la burla general forma parte del castigo de los traidores y revela, una vez más, la existencia de un fasto considerable en las acciones cortesanas. Otro indicio en el mismo sentido lo encontramos en la referencia que se hace a una corona que Recaredo había donado a la tumba de san Félix y que formaba parte de los tesoros religiosos de los que Paulo se había apoderado en la Septimania tras su rebelión<sup>(69)</sup>.

(65) *Hist. Wamb.* 25, 632-34: *Haec et his similia fletibus interclusus princeps agebat. Sed mox tyrannus idem erectis oculis faciem principis uidit... Ibid.* 25, 646-47: *Cum iam ante equum principis Paulus ipse uel ceteris huiusmodae factionis capti producti consisterent...*

(66) *Hist. Wamb.* 27, 683-89: *Tertia iam uictoriam uictoribus aduenerat dies, et Paulus ipse onustus ferro cum ceteris consedenti in throno principi exibetur. Tunc antiquorum more curba spina dorsi uestigijs regalibus sua colla submittit, deinde coram exercitibus cunctis adiudicatur cum ceteris, quum uniuersorum iudicio et mortem exciperent, qui mortem principi praeparassent.*

(67) S. TEILLET. - *Des Goths...* op cit. p 601

(68) *Hist. Wamb.* 30, 768-772: *Etenim quarto fere ab urbe regia miliario Paulus princeps tyrannidis uel ceteri incursores seditionum eius, decalutis capitibus, abrasis barbibusque undatis, subsqualentibus ueste uel habitu induiti, camelorum uehiculis imponuntur.*

(69) *Hist. Wamb.* 26, 676-680: *... et coronam illam auream, quam diuuae memoriae Reccaredus princeps ad corpus beatissime Felicis obtulerat, quam idem Paulus insano capiti suo imponere ausus est ...*

Frente a la abundancia de la palabra *princeps*, el término *rex* es bastante menos frecuente en las obras de Julián, y mucho menos aún en la *Historia Wambae*, en la que estamos estudiando detenidamente el significado de la realeza. De las 82 ocasiones<sup>(70)</sup> en las que se utiliza la palabra en todas las obras de Julián, sólo corresponden al relato de la campaña de Wamba 15, incluyendo el título de la obra. Otras 14 ocasiones corresponden a citas bíblicas textuales. La aplicación de la palabra a Dios es relativamente frecuente. Pero también se encuentran aludidos con el término los reyes de la tierra. En general, Julián es tributario en la letra, como casi siempre, de los Padres anteriores, especialmente de Gregorio Magno. Esto ya resulta significativo de por sí. Pero lo es más aún el hecho de que alguno de los pasajes de sus obras que no dependen de citas textuales patrísticas puede sugerirnos una cierta variación en la doctrina gregoriana (y también isidoriana) de la realeza. En el *Antikeimenon*, destinado como hemos dicho varias veces a conciliar aparentes contradicciones en las Escrituras, se pregunta nuestro autor cómo es posible que, habiendo dicho Oseas "Reinaron, pero no elegidos por mí, se eligieron príncipes sin saberlo yo", diga Job "El, que hace reinar al hipócrita a causa de los pecados del pueblo". La respuesta es tomada de Gregorio Magno y se resume en el hecho de que el hecho de conocer Dios a los reyes se interpreta como que los aprueba; no conocerlos es tanto como decir que los reprueba (según dice Lucas 13,25). Luego Dios hace reinar a los hipócritas de un modo admirable: Dios hace reinar a los hipócritas en tanto que lo permite, pero "no los conoce", con lo que los reprueba<sup>(71)</sup>.

Recoge también Julián la opinión de san Jerónimo acerca de la servidumbre que rinden a Dios quienes no le están sometidos. Puesto que se ha de creer que también sirven a Dios quienes no están sometidos a su voluntad, como es el caso de los *daemones*, los judíos y los gentiles, "puesto que no sirven a Cristo ni están sometidos a sus pies, y sin embargo, en tanto fueron creados por El, son súbditos involuntarios de su potestad, a pesar de que lo rechacen por la voluntad del libre arbitrio"<sup>(72)</sup>.

En la misma obra encontramos la discusión de la célebre frase paulina: "Si Pablo dice 'no existe el poder, a no ser el que procede de Dios', ¿cómo dice Dios por medio del profeta: 'Reinaron, pero no por mí?' ". La respuesta recoge la tradición gregoriana, si bien de una forma un tanto teórica<sup>(73)</sup>.

(70) Concordancias, pp. 1199-1201; 1203-1204.

(71) *Antik. PL* 622, 28-42: *Cum Dominus per Oseam prophetam de reprobis regibus dicat: 'Ipsi regnauerunt, et non ex me; principes exstiterunt, et non cognoui' quomodo e contrario Iob dicit: 'Qui regnare facit hypocritam propter peccata populi?' Quis enim recte sentiens dicat, quod fecit Dominus quod minime cognoscit?* La respuesta, tomada de Gregorio Magno (*Moralia in Iob* 25, 41): *Scire Dei, approbare est; nescire, reprobare. Unde quibusdam quos quos reprobat, dicit: 'Nescio uos, unde sitis'. Et aliquando facere Dei est, id quod fieri prohibet, irascendo permittere. Unde et regis Aegypti cor se obdurare asseruit, quod uidelicet obdurari permisit. Miro modo hypocritas Dominus et regnare facit, et nescit: facit sinendo, nescit reprobando.*

(72) *Antik. PL*, 96, 695: *... quod etiam ea quae non sunt ei uoluntate subiecta, naturae conditione deseruiant; uerbi causa, daemones, Iudaei et Gentiles. Non enim seruiunt Christo, nec subiecti sunt pedibus eius, et tamen quia ab eo in bonam partem creati sunt, subditi sunt potestati eius inuiti, tametsi aduersum eum repugnent liberi arbitrii uoluntate.*

(73) *Antik. PL* 96, 686: *Cum Paulus dicat 'non est potestas nisi a Deo': quomodo Dominus per prophetam*

No aparece, como vemos, claramente expresada la noción de la existencia del mal rey como castigo de los pecados de los pueblos. Esta idea, perfectamente establecida por la exégesis de Gregorio Magno y san Isidoro, se desprende lógicamente de la circunstancia de que la ira de Dios puede desatarse de los pecados de los pueblos, pero lo que predomina aquí (como en los demás pasajes) es la formulación de la suprema potestad de Dios sobre los reyes y los pueblos<sup>(74)</sup>.

Propia es la interpretación de Julián acerca de la profecía del Apocalipsis en la que se anuncia el reino milenarista de los justos con Dios. Aunque modernamente se ha querido ver en algunas obras de Julián (singularmente en el *De Comprobatione*) la expresión de ciertas angustias milenaristas, lo cierto es que nuestro autor jamás menciona los pasajes del Apocalipsis en semejante sentido. Bien al contrario: "Hay que entender la cifra como alegórica: O bien se entiende el todo por la parte, o bien hay que entender por el número mil que se cita, la plenitud del tiempo entre la primera y la segunda venida de Cristo"<sup>(75)</sup>. Es una exégesis alegórica, basada en la interpretación de formas literarias y de los significados simbólicos de determinados números, extremos ambos frecuentes en las obras de Julián<sup>(76)</sup>.

Pero lo que nos interesa aquí es la significación del término *rex* y algunos afines, como el verbo *regnare*. A estos efectos el pasaje que nos parece más interesante se encuentra también en el *Antikeimenon*, cuando se pregunta Julián "Si Salomón dice que el corazón del rey está en manos de Dios, quien lo dirige donde quiere, ¿cómo dice Daniel de Nabucodonosor que mataba a quien quería, golpeaba a quienes quería, exaltaba y humillaba a quienes quería?". La respuesta no es demasiado categórica, pero sí es ilustrativa en grado sumo: "A no ser que quizás llamemos rey a aquél en cuyo cuerpo no reina el pecado, por lo que guarda su corazón, puesto que está en manos de Dios. Pues lo que está en manos de Dios Padre nada puede arrebatarlo de ella, y quien fuera

---

*de quibusdam loquitur dicens 'Ipsi regnauerunt, sed non ex me?'. La respuesta de Julián: Quasi dicitur non me propitio, sed me irato. Unde inferius per eundem prophetam dicit 'Dabo tibi reges in furore meo', quo manifestius elucet, bonam malamque ordinationem a Deo ordinari, sed bona propitio, mala irato.*

(74) *Antik. PL 96, 697: ... ut aut a toto partem tropice cogat intelligi, . aut plenitudinem ipsius numeri qui dicitur mille, inter aduentum primum Christi et secundum quidquid erit temporis, comprehendat.* L.A. GARCIA MORENO.- *Historia de España... op. cit* p. 186: "A la interrogación ansiosa de un Julián de Toledo algunos años antes a los testimonios testamentarios sobre el final de los tiempos, parecía dar la respuesta ahora de cuatro auténticos jinetes apocalípticos..." Es una opinión que nos parece infundada. Para nada se ocupa Julián en sus obras del tiempo real de la venida del fin del mundo, a no ser desde la perspectiva del *Prognosticum* en la que queda patentemente explicado (con brevedad, por lo demás, lo cual indica que no era tema de su especial preocupación) que no se conoce el tiempo de la venida, pues Cristo no lo reveló. *Cfr. Prognost. III, 1, 1-13: Iudicii tempus uel diem incognitum nobis Dominus uoluit esse. Sic enim interrogantibus se de ultimo die discipulis, atque dicentibus: 'Quod signum aduentus tui erit, et consummationis saeculi?' respondisse eundem Dominum legimus: 'De die autem illa et hora nemo scit neque angelii coelo neque Filius nisi Pater solus. Quamquam hoc ipsum quod se dicit nescire, non arbitrandus est hoc ipse Filius ignorasse, sed quod sic sciat, ut nolit aliis dicere. 'Nam dum dicat idem Dominus per prophetam 'Dies ultionis in corde meo', indicat se quidem scire, sed nolle omnibus indicare".* La última frase entrecomillada procede de san Isidoro (*Sententiae PL 83, 595*) *cfr. HILLGARTH* en CC p. 82.

(75) *Antik. PL 96, 697: ut aut a toto partem tropice cogat intelligi, aut plenitudinem ipsius numeri qui dicitur mille, inter aduentum primum Christi et secundum quidquid erit temporis, comprehendat.*

(76) Gran parte de las explicaciones y la argumentación a propósito de la distribución de generaciones por edades en el *De Comprob* están construidas sobre interpretaciones alegóricas o simbólicas de determinados números como el cinco, el siete o el diez.

arreatado no estaría en manos de Dios<sup>(77)</sup>. Dicho en otros términos, si hemos de interpretar rectamente las enseñanzas de la Escritura, concluiremos que sólo merece el nombre de rey quien, no pecando, se hace acreedor de la protección divina, una incommensurable ayuda cuya pérdida le vendría acarreada con el pecado, es decir, si se convirtiera en un individuo indigno del nombre de rey.

Se trata de una de una reformulación del antiguo proverbio citado por san Isidoro: *rex eris si recte facias, si non facias non eris*. Pero si en el obispo hispalense la frase no pasaba de ser una muestra de erudición y tal vez estaba relativamente vacía de contenido político aplicable a la auténtica teoría que sobre la realeza recogían sus obras más dinámicas (las *Historiae* y, sobre todo, las *Sententiae*) en Julián el pasaje que hemos examinado más arriba estaba seguramente más orientado a la realidad histórica de su tiempo. No olvidemos el papel de Julián en el tantas veces citado episodio de la deposición de Wamba. Nuestro autor no sigue a Isidoro con demasiada frecuencia. El hispalense no se encuentra entre sus fuentes preferidas, tal vez porque Julián, que conocía bien las implicaciones en la realidad histórica de Isidoro, era ya un tanto ajeno a los propósitos concretos de éste en relación con la teoría de la realeza, o tal vez porque la figura de su egregio predecesor era todavía demasiado cercana y familiar como para inspirar la profunda reverencia que despertaba el pensamiento de Agustín y Gregorio Magno. Sin embargo, la teoría isidoriana, aún no siendo seguida literalmente, ejerció una importante influencia, tal vez en niveles no plenamente conscientes, en Julián. El marco cultural en el que se producen las obras de ambos es lo suficientemente homogéneo como para encontrar en sus respectivas ideologías multitud de paralelismos, nada llamativos teniendo en cuenta que las fuentes de inspiración, tanto bíblicas como patristicas, son relativamente parecidas. Más adelante volveremos a ésta cuestión. Regresemos ahora al examen de la terminología.

En la *Historia Wambae*, como ya hemos dicho, el término se encuentra 15 veces, no todas ellas referidas a Wamba. La primera, aparte del título (que consideramos auténtico), aparece en el marco de la elección del nuevo rey, cuando, ante la actitud de Wamba, que se niega a recibir el reino, uno de los congregados lo amenaza en estos términos: "... y no seguiremos manifestando desde aquí nuestra demanda por cuanto, o nuestra expedición te recibe como rey, o la caída de la muerte absorba hoy mismo al contradictor"<sup>(78)</sup>. El pasaje refuerza aún más la hipótesis de que la elección de Wamba pudo ser una solución de compromiso, que tal vez fue precedida de intensas negociaciones, toda vez que el trono estaba realmente libre, al haber muerto Recesvinto sin descendencia y, a lo que parece, sin nombrar sucesor. Podemos también pensar, no obstante, que se trata de un episodio destinado a proporcionar una imagen del nuevo rey (el príncipe ideal, no lo olvidemos) como un personaje desprovisto de ambición y soberbia, tal como remarca la frase inmediatamente posterior, en la que se describe la aceptación del reino<sup>(79)</sup>.

(77) *Antik. PL* 96, 648-49: *Nisi forte sanctum aliquem dicamus regem, cuius non regnat peccatum in mortali corpore, et cuius ideo seruat cor, quia in manu Dei est? Quidquid autem in manu Dei patris fuerit, nullus potest rapere ex ea: et quicumque raptus fuerit, intelligitur in manu Domini non fuisse.* Las bases de la argumentación son evangélicas (*Romanos*, 6, 12 y *Juan*, 10, 29).

(78) *Hist. Wamb.* 2 30-32: *Nec dehinc tándiu exhibimus, quamdiu aut expeditio nostra te regem accipiat aut contradictorem cruentus hic hodie casus mortis obsorbeat.*

(79) *Hist. Wamb.* 3, 33-34: *Quorum non tam precibus quam minis superatus, tandem cessit, regnumque suscipiens...*

Los siguientes usos del término son meramente técnicos o descriptivos. Temáticamente, el siguiente pasaje está relacionado con el anterior, al que se contraponen significativamente: Una vez, en la Galia, el rebelde se hace elegir por la asamblea de los conjurados: "Primero jura el mismo Paulo a todos que él no puede tenerlo (a Wamba) como rey ni puede continuar a su servicio."<sup>(80)</sup> A continuación el propio rebelde, intentando aparentar desinterés hacia el poder, dice: "Elegid entre vosotros la cabeza del régimen, al cual acceda toda la multitud de la asamblea, y aparezca quién va a reinar entre nosotros"<sup>(81)</sup>. Pero Ranosindo, que ya estaba preparado y advertido para semejante situación "designa a Paulo como rey para sí y desea que inmediatamente Paulo, y no otro, sea rey para él y para los pueblos"<sup>(82)</sup>, cumpliendo malévolamente la misma función que el duque aquél que amenazó a Wamba el día de su elección, obligándolo a aceptar el reino. La diferencia entre la humildad espontánea del príncipe religioso y la maligna y ambiciosa maquinación del rebelde es otro rasgo propio del príncipe ideal. La condición moral interna de Paulo se describe perfectamente líneas arriba: *regni ambitione illectus*,...

En otro orden de cosas, la palabra *rex*, empleada, como hemos visto, ocasionalmente para designar a Wamba por Julián, es el término característico por el que se refieren al monarca legítimo los rebeldes. Se encuentra en la carta que Paulo envía al obispo Amador de Gerona<sup>(83)</sup> y en la arenga que Paulo dirige a sus soldados, refugiados tras las murallas de Nîmes: "...no debéis temer nada más por cuanto veis que el rey con el ejército está presente aquí"<sup>(84)</sup>. Se trata de animar a los defensores de la ciudad, haciéndoles creer que las tropas hispanogodas presentes ante las murallas constituyen todos los efectivos de los que podía disponer Wamba. Pero los rebeldes no se dejan engañar: "A esto argüía la mayor parte de los suyos que el rey no podía avanzar sin banderas"<sup>(85)</sup>. Estos pasajes refuerzan aún más la preponderancia del término *princeps* en la designación del monarca legítimo. Y en la misma línea van otras menciones que del término se hacen, refiriéndolas, de nuevo, al propio Paulo: "...cuando aquella caterva pérfida hubo ya sido capturada, con su rey a la cabeza..."<sup>(86)</sup> o, hacia el final, en la descripción de la triunfal entrada en Toledo, "él mismo, rey de la traición, iba delante, digno de toda la ignominia..."<sup>(87)</sup> Poco después: "Era seguido este rey por una larga procesión del orden dispuesto de sus ministros..."<sup>(88)</sup> En definitiva, teniendo en cuenta que en otros pasajes que no hemos reproducido aquí tampoco se alude a Wamba por la pala-

(80) *Hist. Wamb.* 8, 144-145: ... *iurat ipse Paulus primum omnibus, illum se regem non posse habere nec in eius ultra famulatu persistere.*

(81) *Hist. Wamb.* 8, 146-148: *Caput regiminis ex uobis ipsis eligite, cui conuentus omnis multitudo cedat, et quem in nobis principari appareat.*

(82) *Hist. Wamb.* 8, 149-150: *Ranosindus Paulum sibi regem designat, Paulum sibi nec alterum populis regem mox futurum exoptat.*

(83) *Hist. Wamb.* 11, 261-62: *Audiui ego quod Wamba rex cum exercitu ad nos uenire disponat...*

(84) *Hist. Wamb.* 16, 432-33: *Nihil ergo est maius quod debeatis pauescere quum et regem et exercitum ipsum hic uideatis adesse.*

(85) *Hist. Wamb.* 16, 433-35: *Ad haec plerique ex suis adstruebant, regem sine signis non posse proceder.*

(86) *Hist. Wamb.* 24, 623-24: *Cumque caterua illa perfida cum rege suo capta iam in uno consisterent.*

(87) *Hist. Wamb.* 30, 772-73: *Rex ipse perditionis praeibat in capite, omni confusionis ignominia dignus ...*

(88) *Hist. Wamb.* 30, 774-75: *Sequebatur deinde hunc regem suum longa deductione ordo suorum dispositus ministrorum ...*

bra *rex*, hemos de concluir que la frecuencia de uso de *princeps* en la designación del monarca es aún más alta de lo que el mero recuento hacía pensar en un príncipio.

## LOS REBELDES Y LA REBELION

Frente al monarca legítimo, designado por los términos que acabamos de examinar, presenta la Historia Wambae en una clara contraposición, algunos de cuyos rasgos hemos visto ya, a los rebeldes usurpadores, que son designados en la obra a través de los vocablos *tyrannus*, *seditionis*, *coniurator* y *rebellis*. Aluden a la rebelión términos derivados de los anteriores, tales como *tyrannidis*, *seditionis*, *coniuratio* y *rebellionis*. En total, Julián usa estas palabras en 42 ocasiones en la *Historia Wambae*. Ninguna de ellas aparece en las demás obras de Julián<sup>(89)</sup>.

**a) Tyrannus.** Los términos *tyrannus* y *tyrannidis* aparecen, en conjunto, 17 veces en la obra de Julián. Los traducimos aquí como "tirano" y "tiranía" respectivamente para diferenciarlos de *rebellis* y *rebellionis*, pues, aunque su sentido es equivalente, en las fuentes parecen provistos de connotaciones algo distintas.

La primera mención la encontramos al relatar Julián quién encabezó la primitiva sedición en la Galia: "La fama de su crimen refiere a Ilderico, cabeza de esta tiranía"<sup>(90)</sup>. Este Ilderico, conde de Nîmes, no es citado en el *Iudicium* y aparece aquí, según vemos, como cabeza de una rebelión que comienza a ser calificada de crimen, un adjetivo que anuncia con claridad cuál va a ser el juicio que merece a Julián la acción de los conjurados. Cuando Paulo es enviado a sofocar el intento secesionista, "rápidamente lo invadió una tiranía madurada secretamente y la arma en público"<sup>(91)</sup>, después de lo cual, "yendo a manifestar su tiránica intención, haciendo degenerar la fe de los pueblos mediante diversos argumentos fraudulentos... Paulo mismo dice que él no quiere ser rey"<sup>(92)</sup>. De nuevo el fraude y el engaño (*diuerso fraudis argumento*) frente a la humildad auténtica del príncipe religioso. Enseguida encontramos un pasaje en el que se ofrece poco menos que una definición técnica de tirano: "... pero este Argebado, varón de vida venerable e idóneo por su solicitud en salvar a la plebe, obispo de la cátedra de Narbona, habiendo descubierto por una relación sutilísima de algunos (las intenciones de los rebeldes) se empeñó en impedirle (a Paulo) el acceso a la ciudad porque era un tirano"<sup>(93)</sup>. Al margen del hecho de que el episodio pueda ser discutible, queda claro que la condición de Paulo como tirano está vinculada al carácter ilegítimo de su elección.

---

(89) Concordancias, pp. 175, 1193, 1270 y 1414

(90) *Hist. Wamb.* 6, 84-85: *Iluius enim caput tyrannidis Ildericum fama sui criminis refert ...*

(91) *Hist. Wamb.* 7, 119-120: *... tyrannidem celeriter maturatam secreta inuadit et publice armat.* Esta es una cita textual de Orosio (VII, 40, 6). Cfr. HILLGARTH en CC p 222.

(92) *Hist. Wamb.* 8, 141-42: *Post haec tyrannidis suae consilium proditurus, diuerso fraudis argumento fidem populorum degenerans...*

(93) *Hist. Wamb.* 7, 128-130: *Quod uir uitae uenerabilis et sollicitudine saluandae plebis idoneus Argebodus, cathedrae Narbonensis antistes, subtilissima quorundam relatione comperiens, utpote tyranno aditum illi ciuitatis intercludere nisus est.*

La conjuración y los conjurados son mencionados algunas veces en el desarrollo del discurso de Wamba a las tropas que se encontraban en el norte de la Península, conteniendo las correrías de los vascones<sup>(94)</sup>. Las frases de este discurso nos presentan un monarca enérgico y valeroso, impregnado de cualidades como un gran sentido de la iniciativa y la actividad que no dudáramos en atribuir al propio Julián por lo que sabemos de su trayectoria personal y, sabemos por su carta a Ervigio, eran virtudes que consideraba imprescindibles en el príncipe cristiano. Justamente lo contrario se encuentra en Paulo. En otra clara contraposición a las virtudes del *religiosus princeps*, se nos dice que, enterado de las primeras victorias de Wamba sobre los castros pirenaicos, "... todo esto infundió gran temor al tirano"<sup>(95)</sup>. Un rebelde, pues, cobarde y servil, cuya imagen se va perfilando a lo largo de la historia como auténtica antítesis del príncipe religioso.

Tras algunas frases meramente descriptivas, se inicia una serie de ellas en las que encontramos otro común denominador: el impío humillado, abatido, vencido y llevado a un estado en el que lamenta profundamente el haber iniciado tan descabellada aventura: "Después de ésta, y otras cosas semejantes a ésta, Paulo, una vez depuesta la crueldad de la tiranía, deploraba el haberlas hecho"<sup>(96)</sup>. Poco después, "...conmovido por una total desesperación, totalmente humillado, depone los vestidos reales que llevaba más por la ambición de la tiranía que por un orden establecido .../... y por admirable e inescrutable designio de Dios, sucedió que el tirano depuso el reino recibido en el mismo día en el que había sido recibido el cetro del reino por el religioso príncipe"<sup>(97)</sup>. Este dato es reafirmado líneas abajo por Julián: "En este día, la vestidura real tomada por el tirano es depuesta y se infiere una sangrienta venganza a los enemigos"<sup>(98)</sup>.

Sólo restan ya en el relato unas pocas menciones de los términos *tyrannus* y *tyrannidis*. Corresponden a la detención y presentación del tirano al príncipe y a la entrada en la urbe regia de la burlesca procesión triunfal de los vencidos. La única cita restante es bastante ilustrativa, porque añade un elemento cualitativamente importante a la valoración moral y espiritual de la rebelión. Se trata del pasaje en el que cuenta Julián cómo Wamba devolvió diligentemente a sus lugares de origen los objetos de culto que los rebeldes habían arrebatado e las iglesias y lugares sagrados. El comentario de Julián no deja lugar a dudas: "Había acumulado el malvado Paulo un pecado sobre otro pecado, al añadir el sacrilegio a la tiranía"<sup>(99)</sup>.

Volveremos después a examinar globalmente la cuestión de la tiranía. De momento sólo haremos constar que el término *tyrannus* sólo es aplicado a Paulo y aparece,

---

(94) *Hist. Wamb.* 9, 194-196: *Si autem coniuratione Gallorum nititur uindicare tyrannidem, uile putandum est, ut gens sta extremo terrae angulo cedat.*

(95) *Hist. Wamb.* 11, 286-87: *Quae res granditer tyrannum pauidum reddidit.*

(96) *Hist. Wamb.* 20, 510-511: *Sed haec et his similia Paulus, iam tyrannidis inmanitate deposita, cum magno cordis suspirio fieri deplorabat.*

(97) *Hist. Wamb.* 20, 528-533: *Tunc omnimoda desperatione permotus, regalia indumenta, quae tyramidis ambitione potius quam ordine praeunte perceperat, tabefactus deposuit, miro occultoque Dei iudicio id agente, ut eodem die perceptum tyrannus regnum deponeret quo religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset.*

(98) *Hist. Wamb.* 20, 538-38: *In hac praerupta a tyranno regalis deponitur uestis, in hac sanguinea inferitur ultio inimicis.*

(99) *Hist. Wamb.* 26, 672-74: *Cumulauerat enim nefandissimus ipse Paulus peccato peccatum, dum tyrannidi adiungeret sacrilegium.*

por tanto, sólo en singular. Aunque en la primera mención de la rebelión se alude a Il-derico como cabeza de ésta, el sustantivo es reservado exclusivamente al *dux* rebelde. Esto muestra que la narración de Julián pretende, entre otras cosas, establecer una especie de tipología de la oposición entre el príncipe y el tirano a la vez que una imagen ideal del príncipe ungido. Pero, si tenemos en cuenta que un documento contemporáneo de los hechos, como es el *Iudicium*, se refiere a los *tyranni* ya en el título, debemos concluir que Julián, pasados bastantes años desde el desarrollo de los hechos, no tenía especial interés en cargar las tintas contra los posibles supervivientes, ya amnistiados por otra parte.

### b) *sediciosus, coniurator, rebellis...*

Estos términos y sus derivados se utilizan en 25 ocasiones en la *Historia Wambae* para designar a los rebeldes y a la rebelión. Excepción hecha de una ocasión en la que se cita a Paulo como *rebellis*,<sup>(100)</sup> (en la que, por cierto, se añade el adverbio *seruiliter* a la nómina de cualidades indeseables del tirano) en las demás los términos resultan bastante genéricos, siempre en plural. Son los términos elegidos para designar a los compañeros del tirano. En las frases en las que se encuentran estas palabras no hallamos una adjetivación especialmente dura en la condena de la actitud de quienes acompañaron a Paulo en su levantamiento armado. Se reprueba su actitud, pero el grueso de las invectivas se dirige contra tres personajes: Sobre todos Paulo, príncipe de la tiranía. Después, Witimiro y el "pérfido" abad Ranimiro. Diríase de nuevo que se trata de establecer un relato tipológico basado en la contraposición entre el príncipe ungido por la Iglesia y el rebelde desprovisto de la ayuda de Dios. Estas circunstancias se verá con mayor claridad cuando hayamos examinado el empleo de términos como *unctio* u *ordo*. Veamos ahora cuál fue la evolución en la valoración de estos términos en relación con la teoría de la realeza en la España visigótica.

### c) *Antecedentes y originalidad*

Antes de continuar con el examen de los términos relacionados de una u otra forma con la realeza en las obras de Julián creemos necesario detenernos brevemente en el análisis de la tradición visigoda acerca de la noción de tiranía, toda vez que este concepto resulta clave en la comprensión del origen y la legitimidad del poder, es decir, de aspectos absolutamente fundamentales en la configuración de la teoría de la realeza.

Los únicos trabajos específicamente dedicados a tratar la figura del "tirano" visigótico se deben a la pluma de J. Orlandis<sup>(101)</sup>. Hemos de discutirlos con cierto detalle porque, aún constituyendo importantes aportaciones al estudio de la problemática que nos ocupa, tal vez son poco atentos a los testimonios de Julián de Toledo, cuya formulación del concepto nos parece especialmente interesante, tanto porque difiere de las anteriormente realizadas por otros autores de la España visigótica, como porque constituye el testimonio final de una evolución ideológica del concepto del poder y la realeza.

---

(100) *Hist. Wamb.* 12, 295-97: *Et quidem iam erant parui admodum dies ex quo de Narbona rebellis Paulus seruiliter fugiendo excesserat.*

(101) J. ORLANDIS.- "En torno a la noción visigoda de tiranía" en *AHDE* XXIX (1959) pp. 5-43. Reimpreso en *Estudios Visigodos* III Madrid, 1962 pp. 13-42.

za. Renunciamos a transcribir aquí lo que J. Orlandis escribe sobre Paulo. Tras denominarlo "el gran rebelde de ultrapuertos", resume la historia de la rebelión según el testimonio de Julián. La brevedad se debe, en realidad, a que el punto central del trabajo está en la discusión de la tiranía de Hermenegildo, tal como es tratada en las *Historiae* de san Isidoro y, en general, al significado de la tiranía en épocas más tempranas que la de Julián. A esta cuestión dedica la mayor y mejor documentada parte del trabajo. Veamos algunos párrafos:

"Acaba de quedar de manifiesto que la acepción con que se emplea habitualmente la voz "tiranía" por los historiadores visigodos coincide con la que había tenido en los cronistas del Bajo Imperio. Tiranía es sinónimo de rebelión contra el poder constituido y tirano fue todo aquél que se alzó en armas contra la legítima autoridad"<sup>(102)</sup>. Desde luego, la obra de Julián conserva el significado que acabamos de citar. Nuestras matizaciones a la opinión del Prof. Orlandis se circunscriben a su juicio acerca de la valoración moral del término en el Biclarense y san Isidoro: "... pero estimamos que sus palabras no implican propiamente crítica o censura, ni aún apenas juicio personal peyorativo, sino tan solo constatación de un estado de ilegitimidad, es decir, de una realidad objetiva, o que así parecía al menos al escritor desde su punto de vista político. La voz "tiranía", en fin, aplicada a Hermenegildo tiene el mismo alcance y significado que tuvo el término cuando los mismos cronistas lo refieren a Atanagildo o Witerico, que obtuvieron el trono por la fuerza frente al soberano que legalmente lo ocupaba, el mismo sentido que tendrá en otros historiadores de la misma época con respecto a posteriores monarcas visigodos que ciñeron la corona por parecidos caminos"<sup>(103)</sup>. Cita a continuación el autor varios testimonios que atestiguan, en su opinión, el mero tecnicismo del término. Recogeremos aquí el que nos resulta más familiar y cercano en cuanto a los acontecimientos que narra, que no en lo que se refiere a su importancia para seguir la evolución ideológica del concepto. Se trata de las líneas que la *Crónica Rotense* dedica a Ervigio que, como es sabido, accedió "tiránicamente" al poder: "El cronista deja traslucir en unas palabras la buena opinión que ese monarca (Ervigio) le merecía: recuerda que reunió muchos sínodos, que fue diligente legislador y gobernante bueno y piadoso para con los súbditos *-pius et modestus erga subditos fuit*"<sup>(104)</sup>. Pero este favorable juicio no es óbice a que haga constar que su poder fue vicioso en su origen, ya que lo obtuvo tiránicamente, deponiendo con dolo al rey legítimo, Wamba.. Ervigio, *pius et modestus*, buen gobernante, no por eso borra ante los ojos favorables del cronista la tacha de tiranía que su ascenso irregular al trono había tenido"<sup>(105)</sup>. Hemos defendido la necesidad de acudir a las crónicas tardías en busca de noticias complementarias sobre los acontecimientos especialmente oscuros de la historia visigótica"<sup>(106)</sup>.

---

(102) *Op. cit.* pp. 30-31

(103) *Ibid.* pp. 33-34

(104) El pasaje es el siguiente: *Post Bambanem Ervigius regnum obtinuitque tyrannide sumsit. Multa sinoda egit legesque pro a decessore suo editas ex parte corripit et alias ex nomine suo adnotare percepit. Eo ut ferans pius et modestus erga subditos fuit.* Pertenece a la *Crónica Rotense* ed. M. GOMEZ MORENO.- "Las primeras crónicas de la Reconquista: El ciclo de Alfonso III" en *Boletín de la Real Academia de la Historia C* (1932) p. 610.

(105) J. ORLANDIS.- "En torno a la noción..." *op. cit.* p. 35.

(106) *Cfr.* nota 45.

Sin embargo nos parece un tanto aventurado utilizar estas fuentes, aunque creamos en su veracidad en lo esencial, para dirimir aspectos que conciernen a la ideología de la época. La opinión del Rotense acerca de la tiranía está tan alejada del momento al que se refiere, que difícilmente guarda alguna relación con la teoría vigente en el reinado de Ervigio, un concepto del que sí es testigo capital Julián de Toledo. La posición de éste es claramente condenatoria. No necesitamos repetir aquí las frecuentes valoraciones morales que sobre el tema expresa en los pasajes que hemos venido examinando páginas atrás. Baste repetir el que nos parece más significativo: "había acumulado el malvado Paulo pecado sobre pecado, al añadir el sacrilegio a la tiranía"<sup>(107)</sup>.

Si alguien pudiera pensar que tal pasaje obedece a un esfuerzo laudatorio de Julián hacia la figura de Wamba, habremos de contestar, en primer lugar, que creemos haber demostrado que no existe ninguna seguridad de que la obra fuera escrita para alabanza de Wamba. Se trata en la obra de, entre otras cosas, manifestar una doctrina del príncipe ungido, presentado en contraposición al malvado tirano, con relativa independencia de los nombres de ambos, como muy acertadamente ha visto S. Teillet.

En segundo lugar, el concepto de "pecado" en las obras de Julián está perfectamente delimitado como pocos. Todo el *Prognosticum* está dedicado a tratar una escatología modificada en función de la entrada de la muerte en el mundo, hecho que se produjo a causa del pecado del primer hombre. Este acontecimiento fue de tan capital importancia que algunas de sus consecuencias no han sido borradas por el bautismo: si el poder era una de ellas según el pensamiento de Gregorio Magno y San Isidoro<sup>(108)</sup>, la muerte, el infierno y el *ignis purgatorius* son objeto de especial atención por parte de Julián<sup>(109)</sup>. *Peccatum, peccare, peccator...* etc. son términos que podemos encontrar unas 360 veces en las obras del obispo toledano, en las que apenas es posible encontrar otro sentido que el de ofensa directa a Dios<sup>(110)</sup>. Y precisamente en este sentido encontramos el término utilizado una vez más en la *Historia Wambae*: "Ay, hemos pecado contra el cielo y contra ti, sacratísimo príncipe..."<sup>(111)</sup>, equiparando el pecado de rebelión contra el ungido del Señor a una falta cometida directamente contra el cielo.

Desde una perspectiva tanto física como políticamente alejada de los acontecimientos, Gregorio Magno aplica a Hermenegildo el título *rex*. Además, como ha dicho M. Reydellet, precisamente los pasajes que Gregorio dedica a Hermenegildo muestran que, en el espíritu, Gregorio enlaza la idea del rey terreno con el prototipo de las *Moralia*: yendo hasta el martirio, Hermenegildo lleva a sus últimos extremos el cumplimiento de sus deberes de rey<sup>(112)</sup>. Pero, desde el punto de vista de las realidades políticas (que son también en parte entendidas metafísicamente por los autores visigodos) la condición espiritual del monarca o del tirano antes de la conversión de los godos al ca-

---

(107) *Cfr.* nota 99

(108) M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit.* p. 570: Isidoro entiende el poder como una de las consecuencias del pecado original, en una línea ideológica que remonta a san Agustín.

(109) *Cfr. Prognost.* donde la influencia agustiniana es directa en muchos puntos. *Vid. C. POZO.*- "La doctrina escatológica del *Prognosticum futuri saeculi* de san Julián de Toledo" en *EE XLV* (1970) pp. 173-201

(110) Concordancias pp. 995-1000

(111) *Cfr.* nota 47.

(112) *Op. cit.* p. 481-85.

tolicismo es un factor de importancia capital. La asunción por parte de Recaredo de la fe católica en el marco del Concilio III de Toledo (589) abre las vías de una sacralización de la monarquía y una reformulación de las teorías políticas a ella ligadas. El príncipe y el tirano, en el marco del reino católico, ya no serán nunca los mismos de antes. La propia legislación conciliar comenzará pronto a mostrar las consecuencias prácticas de la concepción teórica isidoriana sobre el poder real. Ya en vida del obispo hispalense, el concilio IV dice: "Sin duda es un sacrilegio el que los pueblos violen la fe prometida a sus reyes, porque no sólo se comete contra ellos una violación de lo pactado, sino también contra Dios, en el nombre del cual se hizo dicha promesa". En el mismo canon conciliar se resuelve: "Cualquiera, pues, de nosotros, o de los pueblos de toda España, que violare con cualquier conjura o manejo el juramento que hizo en favor de la prosperidad de la patria y del pueblo de los godos y de la conservación de la vida de los reyes, o intentare dar muerte al rey, o debilitare el poder del reino, o usurpare con atrevimiento tiránico el trono del reino, sea anatema, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles y arrójesele de la Iglesia católica, a la cuál profanó con su perjurio"<sup>(113)</sup>. El concilio V, bajo el reinado de Chintila, dedica la mayor parte de sus actas a garantizar la seguridad de la descendencia regia y de los *fideles regis*, de la exclusión de quienes no fueran de raza goda y de quienes "viviendo el rey abrigan esperanzas de conseguir el reino para sí"<sup>(114)</sup>. Los mismos temas son tratados en el concilio VI, también bajo el reinado de Chintila<sup>(115)</sup>. En el reinado de Recesvinto, el concilio X dice: "que si se encuentra algún religioso, desde el obispo hasta el último clérigo o monje, que ha violado con voluntad impía los juramentos prestados en favor de la vida del rey, del pueblo o de la Patria, privado inmediatamente de su dignidad se le tendrá..."<sup>(116)</sup> Como podemos ver, la razón fundamental del carácter pecaminoso de la rebelión estriba en que constituye una violación del juramento de fidelidad que todos los súbditos prestan al rey en el momento de su elección. Sin embargo, en las expresiones de Julián pa-

(113) *Conc. IV Tol. 75: Sacrilegium quippe esse, si uioletur a gentibus regum suorum promissa fides, quia non solum in eis fit pacti transgressio, sed in Deum quidem in cuius nomine pollicetur ipsa promissio. Más adelante: Quiquumque igitur a nobis uel totius Spaniae populis qualibet coniuratione uel studio sacramentum fidei suae, quod patriae gentisque Gothorum statu uel obseruatione regiae salutis pollicitus est, temptauerit aut regem nece adtrectauerit aut potestate regni exuerit aut praesumptione tyrannica regni fastigium usurpauerit, anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catholica quam periurio profanauerit efficiatur ...* (J. VIVES, pp. 218-19).

(114) *Conc. V Tol. 3: De his qui sibi regnum blandiuntur spe regem suppressite.* (J. VIVES p. 228). Sobre las condiciones para acceder al trono, el canon anterior dice: *quapropter quoniam inconsiderate quorundam mentes et se minime capientes, quos nec origo ornat nec uirtus decorat, passim putant licenterque ad regiae potestate peruenire fastigia, huius rei causa nostra omnium cum inuocatione diuina praeferentur sententia: Ut quisquis talia meditatus fuerit, quem nec electio omnium prouehit nec Gothicae gentis nobilitas ad hunc honoris apicem tahit, sit a consortio catholicorum priuatus et diuino anathemate condemnatus.* (J. VIVES loc. cit.)

(115) *Conc. VI Tol. 16: De incolomitate et adhibenda dilectione regiae prolis.* (J. VIVES p. 243) c. 17: *De his qui rege suppressite aut sibi aut aliis ad futurum prouideant regnum, et de personis quae prohibentur ad regnum accedere.* (J. VIVES p. 244) c. 18: *De custodia uitae principum et defensione praecedentium regum a sequentibus adhibenda.* (J. VIVES p. 245).

(116) *Conc. X Tol. 2: El título del canon es bien significativo: De non uiolandis iuramentis in salutem regiam datis.* El párrafo al que nos referimos, en el mismo canon: *... ut si quis religiosorum ab episcopo usque ad extremi ordinis clericum siue monacum generalia iuramenta in salutem regiam gentisque aut patriae data repperiat uiolasse uoluntate profana, mox propria dignitate priuatus, et loco et honore habeatur exclusus ...* (J. VIVES, p. 310).

rece que la sacralización de la propia figura del monarca juega un papel importante. La rebelión es un acto pecaminoso en sí, no sólo porque implica la violación del juramento de fidelidad. Es una grave transgresión de los mandatos bíblicos "No toquéis a mis ungidos" y "¿Quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?". Ambas frases se encuentran también en el concilio IV de Toledo, donde, no obstante, no constituyen sino una fundamentación metafórica de la necesidad de no violar el juramento de fidelidad prestado a los reyes<sup>(117)</sup>. Más adelante encontramos las frases bíblicas a las que nos estamos refiriendo: "Aquellos (es decir, los perjuros rebeldes) se matan con su propia mano olvidándose de su propia salvación, cuando dirigen sus fuerzas contra sí mismos o contra sus reyes, diciendo el Señor: "No toquéis a mis ungidos" y David añade: "¿quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente?"<sup>(118)</sup>. En relación con el problema de la existencia o no de la ceremonia de la unción regia antes del reinado de Wamba estas frases han sido examinadas frecuentemente. Creemos con M. Reydellet que pueden ser entendidas metafóricamente<sup>(119)</sup>. Pero, ciertamente, introducen en la tradición cultural visigótica un simbolismo que seguramente habría de jugar un papel fundamental en la creación del rito concreto. Y, una vez creado éste, ya en tiempos de Wamba, es necesario pensar que la idea de la realeza de origen divino que encierran estos pasajes veterotestamentarios comienza a tener una aplicación real. Esto equivale a decir que en la mente de Julián de Toledo (y por consiguiente en su obra) la realeza ideal corresponde ya a una realidad ritual plenamente vívida y dinámica. Los pasajes de la *Historia Wambae* que aluden al carácter pecaminoso de la tiranía adquieren desde este punto de vista todo su sentido, lleno de un realismo práctico que es característica general en el pensamiento de nuestro autor.

Por supuesto, todo lo que antecede no significa en absoluto que el juramento de fidelidad haya perdido para Julián su valor como legitimador de la monarquía. Este valor, como veremos al examinar el término *fides*, persiste, pero ha pasado a un segundo plano, cediendo la preeminencia al concepto de la elección divina como determinante principal de la legalidad monárquica. Esto queda confirmado, por otra parte, en el *Judicium* contemporáneo de los acontecimientos, donde el rasgo más indeseable de los rebeldes consiste en haberse apoderado del reino contra la voluntad divina, además de haber cometido perjurio y haber hablado mal del rey: "Volviéndose, pues, en rebelión contra el predicho príncipe, contra la gente y contra la patria, se despojó primero de la prometida fidelidad.../... enfundándose la mancha del perjurio. Después lanza maldiciones contra el príncipe glorioso y profiere todo tipo de insultos de injurias y de detracción contra él. Tras esto, lo que es innombrable: se apodera del reino contra la voluntad de Dios, y obliga a jurar para sí a los pueblos en esta nefaria elección."<sup>(120)</sup>

(117) *Conc. IV Tol. 75: ... tanta exat perfidia animorum ut fidem sacramento promissam regibus suis obseruare contemnant, et ore simulent iuramenti professionem dum retineant mente perfidiae impietatem, iurant enim regibus suis et fidem quam pollicentur praeuaricant...* (J. VIVES p. 217).

(118) *Ibid.: Illi ut notum est inmemores salutis suae propria manu se ipsos interimunt, in semetipsos suosque reges proprias conuertendo uires, et dum Dominus dicat: "Nolite tangere christos meos": et Dauid: "Quis, inquit, extendet manum suam in Christum Domini et innocens erit?"* (J. VIVES loc. cit.).

(119) *Op. cit.* p. 567.

(120) *Iudicium 2, In tyrannidem enim contra praedictum principem, gentem et patria uertens, spoliavit se primum a fide promissa et, textrinii sui ordiens telam, induit se perurii maculam. Deinde in gloriosum principem maledicta coniectat et multimoda detractionum atque iniuriarum de eo protestatur*

P.D. King, estudiando el tema de la traición en las leyes civiles del reino, ha puesto un énfasis especial en la adopción de aspectos específicos de la ideología romana bajoimperial para explicar el fundamento de los anatemas contra los traidores: "En esto, la idea adoptada era la romana de traición contra el gobernante que estaba en las alturas, la noción de alta traición, que no tenía precedentes en la sociedad germánica. Desde luego, el término característico del derecho romano, *maiestas*, no aparece en II,1,8 ni en ninguna otra parte del código. Por otra parte, para estar seguro, existía la práctica de exigir al pueblo un juramento de fidelidad. Era en términos de violación de este juramento en que los obispos, por lo menos, consideraban a menudo los delitos contra el rey"<sup>(121)</sup>. Pero se hace también eco, en cierta medida, de la sacralización de la monarquía al comentar el pasaje del *Iudicium* que acabamos de examinar: "Es totalmente lógico que la traición contra el rey fuera considerada como uno de los crímenes más atroces. Si el rey tenía el carácter de lugarteniente de Dios, ¿cómo no se iba a considerar cualquier acción contra él como desobediencia al mismo Dios?. El pecado del rebelde Paulo, a los ojos del autor del *Iudicium*, consistió precisamente en apoderarse del reino *contra Dei uoluntatem*. Y no solamente se consideró de máxima gravedad la acción; según una ley de Recesvinto, basada en la autoridad bíblica, el imputar al rey un crimen, e incluso hablar mal de él comportaba que el hombre libre fuese entregado a manos del rey o, si era un hombre de posición, que se le confiscara la mitad de los bienes"<sup>(122)</sup>.

## REX Y PRINCEPS EN OTRAS FUENTES

a) **En las leyes.** Ya hemos hablado varias veces del artículo de M. Torres acerca del estado visigodo. En él se examina, como es natural, la terminología alusiva a la realeza, siempre con la manifiesta intención del autor de poner de relieve la publicidad de las instituciones estatales:

"En el estado visigodo los títulos y predicados e insignias o atributos de la realeza, unidos a la consagración y elevación al trono y el juramento que tenía que prestar, colocaban al rey, aún físicamente, en una situación preponderante; lo elevaban, aún materialmente, sobre el nivel ordinario y al mismo tiempo le creaban una situación que no sólo cuantitativamente excedía por preeminencia a la de todos los súbditos, sino que aún cualitativamente le creaba una situación jurídica peculiar; sus títulos no sólo son superiores, sino peculiares; sus atribuciones no son sólo supremas, en el sentido de una suma cuantitativa, sino propias, especiales. El término *rex* aparece continuamente en el *Liber*. Igualmente con sustantivos múltiples los términos *regis* y *regalis*. Que la expresión *rex* no suscita, a tenor de nuestra cuestión, problema alguno, es evidente. Tan frecuente o más que la expresión *rex* es el término *princeps*. Así como el título *rex* va en los títulos de las leyes siempre, en el contexto de las mismas alterna con el *prin-*

---

*conuicia. Post haec, quod nefas est dici, regnum contra Dei uoluntatem arripuit et populos in hac nefaria electione sibimet iurare coegit...*

(121) P.D. KING.- *Derecho y sociedad... op. cit.* pp. 60-61

(122) *Ibid.* pp. 62-63.

*ceps*. Una distinción de los campos de aplicación de los dos términos no existe. Si el término *rex* es evidente que sólo se aplica al soberano y que, por tanto, no puede menos que considerarse como demostrativo de una peculiar situación jurídica, el término *princeps* pudiera reclamar una prueba de que sucediese lo propio. Ya se sabe que el término *princeps* entre los germanos sobre suelo alemán no designa al jefe del estado. Entre los visigodos, por el contrario, es una típica designación del jefe del estado, si bien que recuerda siempre, o al menos muchas veces, la mera idea de persona preeminente, de primero, de principal que encierra en sí el término. Es muy interesante que a los primeros de palacio no se les llame *príncipes*, sino *primates palatii* o *primi palatii*. Igual importancia tiene el hecho de que el término *principalis* constantemente afecta en fuentes visigóticas igualmente al jefe del estado<sup>(123)</sup>.

Evidentemente, casi todo lo dicho puede ser suscrito por nosotros. Se trata de un estudio eminentemente técnico que poco o nada tiene en cuenta fuentes distintas de las estrictamente legales, revestidas siempre de un formalismo que hace más difícil penetrar en los contenidos ideológicos subyacentes a la terminología oficial. Una literatura mucho más rica en significados, como la que nos ocupa, introduce matices que no se captan bien en contextos eminentemente legales y legalistas. En este ha de inscribirse la figura del monarca que se contempla en los textos legales. Estos no obstante muestran más del trasfondo ideológico en el que se redactaron de lo que a primera vista pudiera parecer. En su obra, muy posterior a la que estamos examinando, P.D. King, estudiando también la figura del rey a la luz de los textos legales y situándose en una perspectiva de investigación que debe mucho a las ideas de la historiografía contemporánea británica (especialmente a W. Ullmann)<sup>(124)</sup> ha visto algunos de los grandes motivos ideológicos que inspiran la imagen de la realeza tal y como se trasluce en las leyes visigodas. Menciona King la sustitución de los primitivos signos y símbolos de la realeza germánica por otros de procedencia bizantina, cuyo primer efecto fue ir instaurando una monarquía de inspiración teocrática, que se mantendría hasta el establecimiento de la unción real. La lectura atenta de los textos legales muestra que los reyes consideraban a Dios responsable de su exaltación y que las actitudes visigóticas quedaban comprendidas totalmente dentro del contexto ideológico de aquél gran conjunto de ideas emanadas del concepto contemporáneo de gobierno como remedio terapéutico establecido por Dios para impedir y corregir las consecuencias del pecado que habían agobiado a la Humanidad desde la Caída. El rey y el gobierno eran un medio dispuesto por Dios para conseguir un fin ordenado por él. Mientras los reyes se llamaban a sí mismos *nostra clementia* y sus predecesores eran *diue memorie* y *reuerende memorie*, los concilios no tuvieron nunca dificultad para acuñar nuevas expresiones con las que llamar la atención, con realismo o no, sobre la ortodoxia y la santidad de los reyes. En estas circunstancias, la ley era el mensajero de la justicia, la *iustitie nuntia*. Como esta justicia era en sí misma la justicia de Dios –en verdad era Dios– no sorprende que la ley fuese venerada como *emula diuinitatis*. En semejantes circunstancias, las normas

---

(123) M. TORRES.- "El estado visigodo..." *op. cit.* pp. 449-450.

(124) P.D. KING.- *op. cit.* p. 15: "... mi deuda con el profesor Walter Ullmann, cuyo entusiasmo y saber me han impulsado desde mis años de estudiante en la universidad, es inmensa e impagable".

de justicia estaban determinadas por la Biblia, ya que la palabra revelada de Dios estaba en necesaria armonía con su justicia eterna<sup>(125)</sup>.

Pero todas estas afirmaciones, que son ciertas para uno u otro períodos del reino visigodo católico, pecan a nuestro entender, de un indeseable sincronismo: Se considera la ideología del estado como un todo más o menos estable en el campo de las teorías políticas o, cuando menos, no se precisa con rigor cuál fue el camino recorrido por semejantes ideas hasta alcanzar la configuración que se traza en la obra.

## b) Las definiciones de san Isidoro

Creemos que es conveniente examinar brevemente las definiciones que sobre los términos que estamos examinando expresó Isidoro de Sevilla, tanto en las *Etimologiae* como en las *Sententiae*, si bien habremos de tener en cuenta que las definiciones expresadas en la primera de las obras son tanto más sistemáticas cuanto carentes de un valor real y dinámico para la correcta adecuación de los conceptos, fundamentalmente eruditos y desprovistos de auténtica fuerza vital, al momento histórico que estamos estudiando.

De las *Etimologiae* es especialmente famoso el pasaje isidoriano siguiente: "La palabra rey viene de regir; pues, como sacerdote viene de santificar, así viene rey de regir, y no rige el que no corrige. Los reyes, pues, conservan su nombre obrando rectamente y lo pierden pecando; de aquí aquél proverbio de los antiguos: Serás rey si obras rectamente; si no obras así, no lo serás"<sup>(126)</sup>. Evidentemente, la frase sugiere una justificación de las acciones tiránicas contra el mal rey. Pero semejante sugerencia nos pone en un camino falso. H.J. Diesner y M. Reydellet han puesto de manifiesto el sentido real de la concepción isidoriana de la realeza en relación con este tema. Isidoro no proclama que el rey que peca debe ser depuesto. De hecho, el rey malvado es enviado por Dios cuando los súbditos merecen castigo por sus iniquidades. Ahora bien, aunque el poder en sí es bueno, puesto que es un don de Dios, puede ser pervertido por el hombre y, puesto que implica una relación, ya que es un instrumento al servicio de quien lo ejerce pero también al servicio de aquellos sobre quienes se ejerce, puede ser pervertido tanto en su fuente como en su destino. Por tanto, comporta unos riesgos, pero éstos son de carácter moral: desvía el alma del camino recto, engendra la perdición por el orgullo e incluso los más santos de los reyes corren el riesgo de ser víctimas de un pueblo malvado<sup>(127)</sup>.

Tendremos ocasión de ver cómo la doctrina sobre la legitimidad de la realeza evoluciona en este campo durante el medio siglo que separa a Isidoro de Julián de Toledo. Reydellet advierte en un determinado momento que es necesario no juzgar la realeza

(125) *Ibid.* pp. 42-48; 55-57.

(126) Isid. *Etimolog.* IX, 3, 1 y IX, 3, 4): *Reges a regendo uocati: sicut enim sacerdos a santificando ita rex a regendo; non autem regit qui non corrigit. Recte igitur faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur. Unde est apud ueteres tale erat prouerbum: rex eris si recte facies; si non facias non eris.*

(127) H.J. DIESNER.- *Isidor von Sevilla und seine Zeit.* Stuttgart, 1973 *cf.* L.A. GARCIA MORENO.- *Historia de España...* op.cit. pp. 320-321. M. REYDELLET.- *La Royauté ... op. cit.* pp. 577 ss. *cf.* E. EWIG.-*Königsgedanken...* op. cit. pp. 32 ss. Sobre la construcción de una teología moral acorde con las estructuras sociales del reino por parte de Isidoro de Sevilla *cf.* J. FONTAINE.- *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.* París, 1959 vol I p. 10. La obra, muy seguida por Reydellet, es fundamental para el estudio de san Isidoro.

de los tiempos de Isidoro a la luz de su desarrollo posterior, pero él mismo muestra una cierta inclinación a caer en el error contrario, juzgando la realeza posterior a la luz de las teorías isidorianas, sin percartarse adecuadamente de que el hispalense, aun siendo el más importante de los teorizadores de la realeza visigótica, no es el único, ni tampoco el último.

De los rebeldes dice el obispo hispalense: "Tiranos en griego significa lo mismo que en latín reyes, pues entre los antiguos no había distinción entre rey y tirano, como dice Virgilio: 'Tendré parte de la paz por haber tocado la diestra del tirano'. Pues los reyes duros se llaman tiranos, de *tiro*, que significa fuerte; de ellos dice el Señor: 'Por mí reinan los reyes, y los tiranos por mí ocupan la tierra'. Poco después se les dio el nombre de tiranos a los malos e ímprobos reyes, que se dejaban llevar de sus deseos, y ejercían un dominio cruel sobre los pueblos"<sup>(128)</sup>.

No creemos necesario volver sobre el concepto real o dinámico de tiranía que, en absoluto concordante con el concepto erudito de las *Etimologiae*, desarrolla un sentido progresivamente peyorativo desde la conversión del reino al catolicismo, experimentando una evolución paulatina y paralela a la sacralización de la monarquía. Siguiendo con la obra de Isidoro, veamos su definición de princeps: "Con el nombre de príncipes se designa una especie de dignidad y orden, como aparece por aquello de Virgilio: 'Fue Turno el primero (*princeps*) que arrojó un hacha encendida'. De donde se emplea la palabra *princeps* por *primus*. Se dice *princeps* en la significación de tomar, porque es el primero que toma (*quia primum capit*), como *municeps*, que toma los cargos (*quia munia capit*)"<sup>(129)</sup>. Desde luego, algo del sentido que da Isidoro al término pervive en el período final del reino visigodo, aunque tampoco se trata de una definición adecuada a la realidad del momento.

M. Reydellet ha mostrado que hay que buscar en las *Sententiae* la formulación isidoriana del concepto ideal de realeza. Escritas a comienzos del reinado de Sisebuto, son el resultado de la necesidad, vista por Isidoro, de formular una firme doctrina acerca de la realeza. Mientras Recaredo vivió, su prestigio personal había sostenido la realeza, pero a su muerte se puso de manifiesto la debilidad del sistema hereditario y la falta de solidez del principio electivo. Este había de ser bien establecido en los albores de un reinado que, como el de Sisebuto, se anunciaba como glorioso. El concilio IV de Toledo establecería las normas precisas de la elección monárquica, a las que ya nos hemos referido antes. Introduciría por vez primera de una manera formal la imagen bíblica de los monarcas como ungidos del Señor, aunque sólo como una manera metafórica de realzar su inviolabilidad. Pero la novedad esencial de Isidoro respecto a la idea del rey defensor de los fieles consiste en concebir la realeza, no ya como producto del derecho natural, sino como gobierno del pueblo cristiano en tanto que tal, poniendo el acento en la noción de servicio. Para él, la realeza no tiene sentido más que como expresión política de los miembros de la Iglesia. El cuerpo místico de Cristo es el pueblo

---

(128) Isid. *Etimol.* IX, 3, 19-20: *Tyranni Graeci dicuntur idem Latine et reges; nam apud ueteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat; sicut Virgilius dixit: pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni... iam postea in usum accidit, tyrannos uocari pessimos atque improbos reges luxuriosae dominationis cupiditatem, et crudelissimam dominationem in populis exercentes.*

(129) *Ibid.* IX, 3, 21.

de los fieles que ha de ser conducido y servido por el monarca cristiano. Hay, pues, un sentimiento de igualdad de todos, de comunión bajo la autoridad de Cristo. Esto presta a la teoría de Isidoro una notable originalidad respecto a sus fuentes<sup>(130)</sup>. En este sentido, la adopción de motivos y esquemas bíblicos pone de manifiesto una cierta contradicción en el obispo hispalense: Se inspira tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, "tanto la Ley como la Gracia". Otra contradicción, dice Reydellet, es que el pastor y el teólogo que conviven en la persona de Isidoro no acaban de ponerse de acuerdo. A un poder que desciende de lo alto por delegación, opone Isidoro una realeza cuyo origen es Dios, pero cuya causa final es el cuerpo místico de los fieles. "La realeza isidoriana se encuentra, si se puede decir, en un punto de encuentro entre movimientos ascendentes y descendentes"<sup>(131)</sup>. Ahora bien, no estamos totalmente convencidos de que "la idea isidoriana de una realeza concebida como emanación del cuerpo místico es lo que conduce más tarde a la instauración de la unción real, es decir, un rito no de sacralización propiamente dicho, sino de participación. Decir que el rey reina sobre sobre los miembros de Cristo lleva a fundar la realeza, no ya sobre la *gens*, sino sobre la comunión de los fieles"<sup>(132)</sup>. Es indudable, en nuestra opinión, que esta concepción isidoriana, tanto como las fundamentaciones veterotestamentarias que trae a colación a propósito de la realeza, habrían de jugar un importante papel en la génesis del rito. Pero más adelante explicaremos como el equilibrio aludido entre la Ley y la Gracia (por expresarlo en los términos de Reydellet) se decanta, en función de la progresiva literalización del Antiguo Testamento, en favor de la primera. El cuerpo místico de Cristo es desplazado en la ideología julianeá, tal como se expresa en el *De Comprobatione* y en la *Historia Wambae*, por el pueblo elegido del Antiguo Testamento, como consecuencia, precisamente, de la reinterpretación de los elementos simbólicos introducidos por Isidoro y el concilio IV de Toledo. La noción isidoriana no desaparece (es especialmente patente en el *Prognosticum*, una obra dirigida más a una vertiente estrictamente teológica), pero pasa a un segundo plano en función de la mayor proximidad de Julián a una labor pastoral ejercida en la cumbre de la jerarquía y en la proximidad física de la corte real.

## EL MODELO BIBLICO

Hemos escrito ya en páginas precedentes que la narración bíblica, especialmente los libros de Antiguo Testamento, constituyeron sin duda una fuente de inspiración capital de la obra de Julián de Toledo, singularmente en lo que respecta a la teoría de la realeza. Creemos conveniente abandonar aquí un momento el examen de los términos significativos desde el punto de vista político para abordar un rápido repaso de los pasajes en los que se detecta, dentro de la propia *Historia Wambae* esa influencia. Las

(130) M. REYDELLET.- *La Royauté...* op. cit. pp. 569 ss.

(131) *Ibid.* p. 593.

(132) *Ibid.* p. 592: "Il est clair que c'est l'idée isidorienne d'une royauté conçue comme l'émanation du corps mystique qui conduisit plus tard à l'instauración du sacre, c'est à dire à un rite non de sacralisation à proprement parler, mais de participation. Dire que le roi règne sur les membres du Christ revient donc, aussi, à fonder la royauté non plus sur la gens, mais sur la communion des fidèles".

alusiones a los ungidos del Señor que se recogen en las *Sententiae* de san Isidoro o en el canon 75 del concilio IV de Toledo han sido valoradas como muy importantes (a veces, incluso sobrevaloradas) desde hace tiempo. Por nuestra parte, ponemos de relieve en este mismo trabajo algunas otras imágenes que, en nuestra opinión, ilustran esta idea de la inspiración predominantemente veterotestamentaria (al margen de la importancia reconocida de la tradición patristica) en toda la producción literaria de Julián. Pero, por lo que a la *Historia Wambae* respecta, hemos de atribuir a S. Teillet el mérito de haber caracterizado con gran rigor y todo lujo de detalles los motivos bíblicos de inspiración de una buena parte del contenido de la narración de nuestro autor<sup>(133)</sup>. Veámoslos de forma resumida:

**a) La unción real.** Está, evidentemente inspirada en el Antiguo Testamento, particularmente en la figura de Saúl, el primer ungido de la Biblia, influencia más evidente aún si admitimos que Wamba fue el primer ungido en la España visigoda. Esta relación con la figura de Saúl pudo estar reforzada por el hecho de que se nos cuenta en la Biblia cómo Saúl, antes de su marcha a liberar la ciudad de Yabesh, amenazada por los amonitas, tomó drásticas medidas de carácter militar, igual que Wamba inmediatamente después de finalizar su campaña contra Paulo, en la que, como Saúl, obtuvo una completa y resonante victoria. Actuando como Saúl, divide sus tropas en tres partes y envía por delante una tropa selecta de combatientes.

**b) Las escenas de presentación.** Son típicas del mundo oriental y están bien atestigüadas en la Biblia, especialmente la imagen del vencedor posando los pies sobre el espinazo del vencido, que se encuentra frecuentemente en los Salmos. La alusión a la Escritura parece estar, además, explícitamente expresada por Julián a través de la expresión *ex antiquorum more*.

**c) La transformación de Wamba tras la unción.** Wamba, como Saúl, se transforma en "otro hombre" tras recibir la unción real de manos del metropolitano. "El contraste es sorprendente, en la *Historia Wambae*, entre lo que era Wamba antes de recibir la unción, un hombre como los demás, *uir* - aunque particularmente dotado, *uir clarissimus* - y el que se convierte después, .../... lejano, elevado por encima de los demás hombres, como Saúl tras haber recibido la unción. Todos sus actos se encuentran ya llenos de solemnidad, su grandeza y solemnidad son sobrehumanas, una distancia infinita le separa de su ejército. Su sola visión provoca la humilde súplica de Argebadó, la confusión de Paulo. Ambos se postran en el suelo en su presencia.

**d) La facies principis.** Se trata de una expresión bíblica que es empleada para expresar la magnificencia de la presencia real en dos pasajes de la narración.

**e) Los prodigios.** La columna de humo que sale de la cabeza de Wamba, así como la vigilancia angélica con la que es protegido su ejército tienen sus imágenes arquetípi-

---

(133) S. TEILLET.- *Des Goths...* op. cit. y "L'Historia Wambae..." op. cit. *passim*.

cas en el Exodo, y evocan la columna de nubes y el ángel que acompañó al pueblo de Israel a su salida de Egipto.

## FIDES

El término aparece en tan sólo seis ocasiones en la *Historia Wambae*. En el resto de la producción literaria de Julián, especialmente en la dedicada a asuntos teológicos (es decir, la mayor parte) la palabra se encuentra en 159 ocasiones, 13 de ellas en citas textuales bíblicas, pero el sentido que en éstas posee es eminentemente teológico, en gran medida alejado del que ahora nos interesa. Términos afines, como *fidelitas* y *fidelis* sólo aparecen en una ocasión cada uno<sup>(134)</sup>.

La primera frase en la que aparece el término en la *Historia* se encuentra en el pasaje en el que se narra la solemne coronación de Wamba. Este, tras ser elegido en Gerticos, y después de haber regresado a Toledo, se dispone a recibir la unción real de manos del metropolitano Quirico, cuando "... según la costumbre, devolvió la fidelidad a los pueblos"<sup>(135)</sup>. Interesante testimonio, que nos suministra algunos datos acerca del protocolo ceremonial que se daba en la *ordinatio principis* y que, según Julián, se mantuvo tras el establecimiento de la unción. Volveremos a examinarlo un poco más adelante.

En el siguiente pasaje se menciona el término en tres ocasiones: "Y así Paulo, convertido a la mente de Saulo, no queriendo avanzar a favor de la fe, quiso ir contra la fe y, llevado de la ambición del reino, súbitamente se despojó de la fidelidad"<sup>(136)</sup>. El sentido de los términos no nos parece absolutamente inequívoco. Se está aludiendo, según parece, al juramento de fidelidad prestado al rey, pero la palabra tiene sin duda un matiz religioso que no es ajeno a la argumentación ideológica de la historia. En todo caso, está presente también un cierto aire de sacralización de las relaciones civiles que se establecen entre el rey y sus súbditos; un sesgo religioso que se desprende del uso de las virtudes teologales para designar la fidelidad debida por el súbdito al monarca. No se trata únicamente de la *fides*. En el párrafo inmediatamente posterior al que acabamos de ver dice Julián que Paulo "mancha la caridad prometida del religioso príncipe, se olvida de las prestaciones de la patria y, como dijo alguien..."<sup>(137)</sup> Por otra parte, lo que se nos cuenta aquí es la peripecia interior de Paulo. El cronista no se limita a narrar los hechos del rebelde, sino cómo se degrada su alma, y también cuáles son las causas de que esto ocurra. Junto a las virtudes *fides* y *caritas*, tan deseables y justas como abandonadas por el rebelde, aparece el vicio que le lleva al pecado, la *ambitio*. Esta designa un afán desmedido de ostentación, de popularidad y reconocimiento exterior. Es, pues, la antítesis de la *humilitas* que, aún sin usar el término, vemos por doquier presidiendo la actuación del rey. La condición real del tirano no se manifestará al exte-

---

(134) Concordancias p. 536-538.

(135) *Hist. Wamb.* 4, 55-58: *At ubi uentum est, quo sanctae unctionis uexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli,...I... ex more fidem populis reddidit.*

(136) *Hist. Wamb.* 7, 115-17: *Sicque Paulus in Sauli mente conuersus dum pro fide noluit proficere, officere conatus est contra fidem. Regni ambitione illectus, spoliatur subito fide.*

(137) *Hist. Wamb.* 7, 117-19: *Promissam religiosi principis maculat caritatem, praestationis oblibiscitur patriae et, ut quidam ait: ...*

rior hasta más tarde: "Después de esto, yendo a manifestar su intención de rebelión, haciendo degenerar la fe de los pueblos mediante diversos argumentos fraudulentos..."<sup>(138)</sup>

La última mención de la *fides* se encuentra en la alocución de Argebadó, varias veces citada: "...no sólo hemos manchado la fidelidad que te prometimos, sino que estamos también envueltos en tanto crimen de envilecimiento"<sup>(139)</sup>. Es decir, existe un reconocimiento por parte de los rebeldes de haber cometido perjurio, pero también de que el crimen es aún mayor.

Hace ya tiempo, M. Torres examinó la terminología política del *Liber Iudiciorum*. Como ya vimos, resultaba para él más interesante, en función de sus posibles connotaciones de servidumbre o existencia de lazos personales, el término *fidelis*, aplicado frecuentemente en los códigos legales a los súbditos del reino<sup>(140)</sup>; pero no pudo dejar de constatar la presencia de la palabra *fides*, sobre cuya significación dice lo siguiente: "El término con el que se expresa en el *Liber* la sumisión de los súbditos al rey es en una ocasión el de *fidelitas*, término que prueba, además, el carácter general que el término *fideles* encierra. El texto citado no puede estar más claro al hablar de *fidelitas nouis principibus reddenda*. En algún manuscrito, el título de esta ley aparece cambiado, empleándose el término *fides*. Este término aparece otras veces en el *Liber* como sinónimo de *fidelitas*..." Y, poco más adelante: "Lo que nos interesa es que, germano o romano, y tal vez con influencias canónicas, el juramento de los súbditos no puede interpretarse en el derecho visigodo sino como un clarísimo acto de derecho público. Para el estado visigótico no hay posibilidad alguna de probar una relación de dicho juramento con un juramento de fidelidad de tipo no público"<sup>(141)</sup>.

P.D. King recoge el término *fides gothica* como descendiente de la fe religiosa arriana, propia de las primeras etapas del reino visigótico hispano, es decir, teniendo en cuenta únicamente el sentido religioso del término. Después no hace ya referencia a ese matiz que proporciona una especie de dualidad conceptual a la palabra, lo que M. Torres denomina "influencias canónicas"<sup>(142)</sup>. S. Teillet, preocupada ante todo por mostrar la realidad de una "nación" gótica en la literatura hispana del siglo VII se percata perfectamente, además, de la modificación del sentido moral de la rebelión a partir de la instauración de la unción regia, que hace aparecer ya *de facto* y no sólo metafóricamente, la figura del Ungido del Señor al que se refiere el canon 75 del concilio IV de Toledo. Sin embargo, parece conceder aún excesiva importancia a los aspectos jurídicos como legitimadores de la realeza visigótica que presenta Julián en su historia<sup>(143)</sup>.

(138) *Hist. Wamb.* 8, 141-42: *Post haec tyrannidis suae consilium proditurus, diuerso fraudis argumento fidem populorum degenerans ...*

(139) *Hist. Wamb.* 21, 563-64: *qui et promissam tibi maculaimus fidem et in tanto prolapsionis deuoluti sumus scelere.*

(140) *Cfr.* Bibliogr. de la nota 1.

(141) M. TORRES LOPEZ.- "El estado..." *op. cit.* pp. 439- 441.

(142) P.D. KING.- *op. cit.* p. 35

(143) S. TEILLET.- *Des Goths ... op. cit.* pp. 588-89: Sobre la legitimidad de Wamba, aunque comienza por manifestar: "Wamba a tout d'abord rcáu son pouuoir de Dieu..." Pero, más adelante: "Ce pouuoir néanmoins lui est aussi venu des hommes..." y resalta la adecuación de la elección a las normas jurídicas establecidas en el reino, así como la influencia de algunos ritos y temas imperiales. *Cfr. infra* el término *unctio*, donde nos parece que se cargan las tintas de nuestro autor, desde el punto de vista temático o ideológico.

Por nuestra parte añadiremos que, a nuestro entender, es ante todo la sacralización de la persona del monarca, inspirada en la Biblia y relativamente alejada de la tradición directa bajoimperial, la que constituye el eje en torno al que gira también la oposición antitética entre el monarca ideal y el abyecto tirano. Hemos expresado páginas arriba nuestra opinión de que el valor del juramento como elemento legitimador de la monarquía no ha desaparecido de la obra de Julián, pero hemos dicho también que este valor ha pasado a un segundo plano, desplazado por la importancia creciente de la idea de elección divina, por el carácter predestinado de la realeza. Realmente la baja frecuencia en el uso del término *fides* apunta en esa dirección. En una frase típica del género de los *exempla* se dice que la historia ha sido escrita "... para alegría de los fieles"<sup>(144)</sup> y aún aparece mencionada la *fidelitas* en otra ocasión. Pero la palabra *fides*, por la que se designa en la obra el vínculo que establece el juramento prestado al rey es utilizado únicamente en seis ocasiones, tres de las cuales, por cierto, en el mismo pasaje, según acabamos de ver. El relativamente escaso papel que desempeña este concepto queda manifiesto si se compara la frecuencia que del uso de la misma palabra se hace en el *Iudicium*. El autor de esta pequeña obra, que no alcanza ni la cuarta parte de la extensión de la *Historia Wambae*, emplea la palabra *fides* en ocho ocasiones. En términos relativos, la frecuencia en el uso de *fides* en el *Iudicium* es más de cinco veces superior a la de la obra de Julián. Pero, además el sentido es más claro: "posean el signo de la propia confusión aquellos a quienes aconteció violar la promesa de fidelidad". "... para que, abandonada la voluntaria promesa de fidelidad, rechazara a nuestro rey, elegido por Dios". Más adelante: "... y, habiendo agrupado a algunos disidentes a la fe de su gloria, tras una premeditada disposición, al momento, cambiando en contrario la empresa que se le había encomendado, (Paulo) no sólo no resistió a los disidentes permaneciendo en la fidelidad, sino que él mismo hizo infieles a muchos con su disidencia". "Primero se despojó de la fidelidad prometida". "(Paulo espoleó a las gentes) para que obraran en contra de la fe devuelta, y mostraran al príncipe la muerte o el destronamiento". "...que ellos (los rebeldes) iban a observar la fidelidad a la patria y a él (Wamba)"<sup>(145)</sup>. Vemos, pues, que en esta pequeña obra se encuentran presentes las dos fundamentaciones de la legitimidad real a las que venimos haciendo referencia. Pero, aunque en una ocasión se alude a Wamba como elegido de Dios, en el resto de los pasajes, en los que (como hemos dicho en otro lugar) el tono de censura es más agrio y duro que el de la *Historia*, se pone mayor énfasis en el carácter reprochable que reviste el hecho de haber violado (*uiolare*) el juramento de fidelidad prometido, la *fide promissa* que en la *Historia Wambae* apenas es mencionada como tal en la alocución de Argebadó pidiendo perdón al rey, mientras en el *Iudicium* se encuentra en estos mismos términos

(144) *Hist. Wamb.* 30, 784: *fidelibus ad gaudium ...* también 6, 106: *quo utique infidelitas a fidelitate secerantur.*

(145) *Iudicium* 1, 2-4: *Habeant ergo confusionis propriae signum, quibus contingit fidei uiolare promissum;* 1, 20-21: *quo uoluntaria fidei promissione discissa, electum a Deo regem nostrum abiceret...* 2, 32-36: *et ut dissidentes quosdam ad fidem suae gloriae matura dispositione colligeret, subito iniunctum sibi in contrarium mutans, non solum dissidentibus in fide persistendo non obstitit, sed etiam ipse dissidentia sui plurimos infideles effecit.* 2, 38: *spoliavit se primum a fide promissa;* 2, 43-45: *quo et contra fidem redditam agerent et necem uel deiectionem principi exhiberent.* 6, 136: *uel patriae fidem obseruatuross;* 7, 156: *...sacramentum fidei suae...* (tomada del *conc. IV Tol.* c. 75 *cf. supra*: nota 113).

en tres ocasiones. Por si fuera poco, la expresión *quo et contra fidem redditam agerent* que se usa en el *Judicium* tiene un sentido absolutamente inequívoco: se trata, precisamente, de aquél juramento que tuvo lugar el día de la solemne coronación del rey, por el que los súbditos del reino quedaban obligados a guardar fidelidad al monarca. La reprobación de los rebeldes se plantea, pues, en el *Judicium* sobre todo en términos de violación del juramento prestado al rey, porque, aunque la idea de la voluntad divina como determinante de la elección real está ya muy cerca de la definitiva formulación que haría más tarde Julián de Toledo, probablemente el sentido nuevo que la unción regia había de prestar a la figura del monarca aún no había calado con la suficiente profundidad en el ánimo del autor de la pequeña obra. Además, la preeminencia de la sede toledana (mediante la que ésta concentraba física e ideológicamente las cúspides de los poderes espiritual y temporal del reino) no había aún dotado a la localización precisa de la ceremonia del carácter distintivo y legitimador esencial que tendría años más tarde, cuando se escribió la *Historia*<sup>(146)</sup>. Para corroborar esto, bástenos reseñar aquí que no se encuentra en el *Judicium* alusión alguna a la unción real, que constituirá un elemento clave en la *Historia Wambae*, ni a la condición de ungido del príncipe, quien, por otra parte, es mencionado sistemáticamente a través de títulos protocolarios muy al uso, pero muy distintos en su significación del adjetivo *religiosus*, el más frecuentemente usado en la narración de Julián.

## ORDO, ORDINATUS

En la misma dirección hay que entender el uso de los términos relacionados con *ordo*. La palabra puede significar la atribución o el carácter legal, la condición, en suma, que distingue al príncipe legítimo del rebelde. Sería, pues, de esperar que el uso del término, en una obra que tiene en la oposición entre el príncipe legítimo y el malvado tirano uno de sus temas centrales, respondiese a las características que acabamos de mencionar. Pero esto no ocurre. En los pasajes que examinaremos a continuación volveremos a ver patente esa contraposición príncipe - tirano, pero a través de términos distintos del que nos ocupa.

El primer párrafo alude al obispo de Nîmes, Aregio, que "fue privado de la dignidad del orden y del lugar"<sup>(147)</sup> por los rebeldes. Se trata, evidentemente, del orden episcopal, a la ilegalidad de cuya adquisición por parte del abad rebelde Ranimiro se refiere el segundo de los pasajes: "... en cuya elección no se atendió a ningún orden, ni se aguardó definición del príncipe o del metropolitano, sino que, levantado a lo más alto la mente soberbia, fue ordenado por los dos únicos obispos extranjeros"<sup>(148)</sup>.

(146) Cfr. *supra* notas 22 y 45.

(147) *Hist. Wamb.* 6, 93-94: *et ordinis et loci dignitate pribatum...* La terminología conciliar era más familiar a Julián que la estrictamente jurídica. Cfr. *Conc. X Tol.* 2: *mox propria dignitate priuatus, et loco et honore habeatur exclusus. cfr. supra* nota 116.

(148) *Hist. Wamb.* 6, 97-101: *In cuius praelectione nullus ordo adtenditur, nulla principis uel metropolitani definitio praestolatur; sed erecto quodam mentis superbae fastigio, contra interdicta maiorum ab externa gentis duobus tantum episcopis ordinatur.* La insistencia en resaltar el carácter ilegal de la ordenación de Ranimiro nos inclina a pensar que tal vez fue él el encargado de ungir a Paulo, extremo que se silencia cuidadosamente en el relato. Cfr. nota 22.

El siguiente es más interesante: "... era digno de admiración cómo desde tan sublime, aunque escarpado, vértice del orden se había llegado hasta esta súbita humillación y plena contumelia"<sup>(149)</sup>. Julián reflexiona de nuevo en este pasaje acerca de la condición del rebelde, elevado hasta hacía poco tiempo a la cumbre del reino (aunque se tratara de una elevación tiránica) y rebajado a la más plena humillación en pocas horas. Es cierto, como piensa S. Teillet, que en esta frase, en la que se presenta la antítesis entre los términos *sublimis* y *humilis*, se encuentra desarrollado el tema bíblico "el que se ensalza será humillado"<sup>(150)</sup>, pero creemos que no es necesario acudir en esta ocasión, como propone esta autora, a Gregorio Magno ni a Isidoro para detectar las influencias del desarrollo de este tema. La fuente de inspiración en este caso es totalmente explícita, pues se halla recogida a continuación: "Era asombroso ver cuan rápidamente sucedió este cambio: tan pronto ves postrado al que hace poco vieras que era glorioso, y el que los días pasados tenían como rey, con un error tan rápido cae en la ruina. Plenamente cumplida fue en esto aquella sentencia profética: Vi al impío sobreexaltado sobre los cedros del Líbano, y he pasado y he aquí que ya no era, y lo busqué y no encontré su lugar"<sup>(151)</sup>.

El último pasaje en el que nos aparece el término se encuentra en la narración de la procesión triunfal de entrada en la ciudad regia. Refiriéndose a Paulo, dice Julián que "...seguía a este rey con una larga deducción el orden dispuesto de sus ministros"<sup>(152)</sup>. Es decir, de nuevo está la palabra desprovista del significado político que esperábamos encontrar en ella. Sin embargo, esta circunstancia no es menos ilustrativa de lo que lo hubiera sido la contraria. En efecto, la legalidad de la condición real aparece en la *Historia Wambae* unida inequívocamente a la unción real recibida del obispo de la ciudad regia, rito que confiere al monarca su carácter de elegido de Dios según el modelo tomado directamente de la realeza judaica del Antiguo Testamento. En la *Insultatio*, inspirada seguramente en la obra de Julián pero no debida a su pluma, aparece, junto a una mención del carácter ungido del alma del rey, una alusión a su carácter de legitimidad en función de la *ordinatio*: "He aquí que el ejército de los hispanos con su príncipe ordenado te dominó valientemente, te quitó los despojos y te puso en servidumbre"<sup>(153)</sup>. Pero esta obrita carece por completo de la coherencia doctrinal e ideológica de las que se deben a la pluma de Julián.

En las demás obras emplea Julián *ordo* para significar la legalidad ritual de circunstancias variadas. La *ordinatio* confiere a las personas un *status* diferente al que po-

(149) *Hist. Wamb.* 25, 636-39: *Spectabile quiddam oculis erat, quomodo de tam sublimi, licet praerepti ordinis culmine in hac subita humilitione et plena iam contumelia uenisset.*

(150) S. TEILLET.- *op. cit.* p. 597

(151) *Hist. Wamb.* 25, 639-46: *Cernere erat magnum aliquid, quam facile fuerat ipsa mutatio: tam cito uideres deiectum, quem pridem audieras gloriosum, et quem praeterita dies adhuc regem tenuerat, tam praecipiti lapsu concideret in ruinam. Impleta satis plene est in isto prophetalis illa sententia: "Vidi, inquit, impium superexaltatum et eleuatum super cedros Libani. El transiui et, ecce! non erat: et quasi uidi eum, et non est inuentus lucus eius." (Salmos 36; 35-36) Líneas atrás, sobre el mismo tema, la oración de acción de gracias de Wamba recoge otra cita de los Salmos (*Ibid.* 25, 631-32: "*humiliasti sicut uulneratum superbum et in uirtute brachii tui conueruisti aduersarios meos*". (*Salmos* 88, 11).*

(152) *Hist. Wamb.* 30, 774-75: *Sequebatur deinde hunc regem suum longa deductione ordo suorum dispositus ministrorum ...*

(153) *Insultatio* 7, 106-107: *Spanorum exercitus cum ordinato principe suo te ualenter edomuit, spoliis detriuit, seruituti addixit.*

señan antes de las respectivas ceremonias. Así, en el *Prognosticum* se dice: "leemos que en el lugar del traidor Judas se ordenó como apóstol a Matías"<sup>(154)</sup>. Aunque el pasaje procede de san Agustín, es indudable que Julián asume el sentido de la palabra. En el *Antikeimenon* y *De Comprobatione* se alude varias veces al sacrificio religioso realizado "según el orden de Aaron" o "según el orden de Melquisedec"<sup>(155)</sup>. Sin salir de la *Historia Wambae*, hemos visto cómo la elección episcopal de Ranimiro carece de valor porque en ella *nullus ordo attenditur*. Por lo demás, también se emplea *ordo* en varias ocasiones para expresar una sucesión ordenada de años, reyes, etc... y para expresar clase o tipo<sup>(156)</sup>. Es el hecho de que no se relacione la figura real en la *Historia Wambae* con la *ordinatio* propiamente dicha lo que nos sugiere la idea de que el último de los ritos introducidos en la tradicional ceremonia de ordenación desplazó totalmente los elementos anteriores, en un proceso al que, según creemos, contribuyó como ninguna otra circunstancia la obra literaria y política de Julián de Toledo. Para el autor de la *Chronica regum Wisigothorum* la unción real es ya el único rito reseñable para marcar el comienzo del reinado de los monarcas visigodos desde Wamba a Witiza<sup>(157)</sup>.

## UNCTIO

Con la *unctio* nos encontramos, pues, ante un elemento de vital importancia para la comprensión del cambio en el contenido ideológico del concepto monárquico en el período que estamos estudiando.

Temáticamente, la unción real es el elemento dominante de la primera parte de la *Historia Wambae*. Los primeros capítulos están dedicados, como ya sabemos, a narrar la elección y solemne consagración del monarca. Tras la introducción del primer capítulo, el segundo ya inicia propiamente en desarrollo de la narración. Creemos interesante transcribir las primeras líneas de este capítulo segundo, en las que se hace un compendio de las cualidades o "merecimientos" y circunstancias en las que se produjo la ascensión de Wamba al trono: *Adfuit enim in diebus nostris clarissimus Wamba princeps, quem digne principari Dominus uoluit, quem sacerdotalis unctio declarauit, quem totius gentis et patriae communitio elegit, quem populorum amabilitas exquisiuit, qui ante regni fastigium multorum reuelationibus celeberrime praedicitur regnaturus*<sup>(158)</sup>. Este pasaje, en el contexto de la obra, ha sido muy bien interpretado por S. Teillet:

"En primer lugar, Wamba recibe el poder de Dios. Así conviene interpretar la palabra *praelectio*, preferida por Julián a *electio* para designar el acto que designa a Wamba como rey: una elección de Dios, preexistente a la elección de los hombres. Probablemente de origen religioso y eclesiástico, esta palabra parece haber sido traspasada por Julián al campo político, donde presta a la elección del rey un valor ya de elección divina preestablecida, como la de un apóstol o la de un obispo. Que Wamba

---

(154) *Prognost.* III, 13, 16: ... *locum Iudae traditoris apostolum Matthiam legimus ordinatum.*

(155) *Antik.* PL 96, 615, 12; *De Comprob.* I, 17, 9 y I, 17, 22.

(156) Concordancias pp. 973-974.

(157) *Chronica regum Wisigothorum*; PL 96, 809-812.

(158) *Hist. Wamb.* 2, 11-16.

fue elegido de antemano por Dios es una idea que expresan muchos pasajes de la *Historia Wambae*, sobre todo la expresión *percipere regnum a Domino*, que aparece tres veces en el texto, aplicada al poder del rey. Así pues, en la línea de toda una tradición, Julián de Toledo reafirma en primer lugar el origen divino del poder real. Este poder, sin embargo, le viene también de los hombres: el principio y las condiciones de la sucesión legítima al trono, tal como son definidos por el concilio IV de Toledo y los concilios posteriores, son ilustrados en la *Historia Wambae* por el pasaje de la elección de Wamba. En esta ocasión, el autor evoca el rito imperial de la *acclamatio*, el del rechazo del poder (condición fundamental de la legitimidad), seguido de la aceptación, bajo el efecto de la coacción. Julián retoma con este motivo un vocabulario clásico, que valora los tres aspectos del rito: rechazo, coacción y aceptación, respectivamente evocados por los verbos *volens*, *coactus* y *suscipere regnum* de modo que, descuidando precisar quiénes eligieron efectivamente a Wamba (probablemente los miembros del *palatium*) Julián subraya la unanimidad de la elección que llevó a Wamba al poder (otra garantía de legitimidad), expresada con insistencia con palabras o giros tales como *totius gentis et patriae communio*, *concordia*, *consensus*, *omnes*, *totius gentis impulsus*, que traducen el acuerdo efectivo sobre un nombre propuesto, de acuerdo con el rito imperial. El mérito de Wamba, otro tema de la legitimidad imperial, es objeto igualmente de desarrollo por parte de Julián. Consiste para este rey, (como para cualquier otro candidato al trono entre los visigodos) en un cierto número de cualidades innatas (raza gótica y nobleza) y de cualidades morales adquiridas que hacen al elegido digno de aspirar al poder. Estas cualidades son sugeridas en Wamba por la referencia a su brillante carrera política, que le ha hecho merecedor de acceder a la cumbre del poder". Más adelante recoge también el sentido correcto de la unción en relación con la santidad del juramento de fidelidad: "Lo que no era más que una imagen en el concilio IV de Toledo se ha convertido en una realidad: Wamba es realmente, y no sólo de manera figurada, el "Ungido del Señor". Por eso el perjurio de Paulo y su rebelión adquieren un valor real de sacrilegio, que autorizan a Julián a aplicarle directamente el vocabulario religioso de la perfidia. Tal es, en efecto, el rasgo dominante del tirano Paulo, frente al carácter religioso del 'príncipe legítimo' Wamba"<sup>(159)</sup>.

Apenas podemos añadir a lo dicho por S. Teillet tres matices, si bien alguno de ellos nos parece que puede revestir un cierto interés:

En primer lugar, en nuestra opinión las reiteradas alusiones a la unanimidad no son tanto una manifestación de la legitimidad cuanto la expresión de la idea política de Julián sobre la necesidad de la existencia de tales condiciones como garantía de la estabilidad y buen orden, tanto político como moral, del reino. Tras declarar que el príncipe estaba predestinado para reinar porque esa era la voluntad de Dios, manifestada a través de la unción sacerdotal, la cual convierte al monarca en la trasposición de los príncipes judíos, la importancia legitimadora de la voluntad de los pueblos queda drásticamente minimizada en el nivel puramente ideológico. Pero Julián no olvida que las condiciones reales de gobierno en un medio tan resbaladizo e inseguro como las altas esferas del reino visigodo, son radicalmente distintas en función del grado de cohesión que exista entre los estamentos más influyentes de la vida pública, del mismo modo

---

(159) Cfr *supra* nota 143.

que es posible que tenga en cuenta la circunstancia de que Paulo fue también ungido. Por todo esto "olvida" mencionar las posibles disensiones que pudieran haberse dado tras la muerte de Recesvinto: el rey y el pueblo "ideales" que se dibujan en la Historia deben responder al prototipo del pueblo elegido de otro tiempo, en el que los ungidos eran conductores de pueblo en nombre de Dios. La actuación de Wamba responderá también, como la propia autora ha visto, a ese arquetipo bíblico, pues, tras la unción se transformará desde simple *uir* en el soberano absoluto de su pueblo, siendo modificadas incluso tal vez sus cualidades personales anteriores, si bien poco o nada sabemos de éstas.

En segundo lugar, en relación con lo que acabamos de decir, no encontramos a la "brillante *carrière politique*" de Wamba en la obra de Julián. Apenas *uir clarissimus...* y poco más. Sobre este asunto la autora remite a la introducción de su edición de la Historia, pero parece que tal edición no ha aparecido<sup>(160)</sup>. En cualquier caso, nos parece que, como en otras ocasiones, S. Teillet lleva tal vez demasiado lejos su intento de establecer la línea de influencias imperiales que se encuentran presentes en la obra. Realmente, tampoco hay alusión alguna al requisito racial imprescindible para acceder al trono, si bien sabemos que éste se mantuvo hasta la invasión musulmana. De hecho, el término *Gothus* es poco querido de Julián. Sólo lo utiliza en cuatro ocasiones en toda su producción literaria, todas ellas en la *Historia Wambae*, y siempre en frases puestas en boca de otras personas<sup>(161)</sup>. Más que una exaltación del nacionalismo hispanogótico propiamente dicho, diríase que la *Historia Wambae* es una exaltación del nuevo pueblo elegido, siempre a condición de que éste y su príncipe alcancen las cualidades que consideran ideales. En definitiva, las méritos políticos personales que se apuntan en Wamba, no nos referimos ahora a sus virtudes morales, debían ser comunes a muchos otros personajes ilustres del reino, pero la circunstancia no tiene la menor importancia, toda vez que la mirada de Dios se posa sobre él, decidiendo que sea rey, y éste es su principal mérito.

Por último, nos parece que no se ha puesto todo el énfasis preciso en la importancia de la sucesión de motivos en el pasaje que estamos examinando. Las cualidades que hicieron legítima y válida (en el sentido canónico del término, si es que podemos usarlo aquí) la elección del rey son expuestas en un orden de importancia decreciente. Ante todo fue rey porque Dios lo quiso, pero, acto seguido, se nos dice que su condición de elegido de Dios fue solemnemente puesta de manifiesto (*declaravit*) por la unción sacerdotal, que se convierte en esta formulación en un elemento capital, pues asume la función de interpretar y sancionar legalmente (para Julián la ley que importa es la de Dios)<sup>(162)</sup> esa voluntad divina. Las repercusiones prácticas no se harán esperar. Po-

(160) *Hist. Wamb.* 4, 67-69: ... *quam uiriliter rexerit regnum, qui non solum nolens, sed tantis ordinibus ordinate percurrens, totius etiam gentis coactus impulsu, ad regni meruerit peruenisse fastigium.*

(161) *Hist. Wamb.* 9, 902: *quamquam notissimum maneat nec Francos Gothis aliquando posse resistere ...* 2, 21: *illum se nec alium in Gothis principari unitis uocibus intonant ...* 16, 421: *Haec est enim tantum Gothorum illa famosissima uirtus...* 17, 453: *Non illam quam dicebas in Gothis proeliando segnitiam cernimus ...*

(162) En efecto, en el plano de las relaciones con los godos, el término que configura las relaciones del rey es *lex*, es decir, la ley. No podemos ahora profundizar en el estudio de este término, pero podemos constatar que la palabra, y algunas derivadas, como el adverbio *legaliter*, es empleada por Julián 145 veces en sus obras, 35 de las cuales proceden de citas textuales bíblicas. En la *Historia Wambae*

cos años después de la instauración de la unción real el metropolitano de Toledo (el propio Julián) alcanzará la primacía sobre todas las jerarquías eclesiásticas del reino. Y cuando escribe la *Historia Wambae* la metamorfosis de la situación y del contenido latente del rito es ya un hecho consumado, que no necesita de mayores explicaciones. La unanimidad del pueblo en la elección ha de ser consignada por conveniencias políticas, pero pasa a un segundo plano en el contexto global de la obra. Es más, puede ser considerada incluso como una consecuencia de la predestinación, que además se rodea de elementos maravillosos, tendentes a reforzar el favor divino del que gozan el elegido y su pueblo.

## LA UNCIÓN REAL Y EL PUEBLO ELEGIDO

Por lo demás, los términos relacionados con la unción real son empleados por Julián en nueve ocasiones, incluyendo el pasaje que hemos examinado páginas atrás. Cuatro de ellas se encuentran en la *Historia Wambae* y aluden a la unción de Wamba y las otras cinco, procedentes del *De Comprobatione*, se refieren a la realeza judía, en la que se encuentra la inspiración última de la ceremonia visigótica. En esta última obra dice Julián, increpando directamente a los judíos: "Si miento, decid ¿dónde está vuestro reino, dónde vuestro sacerdocio, el sagrario, la reunión de los profetas?. Ciertamente, estas cosas acabaron todas en el momento en el que cesó el sacrificio, en el que desapareció el sacerdocio, en el que faltó la verdadera unción"<sup>(163)</sup>. De nuevo la relación entre el sacerdocio y la unción. Pero Julián prosigue: "Pues, si cesó la propia unción una vez acabadas todas estas cosas, ¿dónde será ungido vuestro cristo cuando venga? Pues la ley prescribe que no es lícito realizar la unción crismática real en cautividad. ¿Dónde, pues, será ungido el jefe que nacerá en Belén, o cómo procederá de Belén, cuando en Belén no hay ciertamente ya nadie de la estirpe de Israel?"<sup>(164)</sup>.

Más adelante alude, haciendo el cómputo de las semanas predichas en la profecía de Daniel para demostrar que coinciden con el tiempo e la venida de Cristo, a los "cuatrocientos ochenta y tres años en los cuales los cristos, es decir, los sacerdotes consagrados por la unción, reinaron hasta Hircano"<sup>(165)</sup>.

---

la palabra no es utilizada jamás (Cfr. Concordancias pp. 788-790 y 792). Tal circunstancia no se deriva de que el término haya caído en desuso, como lo demuestra, además de los textos legales o conciliares, el *Iudicium* (7, 158: *Deinde legis est relata sententia...*). La razón es que Julián utiliza la palabra *lex* refiriéndose tanto a los preceptos formales del Antiguo Testamento como a las enseñanzas que se derivan de la Biblia en su conjunto. Nos parece que esto es debido a que, en correspondencia con los demás aspectos de la ideología juliana, las normas rectoras de cualquier tipo de relación son, sin la menor duda, las que emanan de la voluntad divina expresada en la Biblia e interpretada por los Padres de la Iglesia.

(163) *De Comprob.* I, 27, 45-49: *Aut si mentior, dicite ubi regnum uestrum, ubi templum, ubi sacerdotium, ubi sacrarium, ubi conuentio prophetarum. Nempe haec omnia funditus defecerunt, in eo quod hostia cessauit, quod sacerdos intercidit, quod unctio pristina defecit.*

(164) *De Comprob.* I, 27, 49-54: *Si ergo cessantibus his omnibus unctio ipsa cessauit, unde unguetur Christus uester cum uenerit?. Lex enim praecepit in captiuitatem non licere unctionem regalis christi fieri. Vnde ergo unguetur dux qui nascetur in Bethlehem, aut quo modo procedet de Bethlehem, cum de semine Israel nullus omnino sit in Bethlehem?*

(165) *De Comprob.* I, 24, 28-30: *faciunt annos quadringentos octoginta tres, in quibus christi, id est sacerdotes per unctionem consecrati, regnauerunt usque ad Hircanum...*

Desde luego, las imágenes que proporciona la Escritura acerca de la realeza bíblica son de una gran riqueza, aunque es difícil calibrar hasta dónde pudo llegar su influencia sobre la concepción de la realeza y el sacerdocio en la España visigoda. Si realmente Julián concibió el monarca ideal de su Historia al modo bíblico, ¿podemos especular acerca de la imagen del sacerdote ungido, o el sumo sacerdote, como precedente de la primacía del metropolitano de la urbe regia?. Nos parece algo aventurado, sobre todo teniendo en cuenta que otros factores, como la presencia de los patriarcados orientales, pudieron ejercer una influencia más directa y constatable. De todas formas, la vertiente jerarquizadora del neoplatonismo sí pudo estar en alguna manera subyacente a este fenómeno.

Por otra parte, Julián no llega al extremo de proponer una sustitución del pueblo elegido como consecuencia del cambio de sacrificio. En todo caso, esta sustitución es contemplada como la preeminencia del pueblo cristiano, al margen de las divisiones territoriales de los reinos. Sin embargo, toda la argumentación de Julián en los últimos pasajes examinados (y en todo el *De Comprobatione*) gira en torno a un tema central que es la demostración de que el pueblo judío ha sido sustituido por el pueblo cristiano en una Historia que es primordialmente la de la salvación del género humano. La contraposición de la escatología cristiana, perfectamente expresada en el *Prognosticum*, a la judía, juega un importante papel en la reformulación de las categorías históricas: El reino de Cristo es universal, entendido este término en un sentido realista: "Pero tal vez alguien, desvergonzadamente, piense lo contrario y diga que todavía no creen en Cristo todas las gentes, a lo cual se responde con facilidad: que si en algunos lugares quedan aún pueblos incrédulos, sin embargo no por esto rechazan íntimamente el señorío de Cristo cuando son apremiados por príncipes en cuyos corazones se conoce que habita ya el propio Cristo por medio de la Fe. Y, ciertamente, no creo que quede gente alguna que ignore el nombre de Cristo. Por lo demás, incluso no teniendo predicador, no se puede ignorar la Fe a través de las naciones vecinas"<sup>(166)</sup>.

La realeza visigótica, pues, tal como queda expresada en la *Historia Wambae* no sólo es heredera de la veterotestamentaria, sino que parece su sustituta. Los ritos determinantes y características de ésta son asumidos, en la medida en que son conocidos a través de las ceremonias bautismal y de consagración de los obispos, únicamente en el reino visigodo, al que sólo bastante más tarde seguirían otros. Aparece así constituido como un nuevo pueblo elegido. Un pueblo que ocupa el centro de un mundo en el que los demás *regna* (de los que se ocupa poco nuestro autor, excepción hecha de los merovingios) son considerados por oposición al propio, en una concepción que deja traslucir el uso del término *barbarus*<sup>(167)</sup>. Dicho en otras palabras: En el contexto histórico

---

(166) *De Comprob.* I, 14, 16-25: *Sed hic forte aliquis impudenter contrarie uidetur et dicere necdum adhuc omnes gentes in Christo credidisse. Cui facile respondetur: Quia etsi in quibusdam locis increduli adhuc populi habeantur, dominatum tamen Christi in hoc penitus non effugiunt, cum a talibus principibus premuntur, in quibus cordibus iam per fidem Christus ipse habitare dinoscitur. Nec enim puto aliquam remansisse gentem quae Christi nomen ignoret. Et quamquam non habuerit praedicatorem, tamen ex uicinis nationibus opinionem fidei non potest ignorare.*

(167) Creemos que el escaso uso del término *barbarus* en la Historia (sólo se encuentra en una ocasión 29, 754-756) no refleja sino el deseo de Julián de rescatar en su obra algunos arcaísmos sin valor ideológico especial. El término es discutido con más detalle en el cap. VIII de nuestra tesis.

en el que se produce, la argumentación de Julián, aunque encaminada a fines polémicos concretos (nos estamos refiriendo al *De Comprobatione*), implica unas consecuencias en el plano ideológico que no pueden escapárenos. El antiguo pueblo y el antiguo sacrificio han sido sustituidos por un nuevo sacrificio y un reino nuevo. Este tiene ahora también un carácter real, pues el dominio de Cristo se extiende a todos los rincones del orbe. Apenas se presta ya atención al Imperio Romano, reducido a uno de los mencionados en la sucesión de reinos de la profecía de Daniel y encargado de dar cumplimiento a las profecías sobre la destrucción del reino judío. La unción real, que desapareció al ser ungido el Santo de los santos, es decir Cristo, sólo se realiza ya como un signo de la delegación del poder de éste, a través de la unción que practican los ministros de Dios en el príncipe elegido. La circunstancia de que este rito fuera practicado en Occidente durante mucho tiempo sólo por los visigodos debió sugerir a nuestro autor la idea de una especie de guía espiritual del reino visigodo sobre los demás reinos surgidos de las ruinas del Imperio romano occidental. No olvidemos que los pasajes de la *Historia Wambae* en los que se narran los prodigios acontecidos durante la coronación de Wamba y la vigilancia angélica que protege los ejércitos reales están seguramente inspirados en la epopeya del pueblo de Israel saliendo de Egipto protegido por Dios. El pueblo hispanogodo se concibe así a la manera, metafórica tal vez pero de significado rico e importante, de un nuevo pueblo elegido.

En la Historia que traza Julián en el *De Comprobatione*, siguiendo la ordenación hecha por San Isidoro de las seis edades de san Agustín, tiene su término natural en el reino visigodo de su tiempo. La Historia se extiende desde la creación de Adán hasta el reinado de Ervigio: "Pues desde el inicio del mundo hasta Cristo dijimos que han de ser computados 5325 años, a los cuales si se les añaden los 686 años desde la encarnación del Señor hasta el día presente, esto es, cuando el serenísimo príncipe Ervigio está en el sexto año de su mandato"<sup>(168)</sup>

La Historia es replanteada desde la perspectiva de unos hechos esenciales, que modifican su significado. Dos de estos hechos esenciales son las venidas de Cristo. Una, la que sucedió, se demuestra en la obra y en función de ella se reinterpreta el sentido de las historias profanas (incluso se da la curiosa circunstancia de fechar la obra por el año de la Encarnación y no por la llamada era hispánica, hecho poco frecuente en la época)<sup>(169)</sup>. La segunda venida será objeto su obra más conocida en la Edad Media: el *Prognosticum*. Todo esto nos lleva a pensar que es algo injusto el comentario de M. Reydellet a propósito de la obra de Julián. No habiendo reparado más que en la *Historia Wambae*, dice que no se puede comparar la *Historia Wambae* con el gran cuadro que traza Isidoro en su *Crónica* y en sus *Historiae*, donde se preocupa de situar la España visigótica en la Historia Universal y la España de siempre en relación con los godos. "Dicho de otra manera, se asiste a un retroceso del campo de consciencia histórica. Isidoro, tanto como Gregorio, sabía aún mirar la historia contemporánea en la perspectiva imperial. Tras él esto se acaba: la Historia se refugia en la evocación de

---

(168) *De Comprob.* III, 10, 124-128: *Ab initio enim mundi usque ad Christum computandos esse diximus annos VCCCXXV, quibus si addantur anni ab incarnatione Domini DCLXXXVI usque in praesentem diem, id est, quando serenissimus Eruigius princeps sextum imperii sui uidetur habere annum ...*

(169) Cfr. nota anterior.

una querrela entre dos competidores al trono, todo lo más en una rivalidad entre España y la provincia gala de Septimania<sup>(170)</sup>.

## LAS VIRTUDES CRISTIANAS DE WAMBA

En correspondencia con la historia ejemplar que se nos traza en las páginas que Julián dedica a la victoria de Wamba sobre sus enemigos, las virtudes que se le atribuyen son, ante todo, las de un ungido del Señor, un rey de los ejércitos, premiado con un justo triunfo que es consecuencia natural de la voluntad de Dios. No faltan en el rey las cualidades morales propias del rey santo, pero son realizadas más aquellas que lo convierten en un caudillo militar muy al estilo del Antiguo Testamento. En contraposición, las debilidades y vicios del tirano contribuyen a realzar considerablemente las cualidades reales.

**a) La piedad y la fe.** Son estas virtudes que se ponen de manifiesto a lo largo de toda la obra, más a través de la conducta del monarca que por citas expresas del autor de los términos concretos que las designan. Como todas las demás virtudes, están en realidad resumidas en el término *religiosus* que acompaña frecuentemente a la denominación del príncipe. Wamba extrae los principios de sus actuaciones del Antiguo Testamento, recordando a Helí<sup>(171)</sup>, que sucumbió por no haber querido castigar las faltas de sus hijos, al tiempo que agradece a Dios humildemente la ayuda recibida para alcanzar la victoria y se conduce, tras haber alcanzado el triunfo sobre sus enemigos, como un monarca justo y pío. Es muy significativo el pasaje dedicado a explicar cómo devolvió a las iglesias el patrimonio eclesiástico que había sido robado por el tirano<sup>(172)</sup>.

**b) La humildad.** Queda patente en la actuación del rey cuando rechaza la elección de los nobles en Gerticos. Las expresiones de Julián al referir estos acontecimientos son bastante significativas. Se nos dice que el nuevo rey no había sido movido por la ambición del reino (*ambitione regni*) ni quería que nadie pudiera pensar que había usurpado o

---

(170) M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit.* p. 601: "Autrement dit, on assiste a un retrecissement du champ de conscience historique. Isidore, tout comme Grégoire, savait encore regarder l'histoire contemporaine dans la perspective impériale. Après lui, c'en est fini: l'histoire se cantonne dans l'évocation d'une querelle entre deux compétiteurs au trône, tout au plus dans une rivalité entre l'Espagne et sa province gauloise de Septimanie".

(171) *Hist. Wamb.* 10, 247-51: *Exemplum mihi praebere debet Eli sacerdos ille in diuinis litteris agnitus, qui pro immanitate scelerum filios, quos increpare noluit, in bello concidisse audiuit, ipse quoque filios sequens fractis cerbicibus expirauit.*

(172) *Hist. Wamb.* 26, 665-673: *Sed post haec religiosi principis animus de reparatione inruptae urbis sollicitus statim murorum caua reformat, incensas portas renouat, insepultis tumulus praestat, incolis ablatam praedam restituens et exulcerata quaeque publico aerario fouens. Iubet tamen thesauri omnem quam ceperant copiam diligentiori seruare custodia, non auaritia quaeu inlectus, sed amore diuino prouocatus, scilicet ut res sacratae Deo facilius possent secernere et cultibus diuinis restitui. Más adelante hay también un pasaje significativo: *Ibid.* 28, 739-45: *...statum quoque rerum mira pace componit. Lecta illic praesidia bellatorum dimittit, radices ab ea omnis rebellionis deterisit, Iudaeos abegit, clementiores urbibus rectores instituit, per quos utique tanti mali placaretur offensa et consupta tantis sordibus terra, nouo iudiciorum baptisate depurgata, remitteretur ad uentiam.**

robado el reino (*usurpasse uel furasse*)<sup>(173)</sup>. En la misma línea se inscribe el pasaje en el que se narra la humilde acción de gracias del príncipe tras la victoria: "A ti, oh Dios, te alabo, rey de todos los reyes, que humillaste al soberbio y con el valor de tu brazo dispersaste a mis adversarios". Como se ve, se trata de una nueva cita del Antiguo Testamento, que pone de manifiesto tanto la piedad del soberano como su humildad<sup>(174)</sup>.

c) **Otras virtudes "pasivas"**. Otras virtudes, que hemos denominado (tal vez un tanto arbitrariamente) pasivas, contribuyen sustancialmente a redondear esta imagen pía del rey a la que nos estamos refiriendo. En primer lugar se halla la *miseriordia*, formulación religiosa, de inspiración seguramente escrituraria, de la *clementia*. En efecto, hallamos ambos términos relacionados en la *Historia Wambae*. Cuando Argebadó se dirige al monarca para solicitar el perdón de los vencidos, Wamba lo concede en principio, porque *...erat misericordiae uisceribus affluens*, una expresión con una cierta tradición en las fuentes anteriores. Pero, ante las demandas ulteriores del obispo Narbonense, el príncipe volvió a la inclemencia (*mox percitus furore inclementior*) una cólera dirigida más a la corrección de las faltas de los rebeldes que contra sus propias personas<sup>(175)</sup>.

La sabiduría forma también parte del elenco de virtudes del monarca. Enterado de la carta que el rebelde había enviado al obispo gerundense Amador conminándolo a aceptar como señor a aquél de los dos (Wamba o él mismo) que llegase en armas ante las puertas de la ciudad, se dice que sabiamente (*sapienter*) se preguntó si no estaba profetizando ignorantemente acerca de sí mismo el rebelde<sup>(176)</sup>. La sabiduría es otra virtud frecuentemente glosada en las obras de Julián, quien denomina *sapientia summus* a Hildefonso en el breve apunte biográfico que le dedica<sup>(177)</sup>, y diserta con profundidad teológica sobre semejante virtud como uno de los atributos definitorios de la divinidad<sup>(178)</sup>. En el contexto de la *Historia*, el adverbio aplicado a Wamba parece más relacionado con la idea sapiencial que impregna largos párrafos del Antiguo Testamento y constituye un don de Dios, según se cuenta que le fue otorgado al rey Salomón.

**La devoción y el amor a Dios**. Presiden toda la actuación de Wamba a lo largo de la obra. Constituyen la razón en función de la cual se manifiestan todas las demás virtudes. Formuladas explícitamente las encontramos en el pasaje que narra la devolución del patrimonio robado de las iglesias por Paulo: "Todas estas cosas agrupadas, las ordenó separar con todo afán, y con gran devoción las intentó redistribuir según tocaba a cada iglesia"<sup>(179)</sup>. Antes, se nos dice que había mandado el rey agrupar estas cosas non *auaritia* *quaestu inlectus, sed amore diuino prouocatus*<sup>(180)</sup>.

(173) *Hist. Wamb.* 3, 50-52: *... scilicet ne, citata regni ambitione permotus, usurpasse potius uel furasse quam percepisse a Domino signum tantae gloriae putaretur.*

(174) *Hist. Wamb.* 25, 630-32: *Te, Deus, conlaudo, regem omnium regum, qui humiliasti sicut...* etc cfr. nota 151.

(175) *Hist. Wamb.* 22, 583. cfr. S. TEILLET.- *Des Goths...* op. cit. p. 596-599.

(176) *Hist. Wamb.* 11, 267-270: *Vnde horum scriptorum uerba religiosus princeps sapienter coniciens, dixisse fertur ...*

(177) *Vita Hild.* PL, 96, 43-44

(178) *Apologet.* - *passim*

(179) *Hist. Wamb.* 26, 680-682: *... tota haec in unum collecta studiosius ordinaret secernere et deuotissime, prout cuique competebat ecclesiae, intenderet reformare.*

(180) *Hist. Wamb.* 26, 670-71.

Pero todas estas alusiones, que contribuyen sin duda a crear la imagen de un rey ideal dotado de las cualidades y virtudes exigibles al más fiel de los cristianos ceden paso, en el desarrollo temático de la obra globalmente considerado, a otras, no menos importantes, que dibujan la figura de un monarca guerrero y victorioso, trazado más en consonancia con el modelo bíblico, por más que algunos términos puedan haber estado tomados del vocabulario imperial.

## LAS VIRTUDES BÍBLICAS: EL REY GUERRERO.

La *Historia Wambae* es, en este sentido, un canto ejemplarizante a la figura del príncipe guerrero, dotado de una moral de actuación, eminentemente activa, presto a acudir en defensa de los súbditos y del reino y preparado continuamente para salir al paso de las asechanzas de los enemigos. Como el "guardián de Israel, que no duerme ni reposa"<sup>(181)</sup> es pensado el rey visigodo, el ungido del Señor, encargado por éste de cumplir la misión que en otro tiempo tuvieron sobre sus espaldas los ungidos del pueblo elegido.

### a) La tradición germánica y el modelo bíblico.

Como se ha señalado en repetidas ocasiones, esta condición de brillante jefe militar había sido desde siempre una de las cualidades indispensables de la realeza germánica<sup>(182)</sup>. Pero en las páginas de Julián, el tema encuentra una justificación y fundamentación ideológicas acordes con la reformulación del ideal monárquico en términos propios del cristianismo que, en las obras de autores anteriores se había dirigido a la identificación del monarca mediante otras virtudes, especialmente evangélicas o, en todo caso, neotestamentarias. Las leyes civiles y los concilios habían recogido la vieja tradición del príncipe militar en términos que la acercaban al ideal del rey cristiano. En la obra de Julián, donde la trasposición de la realeza judía al plano de la actualidad de su tiempo es más patente que en ningún otro momento de la historia del reino, la fusión del elemento de tradición germánica con los esquemas proporcionados por la Biblia llega al mayor extremo. Este fenómeno no es absolutamente nuevo en el desarrollo histórico de las ideas del reino visigodo, aunque creemos que no ha sido interpretado de una forma adecuada hasta el momento. Veamos un ejemplo:

"... todavía más problemático parece la documentación de un auténtico 'derecho de resistencia' (Winderstandsrecht) de tradición germánica, y derivado del primitivo carácter contractual del juramento real, al que antes nos hemos referido. Una huella de

(181) *Salmo* 120 (Vg), 4.

(182) H. LIVERMORE.- *Los orígenes de España... op. cit.* p. 120 opina que el monarca había de ser militar, circunstancia que influyó en el acceso al trono de algunos reyes (como Witerico). Además, según el conc. VI de Toledo, no podía haber sido tonsurado ni vestido con hábito eclesiástico. En efecto, este concilio en el canon 17 (*cf. infra* nota 114) dice: *Rege uero defuncto nullus tyrannica praesumptione regnum adsummat, nullus sub religionis habitu detonsus aut turpiter decaluatus aut seruillem originem trahens uel extraneae gentis homo, nisi genere Gothus et moribus dignus prouehatur ad apicem regni.* (J. VIVES p. 245). Pero ya antes el concilio V prescribió estas normas. En éste se encuentra la frase (*cf. infra* nota 113) ... *quos nec origo ornat nec uirtus decorat.* Probablemente podemos entender aquí, como en la *Historia Wambae*, la *uirtus* en sentido militar.

él se ha tratado de ver en el conocido juicio presidido por el rey Wamba contra el rebelde Paulo; y en el cual el monarca interroga previamente al acusado si anteriormente le había causado algún mal o cometido alguna injusticia que justificase su insurrección. Sin embargo el pasaje pudiera simplemente interpretarse en un sentido retórico; testimonio del cultivo por el piadoso Wamba de la cardinal virtud cristiana de la humildad, según el retrato aretológico que Julián de Toledo quiso hacer del rey Wamba en su obra histórica<sup>(183)</sup>.

Pensamos que el párrafo contiene dos errores. El primero, evidente a nuestro juicio, consiste en atribuir a Julián la autoría de la escena del juicio de los rebeldes a la que se hace referencia. Esta procede del *Iudicium* que, como es sabido, no fue escrito por Julián<sup>(184)</sup>. El segundo se deriva, en nuestra opinión, de atribuir al pasaje en cuestión un carácter meramente retórico. Dadas las características del documento, rigurosamente contemporáneo de los acontecimientos, nos parece que hay que conceder a la información que suministra el máximo crédito. En él, el rebelde Paulo, con todos sus aliados, es presentado ante el rey Wamba para ser juzgado. El monarca aparece rodeado de todo el ejército, los señores de palacio (*senioribus cunctis palatii*), todos los gardingos y el oficio palatino (*omnique palatino officio*). Se dirige al rebelde y le pregunta: "Te conjuro por el nombre de Dios onnipotente para que en esta asamblea de hermanos míos vengas conmigo a juicio, si acaso en algo te ofendí o con cualquier cosa di ocasión a la malicia, alentado por lo cual asumiste la rebelión o intentaste recibir la cumbre de este reino"<sup>(185)</sup>.

No es nuestro propósito (ni es de nuestra competencia) discutir la pervivencia de tradiciones germánicas en el período final del reino visigodo, pero si realmente nos encontramos ante una reminiscencia del antiguo derecho de resistencia (y el argumento contrario basado en una interpretación del pasaje como puramente retórico no nos parece válido) asistiríamos a otra sustitución de los motivos tradicionales de la realeza gótica por otros temas de inspiración bíblica: el pasaje del *Iudicium* que acabamos de examinar está inspirado, según parece, en el Antiguo Testamento<sup>(186)</sup>, lo cual indica que los propios monarcas habían iniciado una imitación de la Escritura que habría de tener como consecuencia más llamativa la reinterpretación juliana de la realeza.

### b) Las virtudes "activas"

Por lo que respecta a la *Historia Wambae*, inmediatamente después de narrar el episodio de la unción de Wamba, y como poniendo el mismo en relación con todo lo

(183) L.A. GARCIA MORENO.- *Historia de España... op. cit.* p. 320.

(184) Al parecer no se trata de un lapsus, ya que en obras anteriores se encuentra el *Iudicium* atribuido a Julián. Así en *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca, 1974 p. 17 en la relación de fuentes dice: "Se incluye también (en la *Ha Wambae*) con numeración seguida (31-37) el *Iudicium in tyrannorum perfidia*". También se cita esta pequeña obra como de Julián en *El fin del reino visigodo de Toledo*. Madrid, 1975. Para el estudio de la prosopografía el error no es especialmente importante (a menos que se admita la datación tardía de la *Historia* que proponemos aquí), pero a la hora de reconstruir la historia, sea de hechos o de ideas, conviene tener clara la diferencia.

(185) *Iudicium* 5, 122-126: '*Coniuro te per nomen omnipotentis Dei, ut in hoc conuentu fratrum meorum contendas mecum iudicio, si aut te in aliquo laesi aut occasione qualibet malitiae tibi nutriui, per quod excitatus hanc tyrannidem sumeres uel huius regni apicem suscipere attemptares*'.

(186) *I Reyes*, 12, 7 cfr. HILLGARTH en *CC* p. 254.

que va a contar a continuación, hace la primera referencia al modo de reinar del recién ungido: "para que sea claro a la posteridad cuan virilmente (*uiriliter*) rigió el reino..."<sup>(187)</sup>. A partir de este momento encontramos a Wamba dirigiendo el ejército *tanto disciplinae uigore, mira celeritate, concita uelocitate cum exercitu properans...*<sup>(188)</sup>, lanzando a las tropas una encendida arenga en la que se alaban las virtudes militares con una brillantez y un calor inusitados, sujeto a estados anímicos que se describen en términos significativos (*mox percitus furore inclementior... incredibili animi accensione permotus... animo forti...* etc.)<sup>(189)</sup> y conduciéndose, en general, según hemos visto, como en otro tiempo lo hiciera el primero de los reyes ungidos israelitas<sup>(190)</sup>.

**La uirtus.** En el mismo sentido que venimos diciendo se encuadra en la Historia el significado del término genérico *uirtus*, que ha de ser entendido como sinónimo de valor, valentía bélica, aunque también se encuentra como designación de una fuerza de ánimo, un cierto valor que corresponde en el plano interior o espiritual al valor manifestado externamente. El término es empleado dieciocho veces en la Historia, la mayor parte de ellas referido a la virtud guerrera sin más. Se habla de la famosísima *uirtus* de los godos, de la *uirtus proeliandi...* La conducta del propio monarca es glosada en términos que incluyen esa *uirtus*: *Tanta enim uirtute animi atque constantia, circumpositas barbarorum gentes non solum non extimuit, sed contempsit*<sup>(191)</sup>.

**La victoria.** La consecuencia lógica de estas virtudes, infundidas sin duda por Dios en su elegido, es la obtención de la victoria y la caracterización del monarca como vencedor. La palabra *uictoria* aparece diez veces en la narración<sup>(192)</sup>, la ayuda de Dios se expresa también en términos que incluyen el vocablo y, en fin, el propio Wamba es caracterizado como *uictor*<sup>(193)</sup>. Seis veces más es expresada la idea mediante el empleo de la palabra *triumphum*<sup>(194)</sup>.

Este vocabulario refuerza, pues, la imagen del rey legítimo como elegido de Dios, que le concede la victoria sobre todos sus enemigos, especialmente sobre el rebelde

(187) *Hist. Wamb.* 4, 67: *quam uiriliter rexit regnum...*

(188) *Hist. Wamb.* 10, 237-38; 15, 400; 27, 715

(189) *Hist. Wamb.* 3, 53: *prudenti differens grauitate*. 10, 237-38: *Tanto disciplinae uigore*; 11, 268: *sapienter*; 15, 400: *mira celeritate*; 22, 583-84: *mox percitus furore inclementior redditus*; 24, 607-608: *incredibili animi accensione permotus*; 27, 695: *animo forti*; 29, 763: *tanta enim uirtute atque constantia...* etc.

(190) *Cfr.* el modelo bíblico y nota 133

(191) *Hist. Wamb.* 9, 190: *Quae est enim perituro illi uirtus, si Francorum uiribus decertando nobiscum confligat?*; 16, 421: *Haec est enim tantum Gothorum illa famosissima uirtus...*; 16, 424: *Famosa quidem uirtus eorum...*; 17, 448: *...sed acrius a nostris uirtus patuit proeliandi*; 15, 393: *cum adhuc nostri infatigabili uirtute in proeliando persisterent...*; 16, 440: *ut, quos uirtutem non ualet deuincere, dolo consilii humiliet ad pauorem*; 18, 475: *non quo patenti uirtute inter plurimos hoc patarent*; 29, 754 (*cf.* nota anterior); 1, 10: *per quod ad uirtutem ad subsequua saecula prouocemus...* etc... *cf.* Concordancias, pp. 1458-1459.

(192) Concordancias, p. 1444.

(193) *Hist. Wamb.* 28, 736: *... placida progressionem Narbonam contendens, urbem uictor ingreditur.*

(194) *Hist. Wamb.* en el título: *... celebre triumpho perdomuit*; 11, 276: *... Uulthuraria et Castrum Libiae, mirabili uictoriae triumpho cepit atque perdomuit*; 22, 588: *... et concita progressionem triumpho potiturus uictoriae properabat*; 29, 763: *Et tamen, sub quo celebri triumpho regiam urbem intrauerit*; 1, 1: *Solet uirtutis esse praesidio triumphorum relata narratio...*; 9, 206: *postpositis cunctis triumphum in necessitatibus...*; 10, 252: *...quod rumpum capiamus ex hoste.*

Paulo, pero también sobre los feroces vascones, los saxones y los francos. El rey visigodo se convierte así en el instrumento armado del Dios de los ejércitos, en un nuevo Saúl, destinado, según una frase que ya había hecho fortuna en los textos legales anteriores a "regir sobre su pueblo y vencer a sus enemigos"<sup>(195)</sup>, pero ya desde una nueva perspectiva, inspirada especialmente en la antigua realeza judía.

## LOS VICIOS DEL TIRANO

Frente a tan laudatorio retrato moral del príncipe ungido (retrato genérico e ideal, no lo olvidemos) se delinean, en una contraposición antitética y literariamente efectiva, los rasgos del perverso rebelde, que intenta apoderarse del reino contra la voluntad de Dios, manifestada como hemos dicho ya varias veces, en la sagrada unción de su predestinado. Como ha señalado S. Teillet, la terminología escogida por Julián para designar a Paulo pone especial énfasis en el vocabulario religioso de la perfidia<sup>(196)</sup>. Si el título característico del príncipe es *religiosus*, casi en la misma medida el adjetivo que se dedica a Paulo es *perfidus*<sup>(197)</sup>. La maldad de la tiranía se desprende fundamentalmente del carácter pecaminoso de su acción, que resulta equiparable en su maldad al sacrilegio. Pero, igual que el rey es dibujado con determinados rasgos de conducta que nos lo hacen aparecer como un formidable jefe militar, fuerte y valeroso, el rebelde (que también constituye en la obra un tipo, además de una persona concreta) es pintado con negros trazos, en lo que se refiere a su actuación. Desde el principio se nos advierte que toda su conducta está motivada por la ambición y, más tarde, será calificado soberbio, convirtiéndose así en portador de los dos más graves pecados capitales. Su actuación está llena de fraudes y engaños. No se ahorran a la hora de calificar su persona adjetivos como *miser*, *pestifer* o *nefandissimus*. Es denominado "cabeza viperina de la perfidia". Ladrón de objetos sagrados, incluso llega a imponer *insano capiti suo* una corona que había donado en otro tiempo Recaredo al cuerpo de san Félix<sup>(198)</sup>.

Pero, además de todo lo anterior, de la misma manera que el príncipe aparece caracterizado como valeroso y glorioso vencedor, Paulo es presentado como la misma encarnación de la cobardía. Lo hallamos temeroso ante las noticias que le llegan del avance victorioso de Wamba (*pavidus*, *deterritus*...), huyendo servilmente (*seruiliter*) de Narbona, preso de la desesperación cuando ve perdida su causa, entregado a los ma-

(195) LV I, 2, 6: ... *rector in ciuibus, uictor in hostibus* ...

(196) S. TEILLET.- *Des Goths...* op. cit. pp. 591-593

(197) Concordancias p. 1013. En realidad, se trata de la perfidia. El adjetivo *perfidus* es el más empleado en el *Iudicium*.

(198) *Hist. Wamb.* 7, 117: ...*regni ambitione illectus; ...quod uotum peruersi desiderii*; 7, 138: *uipereum caput perfidiae*; 8, 141-142: ... *diuerso fraudis argumento*; 8, 148-49: ... *maligni ipsius consilii socius*; 8, 152: *nefaria temeritate*; 11, 260: *pestifer*; 11, 266: *miser*; 11, 287: *pavidum*; 12, 297: *seruiliter*; 17, 458-59: ... *deterritus uerbis, multiplici iam iamque desperationis frangebatur*; 19, 484: *lamentabili uoce*; 19, 485: *exanguis*; 19, 487: ... *ut obsecrare potius quam imperare ceteris extimares*; 20, 534-25: *frequenti uocum lamentatione orabat*; 20, 528-530: *omnimoda desperatione permotus, regalia indumenta ...iam tabefactus deposuit*; 24, 620: ... *sicque per murum depositus uiliter contrectatur*; 25, 635-36: ...*iam quidem exanimis et nimio pauore turbatus*; 26, 673: *nefandissimus*; 26, 679-80: ...*insano capite suo*...

nejos de quienes hubieran debido ser sus súbditos, enormemente aterrorizado, por fin, ante su suerte futura, una vez depuestas las vestiduras reales y cercana ya la hora del juicio<sup>(199)</sup>.

Hemos aludido al hecho de que, del mismo modo que el retrato de Wamba constituye una idealización genérica del monarca legítimo (por ungido), el de Paulo es también un retrato tipológico del tirano. Tal circunstancia se desprende de la comparación de la *Historia* con el *Iudicium*. Ya dijimos que la palabra *tyrannus* es utilizada siempre en singular en la *Historia Wambae*: alude invariablemente al rebelde. Y a éste se dirige la inmensa mayoría de las invectivas y reprobaciones morales del autor. En el *Iudicium* por el contrario, encontramos el término *tyrannus* en plural en el título (*tyrannorum perfidia*) y en la narración encontramos frecuentes reconvenções a los rebeldes en plural. Seguramente Paulo era el más ilustre de los conjurados, pero sabemos que la rebelión no fue iniciada por él<sup>(200)</sup> y que probablemente se fundó en su forma definitiva sobre una alianza del cabecilla con otros conjurados. Nada de esto interesaba a Julián, que tampoco pretendía hacer una historia especialmente fiel de los acontecimientos en un momento en el que ésta podía resultar inoportuna. Por eso centra su relato, por lo que a los rebeldes se refiere, en la figura de Paulo y unos cuantos más que probablemente habían muerto ya. En el *Iudicium*, no obstante, encontramos expresiones tales como *perfidorum denotata transgressio, ...ingratos..., ...renotentur inter cuneos perfidorum..., ...nefandorum societatem..., ...nefandorum perfidiam..., coniuratorum tyrannidem, ...non solum perfidorum fretus audacia...*<sup>(201)</sup>, todas ellas dirigidas contra un colectivo rebelde del que se reseñan más de cincuenta miembros<sup>(202)</sup>, la inmensa mayoría de los cuales no se toman en consideración en la *Historia Wambae*. En ésta, pues, prima el carácter ejemplar de un relato dirigido más a mostrar tipos ideales que personajes concretos.

## EL REY Y LA IGLESIA

El problema de las relaciones de la monarquía con la Iglesia (y también con la nobleza) durante el siglo VII hispano está presente en casi toda la bibliografía contemporánea<sup>(203)</sup>. En su estudio suele atenderse con frecuencia más a los significados puramente denotativos de las fuentes (especialmente los códigos legales) que a lo que pudiéramos llamar dialéctica de las ideas. Pero también en este último campo hay interesantes aportaciones que constituyen importantes puntos de partida para nuestra investigación.

---

(199) Cfr. nota anterior.

(200) *Hist. Wamb.* 6, 84: *Huius enim caput tyrannidis Idericum fama sui criminis refert...*

(201) *Iudicium*, 1, 1: *Perfidorum denotata transgressio*; 1, 5: *ingratos*; 1, 6: *perfidorum*; 1, 12: *nefandorum*; 3, 55: *nefandorum perfidiam*; 3, 56: *coniuratorum tyrannidem*; 4, 100: *... non solum perfidorum fretus audacia...* además del título *Iudicium in tyrannorum perfidia...*

(202) En el artículo citado en la nota 45 incluimos un breve estudio de las noticias prosopográficas en relación con el tema.

(203) Por no citar más que algunas obras significativas en este aspecto: D. CLAUDE.- *Adel, Kirche und Königtum...* op. cit J. ORLANDIS.- *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. (Recopilación de trabajos anteriores del autor sobre el tema) Pamplona, 1976 y la clásica de Z. GARCIA VILLADA.- *Historia Eclesiástica de España*, vol II. Madrid, 1932-33.

Como en tantos otros casos, la referencia válida para nuestro propósito en este campo la constituye la elaboración teórica de Isidoro de Sevilla, cuya influencia, innegablemente capital, se tiende incluso a sobrevalorar, pretendiendo extender la vigencia de sus formulaciones hasta el fin mismo del reino visigodo.

En su retrato del príncipe cristiano, Isidoro se muestra más cerca que de costumbre de la realidad sociopolítica de su tiempo. Demanda al rey que se convierta en un freno a la codicia y que no despoje a las personas para convertir en rico al que era pobre, en una clara alusión a las confiscaciones llevadas a cabo en su tiempo por los reyes para favorecer a los súbditos de su entorno más inmediato<sup>(204)</sup>.

Hemos mencionado anteriormente que el repertorio de virtudes necesarias que Isidoro atribuye al rey es mucho más reducido que el de Julián. Según M. Reydellet, esto testimonia que para Isidoro es más importante ocuparse de la realidad de su tiempo que trazar la imagen del un príncipe ideal<sup>(205)</sup>. En la misma línea aconseja a los reyes mostrarse clementes con los conjuradores y reparar las faltas de sus predecesores, pues "si los reyes conservan el producto de las rapiñas de sus antecesores, participan de sus pecados"<sup>(206)</sup>. En este contexto, las relaciones del rey con la Iglesia habían de ser tratadas por el obispo hispalense también en relación con las realidades de su tiempo. En éste, y ya desde Recaredo (por no decir antes) existía el riesgo de una intervención efectiva de los monarcas en los asuntos estrictamente eclesiásticos, circunstancia que algunos significados miembros de la jerarquía eclesiástica no habrían visto con malos ojos. Sobre este tema la doctrina de Isidoro constituye, en nuestra opinión, un intento de equilibrio, al que se llegaría poniendo de manifiesto la necesidad de una inspiración cristiana en las obras del monarca y en la definición de la función de éste en relación con la Iglesia. Así dice Isidoro: "Los príncipes seculares conservan algunas veces en el interior de la Iglesia la supremacía del poder que han recibido, a fin de fortificar, gracias a este mismo poder, la disciplina eclesiástica. Por lo demás, dentro de la Iglesia los poderes no serían necesarios, a no ser porque el poder ordena por medio del terror de la disciplina lo que el sacerdote no puede imponer predicando la doctrina."<sup>(207)</sup> Pero a esta concesión a los poderes seculares se contrapone enseguida otra consideración, a saber, que "los poderes seculares están sometidos a la disciplina religiosa y, aunque disponen de la supremacía real, no están menos atados por el lazo de la Fe"<sup>(208)</sup>. Según Reydellet, no se trata de proponer una absorción del estado por la Iglesia<sup>(209)</sup>, pues al poder se le reconoce una finalidad, que está en función de la salvación del cuerpo místico de Cristo, es decir, los fieles cristianos. Como ya vimos, la unción real, nacida de esta concepción, aparecería más como un rito de participación que de sacralización.

---

(204) Isid. *Sentent.* III, 49, 2: *Sine defraudatione alicuius ex paupere diuitem facit.*

(205) M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit.* pp. 585 ss.

(206) Isid. *Sentent.* III, 50, 8: *Nam re uera peccatis eorum communicant, si quod illi diriperunt isti retentant.*

(207) *Ibid.* III, 51, 4: *Principes saeculi nonnunquam intra Ecclesiam potestatis adeptae culmina tenent, ut per eandem potestatem disciplinam ecclesiasticam muniant. Caeterum intra Ecclesiam potestates necessariae non essent, nisi ut, quod non praeuallet sacerdos efficere per doctrinae sermonem, potestas hoc imperet per disciplinae terrorem.*

(208) *Ibid.* III, 51, 3: *Sub religionis disciplina saeculi potestates subiectae sunt; et quamuis culmine regni sunt praediti, uinculo tamen fidei tenentur astricti...*

(209) M. REYDELLET.- *La Royauté... op. cit.* pp. 588 ss.

Pero el propio rito abriría el camino a una reinterpretación de la función y relaciones entre los dos poderes, sobre todo desde el punto de vista de un personaje como Julián, inclinado a la plasmación real de los principios teóricos y mucho más próximo físicamente a las implicaciones prácticas de cualquier teoría sobre la relación del poder monárquico con el eclesiástico. Como en tantos otros casos, Isidoro había proporcionado, en su contexto histórico, otro fundamento a la reinterpretación de las relaciones entre los poderes, al decir que los reyes *fidem Christi suis legibus praedicent*<sup>(210)</sup>, lo que, en otros términos equivale a poner de manifiesto que la legislación del estado debe inspirarse en la ley cristiana y defenderla. Julián, acudiendo a la figura literaria, compara los deberes de Ervigio respecto a la conservación de la religión cristiana frente a los judíos con los del médico hábil, que se ve obligado a amputar radicalmente los focos infecciosos de los miembros enfermos antes de que la infección se propague a todos los demás órganos y sobrevenga la muerte del cuerpo<sup>(211)</sup>. El deber del rey es perfectamente claro: "Vuestra obra será glorificada cuando llegue el día del juicio. Sólo a condición, piadosísimo príncipe, de que subyugues los cuellos de los enemigos de Cristo, someténdolos al Señor y, poderosamente, levantes la bandera de la Fe cristiana"<sup>(212)</sup>.

El príncipe, por tanto, ha de estar al servicio de la Fe. Pero el sentido de la frase se ha modificado con el establecimiento del ritual de la unción. Como dice S. Teillet, : "Hemos visto que la unción real cristiana no es sólo 'declarativa': en tanto que sacramental, opera o comunica la gracia, que significa en el presente caso la gracia del gobierno de los hombres, *uirtus potestatis*. La unción representa una intervención de la Iglesia y del mundo sacramental en la constitución de un nuevo rey. Y esta intervención no consiste para la Iglesia únicamente en hacerse garante de la elección divina, reforzando por ello el contrato civil. Mediante la unción, la Iglesia instituye de alguna manera el nuevo rey, confiriéndole el poder. De hecho, es ella quien detenta la plenitud del poder divino, la *uirtus Dei*, o la gracia, y quien está facultada para comunicarla a los hombres por los sacramentos .../... en virtud de la unción, el poder ya ejercido *intra Ecclesiam* pasa a ser conferido igualmente *intra Ecclesiam* o *per Ecclesiam* y las afirmaciones de Isidoro adquieren entonces todo su valor. Esta es la innovación importante de la unción: actualiza sacramentalmente el fundamento religioso del poder, paralelo a su fundamento jurídico"<sup>(213)</sup>.

El sentido de la narración julianea, no obstante, ha de ser examinado desde la nueva perspectiva que proporciona la fecha de composición de la obra. Así, a la existencia de la unción real, que supone en la práctica en reconocimiento del papel de la Iglesia

(210) Isid. *Sentent.* III, 51, 3.

(211) *De Comprob.* Praef. 4-12: *Peritorum mos est iste medicorum, ubilibet uulnus serpit in corpore, ferro uulneris materiam praeuenire, et purulentas primum radicitus amputare putredines, antequam sanas ulcus noxium inficiat partes. Vnde et ne locus uulneris sana membra contingat, praecisionis semper antefertur industria. Nec enim tactus uulneris causam potest generare salutis. Quocumque enim accesserit, uulneri locum facit. Et nisi ante manu praecidatur artificis, infectis membris omnibus, occasum parturit mortis.*

(212) *De Comprob.* Praef. 114-120: *Vestra igitur Celsitudo, quae se patronam causae Christi exhibuit, credat se omnimodo, ipso ad iudicium ueniente, saluari. Erit enim tunc respectus operis uestris, cun dies iudicii manifestis effulserit. Si modo tamen, o piissime princeps, et ualenter inimicorum Christi colla iugo eruitutis dominicae comprimias, et uexilla fidei Christianae potenter attollas.*

(213) S. TEILLET.- *Des Goths ... op. cit.* p. 613-614.

como detentadora del derecho de instituir al nuevo rey, hay que unir el surgimiento de una supremacía legal por parte del metropolitano de la ciudad regia, en cuya persona se concentran simbólicamente los poderes de la Iglesia. El prelado toledano, convertido en un auténtico patriarca occidental, se constituye en único administrador de esa *uirtus potestatis* que proporciona el fundamento religioso que, a su vez, ha pasado a convertirse en el determinante capital de la legitimidad monárquica. Si a esta circunstancia añadimos aquella exégesis juliana que declara indigno del nombre de rey a todo aquél que se convierte en pecador, y a la luz de ambas interpretamos de nuevo la doctrina isidoriana sobre la realeza, no habremos de preguntarnos demasiado a propósito de la fundamentación ideológica de la actuación de Julián en la deposición de Wamba y, tal vez, de Ervigio. Podemos especular con la posibilidad de que éste, a pesar de la amistad que, al parecer, le unía con el metropolitano de Toledo, no resultara un rey especialmente ajustado al tipo de príncipe ideal que dibujó Julián en su *Historia*.

El concilio XVI de Toledo vuelve a enfatizar el juramento de fidelidad al monarca como fundamento del poder monárquico, al tiempo que lanza sus anatemas contra quienes impongan por medios coactivos la tonsura a los miembros de la familia real<sup>(214)</sup>. La decisión de separar a los monarcas del trono parece dejarse en manos exclusivas de Dios<sup>(215)</sup>. Estas circunstancias nos sugieren la reacción del rey contra las interpretaciones que se venían haciendo en los últimos tiempos del poder eclesiástico como depositario de la voluntad divina en el terreno de la elección monárquica. No olvidemos que Wamba y Ervigio habían sido tonsurados y los anatemas del concilio XVI se inscriben en el marco de la represión desatada contra el sucesor de Julián, el metropolitano Siseberto, implicado en un intento de derrocar Egica... ¿administrándole la penitencia pública?.

## LOS SIMBOLOS EXTERNOS

Es sabido que ya desde el final del período arriano los monarcas visigodos buscaron reforzar su autoridad y prestancia externa, adoptando algunos signos exteriores que imitaron de la monarquía bizantina. Por san Isidoro sabemos que fue Leovigildo el primero en vestir indumentos reales y, más tarde, tras la conversión al catolicismo, los monarcas intentaron unir a esta imitación externa las justificaciones ideológicas del poder que estaban vigentes en Bizancio, asumiendo lo que F. Dvorník llama el "helenismo cristiano"<sup>(216)</sup>. No obstante, se ha discutido a propósito de la realidad del uso de coronas y centros por parte de la monarquía visigótica, pues algunos autores piensan que tal vez las referencias que a éstos elementos se hacen sean sólo alusiones figuradas o simbólicas<sup>(217)</sup>.

---

(214) *Conc. XVI Tol. 8: De munime prolis regiae: ... nullus his iniuste uiolentum tonsurae signaculum inprimat...*, el canon X se dedica *De his qui iuramenti sui profanatores extitisse noscuntur*. (J. VIVES, pp. 505-509)

(215) *Ibid. loc. cit.*

(216) F. DVORNIK.- *Early Christian and Byzantine political Philosophy, origins and background*. Washington, 1966 vol II pp 611 ss.

(217) C. SANCHEZ ALBORNOZ.- "La ordinatio principis... *op. cit.* p. 6 aboga por la realidad del uso de las coronas. M. REYDELLET.- *La Royauté...* *op. cit.* pp. 536 ss. cree que se pueden interpretar las alusiones metafóricamente. J. FONTAINE.- *L'Art prerroman hispanique* I 242-246 cree que las coronas tienen un carácter eminentemente votivo. Es seguido por S. TEILLET.- *Des Goths...* *op. cit.*

Julián no hace especial mención de semejantes atributos reales. Su retrato del príncipe ideal se centra más en los trazos ideológicos y morales que en la simbología externa, probablemente porque la apariencia física de los reyes era bien conocida por sus hipotéticos lectores y común a todos los demás soberanos. Sin embargo, las pocas alusiones que en la *Historia Wambae* se encuentran parecen favorecer la hipótesis de un uso real de tales símbolos. En el *De Comprobatione* y el *Prognosticum* se encuentran algunas menciones de los términos *corona* y *coronare*, pero todos encierran un significado simbólico<sup>(218)</sup>. Por el contrario, en la *Historia* se alude a la corona de oro que Recaredo había dedicado al cuerpo de san Félix y que el rebelde impuso sobre su cabeza, sin duda en la ceremonia de entronización que Julián no relata, pero que debió tener lugar en la Galia tras la elección de Paulo como rey<sup>(219)</sup>. Este vistió también indumentos reales (*regalibus uestis, regalia indumenta*)<sup>(220)</sup>. Y, lo que es más significativo, en la procesión triunfal que pone fin al relato, Julián cuenta que Paulo fue mostrado portando una corona burlesca en lugar de la real, vestido de harapos y descalzo, todo lo cuál nos reafirma en la creencia de que la realeza visigoda utilizaba comúnmente corona, vestiduras y calzado reales<sup>(221)</sup>. Más dudas nos suscita la única mención que en la obra se hace del cetro que, se dice, fue recibido por Wamba. En esta ocasión, sin descartar la posibilidad de la existencia real del mismo, nos parece que la frase podría ser entendida en sentido figurado<sup>(222)</sup>.

## CONCLUSION

La producción literaria de Julián de Toledo, especialmente la *Historia Wambae* y la epístola dirigida a Ervigio que encabeza el *De Comprobatione* constituyen, según hemos venido viendo, preciosos documentos para el estudio del concepto e ideas que sobre la realeza visigoda quiso expresar el último de los grandes preladados del reino toledano.

Nuestro trabajo se ha centrado fundamentalmente en estas dos obras, sin descuidar las interesantes informaciones que, en niveles diferentes, pueden encontrarse en sus otros libros.

La *Historia Wambae* muestra un ideal de soberano que ha sustituido en gran parte las influencias de la ideología imperial bizantina por una tipificación del monarca ideal inspirado en el Antiguo Testamento. Dos factores fundamentales han influido en esta transformación:

Por una parte, se ha producido una interpretación realista y adecuada a los nuevos tiempos de las fundamentaciones metafóricas o figuradas que algunos autores, como san Isidoro, habían hecho de la inviolabilidad del monarca entendido como elegido (ungido en terminología bíblica) del Señor. Esta reinterpretación había sido favorecida por el establecimiento del rito de la unción real, la cuál nació, a su vez, de aquella pri-

(218) Concordancias, p. 192

(219) *Hist. Wamb.* 26, 677

(220) *Ibid.* 20, 528 y 20, 537

(221) *Hist. Wamb.* 30

(222) *Ibid.* 20, 532: *...religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset. cfr. nota 97.*

mera formulación simbólica y fue adoptada, desde el punto de vista de la estricta teoría política, para reforzar en el plano práctico la idea del origen divino del poder real, tal como lo habían formulado autores como Gelasio y Gregorio Magno a partir de la exégesis de pasajes escriturarios como "Los que soy lo soy por la gracia de Dios" o "no existe el poder, a no ser el que procede de Dios".

En el terreno práctico, pues, el rito había nacido de la simbología anterior y contribuyó de una forma determinante a crear una imagen del soberano dotado, por encima del *status* jurídico que le proporcionaba la legalidad formal y jurídica de la elección, de un carácter sagrado emanante de su condición real de ungido del Señor.

La nueva configuración ideal de la monarquía se debió a la pluma de Julián de Toledo. El tipo de monarca que éste perfila con cierto detalle en sus obras (especialmente en la *Historia Wambae*) probablemente no existió tal cual en la realidad. Su retrato intentaba seguramente contribuir a la adecuación de la monarquía visigoda a los rasgos ideales que imponían a tal figura la exégesis bíblica y, en menor medida y menos novedosamente, la tradición imperial. Esta adecuación podía constituir la garantía del correcto cumplimiento de los designios divinos y, por tanto, de la salvación del rey y de los fieles, objeto último del gobierno, según habían expresado en otro tiempo Isidoro de Sevilla y Gregorio Magno, y según el propio Julián manifiesta explícitamente en una carta a Ervigio que conservamos.

La formulación concreta de Julián no es un tratado teórico, sino el relato de una campaña guerrera. Este relato es precedido por la descripción de la elección del rey por voluntad de Dios y designación de la totalidad de los nobles, así como la solemne consagración del monarca de manos del metropolitano de Toledo. La historia concluye con la narración de la victoria de este príncipe ideal sobre todos sus enemigos, especialmente sobre el rebelde Paulo, pero también sobre los inquietos y levantiscos vascos, los saxones y los francos. Una obra que, como se ha señalado acertadamente, participa de los géneros literarios de la historia, el panegírico y el *exemplum*; y cuyos rasgos principales son los siguientes:

En primer lugar, nos encontramos ante la expresión de una doctrina del príncipe ungido. La palabra más usada para designar al monarca es *princeps* y la expresión concreta que lo caracteriza como ninguna otra, tanto por la frecuencia de uso como por la significación, es *princeps religiosus*. Esta expresión no fue utilizada en las fuentes visigodas para designar al monarca antes del concilio XI de Toledo, pero fue empleada tiempo atrás por Rufino de Aquileia en su formulación de la doctrina del príncipe ideal referida al emperador Teodosio y la lucha de éste contra los tiranos. Sin entrar en las problemáticas influencias directas de este autor sobre Julián, en todo caso el adjetivo expresa un compendio global de virtudes cristianas, bastante alejado del formulismo formal de las titulaciones oficiales y cuyo empleo al margen del nombre propio del rey nos lleva a pensar que pretende, ante todo, designar genéricamente al príncipe cristiano ideal, con relativa independencia de la circunstancia que el relato desarrolla temáticamente y de los personajes concretos que lo protagonizan.

La circunstancia que confiere a la persona del monarca su rasgo más determinante es la ceremonia de la sagrada unción. En efecto, la comparación de la obra de Julián con otras, más próximas a los acontecimientos que se narran, muestran cómo el acento de Julián en la caracterización moral de la rebelión se centra fundamentalmente en la

noción de pecado contra el ungido del Señor. Semejante formulación no aparece así explícitamente en la *Historia Wambae*, pero una serie de rasgos confirma lo que decimos: Cuando el anónimo autor del *Iudicium* condena la rebelión lo hace en términos de violación del juramento de fidelidad prestado al rey, usando frecuentemente la palabra *periurium*. El monarca es denominado en la *Insultatio princeps ordinatus*. Nada de esto se encuentra en la *Historia Wambae*. En ésta juega un papel fundamental, desde el punto de vista del desarrollo temático e ideológico de los acontecimientos, la noción de ungido: Aunque el término *unctus* no se encuentra en la obra, sí se alude varias veces a la *unctio* y toda la primera parte de la narración está dedicada a consignar las circunstancias de la elección y solemne consagración de Wamba, ceremonia que Julián cuenta con detalle, poniéndola a continuación, explícitamente, en relación con los acontecimientos que suceden después. Lo importante, pues, no es tanto el uso o no del término *unctus*, cuanto la explicación del motivo que llevó a Wamba al trono. Este, más que los méritos políticos personales, fue la voluntad de Dios, que había mostrado, a través de algunos signos no especificados, que estaba predestinado al trono y que hizo manifestar ante los súbditos del reino su elección a través de la unción sacerdotal. Ante este hecho capital, que infunde un definitivo carácter sacral al príncipe elegido, quedan en un segundo plano las alusiones que en la obra se hacen a la unanimidad en la elección y al carácter jurídicamente legal de éste, condiciones que se consideran, por supuesto, deseables, pero que no son comparables como fundamento ideológico del poder a la propia elección divina.

Julián no es un autor interesado en absoluto en las leyes humanas, tal como muestra, entre otras cosas, su uso del término *lex* o el adverbio *legaliter*. Por eso, lo que se intenta poner de relieve con el uso del tema de la unanimidad de los electores es, más que el carácter jurídicamente legal de la misma, la condición de sumisa y unánime obediencia de los súbditos a los designios divinos, o la manifestación de éstos a través de aquélla. Esta armonía de la unanimidad no será rota en el narración más que por la acción del malvado rebelde, con las ejemplares consecuencias subsiguientes. Dejando a un lado momentáneamente los adjetivos y la calificación moral que merecen a nuestro autor la realeza legítima por una parte y la malvada tiranía por otro, el único rasgo formal inequívoco que distingue al príncipe del rebelde es la unción real, administrada por el obispo metropolitano de la urbe regia.

Otro factor, éste de índole más "práctica", que ha influido indudablemente en la metamorfosis conceptual a la que nos venimos refiriendo, es la aparición, por obra sobre todo de Julián, de una posición de primacía sobre la Iglesia hispana, de un vértice jerárquico bien diferenciado en la cima del estamento eclesiástico. Esto suponía la existencia de una concentración suprema de las atribuciones ministeriales (en el sentido religioso o sacramental) de Julián y los sucesivos metropolitanos de la ciudad real, en clara correspondencia con un proceso jerarquizador que se detecta en otros ámbitos. En estas circunstancias, la primacía de Julián sobre el episcopado, su cercanía a los asuntos propios del poder civil y su carácter especialmente inclinado a la acción (también, sin duda, debido en parte a la influencia de su interés por las fuentes bíblicas y su personal exégesis del Antiguo Testamento) le hacen entender el ejercicio del poder monárquico como una función en favor de la salvación de los súbditos, pero desde una perspectiva tendente a realzar los valores de la acción sobre la reflexión o la contem-

plación. Se trata de una trasposición a la realeza de los valores pastorales que dice seguir en algunos lugares de su obra. Aunque el rey debe estar adornado por virtudes tales como la santidad y la sapiencia, ante la rebelión, ante el peligro de perdición temporal y espiritual, las virtudes que se han de oponer son la rapidez, la constancia, el vigor, la virilidad... Así, es el rey Saúl el que parece actuar en algunos pasajes de la *Historia Wambae*, igual que parece el antiguo pueblo de Israel el que lo sigue. Si en Isidoro de Sevilla el repertorio de virtudes expresamente reclamadas para el monarca resultaba bastante reducido, en la obra de Julián encontramos un verdadero compendio, encabezado por la globalidad que encierra el adjetivo *religiosus*, pero seguido por la humildad, la prudente *grauitas*, *sapientia*, *misericordia*, *clementia*, generosidad, amor de Dios, *deuotio*... Estas cualidades proporcionan una imagen pía y modesta del rey. Pero la otra cara del monarca, la más genuina de la *Historia Wambae*, la más directamente inspirada en el Antiguo Testamento, la encontramos expresada en la virilidad, la *uirtus* (valor bélico o guerrero), *celeritas*, *disciplina*, *uigor*, la real e inclemente cólera, la fortaleza de ánimo, la *constantia*..., virtudes todas especialmente adecuadas para alcanzar el justo premio que Dios concede al rey religioso: la *uictoria*, varias veces mencionada por esa misma palabra y otras cuantas por *triumphum*, al tiempo que el rey es llamado *uictor*.

A estas virtudes opone Julián una serie de vicios del tirano, tendentes en parte a condenar el prototipo de rebelde que se dibuja en la obra, en parte a realzar las virtudes del ungido. La ambición, perversidad, perfidia, falsedad y vileza del tirano, cuyas actuaciones se califican frecuentemente de serviles y fraudulentas y cuyo carácter, en clara contraposición a la imagen bíblica del rey, es denominado cobarde, falaz y sacrílego, resaltan, como decimos, las virtudes del soberano.

Si ciertamente, la obra participa de tradiciones bajoimperiales y bíblicas, creemos que aquéllas se circunscriben más al ámbito de la expresión verbal y la tradición cultural previa a nuestro autor, mientras la preeminencia de las segundas constituye la auténtica novedad y originalidad de Julián. Lo que en Isidoro era aún un equilibrio entre la Ley y la Gracia, bascula en Julián definitivamente en favor de la primera.

De igual manera, si la *Historia Wambae* participa de los géneros literarios del panegírico, la historia y el *exemplum*, creemos que el panegírico queda en un segundo plano ante el relato tipológico, mientras la historia se pone al servicio del *exemplum*: Ya hemos dicho que en el retrato de Wamba, más que su persona concreta, se ensalza genéricamente al príncipe ideal (tanto más si, como es nuestra opinión, no fue compuesto durante su reinado). Pero otro tanto sucede con el tirano. Paulo recibe sobre sí la inmensa mayoría de las invectivas y reconvenciones que Julián vierte en su obra: mientras en el *Iudicium* son frecuentes las alusiones a las maldades y perfidias de los tiranos (considerados en plural ya desde el título de la obra) en la *Historia* es el tirano quien acapara, concentra y personifica las maldades de la tiranía. En este sentido, pues, nos parece que el panegírico queda en un discreto segundo plano. La obra es, pues, ante todo, la narración de una historia que es modificada en un sentido adecuado para servir lo mejor posible al *exemplum*. Se convierte así la obra en un ilustre precedente de los "espejos de príncipes" más tardíos, en cuya protohistoria podría también inscribirse la carta de Julián a Ervigio.

Las enseñanzas que podían extraerse de la lectura de la obra en el tiempo en el

que se escribió eran múltiples. Muchas de ellas nos resultan evidentes: La salvación del reino, tanto espiritual como temporal dependía en gran medida de que el monarca elegido por Dios mantuviese las virtudes que se reseñan en la historia, especialmente el amor a Dios, que debía traducirse en la práctica, entre otras muchas cosas, en la salvaguarda de los bienes y atribuciones del estamento eclesiástico, a quien estaba encomendado particularmente el cuidado de las cosas divinas. Ahora bien, otros significados de la narración no resultan hoy tan evidentes: el pecado, según afirma expresamente Julián en otra de sus obras, puede hacer que el rey pierda la condición idónea para ser tenido por tal. El propio Wamba, como su arquetipo bíblico, perdió el trono por haber pecado contra Dios, entrometiéndose indebidamente en los asuntos eclesiásticos. Evidentemente, esto no está escrito en la obra de Julián, que detiene su narración en la entrada triunfal del rey en Toledo, poco antes de la promulgación de las célebres leyes militares que le granjearían no pocas enemistades. Pero los lectores más cultos de su tiempo podían probablemente entender bien el mensaje.

En virtud, pues, de todo lo dicho, del mismo modo que no creemos que sea necesario esperar al siglo VIII, a los monarcas francos Pipino y sus descendientes, para asistir a la primera formulación clara de la realeza terrena entendida al modo del Antiguo Testamento, ni al siglo IX para comprobar la existencia de una reordenación conceptual del territorio, jerarquizado en función de categorías de origen y ámbito eclesiásticos, tampoco nos parece que haya que aguardar hasta el papa Zacarías para encontrar la primera aplicación *de facto* del principio isidoriano *rex eris si recte facias*. El ámbito cultural visigodo, vivo y dinámico como ningún otro de su tiempo y representado en la penúltima década del siglo VII por Julián, había llegado a una velada formulación de ese mismo principio, pues tal enseñanza se desprendía también con meridiana claridad del *exemplum* escrito por Julián de Toledo a propósito del rey Wamba.