

# Reflexiones sobre la Justicia Antigua

## Reflections on Ancient Justice

### RESUMEN

*La justicia, ese sentimiento humano innato que rige las acciones personales por conciencia y las acciones de poder por autoridad, desde la familia al Estado, ha sido considerada siempre un valor de bien o virtud en todas las civilizaciones. Y entre la conciencia humana, la divinidad y el poder se han recorrido los caminos de justicia que la razón ensaya y el derecho (ius) ordena. La experiencia de las antiguas civilizaciones mesopotámicas, de las hebreas bíblicas y las romano-cristianas hasta llegar a la tradición visigoda cristalizada en el Liber iudiciorum que alumbró la España cristiana medieval, permite reflexionar sobre algunas cuestiones de la justicia como viejo camino.*

### PALABRAS CLAVE

*Justicia; bien y virtud; sol mesopotámico; ley mosaica y profética; Biblia; ius et iustitia; lex christiana; justicia legal visigoda.*

### ABSTRACT

*Justice, that innate human feeling that governs personal actions by conscience and actions of power by authority from the family to the State, has been considered a good value or virtue in all civilizations. Between human conscience, divinity and power, the paths of justice that reason tried and the law (ius) ordered have been travelled. The experience of the ancient Mesopotamian civilizations, of the biblical Hebrews and the Roman-Christian ones until reaching the Visigothic tradition crystallized in the Liber*

*iudiciorum –illuminating early medieval Christian Spain– allows us to reflect about questions related to that old path of justice.*

### KEY WORDS

*Justice; good and virtue; mesopotamian sun; Mosaic and prophetic law; Bible; ius et iustitia; lex christiana; Visigothic legal justice.*

**Recibido:** 14 de noviembre de 2023

**Aceptado:** 27 de diciembre de 2023

SUMARIO/SUMMARY: I. Preliminar.–II. Los caminos de la justicia antigua: el sol de la justicia en el mundo mesopotámico.–III. Sobre la justicia mosaica y profética en la Biblia.–IV. Reflexiones sobre la justicia en la Roma histórica e imperial: *Themis, Dike, Astrea, Justitia*. IV.1 El pensamiento clásico sobre la justicia. IV.2 Sobre la justicia legal: del *ius vetus* a las *leges et iura* bajoimperiales. IV.3 Sobre la justicia cristiana. IV.3.1 Justicia y justificación en San Pablo. IV.3.2 De juicio final apocalíptico. IV.3.3 *Pax romano-cristiana: de Constantino I a Teodosio I*. IV.3.4 *De civitate Dei contra paganos*: el juicio final en San Agustín. IV.3.5 Leyes y jueces en torno a una institución básica del *corpus iuris justinianeo*. IV.3.6 Sobre la herencia cultural de la justicia apocalíptica. –V. La justicia legal visigoda. V.1 Del legislador y de la ley. V.2 De los asuntos judiciales.–Bibliografía.

## I. PRELIMINAR

En los orígenes de las civilizaciones se encuentra una noción de justicia como valor supremo unido al *orden* frente al caos primigenio, enmarcada en torno a la autoridad familiar, religiosa y política. Con los atributos primarios de la voluntad familiar o, interpretando los deseos de los dioses o de los hombres, la justicia natural propensa a la equidad y veracidad se consideró buena, recta e imparcial. Por ser fruto de la experiencia y de la razón se consideró también una virtud de paz sobre una base honesta de dar a cada uno lo suyo o de no hacer a los demás lo que no se quisiera para uno mismo.

Según la antigua y moderna filosofía, el paso del estado de naturaleza como simple *factum* dominado por la violencia al estado legal representado por la justicia, divina y humana, con su corolario de equidad que hizo del *ius* o derecho una forma de virtud, la comunidad política (*polis, civitas*) ordenó por leyes, costumbres y jurisprudencia (*iurisprudencia*) los principios de razón y experiencia aplicada al hombre. Desde los antiguos presocráticos a Kant hubo una misma actitud crítica nacida del pensamiento libre del hombre y de la razón intemporal con deberes morales y jurídicos que acuñó Ulpiano (170-228 d. C.): honestidad (*honeste vive*), no dañar a nadie (*neminem laede*) y dar a cada uno su

valor (*suum cuique tribue*<sup>1</sup>), convertidas por Kant en obligaciones jurídicas universales a manera de principios generales desde la *honestas iuridica* de la *lex iusti* antes de la *lex iuridica* y de la *lex iustitiae*<sup>2</sup>.

De los actos de los hombres, marcados por la distinción básica entre el bien y el mal con los atributos de moral y ley comunal nacidas de la razón y la experiencia, se hizo posible el camino de civilización perfeccionado por la justicia natural con sus principios universales e inmutables frente la fuerza y el poder. Como manifestación de esos principios se contó desde las primeras civilizaciones con leyes divinas que a manera de revelación ordenaba los mandamientos de Dios, juez justo y bueno, que proveía el bien y castigaba el mal. Principios de justicia eterna que formaron vidas buenas y honestas en los ámbitos familiares y sociales, pero también orden de razón con leyes que naturalmente tienden al bien, opuestas a la opresión y la voluntad arbitraria del poder. En el camino abierto de la cultura humana, la justicia como verdad del bien se impuso a los actos contrarios con la mera aplicación libre de la conciencia moral del hombre que juzgó sobre lo bueno, lo agradable y lo perfecto según la experiencia cotidiana de las costumbres y mentalidades de los pueblos con sus tradiciones religiosas y sapienciales. Quedaba al fin la voz de la conciencia del hombre con sus principios de verdad y libertad, con sus valores morales iguales y su coherencia de no llamar bien al mal en lo individual y colectivo.

El *esplendor de la verdad*, universal e inmutable frente a antiguos y modernos males y despotismos con culturas autocráticas apoyadas en leyes divinas y formas solares de personalidad política, pero también defensoras de la dignidad del hombre al ser imagen de Dios en la tradición bíblica (Génesis 1, 26; 9, 5-6), alumbró el valor de la justicia que preservó los derechos del prójimo y dio lo debido bajo los principios de veracidad, transparencia e imparcialidad exigidos por la moral objetiva<sup>3</sup>. Concedores del bien y del mal, el hombre, como si fuera Dios (Génesis 3, 5), aplicó la justicia ínsita en el corazón, aunque por debilidad moral llegara a justificar su conducta confundiendo juicios de valor y normas éticas aceptando en su lugar otros principios voluntaristas, utilitaristas y relativistas con negación de esos juicios por las diferencias culturales y religiosas, políticas y sociales. La verdad conocida por la razón y la conciencia de la justicia que da sentido a la vida respondieron a esos principios fundamentales del bien y mal, y sobre esos juicios de valor, representadas paladinamente por el *ius naturale* y el *ius gentium* en las antiguas culturas y religiones, se valoró el bien común y lo justo frente a lo injusto, enraizando nuevos valores y derechos universales. Toda la experiencia humana, desarrollada a lo largo de los siglos entre los pueblos de toda raza y cultura, valoró ciertos principios éticos como base de ordenamientos justos y rectos de las realidades sociales. Y con estos

<sup>1</sup> *Corpus Iuris Civilis* I, 1, 10.

<sup>2</sup> KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (1797), Edición y E. Preliminar: A. Cortina y J. Conill, 4 ed. Madrid, Tecnos, ζ 236 (p. 47).

<sup>3</sup> *Veritatis splendor*, Carta encíclica de Juan Pablo II, Roma, 6 de marzo de 1993.

valores se formaron nuevas tradiciones racionales y justas trabajosamente hechas en el curso de los siglos por muchas generaciones<sup>4</sup>.

En nuestra tradición occidental, el paso de lo justo a lo recto como parte de los ritos antiguos respetando los deseos de la divinidad y, más concretamente, de los hechos a los usos y costumbres (*ius ex facto oritur*), encadenó el *ius* a los hechos conocidos y a los *mores maiorum*<sup>5</sup>. La tradición antigua, que el jurista Paulo hacía valer como ley (Digest. 39.3. 2 pr.), entraba como *mores* en el *ius* para la realización de la justicia (Digest. 1, 3, 36; 28, 6, 2 pr.). Una justicia que como el yugo (*iugum*) equilibrara la fuerza de los bueyes, el *ius*, tal vez con la misma raíz fonética<sup>6</sup>, reunía la sociedad por una antigua costumbre reforzada por el consenso o la necesidad *moribus introductum* (Modestino, Digest. 1, 3, 40). Usos de justicia que dieron fuerza a la costumbre, recta como equidad y rito como *mores*<sup>7</sup>, en la conciencia del hombre.

En otras culturas antiguas, si la pluma del Maat egipcia pesaba más que la última verdad del hombre al confesar su vida, solo quedaba reducida la inmortalidad de vida en los campos de juncos paradisíacos a los que declaraban acciones buenas y corazones ligeros. Pero más allá del juicio de Osiris, la verdad de la conciencia del hombre, pesada con los pecados y delitos en el *ib* egipcio o el psicostasis en el período griego, formaba parte de los usos de lo bueno y justo en la vida humana para acomodarse en todo a las exigencias de Maat y su comportamiento irreprochable. Usos morales o espirituales que actuaron también en otras culturas marcando nuevos caminos a la justicia intemporal, que exige ser buenos a los humanos por simple honestidad y *non solum metu poenarum* (Digesto 1, 1, 1, 1, Ulpiano; Dig. 2, 14, 1, *idem*). Una conciencia que exigía ser buenos y justos (*bonum et aequum*) en la realidad del caso concreto, aunque rebajaba su fuerza moral si contaba con utilidad o fruto según la reflexión de Cicerón (*De legibus*, 1, 14 y 18). Lo justo nacida de la experiencia romana por siglos de convivencia en torno a los *tria iuris praecepta* de Ulpiano (*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*<sup>8</sup>), dejaba claras las bases morales de sus principios de forma que el jurista Celso pudo

<sup>4</sup> LALINDE, J., *El Derecho en la historia de la humanidad*. Barcelona, Universidad, 1991 (1982, 1988).

<sup>5</sup> GUARINO, A., «La consuetudine e la legge a la luce dell'esperienza romana», *Le origini quiritarie*. Napoli, 1973, pp 308 ss.

<sup>6</sup> CARNELUTTI, F., «Ius iungit», *Rivista Diritto Processuale* IV, 2, 1949, pp. 57-63; BOGARÍN DÍAZ, J., «De nuevo sobre el concepto etimológico de derecho», *Derecho y Conocimiento*, I, 2001, pp. 299-329; GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., «Polisemia de *ius-iuris* (derecho, aderezo) y la idea (unión) genuina del Derecho romano» *Revista de Estudios Latinos*, 10, 2010, pp. 29-47.

<sup>7</sup> *Vocabularium juris utriusque, ex variis ante editis, praesertim ex Alexand. Scoti, Jo. Kahl, Barn. Brissonii, et Jo. Gottl. Heineccii accessionibus*. Opera et studio B. Philip. Vicat. Neapoli, 1760, tomo III, p. 319-320 (s. v. recte/rite, donde la equidad se vincula a lo recto y es causa del *ius*; dentro de la cultura cristiana, los ritos o *solemnia* fueron ordenados por BRUNSEMIUS, P., *Methodica praxis rite, recte, saepe sacrifi candi in gratiam omnium sacerdotū concinnata opera ac studio*, Moguntia, 1629; CASADO, M. J., «Recte et rite. Reflexiones sobre el derecho consuetudinario romano», *Anuario da Faculdade de Direito da Universidad de A Coruña* 10, 2006, pp. 171-215.

<sup>8</sup> HONSEN, H., «*Iustitia distributive-iustitia commutative*», en M. J. Schermaier, J. M. Rainer, L. C. Winkel. (eds.), *Iurisprudentia universalis*. Festschrift für Theo Mayer- Mali. Köln-Weimer-Wien, 2002, pp. 207-302. Sobre la influencia estoica, MANTHE, U., «Beiträge zur Entwicklund

definir el *ius* como arte de lo bueno y equitativo (*ars boni et aequi*), basado en la buena fe (*fidei humanae*).

Si los usos y *mores maiores* fueron las formas primitivas de manifestar una voluntad popular en los orígenes del *ius*, todos los pueblos regulados por leyes y costumbres participaron de una parte común a todos los hombres y otra particular, en la explicación de Gayo (*Insti.* 1, 1). En su base común estaban las normas morales conocidas en Roma como *aequitas*, *fides*, *amicitiae*, *pietatis*, *humanitas*, componentes de una ética propia que forma parte del *ius naturale* y del *ius gentium*, o más brevemente, de la moralidad y la tradición en la interpretación de Kaser<sup>9</sup>. Normas morales que estaban integradas desde antiguo en los órdenes sacro, civil honorario y de gentes del *ius publicum* romano, componentes de ese mundo de valores en torno a las cosas divinas y humanas que debían conocer los jurisprudentes para cultivar la ciencia de lo justo y de lo injusto (Dig. 1, 1, 1, 2, Ulp.). Y con ello, un *usus fori* tradicional que reunió el *fas* como norma religiosa revelada, la costumbre popular desde los antiguos *mores maiorum* y la *opinio iuris* de los *responsa* repetidos de los juristas antes de que el poder imperial cerrara la opción de juzgar por ejemplos judiciales (*stare decisis*) afirmando la autoridad de la ley (Dig. Const. «Tanta»; Cod. Just. 7, 45, 13). La *vera philosophia* basada en la justicia que hizo del *ius* una profesión libre e ideal (*sacerdotes iuris*) y en su versión iusnaturalista del *bonum et aequum* un arte que aplicaba valores universales, dejó una herencia que más allá de los textos romanos legó un idealismo genérico en torno a la justicia, la equidad y la dignidad. Históricamente, el paso de la sociedad recolectora y cazador a la sedentaria urbana en las tierras fértiles mesopotámicas y nilotas dejó una primera cultura pictográfica de signos cuneiformes donde el sol divino de la justicia empezó a iluminar el pensamiento religioso y político en las *leyes* mesopotámicas. Los principios elementales del talión, presentes en Ur- Nammur (2100-2050 a. C.), Lipit-Ishmar (c. 1934-1924 a. C.) y Esnunna (c. 1800 a. C.), serían recogidos y ampliados por el príncipe piadoso Hammurabi (c. 1755-1750 a. C.; c.1773 a. C.) con el fin de instaurar una nueva justicia en sus tierras mesopotámicas para «acabar con el mal, que el fuerte no oprima al débil, para elevarse como Shamâs por encima de los hombres y dar luz a la tierra<sup>10</sup>». Con el estilo casuístico que mostró la complejidad de la sociedad babilónica, se reunieron en esos *códigos* algunos principios de justicia en proporción al delito, presentes en otras culturas y, señaladamente, en la cultura hebrea según la Biblia (Éxodo 21, 23-25, Levítico 24, 18-20, Deuteronomio 19, 21), hasta que

des antiken Gerechtigkeitbegriffes II: Stoische Würdigkeit und *iuris praecepta* Ulpian», *Zeitschrift der Savigny- Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung*, 114, 1997, pp. 1-26.

<sup>9</sup> *Römische Rechtsquellen und angewandte Jurismethoden*, Wien-Köln-Graz, 1986, p. 29; SCHULZ, F., *Principios del Derecho romano*. Trad. de M. Abellán, Madrid, 1990, p. 40.

<sup>10</sup> Ed. SZLECHTER, E., *Codex Hamurapi*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1977, que se sigue aquí; cf. ROTH, M., *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Society of Biblical Literature, Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1995, pp. 57-70, 71-142; en la tradición hispana, LARA PEINADO, F., *Primeros códigos de la humanidad*. Madrid, Tecnos, 1994 (2001,2009); *El código de Hammurabi*, Madrid, Tecnos, 1997 (4 ed., 2008); MOLINA, M., *La ley más antigua. Textos legales sumerios*. Barcelona, Ed. Trotta, 2000.

la doctrina cristiana avanzó hacia un nuevo orden de amor más allá de la ley mosaica y de los profetas (*Sermón de la montaña*, Mateo, 5, 3-48), como orden pleno de gracia divina y verdad (Juan, 1, 17<sup>11</sup>).

Por otros caminos de razón y ética universales se llegó a un orden de la *politeia* griega y al *ius* romano, predominantes en nuestra historia occidental, que procedía en su explicación oficial de la justicia o constante voluntad de dar a cada su *ius* o derecho justo, con sus preceptos de vivir honestamente, no dañar a otro y dar a cada lo suyo. Un *ius* que conformaba la *jurisprudencia* y hacía del jurista o *jurisprudente* un conocedor de las cosas divinas y humanas, de la ciencia de lo justo y de lo injusto (Ulpiano, Digesto 1,10 ζ 1, 2), definido por Celso como arte de lo bueno y equitativo en su explicación del Digesto justinianeo (1, 1,10, ζ2).

Más allá de la acción privada familiar y de la religión, separada del *fas* o voluntad divina bajo la presión plebeya de los usos del *mos maiorum*, la propia historia de Roma recordaba que el *ius* fue una lucha por la justicia popular enfrentada al poder de los patricios en la época republicana, según la fórmula de leyes de las XII Tablas (450 a. C.) y de las *leges Licianae Sextiae* (367 a. C.). En un tiempo nuevo, cuando las tradiciones familiares y religiosas eran recordadas con nostalgia por Suetonio, el *ius* como norma (*regula*) y como acción (*facultas*) avanzó hacia una justicia del bien común enumerando algunas notas características: racionalidad, imparcialidad e igualdad. Fue por entonces bajo el autoritarismo del Principado y Alto Imperio o del absolutismo del Bajo Imperio cuando se cambió el propio concepto de *ius*, entendido antes como arte de justicia para ser algo más de un arte jurídico privativo tras unirse con la tradición judeocristiana de la justicia para convertirse en una fuerza directiva (*directum*, derecho), marcada por la divinidad (*mandamientos*) o por su representante imperial en la tierra (*constitutiones* imperiales), a manera de norma a seguir que mostró el camino obligatorio.

La justicia, como valor supremo del *ius*, quedó relegada a un mero conocimiento probatorio de curso procesal donde las *legis actiones*, ritual y solemne de los *mores maiorum* o de la ley de las XII Tablas con jueces y árbitros en la fase in *judicio* del *ordo iudiciorum privatorum*, pasaron al procedimiento *formulario* del magistrado que impone la instrucción conforme a la *lex ebutia* (130 a. C.) y las *leges iuliae iudicariae* (17 a. C.) hasta llegar a la *extraordinaria cognitio*, jerárquica y oficial, donde la misma jurisdicción emana del *imperium*. La justicia, como valor histórico subliminar del *ius*, redujo su presencia virtuosa entre los mandamientos de la tradición cristiana y el *directum* de las *leges* y los *iura* bajoimperiales hasta que las invasiones germánicas del siglo V y la caída formal del Imperio romano de Occidente (476) agudizaron la idea de su necesidad histórica.

---

<sup>11</sup> «amen a sus enemigos y oren por los que los persiguen, para que ustedes sean hijos de su Padre que está en los cielos; porque Él hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos».

## II. LOS CAMINOS DE LA JUSTICIA ANTIGUA: EL SOL DE LA JUSTICIA EN EL MUNDO MESOPOTÁMICO

Entre el caos primigenio y el orden divino, la luz que permitió distinguir el bien del mal simbolizada por Marduk, el dios-sol de los numerosos dioses mesopotámicos en el poema babilónico de creación del mundo, dio forma al buen orden, al recto derecho y a la justicia capaz de refrenar a los malvados, entresacados entre los cincuenta nombres que los sacerdotes de esa religión dejaron escrita en las tablillas VI y VII del *Enuma Elish* que forman una reconstrucción religiosa y política revelada a todos los habitantes del Imperio<sup>12</sup>. En esa cultura religiosa mesopotámica, ese dios-sol de los dioses era también el rey soberano absoluto de lo alto y de lo bajo, del cielo y de tierra, de los dioses mayores y menores pero también del hombre formado de la sangre de uno de los dioses malos para servicio divino. En los nombres atribuidos a Marduk, cultivador y pastor, benefactor y verdadero frente a lo falso, sabio e inteligente, gobernador eterno de todos los pueblos, destacaba el poder absoluto del dios grande, confirmado por el juramento de execración por agua y aceite de los demás dioses, cuyas órdenes dispuestas desde el trono en medio de la asamblea divina debían cumplir dioses y hombres (*Enuma Elish*, VI, 97-100). Esa idea mantenida a lo largo del poema babilónico, que la orden divina fuera irrevocable y que su palabra se realizara (I, 158; II, 44; II, 162; IV, 14; V, 67; VII, 81, 151), formaba parte del poder absoluto del dios Marduk y, por extensión, del rey mesopotámico. Y con el orden, la justicia, ese «sabe juzgar bien» (III, 5) que al estilo divino debía hacer el rey babilónico.

También hay orden y justicia en el poema épico de Gilgamesh, el rey de Uruk que abrió la epopeya mítica mesopotámica a los grandes temas políticos y sociales, desde la tiranía y la arbitrariedad a la paz en el mundo de naturaleza donde algunos reyes pedían su inmortalidad a los dioses<sup>13</sup>. En este poema del tercer milenio (c. 2750 a. C.), el orden provenía de los dioses que atienden las peticiones de los ciudadanos de Uruk contra la arbitrariedad de su rey mientras se hace realidad la justicia divina en el desarrollo de la acción. Una justicia que, subordinada siempre a los dioses, está en las prescripciones de los códigos reales de Ur-Nammu (c. 2100-2050 a. C.) y de Lipit-Ishtar (c. 1870-1860 a. C.), donde se dice expresamente que la justicia se estableció por obra de este rey en las tierras de Sumer y Acad<sup>14</sup>. A esa reparación de la justicia se refiere como modo legitimador del gobierno la ejecución del orden divino del finalizar el crimen y la violencia, repetido en los prólogos y epílogos de las colecciones legales, además de la menuda casuística civil y penal que protege la *bona fides* universal, los

<sup>12</sup> *Enuma elis. Poema babilónico de la creación*. Ed. y est. LARA PEINADO, F., Madrid, ed. Trotta, 2008.

Redactado en tiempos de Nabucodonosor I (1125-1103 a. C.), aunque con raíces en el primer imperio amorrita, mostró la luz del orden en la cultura del *creciente fértil* mesopotámico con dioses y hombres unidos.

<sup>13</sup> A. GEORGE, R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, 2003, pp. 159 ss.; 379 ss.

<sup>14</sup> ROTH, *Collection from Mesopotamia*, p. 25.

daños personales con la *lex talionis* (ojo por ojo, que avanza ya hacia la compensación monetaria, manteniendo las penas graves en los casos extremos).

Entre los dioses locales y los hombres, fueran reyes, sacerdotes, militares, altos consejeros, hombres grandes, labradores y artesanos, la justicia se perfeccionó como forma de poder en las sociedades cada vez más complejas en la historia urbana de la Baja Mesopotamia hasta llegar al primer Imperio (?) con Sargón de Acad (c. 2350-2300 a. C.), creciendo hacia un poder cuasidivino en la proclamación de su nieto, Naram-Sin (Estela de victoria -2254/-2218). Si antes los gobernantes locales justificaban sus medidas como corrección de deudas y abusos de poder anterior, caso de las reformas de Urukagina<sup>15</sup> que fue elegido rey para cumplir las instrucciones divinas de ser justo *v. gr.* con las viudas y los huérfanos, nuevos ejemplos edictales respondieron a la idea de ser justos y en paz con los dioses y los hombres. Así la virtud regia de combatir la violencia interna, la enemistad y los gritos de dolor de sus naturales, permitió arrogarse el establecimiento de la justicia en base al derecho consuetudinario del país.

Un elenco de viejas y nuevas formas de vida, ampliadas progresivamente en los textos mesopotámicos conocidos, afirmó desde el prólogo los grandes conceptos sociales: la libertad personal en el sentido de liberación, la justicia en general y la verdad en una sociedad que aceptaba ampliamente el juramento y la lucha contra el perjurio. A empezar con el orden de libertad, devolviendo la libertad a los hijos de las principales ciudades de Sumer y Acad caídos en esclavitud, como hizo Lipit Ishtar (prólogo, pr. 56-70), pero también la justicia familiar, convirtiendo esa relación paterno-filial en un centro de asistencia mutua y de trabajo (pról. 71-95). Las leyes ajustadas al caso, que llegan hasta el extremo del buey alquilado, cuya cornamenta, pérdida de ojo o cola perdidos se ajustaban con precisión (Lipit Ishtar, ζ45, ζ46, ζ47, ζ48), permitió al rey asentar *juicios justos* y con ellos hacer resplandecer la *justicia* y la *verdad*. En esas leyes primeras se manifestaron aquellos principios de protección a los débiles (viudas, huérfanos) frente a los poderosos caracterizando las buenas acciones del rey, que se presenta como corrector de abusos y gran reformista, manteniendo las penas usuales a los asesinos y ladrones.

En los tiempos aciagos que precedieron al mando de Ur-Namma (c. 2112-2095 a. C.) en los inicios de la III dinastía de Ur, cuando la justicia del rey se enfrentaba a los grandes hombres, fuera barqueros que dominaban el comercio de larga distancia o terratenientes que se apropiaban de tierras, asnos o bueyes, el rey cumplió los designios divinos y estableció la justicia en el país (Prólogo Ur-Nammu, 114-113). Por entonces en el país pacificado de Sumer y Acad, donde tierras y ciudades caídas en esclavitud volvieron a ser libres y el comercio de los grandes ríos Éufrates y Tigris se ajustó con nuevos precios, pesas y medidas, el régimen general de vida y muerte quedó mejor tipificado como se vio en la

<sup>15</sup> STEIBLE, H., *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften. I. Inschriften aus «Lagash»* (Teil 1) Wiesbaden, 1982, 260-264; 288-344; MOLINA, *La ley más Antigua*, pp. 45-60; LAFONT, S., «Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie», F. Joannès (dir.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III-I millénaires avant J.-C.)*. P. U. Vincennes, 2000, p.15-26.



finura en que se compensaron los delitos menores, hueso roto, nariz, pie o diente rotos (Ur Nammu, ζ19, 20, 21, 23), sin perjuicio de las ordalías del río divino (ζ 14, 15) y de las penas de muerte por homicidio o violación que se aplican generosamente.

En este camino, otras leyes como la de Esnuna o el llamado código de Hammurabi, descubierto a principios del siglo xx en la antigua Susa neolítica, aportaron orden y equidad en las tierras mesopotámicas con nuevas normas casuísticas que dieron felicidad, riqueza y abundancia a los pueblos del rey babilónico<sup>16</sup>.

Entre los dioses sumerios y los hombres (bien jerarquizados desde la realeza y el sacerdocio a la población libre), entre Shamash, dios del sol y de la justicia, concebida como una balanza, que dicta decretos al rey Hammurabi, el orden y la equidad se instauraron en la tierra unificada del valle del Eufrates<sup>17</sup>. Babilonia, capital del *reino eterno* de las cuatro regiones del mundo conocido entonces, donde Hammurabi (1792-1750 a. C.), príncipe piadoso aplicó la justicia para terminar con la mentira y maldad y que el fuerte no oprimiera al débil, se elevó por encima de los hombres como Shamash para extender el bienestar al pueblo. Y sobre ese orden justo, Hammurabi, rey de Sumer y de Acad, perfecto y sabio, ni negligente ni inactivo, padre del pueblo, promulgó unas normas (edictos, usos y costumbres, decisiones judiciales) donde el fuerte no oprimiera al débil, al huérfano o a la viuda, con leyes justas inscritas en la estela grabada de su estatua donde el oprimido encontraría su caso y aliviaría su corazón<sup>18</sup>.

Como leyes de una justicia aplicada, se recogía una tradición consuetudinaria que partía de supuestos concretos para dar solución a una casuística extrema, regulada con varias series normativas que aparentan un código. La complejidad de una regulación similar, con normas heterogéneas que aplican casos y soluciones, se manifestó desde un principio contando con la veracidad del proceso, exigida por la divinidad y por el rey que castigaba la falsa acusación con la muerte del denunciante (*Si un hombre...* art. 1). En los casos de hechicería se obligaba acudir a la ordalía del río (art. 2), bien conocida por los ritos anteriores y aplicada en los falsos testimonios, con progresión constante desde los códigos de Ur Nammu donde se distinguía entre los procesos de vida (*causa vitae*) castigados

<sup>16</sup> SCHMÖCKEL, H., «Hammurabi und Marduk», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 53, 1959, 183-204; LARA PEINADO, F., «Hammurabi de Babilonia, príncipe piadoso», *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, VIII, 2005, p. 127-134; En general, DRIVER, G. R., y MILES, J. C., *The Babylonian Laws*, 2 vols. Oxford, 1995; FIENT, A., *Le Code de Hammurapi* (LAPO, 6), Paris, 1983; ROTH, M., *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, 1995; RICHARDSON, M. E. J., *Hammurabi's Laws. Text, Translation and Glossary*, Sheffield, 2000; H. D. Viel, *Der Codex Hammurapi*, Gotinga, 2002; F. Lara Peinado, *Código de Hammurabi*, Madrid, 2003.

<sup>17</sup> En el Museo del Louvre se conserva el grabado de Shamash, dios del sol y de justicia, que entregó leyes justas en la tierra al príncipe piadoso Hammurabi. Registro de la estela de basalto (2, 25 m.) del código de leyes de Hammurabi (1792-1750 a. C.) descubierta en Susa (1901-1902), Sala del código de Hammurabi/ [britismuseum.org/research/collection\\_online](http://britismuseum.org/research/collection_online).

<sup>18</sup> Seguimos aquí la edición preferente de SZLECHTER, E., *Codex Hamurapi*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1977.

con la muerte y los procesos agrarios o comerciales sancionados con penas pecuniarias (art. 3 y 4); también se castigaba los cambios de interpretación de jueces que cambiaran decisiones legales *de eadem rem*, anunciadas previamente, por lo que perdería su puesto para siempre (*Si un juez...* art. 5); otros delitos enunciaban el carácter punitivo primordial del código: robos de bienes divinos o palaciegos (art. 6 y 8), castigados con la muerte, y reglas aplicables a los que roban (arts. 9-13); la captura del esclavo fugitivo recompensada al que lo devuelve con dos siclos de plata (arts. 17-20); delitos de violencia de casas, robos o pillaje, castigados con pena de muerte y, en algún caso, con penas simbólicas como echar al ladrón al fuego declarado en la casa robada (art. 25<sup>19</sup>).

Entre las series de normas destacan aquellas referidas a los soldados o marinos que fueron omisos en responder a la convocatoria real o que no nombran mercenarios que les remplacen, castigadas por la pena de muerte (art. 26) y que abre el régimen de restitución de bienes al soldado cautivo que recupera su libertad y regresa a la villa, con recuperación de los medios de subsistencia (art. 27), o que, en ausencia suya, mantiene el hijo útil para el servicio (art. 28) o bien la esposa del soldado cautivo (art. 29) por tres años (arts. 30 y 31), en una especie de temprano *postliminium* en una presunción limitada de la vida del ausente. Otros artículos regulaban cuestiones varias del servicio militar al rey, a empezar con el rescate del soldado cautivo que debía pagar con sus bienes de casa al mercader que se hizo con él y, a falta de ellos, por el templo local o por el palacio real a la vez que respeta su campo, huerta y casa (art. 32, con nueva prohibición de venta de los bienes inmuebles, arts. 36 y 37); igualmente la responsabilidad de los oficiales por las desercciones de los soldados a su orden, en parte por sus abusos de autoridad, castigadas por la pena de muerte (arts. 33 y 34<sup>20</sup>).

La complejidad de la sociedad babilónica se manifestó en la serie de contratos que modelaron la vida jurídica del reino a partir de una cultura de agua donde primaba su buen uso y los contratos agrarios. Todo el régimen de la tierra parece regulado en sus menores detalles en torno a las figuras preeminentes de los propietarios y cultivadores de tierra ajena aplicando viejos usos agrarios, como en los casos de evaluación de pago de arrendamiento en función de la cosecha de los campos vecinos (art. 42 y 43), donde se castiga la falta de cultivo con la rescisión del contrato. Una inacción cultivadora que al cabo de tres años se castiga con una indemnización al propietario (art. 44), aunque se dejan fuera los casos de fuerza mayor (arts. 45, 46, 47, 48) donde el dios de la tormenta anegó y devastó el campo arrendado, prestado a interés, aparcería o en una especie de colonato parciario, con reparto de pérdidas en algún caso, y donde las tasas de interés del crédito se fijan por ley real (arts. 49 a 52). Las indemnizaciones debidas por la falta de trabajo en los canales de irrigación de los campos inundados se calculan en proporción a los daños sufridos por los

<sup>19</sup> GOOD, E. M., «Capital Punishment and Its Alternatives in Ancient Near Eastern Law», *Stanford Law Review*, vol. 19, n. 5, 1967, pp. 947-977.

<sup>20</sup> SZLECHTER, «Effects de la captivité en Droit assyro-babylonien», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 58, 1964, pp. 23-35; *Codex Hammurapi*, pp. 67-70.

vecinos (art. 53), pagados por los bienes mobiliarios del responsable inactivo que podía ser vendido (art. 54, 55, 56). Otras normas castigan los delitos de pastos (arts. 57 y 58) antes de llegar a una serie de artículos sobre la importancia de los árboles, en especial de las palmeras datileras, que castiga la corta de árboles sin consentimiento del propietario del vergel o huerta (art. 59, con media mina de plata), aparte de otras normas *ad plantandum* que distinguían entre tierra arable e inculca, con reparto de frutos o cosechas conforme a las convenciones ajustadas entre las partes (arts. 60-68).

Hay una parte del código, mal conservada y fragmentaria (arts. 69-99), que reguló la construcción de casas detallando las obligaciones del propietario y del casero, de éste con el propietario de la casa vecina, y del prestador o comerciante que dio dinero a préstamo, las consecuencias de la falta de testimonios o contrato con la pérdida de lo prestado, el pago de lo prestado con otros bienes muebles, etc. Los siguientes artículos (arts. 100-107) regulan formas simples de contratos de sociedad y de transporte entre mercaderes y empleados con sus respectivas obligaciones, incluida la falta de responsabilidad confirmada con juramento ante la deposición de bienes por el enemigo (art. 103). Las infracciones por fraude en las pesas y medidas se castigan con la pena de muerte (art. 108) y varias reglas regulan las vías de ejecución (art. 108-121).

En la compilación de usos judiciales como fuera el llamado código de Hammurabi, las cuestiones de familia, empezando con las primarias de las relaciones entre esposos, abren un sector marcado por la actitud preeminente del hombre. La difamación contra el honor de una sacerdotisa o de una mujer casada, a falta de prueba de incriminación, se castiga con flagelación ante los jueces y una pena infamante (art. 127). Una condición de casada que se adquiere con contrato de matrimonio (art. 128) y una vez adquirida, si el marido sorprende a su esposa en adulterio tiene dos opciones: ligar a los adúlteros y tirarlos al agua o dejar la esposa con vida y, por gracia real, tendría que hacer lo mismo con el cómplice (129); pero si no fuera sorprendida en el acto carnal, la esposa acusada podía jurar ante dios y retornar luego a casa (art. 131), aunque si persistiera la sospecha en forma de rumor público, el marido podía someterla a la ordalía del dios fluvial (art. 132). Otros supuestos de fidelidad de la mujer casada con hombre cautivo, si tiene de qué vivir no entraría en casa ajena y si lo hace y se prueba sería lanzada al agua (art. 133); pero si no tuviera de qué comer no sufriría pena alguna (art. 134). Si alguna vez volviera a casa el marido cautivo, la esposa volvería con él y los hijos nacidos de padres distintos seguirían a sus padres respectivos ya que la cautividad no disolvía el matrimonio del prisionero de guerra<sup>21</sup> (art. 135); pero si el marido abandona voluntariamente su casa y la villa no podría retomar su esposa si ella volviera a casarse en su ausencia<sup>22</sup> (art. 136). Cuatro artículos dieron fuerza al divorcio presentado como un acto del repudio del hombre a la mujer con hijos y a la que se devuelve su dote, la mitad de sus bienes incluidos

<sup>21</sup> SZLECHTER, «Effects de la captivité en droit assyro-babylonien » *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 57, 1963, p. 183-192.

<sup>22</sup> SZLECHTER, «Effects de l'absence (voluntaire) en Droit assyro-babylonien», *Orientalia*, 34, 1965, p. 289-311.

campo y huerta para criar los hijos y, tras ello, la donación de una parte igual correspondiente a los demás herederos para ser de nuevo casadera; pero faltando los hijos, se reducía la obligación del hombre de restituir a la mujer la dote *ex marito* o, en su falta, dar una mina de plata o incluso un tercio de esa cantidad si él fuera «sujeto del rey» (art. 137-140). Los artículos siguientes regularon la disolución del matrimonio por falta de buena convivencia, ante todo debido a la mujer a la que se prueba su voluntad de abandonar la casa, su dilapidación de bienes y la humillación del marido, que queda exento de cualquier indemnización y de casarse de nuevo, manteniendo la primera esposa como sirvienta si no quisiera divorciarse de ella (art. 141). Si por el contrario la disolución fuera debida al hombre con un proceder humillante frente a su mujer, ella retomarí­a la dote y volvería a la casa paterna. Todavía quedaba la imposible convivencia sexual, denunciada por la mujer, y que sería resuelta por la autoridad local en vista del caso (art. 142). La misoginia se apuntaba en un nuevo capítulo que permite lanzar al agua la mujer que actúa contra el honor y el interés del marido (art. 143). El matrimonio con una sacerdotisa queda al margen de esta regulación con sus reglas particulares (arts. 144-147), interesante para conocer mejor las relaciones sociales de la antigua Mesopotamia, marcadas siempre por el nacimiento de los hijos. Otras normas recogen la experiencia de la esposa que cae en fiebre contagiosa que protegía un artículo del código con la permanencia en la casa conyugal por toda su vida aunque su marido tomara una segunda esposa (art. 148); o, en su petición, abandonar la casa con su dote íntegra (art. 149). En otros supuestos sobre la donación marital de bienes muebles e inmuebles a la esposa establecida por acto sellado, aunque falleciera el marido, tendría la mujer derecho a conservarlos en su poder hasta su propia muerte que sería entregado a su hijo preferido, con el fin de no sacar esos bienes del círculo familiar (art. 150). En otros casos se libera a la mujer de responder por deudas contraídas por hombre anteriores a su matrimonio (art. 151), aunque una vez casados serían solidarios (art. 152-153<sup>23</sup>). La complicidad de la esposa con la muerte del marido se castigaba con la pena atroz de empalamiento (art. 154). El conocimiento carnal de su hija por el hombre se castigaba con su expulsión de la villa (art. 155). Otros delitos de carácter sexual afectan a la nuera del hijo que conociera carnalmente al padre y sería castigada por ello con la muerte por inmersión (art. 155); pero si solamente el padre tuvo relaciones sexuales con la mujer elegida por nuera tendría que pagar media mina de plata y devolver toda su aportación a la casa nueva; además la joven podría casarse con alguien de su elección (art. 156). En este apartado familiar, el conocimiento carnal del hijo con su madre después de la muerte de su padre era castigado con la quema de ambos (art. 157), pero si fuera con la esposa principal y le hubiera dado hijos sería solamente expulsado de casa paterna (art. 158). La ruptura del compromiso de matrimonio contando con la voluntad paterna de la novia y el don (*biblum*) y la dote (*terhatum*, «dos ex marito») del novio, debido a cambio de elección del novio en cuyo caso el padre de la novia se quedaba con todo lo aportado (art. 159), o bien del futuro suegro, retracto

<sup>23</sup> KLIMA, J., *Untersuchung zur Altbabylonischen Erbrecht*, Prag, Orientalischen Institut, I 940, p. 73.

castigado con la entrega al prometido del doble de los bienes aportados (arts. 160-161). La muerte de la mujer casada con hijos no daba derecho a su padre para pedir la dote, sino que esos bienes dotales eran para sus hijos (art. 162); pero sin hijos, la dote (*terhatum*, «dos ex marito») correspondía al marido y la dote de la casada muerta (*seriktum*) se restituía a la casa del padre (arts. 163 y 164).

Dentro de las coordenadas de tiempo y religión sumerio-babilónicas, las normas compiladas en el texto de Hammurabi con procedencia inmediata en otros *códigos* anteriores (Lipit-Ishtar...), igualmente de origen consuetudinario y judicial, formularon los últimos asuntos: sucesorios, con la facultad del padre de donar al hijo preferido ciertos bienes que mejoran la herencia paterna correspondiente por igual a sus herederos (art. 165); que prevé la atribución al hijo joven no casado el *terhatum* o *dos ex marito* por los hermanos tras la muerte del padre común (art. 167); la desheredación judicial del hijo por repetidas graves ofensas al padre (arts. 168-169); la sucesión por igual para hijos de dos matrimonios sucesivos del mismo padre, con hijos legítimos y legitimados (art. 170). Otros asuntos sucesorios formaban parte de círculos más extensos de la esclavitud, viudedad, sacerdocio, adopción (arts. 170-193) y, tras su regulación abierta, se entra en la norma elemental y casuística de *lex talionis* o de semejanza de la pena con el delito cometido (arts. 195-240), que sancionó o reparó el daño sufrido con penas corporales o de composición legal, con especial incidencia en la responsabilidad de médicos, veterinarios, arquitectos, constructores de barcos... y, en una sociedad agrícola, la tenencia de bueyes, cuya muerte, préstamo, alquiler o pérdida fortuita fueron regulados con detalle, junto con otros trabajos agrícolas y pastoriles (arts. 241-274), y finalmente, algunas cuestiones de alquiler de barcos (arts. 275-277) y esclavitud (arts. 278-283).

Las cuestiones planteadas en el texto y sus soluciones justas ajustaron un orden pretendidamente justo en las tierras fértiles de Mesopotamia, con variantes de interés en otras partes del Canaán bíblico y tierra de Israel<sup>24</sup>, abriendo nuevos caminos de justicia en otras partes del mundo mediterráneo. Sobre el fondo consuetudinario habitual, las costumbres familiares, locales, religiosas y económicas, las decisiones judiciales de palacio y del templo o de las normas religiosas que hablaban de la cultura armónica del *Maat* egipcio, de la ley mosaica, de la prudente *epiqueia* griega que acomodaba la norma a la realidad, o de la *aequitas* y la *justitia* romana conformaron antes del cristianismo la historia de la justicia occidental.

### III. SOBRE LA JUSTICIA MOSAICA Y PROFÉTICA EN LA BIBLIA

Un mismo espíritu de justicia anima la tradición hebrea bíblica<sup>25</sup>. Espiritualmente emparentados con otros derechos cuneiformes aparecieron algunos

<sup>24</sup> DUNCAN, G. S., «The Code of Moses and the Code of Hammurabi», *The Biblical World*, vol. 23, n. 3, 1904, pp. 188-193; n. 4, pp. 272-278.

<sup>25</sup> HEGER, P., «Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections», *Biblica* 2005, Vol. 86, No. 3 (2005), pp. 324-342; WESTBROOK, R., «Biblical and Cuneiform Law

mandamientos recogidos en los libros de la Biblia, especialmente en los cinco primeros del *pentateuco* (Éxodo, 18, 13-26; Deut.1, 16-17; 16, 19-20), que formaron, más allá de ciertos principios apodícticos y validos en general, un sustrato ideológico de los pueblos de Israel y Judá<sup>26</sup>. Aunque el derecho bíblico quedó afectado por la corriente crítica que desde el siglo XVI hizo casi inconciliable la teología y la historia, el buen sentido de la jurisprudencia popular, bien que actuando sobre la teocracia propia de los pueblos antiguos, fue la forma tradicional de hacer justicia. En la tradición hebrea de patriarcas y profetas, de alianzas y pactos, la idea de Moisés como juez único del pueblo en el tiempo del éxodo egipcio, que interpretaba la palabra de Jahvé y aplicaba a los casos concretos, fue primordial. Por entonces, bien fuera en los tiempos históricos de Tumosis III (faraón de la dinastía XVII, c. 1479-1425 a. C.) o sobre otras bases o tradiciones (yahvista, siglos X-IX a. C.; elohísta, s. VIII a. C.; deuteronomica, s. VII a. C.; sacerdotal, s. VI- V a. C.), tal vez mil años después del cautiverio babilónico en la época de Nabucodonor II (587/586<sup>27</sup>), se relató el paso de la judicatura personal a otra corporativa, con jueces escogidos que resolvían las causas menores dejando las mayores al que detentara el poder (en la tradición bíblica, por consejo de un sacerdote madianita, Jetró, suegro de Moisés (Exodo18, 13). En este antiguo consejo sacerdotal se incluía la enseñanza de preceptos o ley que mostrara el camino a seguir y lo que se debería hacer. Aceptado el consejo familiar se pasó a una judicatura escogida de hombres capaces, jefes del pueblo (de millar, centena, cincuenta y de decena próximo al orden militar), que juzgaban los asuntos menores. Sería entonces cuando los hijos de Israel habían recibido la ley en el monte Sinaí, con una teofonía mayestática propia de Yahvé al entregar su ley a Moisés entre nubes, rayos y truenos (Éxodo 19, 16).

La ley de Yahvé al pueblo de Israel en santa alianza, más allá de los diez mandamientos de tablas de piedra mosaicos, sería un recordatorio de las antiguas costumbres y prácticas reunido en el *libro de la alianza* (Ex. 24.4.7) sobre el culto divino, normas de vida y muerte en los llamados delitos de sangre (Éxodo 22, 1), de propiedad y daños, de libertad y servidumbre (Ex. 21-23), con algunos puntos característicos de la llamada legislación mosaica: no maltratar al extranjero, no dañar a viudas y huérfanos, no blasfemar contra Dios «ni

---

Codes», *Revue Biblique*, vol. 92, no. 2, 1985, pp. 247-264; en general, WESTBROOK, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. Cahiers de la Revue Biblique, 26. Paris, 1988, pp. 39-88; SPEISER, E. A., «Cuneiform Law and the History of Civilization», *Proceedings of the American Philosophical Society* vol. 107, no 6, 1963, pp. 536-541.

<sup>26</sup> BERMAN, J., «The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law», *The Catholic Biblical Quarterly*, January, 2014, vol. 76, pp. 19-36 (esp. pp. 26-27, donde se analiza esa cultura popular, próxima en su actitud crítica a la investigada por la escuela histórica alemana).

<sup>27</sup> Sobre las obras básicas de WELLHAUSEN, J., *Die Komposition des Hexateuch*, 1877; *Prolegomena zur geschichte Israels*, 1878; ver NICHOLSON, E., «The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen», Oxford, Clarendon Press, 1998; WELL, B., «What Is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice» *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 70, no. 2 (April 2008), pp. 223-243; *The New Cambridge History of the Bible*, 2013, pp. 81-386; en síntesis historiográfica, FRIEDMAN, R. E., *Who Wrote the Bible ?* New York, 1997<sup>2</sup>; KUGEL, J. L., *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. New York, 2008.

maldecir a los príncipes de tu pueblo» (Éxodo 22, 27), ); no torcer «el derecho del pobre en sus causas (Éxodo 23, 6) y no falsear la justicia con regalos «que ciegan a los prudentes y tuercen la justicia» (Éxodo, 23, 8). Puntos del orden esencial desarrollados luego en otros libros del Pentateuco o Tora. (Ex 34, 27; Num 33, 1-2; Deut 31, 9. 19-22).

Si antes de esta legislación se contaba por una justicia personal mosaica o sacerdotal, «cuando tienen alguna querrela, vienen a mí, y yo juzgo entre ellos, haciéndoles saber los mandatos de Dios y sus leyes» (Ex 18, 13-26; 18,16), después, en las varias tradiciones bíblicas, se pasó a los jefes de pueblo en los asuntos menores. Y en la tierra de Israel, extendida según antiguas promesas divinas del Nilo al Éufrates en las primeras *alianzas* (Génesis,15, 18, Deuteronomio 1, 6-8; reducido desde el mar Rojo al de Palestina y del desierto al río, en Éxodo 23, 31 y mejor definido en Números 34,1-12, y en Deut. 11, 24 ), se aplicó la ley divina y los mandamientos a la justicia con antiguos y nuevos preceptos culturales, morales y jurídicos (Éxodo, 20, 3-17; Deuteronomio 5, 1-22), con normas de convivencia que compensan los daños a los hombres y animales—«vida por vida, diente por diente, mano por mano»-, y dieron atención especial a viudas, huérfanos, pobres y extranjeros y también contra la falsedad testimonial y otros comportamientos que «ciegan a los prudentes y tuercen la justicia» (Exódo 23, 8).

Se recuerda en el Levítico que la asamblea de Israel tenía el mandamiento o obligación santa de no hacer injusticias en los juicios sino juzgar al próximo *según justicia*, extendida luego a no hacer injusticia «ni en los juicios, ni en las medidas» (19, 15.35), antes de que entraran nuevas leyes *perpetuas* «junto al Jordán» en los Números del exilio babilónico, con leyes de expiación, herencias, votos..., aplicadas por *hombres sabios y probados* entre los jefes de tribus que debían juzgar sin temor ni apariencia de personas, grandes y pequeñas, «porque de Dios es el juicio» (Deuteronomio 1, 17). El buen camino recto, marcado por Dios, llevaba a la tierra prometida y a su justicia, por ser «la justicia guardar sus mandamientos» (Deut 6, 25): «sigue estrictamente la justicia para que vivas y poseas la tierra que te da Yahvé, tu Dios», que en los casos difíciles debía ser consultada y dicha por el sacerdote juez (Deut. 17, 9).

### *Otros pensamientos proféticos sobre la justicia*

La justicia, entendida como manifestación divina en la Biblia profética («Soy yo Javé, que hablo justicia y proclamo lo recto» (Isaías 45, 19), se comunicó al hombre del pueblo elegido «en Javé tengo justicia y fuerza (Isaías 45, 24). Su fruto era la paz y la seguridad: «la paz será obra de la justicia/y el fruto de la justicia, el reposo y la seguridad para siempre» (Isaías 32, 17). Pero frente al Dios justo, el hombre era una réplica imperfecta: «del Señor, Dios nuestro, es la justicia; nuestra la confusión y el sonrojo» (Baruc 1, 15); y por ello, un hombre que debía cultivar los campos de la justicia y la equidad en busca de Dios: «Sembrad en justicia, cosechad en misericordia, roturar vuestro barbecho, pues es tiempo de buscar a Yavé hasta que venga y os enseñe la justicia» (Oseas 10, 12). Un Dios, Javé, que representa al

estilo mesopotámico el sol de la justicia con la imagen repetida en culturas antiguas y posteriores: «Mas a vosotros los que teméis mi nombre, nacerá el Sol de justicia, y en sus alas traerá salvación; y saldréis, y saltaréis como becerros de la manada» (Malaquías 4, 2). Y como *Sol Iustitiae* se repetirá sobre la primera significación natural y astrológica que se magnifica en las divinidades mesopotámicas y faraónicas hasta entrar en la tradición bíblica y cristiana como atributo de Dios. En la iconografía cristiana se representó a Cristo como *Sol Invictus* al estilo de algunas monedas imperiales y mausoleos vaticanos hasta llegar al *sol iustitiae* medieval (Panofsky, Blüme<sup>28</sup>), comentado antes por el benedictino Petrus Berchorius en su *Repertorium Morale* e iluminado por Dürer (Durero).

#### IV. REFLEXIONES SOBRE LA JUSTICIA EN LA ROMA IMPERIAL: *THEMIS, DIKE, ASTREA, JUSTITIA*

En una interpretación alegórica de la Roma histórica predominante todo quedó expresado por Jean Brueghel bajo la idea del *Triunfo y legado de Roma* (c. 1600), impresa en las *Obras maestras de la Colección Masaveu* (Museo del Prado, 1989). Desde el Júpiter que portaba corona de oro y ofrece en su vuelo por la historia la laureola del triunfo hasta el águila que expresa en inscripción «Vivat Imp. Roman», difundida por la fama alada, la Roma eterna se simbolizó en el carro del emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico medieval. La carroza imperial moderna con su cortejo nobiliario, los cascos victoriosos, la bula vaticana, los escudos, cetros y estandartes antiguos y medievales bajo la figura dominante del Júpiter dominante, con sus rayos y truenos, extendió por doquier el triunfo y legado de la Roma imperial.

Y con el imperio la justicia, orden y verdad en las teorías romanas de las fuentes del Derecho, extendida a todas las tierras en tiempos de Caracalla (212 d. C.). *Themis, Dike, Astrea, Justitia*, dioses de la justicia en el viejo panteón grecorromano, mantuvieron la idea de la dependencia de poder humano con la divinidad propia del pensamiento antiguo, encarnada en una justicia femenina que idealizaron los sentimientos populares sobre la justicia divina y humana. Unos sentimientos que en la edad de oro habían dado lugar a una *Iustitia originalis*, formando parte de un orden recto e imparcial con sentimientos de equidad unidos a la razón y al mérito en un comportamiento humano irreprochable, como virtudes próximas a la gracia e inocencia originales (*morarum integritas* frente a los jueces corruptos). Si con la justicia se encontraba paz y alegría verdadera en el sentir posterior cristiano, también se aplicó la antigua creencia de ser un acto de *criminis punitio* propio de una Némesis vengadora o de un *iustus Deus*. La justicia, confundida con lo bueno y lo equitativo del *ius* según

<sup>28</sup> The Ominipresent Eye of the Judge. Juridical Evidence in Albrecht Dürer and Lucas Cranach the Elder«, en VISMANN, C., (Hg.): *Image and Law. A Troubled Relationship*, (=Parallax. A Journal of metadiscursive theory and cultural practices, 14/4, 2008, p. 42-54. En general, KISSEL, O. R., *Die Justitia: Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kuns*. München, C. H. Best, 1984, pp. 35-45.



el jurista Celsus, obligaba a un orden respetuoso con los derechos naturales (*naturalis ratio*) por la simple aplicación de la verdad y la razón.

Sin embargo, y una vez perdida la significación deífica de la justicia de la vieja cultura romana, cualquier jurista o escribano del Derecho del Antiguo Régimen pudo entender el simbolismo de la imagen de la justicia, cuya pintura clásica se podía explicar así: «Pintan los modernos a la Justicia en la imagen de una doncella, con una espada de dos cortes en una mano y un peso (=balanza) en la otra, significando por aquella el castigo que ha de usar con los malos, y por éste y los dos cortes de aquélla, la igualdad que ha de guardar a todos, así al pobre, como al rico, sin amor, odio, pasión ni interés<sup>29</sup>».

#### IV.1 EL PENSAMIENTO CLÁSICO SOBRE LA JUSTICIA

El paso del mito al *logos* utilizando la razón para explicar el mundo natural, como hicieron los físicos jonios de los siglos VI y V a. C., permitieron el libre ejercicio de la filosofía. En el mundo griego, dependiente de los logros de las antiguas civilizaciones mesopotámicas y egipcias, la hondura del pensamiento matemático especulativo (geometría, astrología, álgebra) y la práctica social y política (calendario griego, moneda, navegación y comercio, *polis*) permitieron ensayar también formas nuevas de orden y justicia esenciales. Y entre la experiencia oriental de un poder divinizado y el orden civil de la *polis* y la *politeia* o régimen jurídico de vida común helénica, donde nació la filosofía (Vernant<sup>30</sup>), la justicia, entendida como virtud primera y máxima de ese mundo helénico, se hizo grande con las ligas políticas atenienses, espartanas, tebaidas y macedonias hasta que Alejandro Magno y sus sucesores difundieron su civilización helénica con su mentalidad filosófica abierta.

En esa mentalidad, la justicia, comprendida por la cosmología antigua y natural, por el mundo ideal platónico o el realismo aristotélico con sus ramas filosóficas estoicas, epicúreas, cínicas o escépticas, quedó unida para siempre con la verdad y la sabiduría. Y esos principios serían una constante referencia ética del mundo helénico, aunque los sucesores de Alejandro Magno, por más que la uniesen a su declaración de paz y bienestar de los pueblos bajo su poder, la sometieran a la alta administración y a una fiscalidad siempre agobiante.

La justicia, virtud suprema del orden cósmico y del bien en la armonía ideal, era concebida por Platón en libro IV de *La República* como compendio de prudencia, templanza y valentía que llevaba a hacer lo propio en cada uno. Garantía de orden social, la justicia natural lleva a la sabiduría como atributo de perfección. Y más empíricamente, como género de virtud social, al bien común (Aristóteles), que separa la justicia objetiva, de reglas, procedimientos e

<sup>29</sup> JUAN Y COLÓN, J., *Instrucción jurídica de escribanos*. Valencia, 1787 (primera edición, Valencia, 1736), tomo II, p. 2, n.º 3.

<sup>30</sup> *Mythe et pensée chez les grecs*. Zetein, 1973. (Trad. esp. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. J. D. López Bonillo. Barcelona, Ariel, 2007 (1.ª ed. 5.º reimpr.), HANSEN, H., *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. París, Belles Lettres. 1993; BORDES, J., «La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de politeia». *Ktèma* 5, 1980, 249-256.

instituciones, de la subjetiva o particular ramificado en nuevas varias al distribuir e intercambiar o conmutar y corregir los valores éticos que hicieron del Derecho una creación, o en sentido moderno, una teoría de la justicia. La justicia llamada legal, compuesta de costumbres sociales antes de ser leyes coercitivas en los regímenes habituales de las *polis* que seguían el mérito aristocrático o el número democrático, fue una forma de razón levantada por el bien común frente a la tiranía del interés propio. Y dentro de la justicia legal, la *aequitas* que perfeccionó los casos particulares como la corrección posible entre la bondad de la templanza y la igualdad del ánimo.

De esta forma, la ley en su sentido de norma civilizada que separó el caos del orden, se unió a la justicia para ir más allá de ser mera forma de poder y dominación política e individual. El conflicto de intereses nacido de la pleonexia («querer tener más», propio del hombre) llevó por simple comportamiento igualitario a cierta aproximación colectiva bien por *consensus iuris* o por la reciprocidad del *lex talionis*. Y con ella, la justicia que se presentó en su manifestación universal como compendio de virtudes por el bien general humano.

Todavía al final de la República romana apareció una idea de justicia transida por los elementos esenciales de la constitución antigua. Un orden eterno, en palabras de Cicerón, que los dioses dieron al género humano con la razón natural que ordenó el bien y desterró el mal<sup>31</sup>, con una justicia definida como hábito del alma que respeta lo de cada uno y debía ser observado por el interés común. Pero también un hábito social ya que por razón natural conocía que la justicia era la base de la ley. El hombre, nacido para la justicia (*nos ad iustitutum esse natos*, *De legibus*, I, XIII, 35), era naturalmente justo y bueno al ser la justicia fuente de la ley y del *ius* (*De legibus*, I, XVI, 49) y era el principio de la virtud como razón perfeccionada<sup>32</sup>. Sobre la antigua filosofía de la verdad y la sabiduría se aceptó por la retórica y la *interpretatio iuris* romanas que el *ius* se basaba en lo justo y bueno (*acquum et bonum*, [Arist. *Ética Nicó* 1137a31; *Ret.* 1374a27]) y estaba próximo a la *bona fides*. Pero la justicia, que venía de esas virtudes y en su origen distinguía el bien del mal, contaba con otras virtudes, prudencia, fuerza y moderación según las ideas de Platón hasta llegar a formar una justicia ética que atribuía a cada cual el *ius* por su dignidad<sup>33</sup>. Tres siglos más tarde Ulpiano acuñó una definición de justicia como la perpetua voluntad de atribuir

<sup>31</sup> En el sentir de los más sabios la ley no se formó por la inteligencia de los hombres ni por decisión de los pueblos, sino que ley era algo eterno, que regía el mundo y ordenaba o prohibía con sabiduría. Así, la ley primera y última de la naturaleza era el espíritu de Dios cuya recta razón ordena y prohíbe, difusa en todos e inmutable, constante y eterna; una ley que los dioses dieron al género humano y es rectamente alabada por ser la razón del sabio idónea para ordenar el bien y desterrar el mal, según CICERÓN, M. T., *De legibus*, (c.51 a. C.). 2, 4. (8); *De re publica*, (55 a. C.), 3, 1-3.

<sup>32</sup> La virtud, razón constante para la vida (*De legibus*, I, 46), era un principio de la naturaleza que separaba el bien del mal. Concebida por los antiguos como el bien sumo, la virtud se encontraba en la modestia, templanza, continencia, vergüenza, pudor y castidad. Los mismo antiguos llamaron bueno lo que fuera tal por la naturaleza y la honestidad (*De legibus* I, 54), de donde nacía la prudencia y con ella la sabiduría del «noscet ipsum» socrático (*De legibus* I, 62). Igualmente, el hombre bueno amaba la equidad y el derecho (*De legibus* I, 47).

<sup>33</sup> *Retorica a Herenio*. Ed. Gredos, [S. Núñez, Introducción, traducción y notas] 1997, III, 2.

a cada uno su derecho, que devino clásica tras su incorporación a los primeros libros del Digesto justiniano (1,1, 10) y a las Institutas (1,1, 1), pero también al formar parte de los preceptos del *ius* con la vivencia honesta y el no dañar a otro, que formaba una jurisprudencia (*iuris prudentia*) como ciencia de lo justo y de lo injusto entre el conocimiento divino y humano.

Entre la mente divina de la ley suprema (*caelestis legis*) y la ley justa y verdadera, definida por Papiniano como precepto común consultado por hombres prudentes con la virtud de mandar y prohibir o bien, a juicio de Modestino, permitir y castigar (*legis virtus*), estaba el *mos* que impelía a obrar rectamente, distinguiendo lo justo e injusto. Por los *mores* y el *consuetudine ius* se había aplicado anteriormente la justicia natural, bien por persuasión al estilo antiguo como hiciera Zaleuco de Locres o Carondas de Catania o bien por ideas como las de Platón en su *Republica* (*De legibus*, II, VII (14-16)). Pero la educación por leyes, fueran las de los míticos Minos en Creta y Licurgo de Esparta o la de Dracón y Solón en Atenas era de menor valía que la constitución consuetudinaria republicana hecha por siglos de convivencia y educación política como enseñara Catón el Viejo a Escipión el Africano según el testimonio de Cicerón<sup>34</sup>. Y con ella, una justicia entendida como hábito del alma que con las demás virtudes, de prudencia, fortaleza y templanza, atribuía a cada uno su dignidad por la utilidad común<sup>35</sup>.

Si el fin de la justicia era la felicidad como bien individual o personal al estilo bíblico (*Prov.* 12,26), mero ideal platónico o bien social de un orden social justo como pide el pensamiento moderno (Kelsen), se justificaba en la conducta humana por el bien, última causa de ese valor natural y absoluto extendido a la humanidad o al *ius cosmopolitum* de Kant convertido en ley universal de su imperativo categórico (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* o *Fundamento de la metafísica de las costumbres*, 1785, 4, 421 y *Metáfica de las costumbres*, 1797, 62).

#### IV.2 SOBRE LA JUSTICIA LEGAL: DEL *IUS VETUS* A LAS *LEGES ET IURA* BAJOIMPERIALES

Un simple repaso a la vigencia de algunas ideas y principios en las instituciones jurídicas romanas recuerda su carácter histórico, universal e intemporal, que permite hablar de una Roma eterna mantenida al amparo de la *ecclesiam et imperium* en la tradición occidental, medieval y moderna: *arbitrium, actio, animus, autoritas, benignitas, bona fides, boni mores, caritas, causa, civitas optimo iure, condere iura, consensus, consuetudo fori, contractus, divus, dominus, fas, forum, imperium, in ius vocatio, iudex/iudicia/ius/iurisdictio/iustitia, lex, magistratus, mos maiorum, natura, ordo, pactum, pater, poena, ratio, res sacrae, sacer, tribunal, universitas, usus, vis, voluntas*. La reunión de esas ideas, principios e instituciones en torno al *ius* y su misma definición como arte de lo

<sup>34</sup> CICERÓN, *De re publica*, 2, 2.

<sup>35</sup> *De invencione* (c. 85 a. C.), *The Latin Library*, II, 159-167.

bueno y equitativo hizo clásica ese recordatorio que recogió la tradición romana de lo justo y verdadero como expresión de los *mores patrios* y el *ius vetus* recordada por Ulpiano a principio del siglo III abriendo los *iura* del Digesto justiniano (553). El paso de la tradición justa al arte bueno del *ius* se redujo a una regla jurisprudencial básica que pudo actuar como forma de vida antes de ser ciencia. Y siendo el *ius* arte de los valores universales del bien y la equidad, el mismo jurista Celso pudo aplicarla en su administración provincial, aunque admitiendo antes que la ley bajo imperial era *perfecta ratio*.

Otros principios básicos como la *bonafides*, (*Fides bona contraria est fraudi et dolo* Paulus, Dig.17.2.3.3), la costumbre inveterada (*Inveterata consuetudo pro lege custoditur*, Julianus, Dig. 1.3.32.1) que siguen la línea de los principios generales del *ius* (*honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere ea*, Ulpianus, Dig.1.1.10.), o de sus variantes, *Ea, quae sunt moris et consuetudinis, in bonae fidei iudiciis debent venire* (Ulpianus, Dig. 21.1.31.20); *In dubio pro reo* (Dig. 42. 2. 38, pr); *Pacta sunt servanda* (Dig. 2. 14. 7. 7); *Nulla poena sine lege* (Dig.50, 16.131pr.); *Non bis in idem (crimen iudicetur)* (D. 44.7.53pr.), permitieron divulgar algunos principios básicos del *ius gentium*, como la *libertas, fides, aequitas, iustitia, pietas, humanitas*, al igual que aquellas *regulae iuris* de carácter universal recogidas por los juristas en sus *libri regularum* o sistematizadas en el Digesto justiniano (50, 17, *De diversis regulis iuris antiqui*) con gran difusión.

### IV.3 SOBRE LA JUSTICIA CRISTIANA

En el Nuevo Testamento del credo cristiano según san Mateo (5, 1-12; 7,1-28), Jesucristo había predicado a la multitud congregada cerca de Cafarnaúm los principios esenciales conocidos como el *sermón de la montaña*<sup>36</sup>. Y en sus bienaventuranzas habría reclamado pacíficamente la justicia: «Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados» (Mt, 5, 6); «Bienaventurados los perseguidos por la causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt. 5,10). En su misión de difundir la fe, anunciaba la de consumir la ley divina o los profetas por ser la justicia cristiana superior a la que hacían los escribas y fariseos (Mt. 5, 20). Y por ello, para ser bienaventurados y pacíficos y ser llamados hijos de Dios, debían amar al enemigo y ser perfectos iguales al sol que alumbraba buenos y malos, justos e injustos (Mt. 5, 43-48). Una justicia callada, recta e imparcial, que fuera medida para otros (Mt. 6, 1; 7, 1-5; Juan, 5,30).

Igualmente, en el Evangelio de san Mateo (16,19; 18,16; 18,18) figuraron las reglas básicas del procedimiento eclesial cristiano para dirimir las diferencias entre los fieles. Y bajo la fe y misericordia del credo cristiano que buscó la corrección fraternal antes que al castigo en un orden de verdad y justicia, la idea de la conciliación de las partes dominaba el procedimiento de la *lex christiana*

<sup>36</sup> Seguimos en las referencias bíblicas la edición de la *Sagrada Biblia. Versión directa de las leyes originales*<sup>55</sup>, por E. Nacar Fuster y A. Colunga Cueto, Madrid, BAC, 2002.

que solo en el caso de no prosperar dio lugar a la intervención de dos o tres testigos (Mt. 18,16) ante árbitros, obispos y sínodo episcopal, según fuera la gravedad del asunto. Por entonces, la prohibición paulina (Epístola I ad Corinthios, 6, 1,6) de llevar las controversias cristianas ante los tribunales civiles potenció extraordinariamente la jurisdicción episcopal (CTh 1, 27, 1, [a. 318]). Aunque la tendencia sumaria del proceso se mantuvo siempre fue en la época florida de los papas medievales cuando los principios canónicos fueron recogidos y formulados con toda claridad por la famosa decretal «Saepe contingit» (1312), cuando el *pure et simpliciter* del *Dilectii filii de Alejandro III* (D.2, 1, 6) se convirtió en *simpliciter et de plano* de Clemente V (Clem. 5, 11, 2<sup>37</sup>).

#### IV.3.1 Justicia y justificación en San Pablo

La doctrina de San Pablo (Tarso, 5-10 d. C. –Roma, 58-67), capaz de formar por sí misma un canon cristiano, dejó en los orígenes del cristianismo una reflexión sobre la justicia divina y la justificación del hombre en la verdad y el amor. Por ser Dios justicia y verdad (*Romanos*, I, 25), la fe cristiana justifica su credo de vida y paz (*Romanos*, 8, 6; 9, 30; *Gálatas* 3, 2), con amor al prójimo (*Romanos* 13, 10) que hace nacer el hombre nuevo (*Efesios* 4, 24) en un reino de Dios de justicia y paz (*Romanos* 14,17). Si el espíritu vive por la justicia (*Romanos* 8,10), sus frutos son de amor fraterno («es longánimo, es benigno...no se alegra de la injusticia, se complace en la verdad», *Corintios* 13, 4-6), y libertad (*Gálatas* 5,13). Unos frutos espirituales que son de caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza (*Gálatas* 5, 22-23), contrarios a las obras de la carne, impureza, lascivia, idolatría, hechicería, odios, discordias, celos, iras, disensiones (*Gálatas* 5, 19), y contrarios también a «las potestades y dominadores de este mundo tenebroso» (*Efesios* 6, 12) con resultados de divisiones, envidias, homicidios embriagueces, orgías (*Gálatas* 5, 19-23), que resume en las primeras épistolas con la injusticia, malicia, avaricia, maldad (*Romanos* 1, 29; *Colosenses* 3, 8). Frente a esa maldad recuerda san Pablo lo que hay «de verdadero, de honorable, de justo, de puro, de amable, de laudable, de virtuoso y de digno de alabanza» en el reino de Dios (*Filipenses* 4, 8), al seguir «la justicia, la fe, la caridad, la paz» (*II Timoteo* 2, 22). Por la fe en Dios se justifica la gracia del amor y su justicia, capaz de transformar la ira bíblica del Antiguo Testamento por el Nuevo Testamento del amor.

#### IV.3.2 Juicio final apocalíptico

A finales del siglo I, en un tiempo de persecución cristiana que se extiende en el Imperio romano hasta principios del siglo IV, el libro del Apocalipsis

<sup>37</sup> BELDA INIESTA, J., y CORETTI, M., «Reflexiones doctrinales en torno a las Clementinas Dispendiosam y Saepe contingit: el proceso sumario a la luz del *utriusque iuris*», *Glossae* 13, 2016, pp. 31-70; CORETTI, M., *La cognizione sommaria tra Ius Antiquum e ius novum*. (Th. Doc.) Roma, 2018, pp. 45-46; MORENO GALÁN, E., «Estudio comparativo de las reformas procesales del papa Clemente V y del Papa Francisco en materia sumaria», Murcia, 2022, pp. 99-114.

atribuido mayormente a san Juan profetizó el juicio final de Dios. En su mensaje de Dios, alfa y omega, principio y fin de todas las cosas, revelaba ese juicio final contando con el libro sellado junto al trono celestial que abrió el *Cordero* como símbolo del «Señor de señores y Rey de reyes» (*Apoc.* 17, 14). Sería un día de justicia e ira, donde los inmaculados vencerían a los fornicadores, y los santos, apóstoles y profetas cristianos se enfrentarían a los ricos y comerciantes, a los homicidas y falsarios e idólatras, muy representados en los grandes imperios de Babilonia y Roma. Toda la humanidad recibiría los justos juicios de Dios en aplicación del libro de la vida según las obras de cada cual, ofreciendo a los justos la nueva Jerusalén celestial de la Iglesia triunfante (*Apoc.* 1-22,1-5).

#### IV.3.3 ***Pax romano-cristiana: de Constantino I [libertad de observancia religiosa, Edicto de Milán, 313] a Teodosio I [religión oficial cristiana, Edicto de Tesalónica, 380]***

El edicto de Milán, una epístola imperial o *mandatum* de los emperadores Constantino y Licinio a los gobernadores provinciales de comienzo de 313, aseguró la libertad de observar su religión a los cristianos, abrogando las instrucciones anteriores. La paz religiosa, considerada como bien público imperial, superó algunas tolerancias precarias nacidas de cierta abstención más que de un principio de gobierno que con el tiempo formaría un estatuto legal y un derecho de posesión colectivo de las iglesias junto con otro de particulares. El estatuto de los cristianos, en expresión de Lactancio (*De mortibus persecutorum*, § 48,8.9), formó en pocos años un orden nuevo incrementado por los obispos que contaron con una jurisdicción temporal en materia civil (Cod. Th. XVI, 2, 2, año 321?<sup>38</sup>).

Con la tolerancia constantiniana, el cristianismo pudo formular su credo de fe y un orden nuevo bajo el magisterio de la tradición apostólica, representada por la autoridad de los obispos de Roma en la sede santa vaticana iniciada por entonces con la construcción de la basílica de San Pedro (318-322), y las costumbres de la tradición de las iglesias cristianas refrendadas por los primeros concilios universales (nacionales y provinciales, referidas a su ortodoxia ecuménica, nacional o provincial, a manera de tribunales eclesiales. Los concilios ecuménicos de Nicea (325), o los anteriores particulares de Roma, 313 o de Arlés de 314, preparatorios de un credo oficial y al orden eclesiástico cristiano con su jerarquía básica (obispos, presbíteros, diáconos), sirvieron para elevar la causa cristiana con valores y principios populares hasta llegar al *Edictum* de Milán de 380 de Teodosio I que declaró el credo niceno de la divinidad una y trina de la ortodoxia católica como religión oficial del Imperio romano. Tras la norma civil y el canon del concilio de Constantinopla de año siguiente que fijó la religión oficial de Imperio, nació un derecho romano-cristiano de la mano de constituciones y rescriptos imperiales, decretos pontificios y cánones conciliares con presencia

<sup>38</sup> VISMARA, G., «Lex christiana (secc. IV-V)», *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*. Madrid, Universidad, 1996, vol. I, 331-340; BELDA, J., «el ministerio judicial del obispo hasta el surgimiento de la lex christiana», *Anuario de Derecho Canónico* 4, 2015, 387-404.

inmediata en el código Teodosiano de 438 (libro 16). Anteriormente y como herencia romana, la racionalidad y estructura jurídica de la Iglesia católica sirvió a los principios universales y a la legitimidad de los príncipes cristianos (Biondi). Sin embargo, la confrontación entre la religión romana antigua, calificada peyorativamente de pagana, y la nueva cristiana abrió otra de las grandes crisis del Bajo Imperio resuelta social y religiosamente dando forma a la *edad media*.

#### IV.3.4 *De civitate Dei contra paganos: el Juicio final en San Agustín*

La agonía del Imperio occidental hasta la caída de Roma por los visigodos de Alarico I (410 d. C.) dejó abierta la vieja contienda entre la antigua religión romana y la nueva cristiana. La tesis de San Agustín, desarrollada en sus libros *De civitate Dei contra paganos libri XXII* (412-426), intentó ser un juicio apoloético de la nueva cultura oficial romano-cristiana. La ciudad de Dios, como nueva Jerusalén espiritual frente a la Roma pagana, habría reunido Iglesia e Imperio en un orden cristiano de porvenir glorioso.

Pero más allá de la lucha de civilizaciones, entrevista en todo Imperio, y dejando a un lado los libros de refutación politeísta (10 libros primeros) por la afirmación cristiana de su unicidad, se representó la ciudad de Dios como una verdad espiritual predestinada que el Juicio final (libro XX) hizo gloriosa frente a la corrupción y pecado de la ciudad terrena. En la explicación doctrinal, razón y justicia conformaron un orden de méritos más que de tiempos que tendría como objeto la paz. En el Juicio Final, Cristo descendería de los cielos para juzgar vivos y muertos, separando buenos y malos confundidos en el presente. Si desde la creación del mundo y del hombre, Dios había juzgado con rectitud (ángeles y demonios transgresores de las leyes divinas; expulsión del Paraíso por lo mismo; acciones del hombre por su libre albedrío, y en este punto, llegar a la comprensión de los males que aquejaron a los buenos –entre otros, los inocentes salidos de los tribunales condenados y oprimidos por la iniquidad del juez- tal vez por ser la vida, con sus injusticias y afanes, vanidad de vanidades que dijera Salomón en su Eclesiastés. La resurrección de los muertos, a empezar por la de Jesucristo, donde San Pablo encontraba la base de su creencia, hubo de centrar la reflexión agustiniana sobre el Juicio Final y su larga impronta medieval.

#### IV.3.5 *Leyes y jueces en torno a una institución básica del corpus iuris justiniano*

La tradición compiladora bajo imperial romana, revisada por el rey visigodo Alarico II en 506, aventó su historia con la obra magna de Justiniano I (482-565) una vez que la emprendió en los orígenes de su *imperium* renovado, oriental y occidental (527-565). El *Codex* (529; *repetitae prelectionis*, 534), con sus doce libros, títulos y constituciones (4.600), dejó formulada para el porvenir una típica legal compiladora en el *mos italicus* del *ius commune* en el Antiguo Régimen.

En su propio relato, después de las armas victoriosas contra vándalos, visigodos y ostrogodos en el norte de África, sur de España e Italia y Dalmatia, había llegado el momento de las leyes, propicias para conservar, con ayuda de

Dios y utilidad del Imperio, la república de pueblos y naciones bajo el mando imperial romano-justiniano. Su idea preferente era unificar el Derecho en un código (*leges positas in unum codicem*<sup>39</sup>) y, con ello, alcanzar cierta uniformidad de la aplicación judicial en el foro, acabando con la arbitrariedad de los jueces<sup>40</sup>. La autoridad imperial debía ser obedecida en las *leges*, en los *iura* y en las decisiones del foro. Para ello, con ayuda de diez varones doctos y togados, se reunieron las constituciones dispersas, se revisaron fijando su sentido y purgando su diversidad, y se corrigieron con el fin de abreviar su prolijidad causante de nuevos litigios, y redactar claramente, por orden de fechas, las leyes vigentes, suprimiendo las superfluas. Así se formó el nuevo Código justiniano (*novum Iustinianeuum codice*), con leyes santas obligatorias (*divales constitutiones*), que sería uno, solo y exclusivo en el foro (*in unum codicem; in unum corpus colligere; sed solum; in omnibus iudiciis solum ad omnes dirimenda lites*), y bien corregido y claro (*purgatus et candidus*), bajo la oficial y común fe católica (*De summa Trinitate et fide catholica*)<sup>41</sup>. Todavía y en un proceso de clarificación compendiosa se pasó de la confusión antigua a un presente aclaratorio y breve, manifestado igualmente en el Digesto (a. 533) que, por ser como *templo de justicia*, seleccionó la antigua jurisprudencia (revisando dos mil libros jurídicos enmendados en los cincuenta de su compilación) con vistas a su aplicación forense en los tribunales y con valor de ley.

A diferencia del *codex Theodosianus*, que había fijado ante todo la autoridad de las constituciones imperiales, el *Codex Justinianus*, abierto a la nueva cultura cristiana, puso la base del derecho común, civil y canónico, en los tiempos medievales y modernos. Justiniano que calificó la institución judicial *de apertissimi iuris*, la impuso por más que el juez fuera delegado *ex imperiali numine*<sup>42</sup>. Para ello era necesario presentar el escrito de recusación antes de ser contestada la demanda, pues, en esto difiere sustancialmente de la legislación visigoda, una vez contestada no podía apelarse antes de conocerse la sentencia definitiva ni recusar al juez para evitar que los pleitos se alargaran indefinidamente (*ne lites in infinitum extendantur*). Con este requisito, el juez ordinario obligaba a las partes litigantes a nombrar árbitros y exponer ante ellos sus pretensiones como si fueran delegados de la alteza imperial. Un sistema no muy diferente del establecido en el procedimiento formulario o en el precedente de las «legis acciones» ya que daba lugar a una propuesta del juez o árbitro realizada por el actor y aceptada por el demandado. Aunque se desconoce el poder recusatorio de este último es muy probable que el magistrado en un momento dado lo limitase al decidir la designación del juez por sorteo entre aquellos que compusieran el elenco, cada vez más elevado, de los jueces (*sortitio iudicis*,

<sup>39</sup> Corpus Iuris Civilis. *Codex* (ed. P. Krueger, Berlín, 1892), *De novo codice faciendo* (529), § 1.

<sup>40</sup> C. I. C. *Digesta*. (ed. Th. Mommsen, Berlin, 1928) *De confirmatione Digestorum. Const. Tanta* (a. 533), § 17 *Homines etenim, qui antea lites agebant, licet multae leges fuerant positae, tamen ex paucis lites perferebant vel propter inopiam librorum, quos comparare eis impossibile erat, vel propter ipsam inscientiam, et voluntate iudicum magis quam legitima auctoritate lites dirimebantur.*

<sup>41</sup> CIC. *Codex*, 1, 1; 1, 1, 5 *recta fide quam praedicat sancta Dei católica et apostolica ecclesia.*

<sup>42</sup> C. Iust. 3, 1, 16 (Justiniano, a. 531). Sobre las circunstancias de este precepto, CORONAS, S. M., «La recusación judicial en el Derecho histórico español», AHDE 52, 1982, p. 512 ss.



*album iudicum*). Un límite seguro a su poder recusatorio vendría de la lista oficial de jueces que el magistrado hubiera propuesto en su *album*.

#### IV.3.6 Sobre la herencia cultural de la justicia apocalíptica

En el mundo romano-cristiano toda la obra del *hombre nuevo* parecía revelada por el *Apocalipsis* de Dios, principio y fin de la Creación. Un libro de consolación para los mártires cristianos que perduró en los siglos siguientes a su composición hasta la caída del Imperio romano (476), dentro de la época oscura de la *romania* occidental invadida por los germanos. En los nuevos reinos de godos y francos y en sus iglesias se mantuvieron la visión apocalíptica propia de San Jerónimo, San Agustín o de Orosio, que reaparecieron en los reinos de la Hispania cristiana altomedieval con sus textos esenciales que se representan en las imágenes eclesiales y palatinas de Asturias y León o Cataluña frente a la conquista musulmana de *Spania*.

Unas pinturas murales de San Julián de los Prados o Santullano de Oviedo (c. 820-825) con sus representaciones de cruz cristiana y casas celestiales de la Nueva Jerusalén, que orientó el mapa de Beato de Liébana incluido en el libro segundo de su *Comentarium in Apocalipsin* (c. 776). Y fue en la obra textual y pictórica de los llamados *Beatos* donde se encuentra una expresión original hispano-cristiana de la justicia de Dios en el momento final de su creación. En el último juicio o justicia final, que separa por su desnudez y vestimenta los cuerpos resucitados en dos órdenes de vida, celestial o de condena, ha sido interpretado por la iconografía medieval y moderna con pocas variaciones, desde los primeros beatos de San Miguel de Escalada (c. 945), de la catedral de Gerona (a. 975) o el regio encargado por Fernando I de León y Sancha (1047), hasta las últimas representaciones góticas de Giotto en la capilla de Scrovegni (1305) o de Buonaventura Buffamacco en el Campo Santo de Pisa que anunciaban el Renacimiento antes de que el humanismo flamenco de Hieronymus Bosch y Maerten de Vos cerraran el ciclo pictórico del Medievo y la entrada apoteósica del *Giudizio finale* (1536-1541) de Michelangelo.

Otras representaciones pictóricas del Último Juicio en esta época final gótica se centran en el mensajero de la revelación profética, como el San Juan en Patmos de las *Très Riches Heures* del Duque de Berry (1402-1416) o de Hans Memling y de Hans Baldung (c.1511), mientras que en otras composiciones se cuenta con el arcángel San Miguel que pesa las almas en la interpretación de Jan van Eyck (c. 1430) o de Roger van der Wayden (c. 1446-1452), de forma que el nudo mensaje del juicio se pierde a la vez que se multiplican los planos de la obra del *Giudizio*.

## V. LA JUSTICIA LEGAL VISIGODA

La continuidad de la civilización romana de Hispania en el nuevo *regnum* visigodo (Tolosa, 418-507-Toledo, 711) permitió mantener la reflexión sobre la

justicia, expresada oficialmente en el *Liber Iudiciorum* con versiones (Khindavinto/Recesvinto 654; Ervigio, 681, y la más divulgada o *vulgata* en el tiempo medieval) que impulsaron los ideales laicos y clericales del último *imperium*. Y aunque la extensión gálica y mauritana de Hispania alargara la significación geográfica de Hispania en su condición de ser tierra puente entre continentes y mares, la unidad peninsular se impuso en su sentido político e ideológico hasta doblar la romanización cristiana por la *patria spanie* de Isidoro de Sevilla y Julián de Toledo. Y con ella, la ficción de un pueblo unido por su fe y su derecho, tal y como imaginó S. Leandro en su homilía ante el III Concilio de Toledo de 589<sup>43</sup>. Desde entonces el rey, al frente de la *gens vel patria gothorum*, fue un rey hispano-godo que en la corte de Toledo (*officium palatinum, aula regia*) y con ayuda de los duques provinciales, condes de ciudades y de ejércitos, vicarios *tiuphadi, millenarius (quingetenarius, centenarius, decanus* del ejército), de los *numerarius, villicus* fiscales, jueces de paz (*pacis adsertores*) compusieron la amplia nómina judicial real, militar y fiscal.

Bajo el ancho y único proceso de la *extraordinaria cognitio* se conocieron las causas comunes y criminales y se enfrentaron en ciertos casos al poder correctivo de *nobiles y potentes* (Lib. Iud. 2, 1, 27, Recesvinto). Los jueces que habían recibido del rey (*iudex constitutus ex regia iussione*) la potestad de juzgar en un territorio (*in territorio iudicandi potestas*), conforme a las leyes del libro (*librum legum*), abierto siempre a la adición del príncipe (Lib. Iud.2, 1, 14 Recesvinto; cf.2, 1, 10.11.15.16.17, Recesvinto), y que con asistencia de obispos y otros hombres honestos resolvían las causas de pobres (*pauperem causam*), vigilando la justicia de los poderosos que tendían a oprimir los pueblos al igual que los jueces perversos (Lib. Iud.2, 1, 30 Recesvinto), mantuvieron una relación especial tuitiva que iba desde los sacerdotes, obispos, concilios nacionales y metropolitanos al rey<sup>44</sup>. Jueces y árbitros designados libremente por las partes (*ex consensu partium*), compusieron una justicia real y tuitiva en el orden del reino del Liber Iudiciorum.

Una cadena de justicia desde el rey al último *villicus* fue vigilada por el rey y la iglesia del reino en la forma expresada en el *Liber Iudiciorum*. Una justicia legal que pretendía ser racional, gubernativa y procesal al estilo romano y bizantino, aunque su insistencia en los juramentos y algunas ordalías demuestren el valor relativo de ese empeño. En sus principios se refería a una justicia legal aplicada por jueces que debían aplicar las leyes reales (L. Iud. 2, 1, 10. 11.14 Khindavisto, Recesvinto) y, en caso de duda o insuficiencia, acudir al rey como legislador y juez supremo que actuaría en defensa de la *salus populi* como *vicarius Dei* («nullo privatim commodo, sed omnium civium utilitati communi» (L.

<sup>43</sup> TEILLET, S., *Des Goths à la nation gothique, les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris, Les Belles Letres, 2012, p. 446, 494, 507-510.

<sup>44</sup> MARTÍNEZ DÍEZ, G., «Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigodo-católico», *Revista española de Derecho canónico*, XV, 1960, pp. 579-89; LETINIER, R., *La función judicial de los concilios hispanos en la antigüedad tardía*. Universidad de León, 1996; de la misma autora, «Juicios monásticos. La apelación del monje en el Pactum de San Fructuoso», *Anuario de Historia del Derecho español* (=AHDE) 68, 1998, pp. 467-473.

Iud. 1.1.3; Etym. II, 10.6; V, 21). Por Dios se aplicó una justicia real dentro del viejo orden de los *mores* y *consuetudo* con leyes que anunciaron la justicia (*iustitiae nuntia*, L. Iud. 1, 2,2), atemperada por la *pietas* paternal del rey (L. Iud. 1, 1, 7).

La postura del rey godo, similar a la que fuera del último *imperium* con la ley y la justicia en sus manos y un orden curial, gubernativo, militar y tributario dependiente, hizo de la voluntad regia un elemento más de la ordenación del reino sometido a la ley divina y la razón natural. En ambos casos, bajo los principios de la justicia divina expresados por la razón natural, hacían del rey la cabeza del cuerpo político popular. Y como tal, el rey recibió el mandato representativo de la comunidad con sus ideales de fe y justicia que se manifestaban en consejos de gobierno común (*consilio probis et parvis admixtus, adsensu civibus populisque communis*, L. Iud. 1,1, 5). El rey con su curia palatina y la Iglesia con sus cánones conciliares se enfrentaron a la «detestable costumbre» o «enfermedad de los godos» de actuar los *maiores* del reino *in necem vel abviationem nostram* (L. Iud. 6, 1, 7<sup>45</sup>), hasta el punto de pasar a ser la seguridad personal, familiar y patrimonial del rey eje de la vida política del reino, contando con las leyes y cánones que castigan ante todo la traición *contra regnum, gentem vel patria* (L. Iud. 6,1,4, *Antiqua*; 2,1,8, Khidasvinto; Concilio IV de Toledo, (633, presidido por Isidoro, c. 75).

Con las leyes que se inspiraban en la tradición romana de *maiestas* aunque su formulación fuera bíblica y patrística<sup>46</sup>, el *Liber Iudiciorum* reguló esa seguridad frente a la traición regicida, exigiendo del pueblo un juramento de fidelidad por medio de los *discussores iuramenti* (L. Iud., 2, 1, 7, *Égica*) al nuevo rey que, desde la unción de Dios administrada posiblemente a Sisenando en 631<sup>47</sup> (IV Concilio de Toledo, c. 75), pasó a ser *rex* y *minister Dei* en la nueva doctrina de la iglesia de Hispania<sup>48</sup>. Sin embargo, contra la supremacía política de la realeza y sus deberes morales, actualizada en tiempos de Wamba y Ervigio poco antes de la caída del reino visigodo, se levantó la habitual actitud

<sup>45</sup> «[Gothi] detestabilem consuetudinem, ut, si quis eis de regibus non placuisset, gladio eum adpeterent, et qui libuisset animo, hunc sibi statuerent regem.». Gregorio de Tours, *Libri Historiarum*, III, 30; cognito morbo Gotthorum, quem de regibus degradandis habebant, unde saepius cum ipsis in consilio fuerat, quoscumque ex eis hujus vitii promptum contra reges, qui a regno expulsi fuerant, cognoverat fuisse noxios, totos singillatim jubet interfici, aliosque exsilio condemnari, eorumque uxores et filias suis fidelibus cum facultatibus tradit» Fredegard, IV, 82; cf. GARCÍA MORENO, L. A., *El fin del reino visigodo de Toledo*. Madrid, Universidad Autónoma, 1975, pp. 141-142.

<sup>46</sup> L. Iudic., 2, 1, 9, Recesvinto. Eccl. 10, 20; 2 Pedro, 2, 10. La enunciación religiosa del crimen *laese maiestatis* fue la última visión de una materia abierta a nuevas incorporaciones tras la ampliación de su concepto por Augusto y Tiberio, cuando por el aumento de unos delitos que por entonces pasaron de los hechos a las palabras, se aniquiló la libertad del pueblo romano, en expresión de Tácito (*Anales*, I, 86) y la voluntad del príncipe fue ley según el famoso *dictus* de Ulpiano. (Digesto I, 4, 1; cf. Instituta, 1,1,6). Floy S. Lear, «Crimen Laesae Maiestatis in the Lex Romana Wisigothorum», *Speculum*, vol. 4, n.º 1, (jan, 1929), pp. 73-87; KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (1972). Madrid, 1981, pp. 60-61 (*perduellio*).

<sup>47</sup> BARBERO, A., «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en el Occidente medieval» *Hispania* 30, 1970, pp. 316 ss.

<sup>48</sup> KING, *Derecho y sociedad*, pp. 60-70; Concilio de Toledo IV, c. 75; VIII, c. 2; X, c. 2; XII, c. 1; XII, c.1; XVI, c.9.

emuladora de los *maiores seniores* con su mismo afán de poder<sup>49</sup>. El *Liber Iudiciorum* intentó poner orden en un reino que, siendo electivo al estilo antiguo, abría a esos *maiores* la posibilidad de su encumbramiento<sup>50</sup>. Es posible que esas redacciones estuvieran marcadas por las crisis políticas del reino en el siglo VII<sup>51</sup>, aunque tras la violencia desatada contra los *maiores* del reino por Khindavinto (642-653), el nuevo camino seguido por su hijo, Recesvinto (653-672), fue el de la moderación como pedían uniformes los cánones de la iglesia de España. Al final, buscando cierto equilibrio entre la autoridad del rey y la fuerza de la élite cortesana, se avanzó en el orden del *Liber* que, por basar la suprema *potestas* del rey en el *recte facias* isidoriano de las nuevas normas civiles, obligaba a respetar las posesiones de los *maiores*, la inmunidad de las propiedades eclesiásticas y, en caso de controversia, contar con una justicia imparcial en la corte (siempre respetando el principio romano de la responsabilidad personal: *omnia crimina suos sequantur auctores*, Lib. Iud., 6,1, 8 *Antiqua*<sup>52</sup>). La *pax* del reino que era producto del bienestar popular en el pensamiento legal de Braulio de Zaragoza (631-651<sup>53</sup>), se hizo más perdurable en la sociedad hasta el punto de caracterizar el final de la época goda.

## V.1 DE LEGISLADOR Y DE LA LEY (*LIBER IUDICIORUM*/FUERO JUZGO)

Con bases romano-cristianas, el *Liber Iudiciorum* formado sobre las normas *antiquae* reunidas por Teodorico o Eurico, revisadas un siglo después por Leovigildo (568-586), aparte de las abreviadas y reinterpretadas *leges et iura* del código teodosiano en tiempos de Alarico II (506), fue el texto fundamental visigodo que recibió nuevas aportaciones de reyes como Chindavinto (642-653), Recesvinto (654) y Ervigio (681), que dieron forma a sus redacciones sucesivas (recesvindiciana, ervigiana) hasta llegar a la última *vulgata*, la más difundida en el Medioevo, en la que se incluyeron las últimas leyes de Égica (691-692) y Witiza (702-710). Sobre los ciclos normativos del *Liber Iudiciorum* se asentó el orden legal goda que, a imagen del Dios en la tierra y del *imperium* romano oriental, hizo fautor de la ley y la justicia el rey hispano del siglo VII. A ello se llegó por la creciente sublimación de la realeza caudillista visigoda de los primeros tiempos adaptada a las ideas de la sociedad bajo-imperial de *proceres* o *seniores*, *ingenui* o simples libres, frecuentemente relacionados con los primeros por vínculos de encomienda o de cultivo de tierra ajena generadores

<sup>49</sup> ISLA FREY, A., «El officium palatinum visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania*, 62, pt.3, 2002, 823-847.

<sup>50</sup> ORLANDIS, J., «La sucesión al trono en la monarquía visigoda», *Estudios visigóticos III*, Roma-Madrid, 1962; IGLESIAS FERREIRÓS, A., «Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo», *Anuario de Historia del Derecho español* 40, 1970, 653-682.

<sup>51</sup> COLLINS, R., *La España visigoda 409-711*. Barcelona, Crítica, 2005, pp. 103-104.

<sup>52</sup> KING, *Derecho y sociedad*, pp. 105-144.

<sup>53</sup> LYNCH, C. H., *Saint Braulio, Bishop of Saragosa (631-651). His life and writings*. Washinton, 1938.

de cierta dependencia económico-social como encomendados, colonos, libertos o siervos manumitidos, y *servi* continuadores del régimen esclavista romano. En el crisol de la latinidad y con el triunfo de la cultura católica mayoritaria desde el III de Toledo (589), se alumbró entonces una comunidad hispanogoda, *madre feliz de príncipes y de pueblos*, saludada con gozo protonacional por Isidoro de Sevilla en su *laus Hispaniae* y regida por reyes justos y legisladores. Bajo el mismo espíritu oficial de vida y cultura representada por el rey y la iglesia de Hispania, extendida a todas las provincias tras la expulsión de los bizantinos (622) y que permitió hablar a Isidoro de Sevilla de la *monarquía de toda Hispania* en su *Historia gothorum* (en una dimensión peninsular que no se conoció de nuevo hasta 1580-1640), se inició un proceso de afirmación de la realeza con la extensión territorial del núcleo goda de las tierras feraces de los valles del Duero, Ebro y Tajo a otras partes de Hispania. Leovigildo (568-586) que reprimió las incursiones norteñas de vascones, astures y cántabros en los valles interiores, que hizo de la *Gallaecia* sueva una provincia más de su reino y terminó con las rebeliones de las principales ciudades béticas, fue el artífice de esa obra unificadora, incluida la Galia narbonense o Septimania como antiguo resto del reino goda de Tolosa, realizada con *admirable celeridad*, como recuerdan las crónicas visigodas, se hizo dueño de la mayor parte de Hispania, salvo el dominio bizantino del sudeste peninsular.

En la nueva sede de Toledo, Leovigildo instauró el reino de Hispania adornado con los atributos de cetro, corona y trono y el ceremonial de un rey, rodeado de su corte de *fideles* y *gardingos*. Su aspiración a la unidad legal y jurisdiccional, manifestada en la abolición de la prohibición legal de matrimonios mixtos de romanos y bárbaros (C. Theodosianus, Brev. Th. 3. 14, 1, 370?) y la plena equiparación procesal de hispanos y godos, se hizo realidad con la conversión de su hijo Recaredo y del pueblo visigodo, formalmente arriano, al catolicismo imperante en la mayor parte de la población (589). Desde entonces los concilios de la Iglesia de España, reunidos en la sede metropolitana de Toledo, tuvieron una participación decisiva en la conformación política y legislativa del reino. A ellos se debe una fijación de principios esenciales de gobierno en torno a la realeza extraídos de la doctrina moral de los padres de la Iglesia (San Leandro, San Isidoro, San Braulio, Tajón) y, con ella, una participación en las leyes del rey sometidas a su examen por el *thomus regius* o mensaje real que reunió reyes y concilios<sup>54</sup>.

La participación de la Iglesia en la vida política del reino dio cierta coloración clerical al orden general, centrado en los principios activos de la fe, justicia y derecho, *«pues al rey le hace el derecho, no la persona»*<sup>55</sup>. Con cierto estilo bíblico, la idealización de las tareas de gobierno y justicia del reino goda se refleja en los primeros libros dedicados al legislador, a la ley y a los jueces en la

<sup>54</sup> DÍAZ Y DÍAZ, M., «Los discursos del rey Recaredo: el Tomus», en *III Concilio de Toledo: XIV Centenario 589-1989*. Toledo, Arzobispado, 1991, pp. 223-236.

<sup>55</sup> *Decretum iudicii universalis editum in nomine principis*, Concilio de Toledo, VIII (Concilios visigóticos e hispano-romanos. Edición preparada por J. Vives y la colaboración de T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p. 291.

compilación conocida con el nombre del *Liber Iudiciorum* (o *Liber Iudicum* en la mayoría de los códigos conservados en la España medieval), promulgada por Recesvinto en 654, tras la revisión del VIII Concilio de Toledo. Esta compilación recesvindiciana, corregida por Ervigio (681) marcó la redacción oficial del *Liber*<sup>56</sup> antes de ser vulgarizada por nuevas redacciones privadas en las que, además de las nuevas leyes de Égica y Witiza, es posible que se añadiese un título preliminar que supuso un recordatorio político de las ideas conciliares y patrísticas sobre texto romanizado de libros de derecho privado, penal y procesal<sup>57</sup>. En la mayoría de manuscritos recensionados de la vulgata comienza con el *Titulus primus. De electione principum*, que figura igualmente en cinco manuscritos latinos de los veinte reseñados en la versión crítica de Zeumer como comprensivos de la vulgata, formado por un prologo y diversas leyes dadas supuestamente por Sisenando (631-636) en el IV concilio de Toledo, que tratan de la elección del rey y de la forma correcta de gobernar. Esas leyes, correspondientes a cánones de diversos concilios de Toledo (IV, V, VI, VII, VIII, XIII, XVI, XVII) y un fragmento de las *Etimologías* de san Isidoro (IX, 3), formaron una colección de dieciocho capítulos referidos al orden político regio. Desde Ureña se pensó que ese título preliminar fue añadido al *Liber* en tiempos de Égica (687-700), como parte de su revisión legislativa expuesta ante el concilio XVI de Toledo<sup>58</sup>, pero recientemente se mantiene que esta incorporación se produjo a finales del siglo X o principios del XI en el ámbito curial leonés<sup>59</sup> que dio de nuevo carácter político al código de los jueces. El hecho de formar

<sup>56</sup> ZEUMER, K., *Liber iudiciorum sive Lex visigothorum edita ab Recesvindo rege c. a. 654, renovata ab Ervigio a. 681. Accedunt leges novellae et extravagantes, Monumenta Germaniae Historica I, Leges*. Hannover-Laipzig, 1902 (facs. Hannover, 1973; reimp. 2005); traducción catalana del texto legal latino en BELLÉS I SALLEN, J., *Llibre dels Judicis*, Barcelona, Textos Jurídics Catalans, 2008; al castellano, *Libro de los Juicios*, por RAMIS SERRA, P., y RAMIS BARCELÓ, R., Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

<sup>57</sup> GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos de la Lex Visigothorum*, Universidad de Alcalá, 1996. Sobre el probable origen leonés del *titulus primus* del *Liber*, que recoge principios político-canónicos de los concilios de Toledo, la autora señala su época probable: fines del siglo X y principios del XI, en tiempos de Vermudo II (982-999) y de su notario Sampiro, en consonancia con la noticia de haber confirmado las leyes dictadas por Wamba (pp. 150-159); asimismo, tiene sumo interés su reflexión sobre la función propagandística de la *Lex* y la relativización de su valoración práctica (pp. 22-29), en la línea de WORMALD, P., «*Lex scripta and Verbum regis: Legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut*», en su obra *Legal Culture in the Early Medieval West. Law as text, Image and Experience*, Londres, Rio Grande, 1999, pp. 1-44.

<sup>58</sup> UREÑA, R., *Legislación visigoda (Leges antiquiores- Liber Iudiciorum) Estudio crítico*, Madrid, 1905 (ahora nuevamente editado, con estudio preliminar de C. Petit, Pamplona, Ugoiti Editores, 2003), pp. 113-117; 135-139; 503-536.

<sup>59</sup> GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos de la Lex Visigothorum*, Universidad de Alcalá, 1996. Sobre el origen leonés del *titulus primus* del *Liber*, que recoge principios político-canónicos de los concilios de Toledo, la autora señala su época probable: fines del siglo X y principios del XI, en tiempos de Vermudo II (982-999) y de su notario Sampiro, en consonancia con la noticia de haber confirmado las leyes dictadas por Wamba (pp. 150-159); asimismo, tiene sumo interés su reflexión sobre la función propagandística de la *Lex* y la relativización de su valoración práctica (pp. 22-29), en la línea de WORMALD, P., «*Lex scripta and Verbum regis: Legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut*», en su obra *Legal Culture in the Early Medieval West. Law as text, Image and Experience*, Londres, Rio Grande, 1999, pp. 1-44.

parte ese *titulus primus* en las versiones vulgatas del *Liber iudiciorum* hizo que siguiera su suerte libraría y documental en la Alta Edad Media<sup>60</sup>, como norma y libro de orden regio especialmente en el reino de León y por extensión del principio legal personal carolingio en la Marca Hispánica pirenaica, hasta que Fernando III (1217-1252), abriendo nuevo ciclo unitario en los reinos de León y Castilla al confirmar la práctica mozárabe de Toledo de *ire ad Librum*, se sirvió de él para potenciar una política foral unitaria. A mediados del siglo XIII, este rey mandó la traducción del *Liber Iudicum* toledano al romance castellano-leonés como *Fuero Juzgo* o Libro de los Jueces (Córdoba, 1241; Cartagena, 1246; Jaén, 1246?; Sevilla, 1250; Carmona, 1252; Alicante, 1252<sup>61</sup>); política de unificación foral mantenida por su hijo, Alfonso X, en tierras de Levante (Orihuela, 1265) y Murcia (1266) en un momento en que la monarquía castellano-leonesa, extendida del Cantábrico al Mediterráneo, podía recordar por su extensión la vieja Hispania goda<sup>62</sup>.

Por entonces y con el favor de los grandes reyes del siglo XIII, los principios políticos enunciados en el Título primero y en los libros I y II del Fuero Juzgo adquirieron cierto carácter constitutivo, a manera de *Fuero de España*, por ser de la época fundacional de la monarquía hispanogoda y de su derecho, revisado por los padres de la Iglesia. Mil años después, los ilustrados dieciochescos en su afán de comprender mejor la historia del derecho público español encontraron en este *Liber Iudiciorum-Fuero Juzgo* el «depósito y fuente de la tradición constitucional española», al decir de Jovellanos<sup>63</sup>. Una idea compartida por Reguera Valdelomar, el letrado relator de la Chancillería de Granada que ofreció aquellos principios del Título Primero no derogados por la marcha del tiempo en su *Extracto del Fuero Juzgo* (1798), vertidos al español moderno<sup>64</sup>. Con la edición crítica del Fuero Juzgo por la Real Academia de la Lengua en 1815 se divulgó un texto fundamental cuyo *Titulus Primus De electione principum*, (presente en cinco manuscritos latinos de los veinte reseñados en la versión crítica de Zeumer del *Liber Iudiciorum*, como comprensivos de la vulgata) marcó el tiempo del Antiguo Régimen político y jurídico con los textos que formaron los principios del Derecho público visigodo y medieval.

Con ideas isidorianas de las Etimologías y de las Sentencias, el *Liber Iudiciorum* recordó que la ley, si es de principio pura y honesta y establecida con arte veraz, formaba un orden racional basado en la reflexión y la experiencia (*usus*) más allá de la mera elocuencia<sup>65</sup>. Un orden jurídico entre la ley y los

<sup>60</sup> COLLINS, R., «Sicut lex gothorum continet» Law and Charters in ninth-and tenth-century Leon and Catalonia, *English Historical Review*, 100, 1985, pp. 489-512.

<sup>61</sup> *Fuero Juzgo. Edición de la Real Academia Española, 1815*. Estudio preliminar CORONAS, S. M., Madrid, BOE, 2015.

<sup>62</sup> CORONAS, S. M., «El fuero de España», *Anuario de Historia del Derecho español*, XCIII, 2005, 59-99.

<sup>63</sup> «Plan de una disertación sobre las leyes visigodas» (1785) *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, editadas por C. Nocedal, Madrid, BAE, t. XLVI, 1858.

<sup>64</sup> *Fuero Juzgo. Extracto de Juan de la Reguera Valdelomar, 1798*. Estudio preliminar Santos M. Coronas Madrid, BOE, 2015.

<sup>65</sup> «melius mores quam eloquia ordinantes», *Liber iudiciorum* 1, 1, 1; *Isidori Senten.* III, 49, 2: «formam iustitiae factis magis quam verbis instituit». Cf. E. Alvarez Cora, «Qualis erit lex: La

*mores* que se destina a la salvación del pueblo en el nuevo sentido cristiano de *ius*, más próximo al moral de Ulpiano («*iuris precepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*» Digesto 1, 1, 10) que al meramente cívico de Cicerón («*salus publica suprema lex esto*», *De legibus* 3. 8). Por ser el proponente de la ley (*lator iuris*) responsable ante Dios y ante sí mismo, debía anteponer los *mores* a la elocuencia; deliberar con gentes rectas (*consilio prodis et parvis*) y tomar decisiones por consenso general (*ex universali consensu exerceat gubernaculum*). Pero si el artífice de las leyes revistiera la condición de juez debía adornarse también con otras virtudes: ser vivaz en la investigación, tenaz en la causa, moderado en el castigo, propenso al perdón, ajeno a la condición de las personas... Como padre de las cosas públicas y señor de las privadas, el artífice de la ley debe gobernar estas primeras con amor patrio (*patrio amore*) y las segundas con la potestad del amo; pero para acceder a la gloria pública debía mantener la disciplina de la ley porque la salud del pueblo consiste en conservar el derecho (*leges ipsas corrigere ante quam mores*), evitando formar leyes «pro arbitrio suo» en las cosas controvertidas<sup>66</sup>.

El canto a la ley, necesaria (*plena causa dicendi*) y virtuosa (emula divina, guía de religión, fuente de orden, artífice de *ius*, inventora y hacedora de buenos modos de vida y de gobierno, nuncio de justicia, maestra de vida, alma del pueblo) y que, como el sol, ordenaba la vida de todos (hombres y mujeres, viejos y jóvenes, prudentes e indoctos, urbanos y rústicos), llevó a definir sus condiciones: manifiesta, natural, usual, conveniente al lugar y al tiempo, justa y ecuable, congruente, honesta y digna, necesaria y útil al reprimir la maldad humana (*improbitas*<sup>67</sup>). Por formar parte de esa cadena que lleva del reino terrestre al reino celestial, la ley era constitutiva de un orden general que, desde la templanza del buen príncipe con sus instituciones de buenas costumbres y concordia cívica a la paz domestica, estaba protegido por la equidad más que con las armas y era anticipo de la victoria contra los adversarios y enemigos<sup>68</sup>.

## V.2 DE LOS ASUNTOS JUDICIALES

El *Liber iudiciorum*, un libro de leyes que recogió también prácticas forenses de la justicia real, desarrolló las reglas del proceso especialmente en tiempos de dos reyes enérgicos, Leovigildo y Khindasvinto, que lucharon por acrecer la fuerza política de la institución. Por su acción tutelar de la justicia, la ley del rey se aplicó a la resolución de cuestiones judiciales y procesales reunidas

---

naturaleza jurídica de la ley visigótica», *Anuario de Historia del Derecho español* 66, 1996, pp. 11-118; del mismo autor, «Naturaleza y ley en el derecho visigodo» en Waser, wege, wissen auf der iberischen halbinsel: vom Römischen Imperium bis zur islamischen Herrschaft / coord. por Czeguhn, I., 2016, pp. 183-208.

<sup>66</sup> *Liber iudiciorum* 1, 1, 2-8.

<sup>67</sup> *Liber iudiciorum* 1, 2, 1-5.

<sup>68</sup> *Liber iudiciorum* 1, 2, 6.



en el libro II del código bajo el título *de negotiis causarum*<sup>69</sup>. Pero por ser el Liber Iudiciorum una recopilación de normas basadas en las *antiquae* de la tradición visigoda, mostró desde un principio el afán de refrenar la *desenfrenada barbarie* del pueblo godo con las leyes, en expresión de Paulo Orosio, o en la interpretación de Sidonio Apolinar, para someter pueblos y armas a las leyes («ut populos sub armis sic frenat arma sub legibus»), marcando ciertos principios que por ser enunciados en la nueva patria hispana fueron tenidos por fundamentales.

En la secuencia de orden del Liber, de la ley a la justicia del caso, las leyes *antiquae*, las constituciones recesvindianas (654) y las renovadas por la *Legum correctio* o novelas de Ervigio (681), abrieron un libro nuevo (*secundus*) dedicado a la justicia y a los jueces, con diversos títulos englobados bajo el procesal *De negotiis causarum* (de jueces y juzgados, pleitos y causas, mandamientos judiciales, testigos y testimonios, valor de las escrituras), que dieron sentido al título genérico del *Liber iudiciorum* o *Liber Iudicum* gótico. En ochenta leyes asentaron principios de justicia entendida al modo católico hispano, donde el *conditor unus* (*omnipotens rerum dominus*), Dios, imprimió el amor a la justicia en el corazón del hombre mostrando el camino a seguir por reyes y príncipes que, con leyes modestas, quieran cumplir los mandatos celestiales (2,1, 2. Rec. Erv.). Ante todo, velando por su observancia (*reverentia legis*), siguiendo un orden regulatorio: primero los negocios de los príncipes y después de los pueblos (*negotia principum et postea populorum ordinatio*); pero también velando por la común prosperidad, principio esencial de buen gobierno que reprime la inmoderada avidez de los príncipes para expoliar a los pueblos (*aviditas principum...in spoliis populorum*) a la que dio respuesta la promulgación del decreto de regia observancia por Recesvinto en el concilio de Toledo de 652 (16, diciembre) ante los altos clérigos y palatinos<sup>70</sup>, tenida luego como ley fundamental del reino. En ella se separaron por vez primera los bienes privativos del rey (*rei proprie*) y del reino (*pro regni apice*), tierras, viñas y siervos (según cita la ley) adquiridos rectamente por sucesión (*hereditatis iura*), donación o contrato que serían privativas del príncipe o del reino a su arbitrio (*directo modo...sue potestatis arbitrio*). Una ley que, conforme a la doctrina conciliar recibida de los tiempos de San Isidoro (s. VI), debiera ser observada siempre sin que nadie pudiera acceder al trono antes de jurar su cumplimiento<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> PETIT, C., «De negotiis causarum» *AHDE*, LV, 1985, pp. 151-252; LVI, 1986, pp. 5-165; en general, del mismo autor, *Iustitia Gothica*. Huelva, Universidad, 2001.

<sup>70</sup> «Decretum iudicii universalis in nomine principis editum», Liber Iudiciorum (654) 2, 1, 6; cf. Concilio VIII de Toledo (a. 653), *Lex editam in eodem concilio*, ed. GONZÁLEZ y RODRÍGUEZ, p. 457-484; por ella se abría el procedimiento para a tribuir a la corona la posesión de las tierras de los predecesores reales desde los tiempos de Suintila, en especial las confiscadas en las purgas de Chindavisto de 642, convertidas en propiedad familiar de los reyes y sus fieles.; COLLINS, R., *La España visigoda, 409-711*. Barcelona, Crítica, p. 89; Vives y otros, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.

<sup>71</sup> «Huius sane legis sententia in solis erit principum negotiis observanda adque ita perpetim valitura, ut non ante quispiam solium regale conscendat, quam iuramenti federe hanc legem se in omnibus implere promittat». Cf. Concilio IV de Toledo, c. 3; c.75; en relación con Concilio VIII de Toledo, c. 10.

Bajo el epígrafe general *De negotiis causarum* del libro segundo del *Liber Iudiciorum*, el primer título *De iudicibus et iudicatis* planteó la visión oficial de la justicia resaltando su carácter público, regio y privativo frente a otras leyes foráneas. Después de ratificar el valor intrínseco y carácter general de las leyes con aplicación desde rey al pueblo (*reverentie tam regia potestas quam populorum universitas*, leyes I y II, Ervigio), dio primacía a los asuntos de los príncipes (ley 4, Erv.) como principio de orden social orientado a la salud del pueblo conforme al orden antiguo. Un orden saludable que necesitó límites a partir de la propia defensa de las leyes y contra la avidez fiscal de los príncipes anteriores [actuando Suinthila (†c.634) como eje de cambio legislativo], frenando su comportamiento con moderación contra el expolio de los pueblos (ley 6, Rec. Erv.). Para mantener la seguridad del reino, se castiga la rebelión contra el príncipe, el pueblo o la patria, incurriendo en castigo la incriminación del príncipe o su mera maldición (II, 1, 6 y 7, Rec. Erv.). Con la admisión de las leyes de otros pueblos extranjeros como ejercicio provechoso para la Justicia, los reyes del siglo VII, Recesvinto y Ervigio, prohibieron su aplicación contenciosa con graves penas monetarias (30 libras de oro al fisco, II, 1, 10); y con el señalamiento de los días festivos y feriados se abrió el régimen específico del Liber en materia judicial: Ante todo, que los jueces no oyeran causas ajenas a la ley, y en caso contrario, atender el criterio regio sobre la causa (*potestas regie discretione*) (L. Iud. II, 1, 13.14. Rec. Erv.); el buen orden judicial obligaba que nadie pudiera dirimir las causas salvo que contara con potestad real o con el consentimiento de las partes elegir juez con tres testigos, añadiendo en la reforma de Ervigio una mención especial sobre los jueces delegados (Lib. Iud. II, 1, 15. Rec. Erv.); un régimen extendido a la jurisdicción militar de los tiufados abierta a las causas penales (Lib. Iud. II, 1, 16. Rec. Erv.). Los jueces que tienen encomendadas todas las causas comunes y criminales se distinguen de los *adsertores pacis* por su especialización (Lib. Iud. II, 1, 17. Rec. Erv.). Solo el que tiene la potestad de juzgar en un territorio encomendado o los jueces con potestad de juzgar por orden del rey o elección y consentimiento de las partes pueden encartar por orden suya o por medio de sayón. Los impostores o presuntos jueces que se arrogaran la potestad judicial ilícitamente pagarían una libra de oro al que fuera encausado por el ultraje o injuria hecha además de devolver de sus bienes todo lo arrebatado (Lib. Iud. II, 1, 18. Rec. Erv.), conocida su mala pretensión por el responsable de la provincia (*ad provincie ducem*), que se aplica también al siervo diputado para discutir cuestiones (*ad discutienda negotia... contra iustitiam et leges*) y al sayón obsequioso con el impostor, castigado con cien azotes. La dilación a la orden judicial comunicada por epístola o sello para comparecer en juicio (*ad causam dicendam conpellitur*, Chindasvinto, II, 1, 19, Rec. Erv.) era sancionada con pago de cinco sólidos de oro al juez y otro tanto al demandante (*petitore*) que, en caso de no poder pagar, sería castigado con cincuenta azotes ante el juez (*coram iudice*, aunque sin dar nota de infamia por su corrección y aún quedar indemne si pudiera confirmar con juramento su falta de dilación o desacato). Los casos mayores de los obispos por su desacato ante el juez, conde o duque eran castigados con pena con cincuenta sólidos y para los demás

clérigos y monjes una pena ajustada con juramento por treinta días de ayunos a pan y agua. En los casos de mediar una distancia larga, cien o doscientas millas o más, se prorroga por tiempo razonable su presentación a la audiencia de la causa, o en los casos de necesidad por enfermedad, inundaciones, montes nevados, excusas probadas por testigos idóneos o por juramento.

Con leyes de Khindasvisto y varias *antiquae* reunidas en la compilación legal de Recesvinto, revisada por Ervigio a finales del VII, se dio un apartado que tenía en común el talante moral del juez. Como eco lejano de una cultura retórica romano-helénica, bien representado por la *Moralia* de Plutarco, el juez que declinase o juzgara mal alguna causa por interés *contrarius equitati*, era castigado severamente (Lib. Iud. II, 1, 20.21. Chindasvinto/ Antiqua), aunque su propio juramento en caso de no probarse el fraude bastaría para exculparse. Se corrige al juez que dilatará con dolo o astucia el pleito causando graves dispendios a los litigantes con su devolución a partir de los ocho días después de aceptar la causa y su juramento, que para bien conocer la causa debiera pedir a los litigantes en caso de falta de escritura o prueba ni de indicios ciertos de verdad (Lib. Iud. II, 1, 22.23 Khindasvinto/Antiqua). Cualquiera que sospechase del juez de cualquier orden o categoría (conde, vicario del mismo, tiufado) y pidiese acudir a su superior (*ducem*), incluso a éste, no debe sufrir dilación alguna, sino que con el obispo de la ciudad (*pariter*) deben redactar y suscribir la sentencia del juicio. Y todavía el que tuviera sospecha del juez podía apelar a la audiencia del príncipe una vez completado el juicio, de forma que el juez y el sacerdote tendrían que restituir íntegramente al querellante todas las cosas llevadas e indemnizar aparte de sus propios bienes el valor del juicio contra la verdad (*quam veritas habuit*), pero que se volvía contra el demandante si la denuncia fuera presentada injustamente o, en caso de no poder pagar la composición, flagelado con cien azotes públicos en presencia del juez (Lib. Iud. II, 1, 24, Chindasvinto). Sobre la forma del juicio se distingue dos acciones diferentes del juez: entre las que son de mayor importancia (*de rebus maximis aut dignis*) o de poca importancia (*de rebus modicis*). En el primer caso y en presencia de los litigantes, el juez redacta dos textos sobre la cuestión debatida y hace firmar un texto similar a las partes. Pero si fuera de poca importancia, solo las condiciones o fórmulas escritas juradas serían dadas a la parte victoriosa del pleito. El juez debía reservar en su poder un ejemplar de todas las causas que hubiera juzgado para reprimir cualquier controversia (Lib. Iud. II, 1, 25. Chindavinto). Muchos jueces, por codicia y contra la ley, intentaban quedarse con una tercera parte del valor de la causa. De nuevo se recuerda una ley de Leovigildo que asignaba a los jueces veinte sueldos por su labor o, en caso contrario, restituir al desposeído del legítimo pago y pagar asimismo el duplo de su asignación. También los sayones que recibían mercedes mayores por participación en causas ajenas, solo podían recibir diez sueldos. Finalmente todos los que tienen potestad de juzgar reciben el nombre de jueces, recibiendo los beneficios y las penas de las leyes, a partir del duque, conde, vicario, defensor de paz, tiufado, milenario, quingentenario, centenario, defensor, numerario, o que son elegidos como jueces por mandato real o por consenso de las partes (Lib. Iud. 2, 1, 27 Recesvinto).

Las últimas leyes del título referido a la justicia hablan de jueces injustos que forzaban pactos que no eran válidos (Liber Iud. 2, 1, 28, Recesvinto) y que, en la misma línea, enfrentaban poder y justicia con la depravación habitual de unos jueces que no les permitía ser justos y rectos ante la orden o el temor de los reyes. Males que invalidan aquellas sentencias de jueces que hayan jurado que su pravedad procede del rey (*sed regio vigore*) (Lib. Iud. 2, 1, 29, Recesvinto). La dación de potestad jurisdiccional civil a los obispos con el fin de proteger, con otros *viris honestis* del lugar, a los pobres frente a los jueces perversos que impuso la sentencia *iustissime* a los jueces y condes (Liber Iud. II, 1, 30, Recesvinto), abrió a la Iglesia de España una participación institucional en la justicia ordinaria del reino que vino a reforzar su fuerza política y cultural. Una variante de interés que amplía el círculo episcopal anterior fue la corrección de Ervigio (681) que ofreció a los sacerdotes de Dios (*sacerdotes Dei*) cumplir su labor de ayudar a pobres y oprimidos frente a los jueces perversos que oprimen a los pueblos, amonestándoles *paterna pietate* con el fin de enmendar la sentencia, mejorando su justicia, dando cuenta al rey que tendrá la última palabra como oráculo de la serenidad (Lib. Iud. II, 1, 18, Ervigio). La prevención contra los jueces llevó a que cualquier juez cuestionado tuviera que dar cuenta de su proceder legal ante el conde de la ciudad o a las personas que la representen (*rationem plenissimam legali ordine*) en una ley anterior (Lib. Iud. II, 1, 31, Chindavinto), aunque si la causa fuera llamada al arbitrio real sería terminada por los jueces nuevamente instituidos dejando a un lado al obispo y otros jueces, o bien, una vez iniciada o concluida la causa delante del obispo o del conde, dar cuenta de su actuación ante los jueces reales. Una prevención judicial que se resume en la última serie de leyes reales contra los malos jueces que debiendo ser remedio se convierten en impugnadores de la equidad. Así, cualquier juez que tomara cosas ajenas o causar daño contra los mandatos y ordenes de las leyes (*contra iussa et ordines legum*) sería castigado con el mismo rigor (*severitas*) que aplicaría a otros condenados (Lib. Iud. II, 1, 32, Recesvinto). Al final, cerrando el título general sobre la justicia, se recuerda la obligación de los ingenuos u hombres libres del reino de acatar las órdenes del rey, castigando a los nobles que ocultaran astutamente haber tenido conocimiento con penas de tres libras de oro al fisco, o bien y a falta de conseguir una suma igual, recibir el resto cien azotes, pero sin caer en la difamación de su dignidad. En cualquier caso, el propio Recesvinto, autor de la norma, aventura algunos eventos circunstanciales, como enfermedad, tempestad, inundación, nevada, que eximen de culpa de omisión *causa manifeste necessitatis* (Lib. Iud. II, 1, 33, Recesvinto/Ervigio).

## BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ CORA, E., «Qualis erit lex: La naturaleza jurídica de la ley visigótica», *Anuario de Historia del Derecho español*, LXVI, 1996, pp. 11-118.
- «Naturaleza y ley en el derecho visigodo» en *Waser, wege, wissen auf der iberischen halbinsel: vom Römischen Imperium bis zur islamischen Herrschaft* / coord. por Ignacio Czeguhn, 2016, pp. 183-208.

- BARBERO, A., «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en el Occidente medieval» *Hispania* 30, 1970, pp. 316 ss.
- BELDA INIESTA, J., «el ministerio judicial del obispo hasta el surgimiento de la *lex christiana*», *Anuario de Derecho Canónico* 4, 2015, 387-404.
- BELDA INIESTA, J., y CORETTI, M., «Reflexiones doctrinales en torno a las Clementinas *Dispendiosam* y *Saepe contingit*: el proceso sumario a la luz del *utriusque iuris*», *Glossae* 13, 2016, pp. 31-70.
- BERMAN, J., «The History of Legal Theory and the Study of Biblical Law», *The Catholic Biblical Quarterly*, January, 2014, vol. 76, pp. 19-36.
- BORDES, J., «La place d'Aristote dans l'évolution de la notion de *politeia*», *Ktèma* 5, 1980, 249-256.
- BOGARIN DÍAZ, J., «De nuevo sobre el concepto etimológico de derecho», *Derecho y Conocimiento*, I, 2001, 299-329.
- BRUNSEMIUS, P., *Methodica praxis rite, recte, saepe sacrifici candi in gratiam omnium sacerdotum concinnata opera ac studio*, Moguntia, 1629.
- CARNELUTTI, F., «*Ius iungit*», *Rivista Diritto Processuale* IV, 2, 1949, pp. 57-63.
- CASADO, M. J., «*Recte et rite*. Reflexiones sobre el derecho consuetudinario romano», *Anuario da Faculdade de Derecho de la Universidad de A Coruña* 10, 2006, pp. 171-215.
- CATÓN, EL VIEJO, *De invencione* (c. 85 a. C.).
- CICERÓN, M. T., *De legibus*, (c. 51 a. C.).
- «*De re publica*», (55 a. C.), *The Latin Library*, II, 159-167.
- COLLINS, R., «*Sicut lex gothorum continet*» *Law and Chartes in ninth-and tenth-century Leon and Catalonia*, *English Historical Review*, 100, 1985, pp. 489-512.
- *La España visigoda 409-711*. Barcelona, Crítica, 2005.
- *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edición preparada por J. Vives y la colaboración de T. Marín Martínez, G. Martínez Díez. Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.
- CORETTI, M., *La cognizione sommaria tra Ius Antiquum e ius novum*. (Th. Doc.) Roma, 2018.
- CORONAS, S. M., «La recusación judicial en el Derecho histórico español», *AHDE* 52, 1982.
- «El fuero de España», *Anuario de Historia del Derecho español*, XCIII, 2005, 59-99.
- *Fuero Juzgo. Edición de la Real Academia Española, 1815*. Estudio preliminar Santos M. Coronas. Madrid, BOE, 2015.
- *Fuero Juzgo. Extracto de Juan de la Reguera Valdelomar, 1798*. Estudio preliminar Santos M. Coronas Madrid, BOE, 2015.
- DÍAZ Y DÍAZ, M., «Los discursos del rey Recaredo: el Tomus», en *III Concilio de Toledo: XIV Centenario 589-1989*. Toledo, Arzobispado, 1991, pp. 223-236.
- DRIVER, G. R., y MILES, J. C., *The Babylonian Laws*, 2 vols. Oxford, 1995.
- DUNCAN, G. S., «The Code of Moses and the Code of Hammurabi», *The Biblical World*, vol. 23, n. 3, 1904, pp. 188-193; n. 4, pp. 272-278.
- ELLIOTT FRIEDMAN, R., *Who Wrote the Bible?* New York, 1997.
- *Enuma elis. Poema babilónico de la creación*. Ed. y est. F. Lara Peinado. Madrid, ed. Trotta, 2008.
- FIENT, A., *Le Code de Hammurapi* (LAPO, 6), Paris, 1983.
- GARCÍA-HERNÁNDEZ, B., «Polisemia de *ius-iuris* (derecho, aderezo) y la idea (unión) genuina del Derecho romano» *Revista de Estudios Latinos*, 10, 2010, pp. 29-47.

- GARCÍA LÓPEZ, Y., *Estudios críticos de la Lex Wisigothorum*, Universidad de Alcalá, 1996.
- GARCÍA MORENO, L. A., *El fin del reino visigodo de Toledo*. Madrid, Universidad Autónoma, 1975.
- GEORGE, A. R., *The Babylonian Gilgamesh Epic: Critical Edition and Cuneiform Texts*, Oxford University Press, 2003.
- GOOD, E. M., «Capital punishment and its alternatives in Ancient Near Eastern Law», *Stanford Law Review*, vol. 19, n. 5, 1967, pp. 947-977.
- GUARINO, A., «La consuetudine e la legge a la luce dell'esperienza romana», *Le origini quiritarie*. Napoli, 1973.
- HANSEN, H., *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène*. París, Belles Letres, 1993.
- HEGER, P., «Source of Law in the Biblical and Mesopotamian Law Collections», *Biblica* 2005, Vol. 86, No. 3 (2005), pp. 324-342.
- HONSEN, H., «Iustitia distributive-iustitia commutative», en M. J. Schermaier, J. M. Rainer, L. C. Winkel, (eds.), *Iurisprudentia universalis*. Festschrift für Theo Mayer-Mali. Köln-Weimer-Wien, 2002, pp. 207-302.
- IGLESIAS FERREIRÓS, A., «Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo», *Anuario de Historia del Derecho español* 40, 1970, pp. 653-682.
- ISLA FREY, A., «El officium palatinum visigodo. Entorno regio y poder aristocrático», *Hispania*, 62, pt. 3, 2002, 823-847.
- JOVELLANOS, M. G., «Plan de una disertación sobre las leyes visigodas» (1785) *Obras publicadas e inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, editadas por C. Nocedal, Madrid, BAE, t. XLVI, 1858.
- JUAN Y COLÓN, J., *Instrucción jurídica de escribanos*. Valencia, 1787 (primera edición, Valencia, 1736).
- KANT, I., *La metafísica de las costumbres* (1797), Edición y E. Preliminar A. Cortina y J. Conill, 4 ed. Madrid, Tecnos.
- KASER, *Römische Rechtsquellen und angewandte Jurismethoden*, Wien-Köln-Graz, 1986.
- KING, P. D., *Derecho y sociedad en el reino visigodo* (1972). Madrid, 1981.
- KISSEL, O. R., *Die Justitia: Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenden Kunts*. München, C. H. Best, 1984.
- KLIMA, J., *Untersuchungen zum Altbabylonischen Erbrecht*, Prag, Orientalischen Institut, 1940.
- KUGEL, J. L., *How to Read the Bible: A Guide to Scripture, Then and Now*. New York, 2008.
- LAFONT, S., «Considérations sur la pratique judiciaire en Mésopotamie», en F. Joannès (dir.), *Rendre la justice en Mésopotamie. Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (III-I millénaires avant J.-C.)*. P. U. Vincennes, 2000, p.15-26.
- LALINDE, J., *El Derecho en la historia de la humanidad*. Barcelona, Universidad, 1991 (1982, 1988).
- LARA PEINADO, F., *Primeros códigos de la humanidad*. Madrid, Tecnos, 1994 (2001, 2009).
- *El código de Hammurabi*, Madrid, Tecnos, 1997 (4 ed., 2008).
- «Hammurabi de Babilonia, príncipe piadoso», *ISIMU. Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, VIII, 2005, pp. 127-134.
- LEAR, F. S., «Crimen Laesae Maiestatis in the Lex Romana Wisigothorum», *Speculum*, vol. 4, n.º 1, (jan, 1929), pp. 73-87.
- LETNIEP, R., *La función judicial de los concilios hispanos en la antigüedad tardía*. Universidad de León, 1996.

- LETINIER, R., «Juicios monásticos. La apelación del monje en el Pactum de San Fructuoso», *Anuario de Historia del Derecho español*, LXVIII, 1998.
- LYNCH, C. H., *Saint Braulio, Bishop of Saragosa (631-651). His life and writings*. Washington, 1938.
- MANTHE, U., «Beiträge zur Entwicklund des antiken Gerechtigkeitsbegriffes II: Stoische Würdigkeit und *iuris praecepta* Ulpians», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, romanistische Abteilung*, 114, 1997, pp. 1-26.
- MARTÍNEZ DíEZ, G., «Función de inspección y vigilancia del episcopado sobre las autoridades seculares en el período visigodo-católico», *Revista española de Derecho canónico*, XV, 1960, pp. 579-89.
- MOLINA, M., *La ley más antigua. Textos legales sumerios*. Barcelona, Ed. Trotta, 2000.
- MORENO GALÁN, E., «Estudio comparativo de las reformas procesales del papa Clemente V y del Papa Francisco en materia sumaria», Murcia, 2022, pp. 99-114.
- NICHOLSON, E., «The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen», Oxford, Clarendon Press, 1998.
- ORLANDIS, J., «La sucesión al trono en la monarquía visigoda», *Estudios visigóticos III*, Roma- Madrid, 1962.
- PETIT, C., «De negotiis causarum» *Anuario de Historia del Derecho Español*, LV, 1985, pp. 151-252; LVI, 1986, pp. 5-165.  
— *Iustitia Gothica*. Huelva, Universidad, 2001.
- PLATÓN, *Retorica a Herenio*. Ed. Gredos, [S. Núñez, Introducción, traducción y notas] 1997.
- RICHARDSON, M. E. J., *Hammurabi's Laws. Text, Translation and Glosary*, Sheffield, 2000.
- ROTH, M., *Law collections from Mesopotamia and Asia Minor*. Society of Biblical Literature, Scholar Press, Atlanta, Georgia, 1995.
- SCHMÖKEKL, H., «Hammurabi und Marduk», *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 53, 1959, pp. 183-204.
- SCHULZ, F., *Principios del Derecho romano*. Trad. de M. Abellán, Madrid, 1990.
- STEIBLE, H., *Die altsumerischen Bau-und Weihinschriften. I. Inschriften aus«Lagash»(Teil 1)* Wiesbaden, 1982.
- SPEISER, E. A., «Cuneiform Law and the History of Civilization», *Proceedings of the American Philosophical Society* vol. 107, no 6, 1963, pp. 536-541.
- SZLECHTER, E., *Codex Hammurapi*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1977.  
— «Effects de la captivité en droit assyro-babylonien» *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*, 57-58, 1963-1964.  
— «Effects de l'absence (voluntaire) en Droit assyro-babylonien», *Orientalia*, 34, 1965, p. 289-311.
- TEILLET, S., *Des Goths à la nation gothique, les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*. Paris, Les Belles Letres, 2012.
- UREÑA, R., *Legislación visigoda (Leges antiquiores- Liber Iudiciorum) Estudio crítico*, Madrid, 1905 (ahora nuevamente editado, con estudio preliminar de C. Petit, Pamplona, Urgoiti Editores, 2003).
- VERNANT, *Mythe et pensée chez les grecs*. Zetein, 1973. (Trad. esp. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Trad. J. D. López Bonillo. Barcelona, Ariel, 2007 (1.ª ed. 5.º reimpr.).
- VIEL, H. D., *Der Codex Hammurapi*, Gotinga, 2002.
- VISMARA, G., «Lex christiana (secc. IV-V)», *Homenaje al profesor Alfonso García-Gallo*. Madrid, Universidad, 1996, vol. I, 331-340.

- VISMARA, G., *Vocabularium juris utriusque, ex variis ante editis, praesertim ex Alexand. Scoti, Jo. Kahl, Barn. Brissonii, et Jo. Gottl. Heineccii accessionibus*. Opera et studio B. Philip. Vicat. Neapoli, 1760.
- WELL, B., «What Is Biblical Law? A Look at Pentateuchal Rules and Near Eastern Practice» *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 70, no. 2 (April 2008), pp. 223-243.
- *The New Cambridge History of the Bible*, 2013, pp. 81-386.
- WELLHAUSEN, J., *Die Komposition des Hexateuch*, 1877; *Prolegomena zur geschichte Israels*, 1878.
- WESTBROOK, R., *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. Cahiers de la Revue Biblique, 26. Paris, 1988, pp. 39-88.
- «Biblical and Cuneiform Law Codes», *Revue Biblique*, vol. 92, no. 2, 1985, pp. 247-264.
- WORMALD, P., *Legal Culture in the Early Medieval West. Law as text, Image and Experience*, Londres, Rio Grande, 1999.
- ZEUMER, K., *Liber iudiciorum sive Lex visigothorum edita ab Recesvindo rege c. a. 654, renovata ab Ervigio a. 681. Accedunt leges novellae et extravagantes, Monumenta Germaniae Historica I, Leges*. Hannover-Laipzig, 1902 (fac. Hannover, 1973; reimp. 2005); traducción catalana del texto legal latino en J. Bellés i Sallent, *Llibre dels Judicis*, Barcelona, Textos Jurídics Catalans, 2008; al castellano, *Libro de los Juicios*, por P. Ramis Serra y R. Ramis Barceló, Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, 2015.

SANTOS M. CORONAS  
Universidad de Oviedo. España  
<https://orcid.org/0000-0000-8169-4120>