
TEORÍA DEL PODER EN EL *DE INSTITUTIONE REGIA* DE JONÁS DE ORLÉANS (SIGLO IX). CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA Y ORDENAMIENTO SOCIAL EN LA ALTA EDAD MEDIA*

*Patricio Zamora Navia***
Universidad Alberto Hurtado, Chile

El presente estudio se centra en los dramáticos tiempos de la llamada Alta Edad Media, donde se configuraron las primeras teorías, utopías y prácticas del poder. Especial interés reviste el tratado del obispo Jonás de Orleáns (siglo IX), *De Institutione Regia*, por cuanto representa una de las primeras y más claras sistematizaciones del pensamiento político medieval. En efecto, vemos en este tratado, una verdadera guía sobre los deberes y el recto comportamiento de los gobernantes, además de una especie de síntesis, donde se integran lecturas sociales y espirituales, elaborando una temprana antropología del mundo altomedieval.

Palabras Claves: Jonás de Orleáns, pensamiento político medieval, teoría del poder



THEORY OF POWER IN *DE INSTITUTIONE REGIA* OF JONAS OF ORLEANS. IDEOLOGICAL CONSTRUCTION AND SOCIAL ORDER IN THE HIGH MIDDLE AGES

This study focuses on the dramatic time called High Middle Ages, when the first theories, utopias and power practices were configured. Special interest has to be given to the bishop Jonas of Orleans' treaty, De Institutione Regia, because it represents one of the first and clearer systematizations of the political medieval thought. In fact, in this treaty we can see a whole about the duties and the proper ruler's behavior, besides a synthesis in which social and spiritual approaches are integrated allowing to elaborate an early anthropology of the high medieval ages.

Key Words: Jonas of Orleans, medieval political thought, power theory

* Parte de esta investigación fue presentada en el VII Coloquio de Estudios Medievales, Sociedad de Estudios Medievales. Depto.de Historia, Geografía y Ciencias Sociales. Universidad del Bío-Bío, Chillán, 28 de Octubre de 2006.

** Magister en Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Miembro de la Sociedad Chilena de Estudios Medievales. Profesor de Historia Medieval en Universidad Arcis y Alberto Hurtado. E-mail: pzamora@universia.cl

In Memoriam

DEBEMOS AL MAGISTERIO DE NUESTRO RECORDADO profesor Héctor Herrera Cajas, la iluminación de gran parte de las vías recorridas en la presente investigación, por habernos distinguido como uno de sus discípulos y su último ayudante de la Cátedra de Historia Medieval. En nuestro caso, su influencia se refleja, sobretodo, en lo referente al poder, su *concepción, su práctica y representación*. El presente artículo encuentra sus primeras raíces en las conversaciones relativas a la mecánica del poder, que preparaban nuestro proyecto de tesis de magister, en torno al año 1997. Lamentablemente, dichas sesiones se vieron interrumpidas por la partida del maestro, dejándonos en una evidente horfandad intelectual. Pese a ello, y echando mano a esos diálogos, que fueron pocos pero fecundos y a dos de sus artículos: «La Doctrina Gelasiana» y «Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas»¹, pudimos «armar» –como decía don Héctor– una investigación, cuya dignidad la aporta, innegablemente, su influencia.

1. Contexto del Tratado

Para R. W. y A. J. Carlyle², los escritores del siglo IX fueron verdaderos fundadores de una «doctrina política». Son ellos los que formulan las bases del primer pensamiento político medieval³, expresado en el género «espejo de príncipes»⁴. Sin embargo, no debemos ver, necesariamente, en estos autores a teóricos innovadores, sino que, en gran medida, a «recopiladores» del magisterio del Evangelio y de los Padres de la Iglesia. La motivación de éstos era, sin duda, formular una doctrina de acuerdo a las exigencias políticas de la época carolingia, a fin de situar a la Iglesia –los episcopados– en la dirección moral –y por añadidura política– del reino.

¹ «La Doctrina Gelasiana», en: *Padre Osvaldo Lira. En torno a su pensamiento. Homenaje en sus 90 años*, Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1994, «Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas», en *Byzantion Nea Hellás*, 13-15, Santiago de Chile, 1993-1996.

² CARLYLE, R. W., and A. J., *Il pensiero politico medievale*, Bari, 1956 (1950), pp. 215 y ss.

³ Vid. la confirmación de este enfoque en: BURNS, J.H., *The Cambridge History of Medieval political thought, c.350-c.1450*, Cambridge Univ.Press, New York, 1988, pp. 677 y ss.

⁴ En Occidente, el concepto «espejo de príncipes», se remonta al latín clásico, donde la palabra *speculum* designaba a un espejo-objeto, pero también a la imagen, la reproducción fiel dada por el espejo. El término además se asocia con la representación ideal de sí mismo. Vid. BRADLEY, R., «Backgrounds of the title *Speculum* in Medieval Literature», *Speculum*, 29, 1954, pp.100-115; La metáfora del espejo aparece, igualmente, en el Antiguo Testamento (*EX*. 34, 29-35), y en San Pablo, la evocación todavía es más clara (*I Cor.* 13,12; *II Cor.* 3,18).

A pesar de que es en los tiempos carolingios en que se desarrollan las teorías políticas «episcopalizantes», no fue Carlomagno, sin embargo, quien contribuyó a dar vida a los «espejos de príncipes» carolingios. Por más que él se vio enfrentado con los teólogos de la corte y con las exigencias provenientes del cristianismo. En rigor, fue la corte de Luis el Piadoso, el lugar en el que apareció el primer «espejo» carolingio. Su autor Smaragdus de San Mihiel –monje y abad– adquirió fama literaria al escribir su *Via Regia*⁵. Como es sabido, en la crisis que afectó al Imperio Carolingio después del 833, aparece la Iglesia como la única capaz de salvaguardar la unidad del «pueblo cristiano», cuyo gobierno acababan de repartirse los hijos de Luis el Piadoso, poniendo en evidente riesgo la *unanimidad* del Imperio⁶.

A lo largo de los turbulentos años que el Imperio había vivido desde el 829⁷, la Iglesia no había dejado de recordar, en términos cada vez más apremiantes, que si los reyes eran elegidos por Dios para velar por la salvación de los pueblos, también ella tenía por misión velar por la salvación de los reyes. Sólo merecen conservar el poder los príncipes que gobiernan con justicia y que por ella aseguran, en medio de la paz, el reino de Dios sobre la tierra. De todo esto, los obispos, en su demanda dirigida al emperador después del Concilio de París (829), habían sacado como conclusión que ellos tenían la misión expresa, en consecuencia de las responsabilidades que gravitaban sobre ellos, como los únicos intérpretes calificados de la Ley divina, de guiar la conducta de los reyes por medio de sus *advertencias* y *sus amonestaciones*⁸.

Esta ideología se terminó de constituir y se hizo común desde el 829. El obispo Jonás de Orléans (780-842/3)⁹, activo participante en la redacción de las actas del Concilio de París, la consagró y propagó en un tratado sobre los deberes de los reyes, que escribió en 831 y que tituló: *De Institutione Regia*¹⁰ (= *I.R.*), donde además aparece una de las primeras y más claras sistematizaciones del pensamiento político medieval¹¹.

⁵ Esta obra, redactada en torno al 810, señala a sus destinatarios las obligaciones que se originan en el bautismo. Sin embargo, las virtudes específicas del gobernante aparecen sólo marginalmente, lo que hace de este texto sólo una guía moral cristiana, bastante general, aplicable tanto a gobernantes como a súbditos. SMARAGDUS, *Via Regia*, en MIGNE, P. L., 102, cols. 931-970.

⁶ Carlomagno ya se había referido a la *unanimidad* indispensable entre los súbditos; pero en cuanto a él mismo, se consideraba como dueño absoluto de las decisiones que debían tomarse y como responsable sólo ante Dios de sus iniciativas. Desde entonces, el poder imperial había atravesado por muchas vicisitudes y la elevada autoridad moral de que disponía un Carlomagno pasaba de las manos del soberano a las de la Iglesia.

⁷ HALPHEN, L., *Carlomagno y el Imperio carolingio*, UTEHA, México D.F., 1955, pp. 189 y ss.

⁸ GUILLOT, O., «L'exhortation au partage des responsabilités entre l'empereur, l'episcopat et les autres sujets, vers le milieu du règne de Louis le Pieux», en: *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, P.U.F., Paris, 1983., pp. 87 y ss.

⁹ Para el personaje de Jonás de Orléans, v. BURNS, J. H., *op. cit.*, p. 677; DELARUELLE, E., «En relisant le 'De Institutione Regia' de Jonas d'Orleans. L'entrée scène de l'episcopat carolingien», en: *Melanges Louis Halphen*, P.U.F., Paris, 1951; REVIRON, J., *Jonas d'Orleans et son «De Institutione Regia»*. *Etude et texte critique*, P.U.F., Paris, 1930; DUBREUCQ, A., *Le métier de roi (De Institutione Regia)*, Du Cerf, Paris, 1995, pp. 9 y ss.

¹⁰ P. L., 106, cols. 279-306; M. G. H., *Ep. V.* (1899), pp. 346-355; REVIRON, J., *op. cit.*, (texto sólo en latín); DUBREUCQ, A., *op. cit.*, pp. 9-ss.

¹¹ Cfr. ZAMORA, P., «El reino franco en los tiempos carolingios (s.IX). Episcopalización y escenificación como estrategias persuasivas del poder real», *Tiempo y Espacio*, 14, 2004, Depto. Ciencias Sociales, Universidad del Bío-Bío, Chillán, pp. 61 y 62. En este artículo se puede encontrar, además, las circunstancias históricas del gobierno de Luis el Piadoso, que explican, en gran medida, la formulación de varias ideas de Jonás.

2. El tratado: *De Institutione Regia* (831)

Esta obra fue largamente olvidada por la historiografía. Se descubrió, por azar, uno de los tres manuscritos¹² en el siglo XVII, siendo editado por Luc D'Achery, como parte de su obra *Spicilegium*, en 1661, a partir del manuscrito romano¹³.

Para estudiar el tratado *I.R.*, no debemos olvidar las circunstancias en las que fue re-dactado, tampoco su clara dependencia con las actas del Concilio de París y con su obra anterior *De Institutione Laicali* (828)¹⁴.

El texto de *I.R.*, se compone de tres partes: una larga admonición, una pieza de versos dedicatorios y un tratado dividido en diecisiete capítulos. La introducción es una exhortación, como se lee en la carta dedicatoria o «admonición», que figura a la cabeza de la obra. En esta carta, el obispo de Orleans precisa su objetivo, cual es evitar que el rey de Aquitania –Pipino– adopte una actitud hostil frente a su padre, y así, impedir que la calamidad caiga sobre el Imperio. Tras una precisa advertencia, haciendo alusión a los acontecimientos del año 830, Jonás muestra al rey la necesidad de la *concordia* y del entendimiento mutuo entre los hijos del emperador. Le da cuatro consejos de naturaleza moral: 1) Práctica de las obras; 2) Confesión de los pecados; 3) Vigilancia y 4) Meditación, en la perspectiva del juicio final¹⁵.

La moderna investigación¹⁶, ha dado el justo título de «espejo de príncipes» al tratado *De Institutione Regia* de Jonás. Como vimos, este género recibe profundas influencias, del universo latino, del *Antiguo Testamento* y de los Evangelios. También jugó un rol importante el legado de los Padres de la Iglesia. Ya en la primera época carolingia, Alcuino, consideraba la *Pastoral* de san Gregorio como un «espejo de obispos»¹⁷. Jonás se nutre de esta simbólica del espejo, encontrándose en sus tratados y obras conciliares. La *Institutione Laicali*, por ejemplo, está dedicada al conde Matfrido «a fin de que él pueda contemplar, como en un espejo, la vida que los hombre de bien deben llevar»¹⁸.

En *I.R.*, Jonás, lleva más allá que Alcuino, la metáfora. El espejo muestra la vía a seguir, y se presenta bajo la forma de un opúsculo que el príncipe debe tener a mano, a fin de leer con frecuencia. Se pasa, entonces, de una idea de reflexión a una de perfeccionamiento, para

¹² Los tres manuscritos son: 1º, el Romano (R. VATICAN, Archivo S.Pietro, Lat.D.168); 2º, el de Orléans, de 1632 (A. PARIS, Bibliothèque Nationale de Paris, N., Nouv.acq.Lat.1632); y 3º, el del Fondo Barberini, de 1625 (B VATICAN, Barberini 3033). Cfr. REVIRON, J., (n.121), Int.; tb. DUBREUCQ, A., *op. cit.*, pp. 118 y ss.

¹³ La *Institución Real*, fue traducida al francés en 1662, por Des Mares, contando con diversas ediciones posteriores. En 1930, REVIRON, J., *op. cit.*, reeditó el tratado desde una reproducción fotográfica del manuscrito de San Pedro en Roma, contrastando dicha copia con la segunda edición del *Spicilegium*.

¹⁴ P. L. 106, cols.121-278. Este texto es, cronológicamente, el primero de Jonás de Orléans, el destinatario, ya que tiene formato epistolar, es Matfrido, conde de Orléans, y sesitua en los inicios de su episcopado. El contenido de este breve tratado redunda en cuestiones morales, sobre todo asociadas con el cumplimiento y la importancia de los sacramentos. *vid.* GARCÍA, A., «El primer tratado político-religioso del siglo IX», *Crisis: Revista Española de Filosofía*, 4, 1957, pp. 239 y ss.

¹⁵ *I.R.*, Adm., pp. 151-169.

¹⁶ Cfr. LUSCOMBE, D. E., «The formation of political thought in the West», en: BURNS, J. H., *op. cit.*, pp. 157; tb. McKEON, P., «The Empire of Louis the Pious: Faith, Politics and Personality», *Revue Bénédictine*, 90, 1980, pp. 50-62; DELARUELLE, E., *op. cit.*

¹⁷ ALCUINO, *Lettre* 116.

¹⁸ *I.L.* en P. L., 106, col. 123.

desembocar, finalmente, en un objeto manual que muestra el camino de la virtud y debe ser leído, si se quiere conocer la vía de la salvación¹⁹.

Los «espejos de príncipes» carolingios forman una entidad muy distinguible. Estos proceden de la combinación de una tradición patristica continua, y de sus influencias —española e irlandesa— en el mundo franco. Los escritos presentan —en general— las siguientes características: a) una definición del lugar del príncipe en el mundo; b) una definición de la realeza y de sus relaciones con los otros poderes; c) una definición del rol del príncipe; d) una exposición de la conducta del príncipe ideal y de los peligros que éste debe evitar.

A partir de estos postulados, Jonás de Orléans, elabora, en el siglo IX, una especie de síntesis, donde integra lecturas sociales y espirituales, elaborando una temprana antropología de su mundo.

3. Poderes y ordenamiento de la Sociedad Cristiana en *De Institutione Regia*

A.- El obispo:

Jonás insiste, en las primeras líneas del capítulo II, en que el rey Pipino, reconozca «el nombre, el poder, la autoridad y la dignidad de los prelados»²⁰. Esta formulación, muy compacta, es en sí misma un programa: para Jonás, el nombre obispo, implica un gran significado. Es así, que para definir obispo, emplea el término de *superspeculator*. El apelativo *speculator*, había sido empleado, muy antiguamente, para definir la idea de la responsabilidad del obispo²¹, encargado del examen de las almas.

Speculator, tiene muchas implicaciones. Debemos, en primer lugar, hacer referencia al espejo (*speculum*), por el cual los obispos muestran el camino a seguir. Por otro lado, significa que los obispos, encargados de velar sobre las almas, ocupan un sitio más elevado que los otros miembros de la *Ecclesia*, al adquirir un rol de mediación entre las cosas visibles y las invisibles. Este papel contiene, en sí mismo, el deber de advertencia. La idea es presentada en el capítulo primero del *I.R.*: los obispos saben el camino a seguir, y tienen la obligación de darlo a conocer, en caso de error, deben responder a través de la admonición, a fin de procurar la salvación²². Esta responsabilidad le confiere una superioridad moral particular, que Jonás recuerda en la Relación de los obispos de Worms, en 829, y en su tratado de los bienes eclesiásticos²³. Los obispos no pueden callar, pues, al hacerlo, arriesgan su propia salvación.

¹⁹ BRADLEY, R., *op. cit.*, pp. 100 y ss. En todo caso, es importante aclarar que la expresión «espejo de príncipes», no aparece, si no hasta el siglo XII, en el tratado de Godefroy de Viterbe. Así, emplear el término para la época carolingia resulta ser un anacronismo; los autores carolingios no tenían conciencia de la expresión, y conocían muy poco las obras antiguas, en que podía aparecer este formato literario. Si los especialistas han conservado este apelativo, es porque en los tratados carolingios se alude a la metáfora del espejo.

²⁰ *I.R.*, 2, I, 8-9.

²¹ Este simbolismo está ligado a la metáfora del centinela de Ezequiel (Ez., 3, 17; 33, 7); se vuelve a encontrar en SAN AGUSTIN, *Ciudad de Dios*, I, 9; Cfr. MOHRMANN, C., «Episkopos/Speculator», *Etudes sur le latin des chrétiens (Storia et letteratura)*, t.IV, Rome, 1977, p. 245, ref. en: DUBREUCQ, A., *op. cit.*, p. 80, n.1.

²² *I.R.*, 1, I, 27-28: «...por la vía de la humilde admonición episcopal y por una intervención salvífica, adoptaremos las medidas necesarias para vuestra salvación».

²³ *Relatio episcoporum* (829), *M.G.H. Capit. II, 27; De rebus, M.G.H. Conc. II, p. 723, I. 31-32.*

Por otra parte, Jonás otorga a los obispos un carácter mediador entre el Señor y el pueblo²⁴. Este rol, está fundamentado en el *I. R.*²⁵, al decir que los obispos son, colegialmente, los sucesores de Pedro y de los apóstoles, en nombre de los cuales ejercen el vicariato. La idea de «colegialidad», se funda en Mateo (16, 19), que Jonás cita en *I. R.*, en los siguientes términos: «Las llaves del reino de los cielos, han sido confiadas al miembro más eminente de la santa Iglesia, san Pedro, a fin de que esta dignidad, se transmitiera, por él, a todos los otros...»²⁶. La función episcopal, es, entonces, una *dignitas*, conferida a los obispos, en tanto que sucesores de Pedro.

Los obispos son un *ministerium*, que les es confiado por Dios: el término, es utilizado seis veces, en este sentido, en *I. R.* Por ello deben ser un modelo moral. En su persona y costumbres, los obispos deben ser un ejemplo para los fieles. Deben, asimismo, dirigir espiritualmente a la sociedad e instruirla. En lo concerniente a los reyes, deben procurar su salvación. Es así, como encontramos diecisiete veces la palabra *salut* (salvación) repetida, en *I. R.*²⁷.

Además de la *auctoritas*, que les es conferida por su estatus de sucesores de los apóstoles y la *dignitas*, evocada por su nombre, los obispos disponen de una *potestas sacerdotalis*. Este punto es completamente nuevo, ya que, como vimos antes, normalmente, el término *potestas*, no se aplica más que en el ámbito temporal. La *potestas* es reivindicada por los obispos, en el título mismo del capítulo segundo de *I. R.*: *De potestate et auctoritate sacerdotali*²⁸. Ella es la consecuencia del poder de atar y desatar, que ha sido conferido por Cristo a los obispos.

Se capta bien, entonces, la evolución del razonamiento de Jonás. A partir de la dualidad gelasiana, que él modifica; y a partir, también, del poder de las llaves y de la pseudo-declaración de Constantino a los obispos, reunidos en Nicea, Jonás, afirma la superioridad moral de los obispos, en las dos esferas, y forja una nueva noción, la del poder episcopal. Esta construcción, que autoriza una intrusión en el dominio reservado a los reyes, no puede ejercerse si no en detrimento del poder de éstos.

Así, la autoridad de los obispos, ahora convertidos en los consejeros naturales de los reyes, puesta en la perspectiva de la salvación de éstos últimos, implica que su *potestas* le da una posibilidad de intervención directa en los asuntos seculares.

B.- El rey

Si las concepciones de Jonás, son muy claras, en lo que concierne al poder y al ministerio de los obispos, no lo son tanto, en relación al rey.

En primer lugar, el rey está en la Iglesia y no sobre ella. Esto aparece en todas las obras de Jonás²⁹, notoriamente, en el capítulo tres de *I. R.*, donde recomienda al rey, no elevarse

²⁴ *I.L.*, II, 20.

²⁵ *I.R.*, 2, I. 3.

²⁶ *I.R.*, 2, I. 12-14.

²⁷ *I.R.*, Adm., 36. 52. 214; I, 23. 27; II, 45; IV, n.2; VIII, 11. 31. 38. 42. 44; XI, 114. 127. 151; XVII, 3. 7; se le encuentra, igualmente, doce veces en el Conc. Paris (829), *Cfr.* DELARUELLE, E., *op. cit.*

²⁸ *I. R.*, 2, I. 1; este poder es, aún, repetido dos veces, en el mismo capítulo: I. 7, I. 10.

²⁹ *Cfr.* REVIRON, J., *op. cit.*, Int.

sobre sus hermanos³⁰, sino considerarse uno más entre ellos. También, Jonás, utiliza un pasaje de Fulgencio, donde señala que el rey es hijo de la Iglesia³¹. Esta idea, antigua, se lee en las actas de la Asamblea de Paris, de 825, y en las del Concilio de Paris, en 829³², donde, como dijimos, Jonás jugó un rol clave. La distancia es grande en relación a la concepción de la realeza en tiempos de Carlomagno, que consideraba al soberano como rey y sacerdote, en la cima de las dos esferas del poder.

Sin embargo, el rey, aún siendo un laico, ocupa una posición particular en la sociedad, de naturaleza casi cósmica³³. Esto se aprecia notoriamente en el capítulo tres de *I.R.*, en el cual, Jonás, cita, íntegramente, al Pseudo-Cypriano³⁴. Dicho texto, confiere al rey, un rol de regulador del equilibrio del mundo, según la tradición irlandesa³⁵. Destaca, por un lado, la justicia del rey, que garantiza la paz, la ausencia de maldad, la fecundidad de la tierra, la ausencia de tempestades; y, por otro lado, advierte sobre la injusticia del rey, que provoca toda suerte de calamidades, la miseria y la ruina del reino³⁶.

Este dualismo, es el resultado de un viejo fondo pagano, que otorga al rey, un poder que va más allá del concepto normal de justicia. La conducta del rey es el elemento mágico que asegura el equilibrio del mundo o que provoca su caída. Tal concepción, puede haber pasado al mundo carolingio, por intermedio de Alcuino y Cathulfo³⁷. Este último, en una carta dirigida al rey Ethelredo de Northumbria, retoma la idea, según la cual, la conducta virtuosa del rey (llamada aquí *bonitas*) garantiza la prosperidad de la nación; y añade que el rey debe derrotar la impiedad con el poder su piedad. El rey juega, entonces, una función, a la vez religiosa y cósmica³⁸. La justicia del rey, es la condición del equilibrio que garantizará, también, la sucesión dinástica.

Estas ideas, que Jonás atribuye a san Cypriano, son capitales para él. Al decir que este pasaje constituye, para el rey, un espejo de lo que debe ser, de lo que debe hacer o evitar³⁹. Además, el texto aparece, íntegramente citado⁴⁰, en las actas del Concilio de Paris (829).

El significado de la palabra rey, está, particularmente, subrayada. Jonás la define utilizando las *Sentencias* y las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla⁴¹. Rey viene de «acción recta»,

³⁰ *I.R.*, 3, I, 39; asimismo, Jonás, a través de una cita de san Agustín, señala que los reyes no son más que hombres, *I.R.*, 17, I, 24-25.

³¹ *I.R.*, 3, I, 120-121; *Cfr.* tb. *I.L.*, II, 19.

³² *Conc. Paris* (825), *M.G.H. Conc.* II, p. 523 y 525; *Conc. Paris* (829), *M.G.H. Conc.* III, p. 667.

³³ LOT, F., FAWTIER, R., *Histoire des Institutions Françaises au Moyen Age*, tome II, Institutions Royales, P.U.F., Paris, 1958, ch.I; PANGE, J., *Le roi très chrétien*, Fayard, Paris, 1949, pp. 30 y ss; HANI, J., *La Realeza Sagrada. Del faraón al cristianísimo rey*, J. J. de Olañeta, Barcelona, 1988, pp. 185 y ss.

³⁴ *I.R.*, 3, I, 57-109, *cfr.* PS-CYPRIANO, *De duodecim abusivis saeculi*. Este texto, que puede datarse entre los años 630 y 635, tuvo una importancia capital durante la Alta Edad Media, conociendo una gran difusión. Ha sido atribuido a san Agustín, como a san Cypriano e Isidoro de Sevilla.

³⁵ McMEON, P., *op. cit.*, pp. 55 y ss.

³⁶ Aunque clásica, v. el enfoque de FRAZER, J. G., *Sir, The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Methuen, London, 1951; tb. CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Payot, Paris, 1950; y CARO, J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1978.

³⁷ CATHULFO, *Epist.*, *M.G.H. Ep.*, IV, pp. 501-505.

³⁸ SOT, M., «Hérédité royale et pouvoir sacré avant 987», *Annales ESC*, 3, 1988, pp. 705ss; ISAMBERT, F., *Le sens du sacré*, Minuit, Paris, 1982, pp. 45 y ss.

³⁹ *I.R.*, 3, I, 55.

⁴⁰ *Conc. Paris* (829), II, 1, *M.G.H. Conc.* II, pp. 650-651.

⁴¹ *I.R.*, 3, I, 1-12 y 138-139, *cit.*, tomadas de ISIDORO, *Etimologías*, I, 29 y IX, 3 y *Sentencias*, III, 48.

es decir, de «rectitud». Si él actúa bien, es decir, con piedad, justicia y misericordia, merece su título. Si éste no es el caso, lo pierde e integra la cohorte de tiranos. Jonás, opone a las tres virtudes que caracterizan a los buenos reyes, los tres vicios que hacen a los malos: impiedad, injusticia y crueldad⁴². Todo el capítulo tres de *I.R.*, gira en torno a esta oposición entre *rex* y *tyrannus*, ejemplificada con el caso de la monarquía visigoda, y cuyo problema central es el de la legitimidad del rey; esta última está, desde ahora, ligada a un criterio moral. Al reinar de manera injusta, el rey pierde su legitimidad. Esta consideración, lleva a Jonás a definir el origen del poder real. Aquí, aún, el «derecho natural» del «Estado», no es tomado en cuenta, como se aprecia en el capítulo siete de *I.R.*, donde sentencia que: «ningún rey debe creer que la realeza le ha sido conferida por sus ancestros, sino que, le ha sido dada por Dios»⁴³. Vemos, entonces, que, además del carácter moral que reviste, ahora, la dignidad real, su única legitimidad es de origen divino⁴⁴.

Continuando con sus concepciones, Jonás, precisa que la realeza es conferida por una sentencia secreta de la Providencia divina, y no por una decisión humana⁴⁵. Se podría deducir, que el rey no rinde, por tanto, cuentas más que a Dios. Lo que no sería conforme al pensamiento de Jonás. El rey –para él– es cristiano, la institución real tiene su lugar en la Iglesia, y si la realeza es conferida por Dios, no reviste, por lo tanto, un carácter sagrado. Es por ello, que Jonás, al contrario de los otros autores de «espejos de príncipes», no hace jamás alusión, ni al carácter sagrado, ni a la unción, que podría otorgar al rey un carisma particular. Además, no utiliza nunca el término «vicario de Dios», que Smaragdo emplea para designar al rey⁴⁶. Jonás no deja lugar, entonces, a una valoración trascendente de la persona del rey, que podría conducir a usurpar la dirección espiritual de la *Ecclesia*. Todo lo anterior, demuestra que la negación de ritos y títulos, en un tiempo donde la documentación va hacia el lado opuesto, no hace más que confirmar la existencia de éstos, y un cierto temor en el poder episcopal, ante la formación de lo que Jean de Pange, llama la religión real⁴⁷. Así, el rey no es más calificado como rector de la *Ecclesia*, como lo fue Carlomagno, sino simplemente, como hijo de Ella.

El rey –según Jonás–, para merecer la realeza, debe reinar con justicia y constituir un ejemplo, para el pueblo que le es confiado. El representa un espejo para la sociedad cristiana, debiendo, entonces, «esmerarse en realizar el título de rey, no sólo en él, sino que también en sus súbditos»⁴⁸. Debe, asimismo, tener una conducta irreprochable y, por su ejemplo, incitar a sus súbditos a reconocer la autoridad y el poder de los clérigos⁴⁹, a respetar la observancia el día del Señor⁵⁰ y a practicar las virtudes esenciales que hacen la piedad, la justicia y la misericordia⁵¹.

⁴² *I.R.*, 3, I. 7.

⁴³ *I.R.*, 7, I. 3-8.

⁴⁴ SOT, M., *op. cit.*, pp. 707 y ss.

⁴⁵ *I.R.*, 5, I. 85-86. Cfr. la titularidad que Luis el Piadoso se da a sí mismo, en sus actos, y que aparece en la «capitular» de 825, *M.G.H. Capit.* I, p. 415.

⁴⁶ SMARAGDUS, *Via regia*, en *P.L.*, 102, cols. 933-958.

⁴⁷ PANGE, J., *op. cit.*, pp. 15 y ss.

⁴⁸ *I.R.*, 3, I. 161-162 y I. 11-12.

⁴⁹ *I.R.*, 2, I. 6-8.

⁵⁰ *I.R.*, 16, I. 3-12.

⁵¹ *I.R.*, 3, I. 17.

Si el rey falta a sus deberes, atrae catástrofes sobre su reino y pierde, por ende, todo derecho a su título y a su legitimidad. Asimismo, su mala conducta compromete la sucesión dinástica, ya que el mal rey priva a su descendencia del trono⁵². Jonás llega, así, a formular el principio mismo de la heredabilidad dinástica, subrayando que la realeza es condicional, que es conferida por Dios y no por el hombre, y que no es transmitida, más que por la voluntad divina. La interpretación de ésta última, exige una mediación. La que debe realizarse –a los ojos de Jonás–, naturalmente, por los obispos, que se encargan de la voluntad divina, en tanto que *speculatores Domini*. El rey debe respetarles, escucharles y obedecerles, en tanto hijo de la Iglesia y oyente de la admonición⁵³. Los obispos adquieren, entonces, el rol de consejeros espirituales e intérpretes de la voluntad divina.

Así, Jonás va muy lejos en el camino de debilitar al poder real. El rey no detenta, ahora, más que un ministerio, que le es confiado por Dios⁵⁴. Este término, evoca, más que la idea de una misión, la de una responsabilidad administrativa. Al utilizar la expresión, Jonás compara la función del rey con la de los funcionarios del «Estado», poniéndolo al servicio de la Iglesia.

El contenido de este ministerio, está resumido en el inicio del capítulo IV de *I.R.*⁵⁵:

-El rey está encargado de gobernar y dirigir al pueblo de Dios, con equidad y justicia⁵⁶. Aquello corresponde a la expresión *rex a regendo*, que Jonás emplea en el capítulo precedente⁵⁷. Jonás no hace más que enunciar, brevemente, este rol político del rey, que le parece evidente. Lo precisa, un poco, en el capítulo ocho, escribiendo que el poder real debe promulgar leyes⁵⁸. Este rol, muestra que a Jonás le importa más la función administrativa del rey, que la eclesiológica.

-La función legislativa, si es practicada con justicia, permite la estabilidad del reino, y asegura la paz y la concordia del pueblo de Dios⁵⁹. Este tema es muy importante para Jonás: el rey debe garantizar la paz y la concordia del pueblo de Dios y de la Iglesia⁶⁰. El obispo de Orleáns, sigue, aquí, las recomendaciones del Pseudo-Cypriano.

⁵² *I.R.*, 3, I. 93-96 y I. 104-105; V. GARCIA-PELAYO, M., *Del mito y de la razón en la historia de pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 319 y ss.

⁵³ *I.R.*, 3, I. 120-121 y 14, I. 49-50.

⁵⁴ *I.R.*, 4.

⁵⁵ *I.R.*, 4, I. 2-6.

⁵⁶ *I.R.*, 4, I. 2-3.

⁵⁷ *I.R.*, 3, I. 8.

⁵⁸ *I.R.*, 8, I. 5: Jonás emplea la expresión *consultum ferre*, en un sentido jurídico muy preciso.

⁵⁹ *I.R.*, 3, I. 14 y 121-122; 4, I. 3-4.

⁶⁰ La idea de paz carolingia, está resumida por Jonás, en la fórmula: «*pacem quae Christus est*» (*I.R.*, 9, I. 20-21); *cf.* NOBLE, Th., «The Monastic Ideal as a Model for Empire: The case of Louis the Pious», *Revue Bénédictine*, 86, 1976, pp. 235-250.

-Otro aspecto capital, del ministerio real, es la defensa de la Iglesia y de los servidores de Dios⁶¹. Este punto, decisivo, a los ojos de Jonás, es mencionado en el capítulo dos de *I.R.*⁶². El aspecto militar es preponderante: el rey es el jefe de la *militia saecularis* y debe defender a la Iglesia contra sus enemigos del exterior y del interior. Esta función no es nueva, ya que Alcuino, llamó a Carlomagno *defensor Ecclesiae*⁶³. Y se caracteriza por la protección armada de la *Ecclesia*, contra los enemigos de la paz⁶⁴, y por la lucha contra las desviaciones religiosas, las que deben ser reprimidas. La Iglesia reivindica esta protección para ella misma, pero también para el pueblo de Dios, ya que ambos son parte de los grupos desarmados.

-La función real es, ante todo, una función de corrección. El rey, como vimos, debe constituir un ejemplo para sus súbditos: debe, entonces, corregir al pueblo, evitar la injusticia y los abusos que conozca⁶⁵. La orientación de corregir, aparece en los cánones del Concilio de Paris (829), y en la carta conciliar que figura entre el segundo y tercer libro de las actas⁶⁶. Hay, aquí, un rasgo fundamental del programa del episcopado franco.

El rey debe corregir los abusos, pero también investigar con exactitud, en juicios justos. La misma obligación se impone a sus subordinados, que son responsables ante él⁶⁷. Ello se aplica, particularmente, cuando concierne a los más desvalidos, los pobres e indigentes. Jonás no se priva, en este punto, de acumular las oposiciones entre justicia e injusticia, equidad e inequidad, consolidación del reino y ruina⁶⁸; culmina este razonamiento, señalando que el rey asegura la legitimidad del reino y la transmisión dinástica.

Los resortes del ministerio real, aparecen en el dominio de la *potestas*. No obstante, Jonás, en las actas de Paris como en la *I.R.*, parece atribuir al rey una *auctoritas* en el cuadro de su ministerio, cuando se ocupa de defender los intereses de la Iglesia⁶⁹ o de reprimir los abusos⁷⁰. Por cierto, la separación permanece firme: la *auctoritas* es el dominio de los obispos, la *potestas*, del rey⁷¹. Pero el rey, parece disponer –algunas veces– de una *aucto-*

⁶¹ *I.R.*, 4, I. 4-5.

⁶² *I.R.*, 2, I. 44-47.

⁶³ ALCUINO, *Epist.*, *M.G.H. Ep.* IV, p. 248.

⁶⁴ *I.R.*, Adm., y 9, I. 34-40.

⁶⁵ *I.R.*, 3, I. 10 y 68-70; 4, I. 7-14.

⁶⁶ *M.G.H. Conc.* II, p. 667, I. 29-30: «Debéis, en primer lugar, corregir, con la ayuda del Señor, vuestro comportamiento y vuestro ministerio, y, enseguida, buscar todo lo que ofende a Dios, en todos los órdenes (*ordinibus*) de vuestro imperio...».

⁶⁷ *I.R.*, 4, I. 7-14; I. 20-24; 5, I. 43-50.

⁶⁸ *I.R.*, 3 y 6, las referencias son muy numerosas.

⁶⁹ *Conc. Paris* (829), I, 36, *M.G.H. Conc.* II, p. 636, I. 5-8: aquí, los obispos del concilio piden al emperador impedir, por su *auctoritas*, que los obispos y condes italianos, reciban a los clérigos fugitivos de Galia y Germania. El emperador, parece, entonces, disponer –algunas veces– de una autoridad moral, en materia eclesiástica.

⁷⁰ *I.R.*, 5, I. 2-3 (título).

⁷¹ *Conc. Paris* (829), III, 7, *M.G.H. Conc.* II, p. 673, I. 1-2: se nota en este pasaje la oposición entre la autoridad sacerdotal, que se manifiesta por la admonición, y la *potestas* del rey, que se manifiesta por el terror.

ritas, cuando el interés de la Iglesia así lo exige. Las dos afirmaciones no son, de ningún modo, incompatibles, como el mismo Jonás lo expresa, citando las *Sentencias* de Isidoro: «Los principes seculares, tienen, algunas veces, la cumbre del poder en la Iglesia, para que, gracias a este poder, puedan reforzar la disciplina eclesiástica»⁷².

La realeza, para Jonás, se limita a un ministerio al servicio de la *Ecclesia*, y ejercido al interior de ella. Este ministerio, incluye muchas funciones: una función legislativa, con miras a asegurar la paz y la concordia de la Iglesia y el pueblo de Dios; una función militar, de defensa de la sociedad cristiana contra sus enemigos interiores y exteriores; una función de justicia, y, más generalmente, de corrección de los abusos, sobre todo, una función de defensa de los grupos más desvalidos. La *I.R.*, expresa, entonces, por primera vez, de manera coherente, las bases de lo que será más tarde el ideal de caballería.

La concepción ministerial de la realeza, presentada por Jonás, enmarca al rey en el cuadro de la *potestas*. Si alguna vez le es conferida la *auctoritas*, ésta no es de la misma naturaleza que aquella de los obispos. Porque no es el resultado de una delegación divina, sólo constituye una superioridad moral frente a sus súbditos. En cualquier caso, fue raramente utilizada, y a pedido del mismo episcopado.

C.- Los súbditos

Por no ser los súbditos el objeto del tratado, aparecen de telón de fondo, cada uno detentando un ministerio, según su orden, en la sociedad cristiana.

El quinto capítulo, está consagrado a los auxiliares del rey que participan de su ministerio: estos *ministri* son, de hecho, «los duques y los condes»⁷³, que Jonás también llama *proceres*⁷⁴. El *I.R.* aconseja al rey que los *ministri* deben ser fieles a Dios y de recta conducta. Además, de administrar justicia, sin excepción de personas, sobre todo en favor de los más desfavorecidos⁷⁵. Deben, los súbditos, vivir en la paz y en la concordia. Por otro lado, en el capítulo nueve de *I.R.*, Jonás, fustiga a los funcionarios palatinos, que viven en la discordia y en la intriga, difamando a unos y otros⁷⁶, en lugar de permanecer en la concordia y en la caridad. Luego, estigmatiza el mal ejemplo que éstos dan a los fieles, advirtiendo sobre el peligro que constituyen para el rey que les ha designado⁷⁷. Por ello, el rey, tiene la obligación de vigilar el comportamiento de sus subordinados, que pueden poner en peligro su salvación.

El rey y sus ministros están para gobernar a los súbditos y juzgarlos. Los súbditos, forman la parte más grande del *populus Dei*, y son llamados por Jonás bajo los términos de *subiecti*,

⁷² *I.R.*, 4, I, 57-73, cita a ISIDORO, *Sentencias*, III, 51, 4-6.

⁷³ *I.R.*, 5, I, 76.

⁷⁴ *I.R.*, 2, I, 6.

⁷⁵ *I.R.*, 5, I, 43.

⁷⁶ *I.R.*, 9, I, 47-55.

⁷⁷ Cierta historiografía (Arquillère, Pange, Pacaut), veía en este pasaje el cuadro de la corte de Pipino de Aquitania, que tenía la fama de ser un mundo de intrigas. Pero la nueva historiografía (McKeon, Noble, Delaruelle, Dubreucq), ha confirmado que estas descripciones de Jonás pertenecen, más bien, a la corte de Luis el Piadoso (en 827-828), relacionándose con el proceso de destitución de los condes Matfrido de Orleáns y Hugo de Tours. Ya que el pasaje, citado más arriba, aparece ya en 829, en el Concilio de París.

subditi, o, también, *pauperes*, en oposición al grupo de *potentes*, que los administra⁷⁸. Debemos ver, por otro lado, en el término *pauperes*, a una categoría social miserable. De hecho, para designar a los miembros de este grupo, Jonás, utiliza la palabra *indigentes*⁷⁹.

Jonás afirma, en *I.R.* e *I.L.*, que los súbditos son iguales, por naturaleza, a quienes los gobiernan⁸⁰, recogiendo, en parte, una formulación de san Gregorio que, sin embargo, tenía una diferencia al decir que los súbditos son distintos, de acuerdo al orden del mérito. Los hombres son, entonces, iguales por naturaleza, lo que no implica una igualdad social, sólo una nivelación ante la justicia y el derecho.

Los súbditos son, igualmente, portadores de un ministerio, como aparece en el capítulo ocho de *I.R.* Siendo responsables, en primer lugar, de obedecer a quienes los gobiernan, ya que los poderes y el orden establecido emana de Dios⁸¹. Para justificar esta obligación, Jonás, utiliza un pasaje de la Epístola a los Romanos, que será citada durante toda la Edad Media⁸². Esta obediencia, tiene como contraparte, la justicia y la equidad. La sociedad de Jonás que es, como hemos visto, una sociedad de órdenes, es, asimismo, una sociedad de orden. El ministerio de los súbditos está, de esta forma, en obedecer, pero, además, en rezar por la salvación del rey⁸³ y contribuir a esta salvación, guardándole fidelidad⁸⁴. Deben aportar al rey un sostén oportuno (*solatium oportunum*), en el ejercicio de su ministerio, y una contribución económica (*servitium*⁸⁵).

Jonás añade que los súbditos deben cumplir sus obligaciones, no sólo con miras a la prosperidad del reino y a la salvación del rey, sino que también, para asegurar su propia salvación⁸⁶. El tratado retoma aquí la metáfora del cuerpo de Cristo⁸⁷.

5. *De Institutione Regia*: una frágil utopía

Como vimos, la *I.R.*, destinada a amonestar al rey Pipino de Aquitania, contiene, no sólo un «espejo de príncipe», sino que también, un espejo de la «sociedad cristiana», tal y como la concibe el episcopado. Este último, se encuentra en la cima de la *Ecclesia* y detenta un ministerio fundamental, la vigilancia y la salvación de todos los órdenes de la sociedad. Esta, en tanto cuerpo de Cristo, se reparte en miembros, portadores cada uno de un ministerio, pero se une en un objetivo común, la salvación eterna.

⁷⁸ Cfr., en *I.R.*, *Subiecti*: Adm., 155; II, 42; III, 11. 162-163; VIII, 3. 4. 6. 9. 17; X, 42; *Subditi*: XI, 102. 104. 110; *Pauperes*: IV, 6. 21. 24; V, 3. 43.

⁷⁹ *I.R.*, 4, I. 6. Sobre los *pauperes*, vid. SOT, M., «Historiographie épiscopale et modèle familial en Occident au IX siècle», *Annales ESC*, 3, 1978, pp. 433-449; GUENÉE, B., «Les généalogies entre l'Histoire et la politique: la fierté d'être capétien, en France, au Moyen Age», *Annales ESC*, 3, 1978.

⁸⁰ *I.R.*, 5, I. 79-80: «Deben saber que están aquí (los que gobiernan), para reconocer al pueblo de Cristo, como su igual, por naturaleza...»; *I.L.*, II, 22: «Todos los hombres son iguales por naturaleza, pero diferentes, según el orden del mérito».

⁸¹ *I.R.*, 8, I. 1-3: «Todos los súbditos deben someterse y obedecer, humilde y fielmente, al poder real, que no ha sido instituido más que por Dios».

⁸² *Rom.* 13, 2: «Aquel que se opone al poder instituido por Dios, se rebela contra el orden querido por El»; vid. ULLMANN, W., *The growth of Papal government in the Middle Ages*, Methuen, London, 1962., ch.I y II; tb. NOBLE, Th., *op. cit.*

⁸³ *I.R.*, 8, I. 30-40.

⁸⁴ *I.R.*, 8, I. 16.

⁸⁵ *I.R.*, 8, I. 14: «(los súbditos) Deben aportar un sostén (*solatium*) oportuno».

⁸⁶ *I.R.*, 8, I. 41-48.

⁸⁷ *I.R.*, 8, I. 45.

Es preciso comparar este cuadro, con el que traza el emperador Luis el Piadoso, en su *Ordinatio* de 823-825⁸⁸. El emperador subraya en ella, que su poder real, procede de un ministerio, que le ha sido confiado por la Providencia divina, y que aquél reúne, en sí mismo, los ministerios de todos sus súbditos, cada uno de los cuales está investido con una parte de las responsabilidades. También reconoce, la especificidad del ministerio de los obispos, y pone su poder a su disposición, pero no admite la supremacía del episcopado en la esfera de la *potestas*, ya que ésta le pertenece. El emperador está –a sus ojos– en la cima de la sociedad; los obispos, investidos con la autoridad moral, son sus auxiliares en el ejercicio de su ministerio. El emperador reconoce, entonces, la *auctoritas* de los obispos, en el sentido espiritual⁸⁹, pero les llama auxiliares, en el ejercicio de la realeza. Y, él mismo, detenta una *auctoritas*⁹⁰, que se aplica también en materia eclesiástica⁹¹. Esta autoridad, y su preeminencia, justifican que fuese llamado *admonitor* (amonestador) y no *auditor* (oyente) de la *admonitio* (amonestación), como el rey Pipino, en *I.R.* Por el contrario, es a los obispos, que Jonás reserva el rol de *admonitores*, en tanto que *speculatores Domini*.

Una idea capital preside a las dos concepciones que acabamos de exponer: la cooperación de los poderes. Esta idea, que encuentra su origen en la tradición de los Padres de la Iglesia, conoce una particular fortuna en la época carolingia. Es lo que A. Boureau, llama la «breve y frágil utopía de un orden clérico-imperial»⁹², es decir, la armoniosa colaboración de los dos principios que rigen el mundo, según Gelasio, a fin de conducir al pueblo cristiano al camino de la salvación. Esta idea de cooperación en la paz, la concordia y la unanimidad, se materializó, como vimos antes, durante el reinado de Luis el Piadoso, generando el proceso, que convenimos en llamar, de episcopalización. Sin embargo, y como era de esperar, la interpretación variaba dependiendo de la investidura de quien se pronunciaba; así, según el emperador, es él quien debe supervisar la colaboración; según los obispos, el episcopado. Jonás es, en medio de esto, un buen representante de la interpretación de los obispos. En *I.R.* no termina de exaltar, el rol del episcopado, en tanto guía de la sociedad cristiana. De hecho, las divergencias en la interpretación de la cooperación entre los dos poderes, son la expresión de la oposición entre la concepción del poder de los primeros carolingios, según la cual, la función imperial está en la cumbre de la jerarquía de los órdenes cristianos, y la concepción, popularizada por la hagiografía carolingia, según la cual la realeza está incluida en la sociedad cristiana, debiendo colaborar con el ministerio de los obispos que tienen la responsabilidad de las almas ante Dios⁹³.

A la luz de esta interpretación, es posible constatar una evolución en la actitud de Luis el Piadoso en relación a la Iglesia, durante su reinado. En una primera fase, mantiene en cierta medida, la política de su padre, como lo prueba el programa desarrollado en el discurso que

⁸⁸ *M.G.H. Capit.* I, pp. 303 y ss., y pp. 414-415. Esta capitular ha sido analizada, en un artículo fundamental, de GUILLOT, O., *op. cit.*

⁸⁹ *M.G.H. Capit.* I, p. 415, I. 23-37.

⁹⁰ *M.G.H. Capit.* I, p. 416, I. 5. 20.40; p. 419, 5; p. 420, 45.

⁹¹ *M.G.H. Capit.* I, 5 y 6, pp. 415-416.

⁹² BOUREAU, A., *L'événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Age*, Folio, Paris, 1993, p. 89.

⁹³ V. NOBLE, TH., *op. cit.*; SOT, M., *op. cit.*; ARQUILLIERE, H-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1972.

dirige al papa Esteban IV, en 816: el Papa y el Emperador son las llaves del pueblo de Dios y, bajo la autoridad de Luis, el clero debe someterse a la regla de los Padres, los monjes a la de san Benito y los laicos a la ley⁹⁴. Este discurso afirma la autoridad del Emperador sobre todos y anuncia los grandes textos reformadores que se sucederán, desde 816 hasta 818⁹⁵.

Con todo, la influencia de los obispos fue aumentando, especialmente, al convertirse en los consejeros más próximos del Emperador. Aquello, consolidó el restablecimiento del control del episcopado en la elección y el gobierno del Papa⁹⁶. El problema de las imágenes y el Concilio de Paris, en 825, demuestra la influencia de los obispos en el Papa⁹⁷. Es en este contexto, en que debemos situar la admonición de 823-825: el poder del Emperador, permanece fuerte, pero el dualismo gelasiano y la preponderancia espiritual del ministerio de los obispos, son reconocidos.

Durante el Concilio de Paris, en 829, todo cambia. El emperador, en su carta de convocatoria de los cuatro concilios, correspondientes a ese año⁹⁸, describe los disturbios que agitan al imperio, en una lista que evoca la novena de los abusos del Pseudo-Cypriano⁹⁹. Llegando incluso a confesar, que estos males tienen origen en sus pecados y en las transgresiones a su ministerio¹⁰⁰. El emperador reconoce sus faltas y pide a los obispos, que le señalen los abusos que pusieron al imperio, en peligro.

En las actas del Concilio de Paris, los obispos fundaron su primado en la sociedad cristiana y levantaron como principio, la concepción ministerial de la realeza, tal y como ya explicamos. La *I.R.*, en comparación con estas actas, endureció la posición episcopal aportando nuevas limitaciones al poder real.

La última fase de la evolución, está representada por la deposición y la penitencia forzada del emperador, en 833. Los obispos, reunidos en Compiègne –basando su autoridad, en su calidad de vicarios de Cristo y detentores del poder de las llaves¹⁰¹–, declaran que su deber es traer por el buen camino al príncipe que se ha desviado de su ministerio¹⁰². En tanto que, médicos de las almas, amonestan al emperador que se ha sometido a ellos, a su *remediale iudicium*¹⁰³. Su deposición, tuvo lugar, como parte de un justo juicio de Dios¹⁰⁴. El Emperador debió, luego, rendirse, en san Medardo de Soissons, donde la penitencia le fue impuesta, conforme a las formas de la penitencia pública¹⁰⁵. El episcopado hizo renacer, para esta ocasión, la forma más dura de la penitencia, caída desde largo tiempo en desuso.

⁹⁴ ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, Ed. E. Faral, Les Belles Lettres, Paris, 1932, p. 76.

⁹⁵ V. HALPHEN, L., *op. cit.*

⁹⁶ PACAUT, M., *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, Fayard, Paris, 1957, pp. 49 y ss.

⁹⁷ HALPHEN, L., «Les origines du pouvoir temporel de la papauté», en: *A travers l'Histoire du Moyen Age*, P.U.F., Paris, 1950, pp. 15 y ss.

⁹⁸ Recordemos que de los cuatro concilios, sólo se conservaron las actas del de Paris.

⁹⁹ *M.G.H. Conc.* II, pp. 599-600.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 599, I. 32-35.

¹⁰¹ *Episcoporum relatio* (833), *M.G.H. Capit.* III, p. 5, I. 37-40; p. 52, I. 28.

¹⁰² *Ibidem*, p. 52, I. 45-46.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 53, I. 17 y 33.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 53, I. 3.

¹⁰⁵ HALPHEN, L., «Les origines...», *op. cit.*, pp. 58 y ss.

Esta forma de penitencia implica una imposibilidad definitiva para el penitente de ejercer una función pública y de portar armas. Ambas privaciones estaban en el centro de los intereses episcopales para con Luis el Piadoso. Esta sanción definitiva no podía, tampoco, ser anulada por la reconciliación. Es por ello, que para obtener la restitución del Emperador y de sus funciones en 835, el principal ideólogo de la penitencia aplicada al Emperador en 833, el arzobispo Ebbon de Reims, reconoce que Luis había sido depuesto en medio de injusticias y de falsas acusaciones, y que su penitencia no había sido, realmente, voluntaria¹⁰⁶, ni conforme a la tradición eclesiástica¹⁰⁷.

Se capta, así, el alcance que tuvieron las posiciones expresadas en Paris, en 829, y en *De Institutione Regia*, en 831. Y la importancia de Jonás de Orleáns, quien situó las bases de la supremacía del episcopado en la sociedad cristiana, y del papel de consejero espiritual del Emperador. Jonás, por último, fue uno de los principales artesanos del proceso de Ebbon, en 835, y de la restauración del Emperador, todo lo cual, condujo, en el plano teórico y práctico, a la *episcopalización* de la realeza.

Finalmente, la utopía de la cooperación clérico-imperial continuó existiendo tras estos eventos, pero el Imperio quedó profundamente quebrantado.

Bibliografía

ARQUILLIERE, H-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, P.U.F., Paris, 1972.

BOUREAU, A., *L'Événement sans fin: Récit et christianisme au Moyen Âge*, Folio, Paris, 1993.

BRADLEY, R., «Backgrounds of the title *Speculum* in Medieval Literature» en *Speculum*, 29, 1954, pp.100-115.

BURNS, J. H., *The Cambridge History of Medieval political thought, c.350-c.1450*, Cambridge Univ. Press, New York, 1988.

CAILLOIS, R., *L'homme et le sacré*, Payot, Paris, 1950.

CARLYLE, R. W., Y CARLYLE, A. J., *Il pensiero politico medievale*, Bari, 1956 (1950).

¹⁰⁶ Cfr. M.G.H., *Conc.* II, p. 696, I. 25-29; p. 697, I. 12-15 y I. 38-40.

¹⁰⁷ HINCMARO, *Hist., de l'Eglise de Reims*, II, 20, M.G.H. SS XIII, p. 471 y ss: «Se reprocha a Ebbon de haber formulado acusaciones calumniosas contra él (el emperador) y de haber, contra las reglas eclesiásticas, separado a la Iglesia de la sociedad cristiana».

- CARO, J., *Las formas complejas de la vida religiosa*, Akal, Madrid, 1978.
- DELARUELLE, E., «En relisant le ‘De Institutione Regia’ de Jonas d’Orléans. L’entrée scène de l’épiscopat carolingien», en: *MELANGES Louis Halphen*, P.U.F., Paris, 1951.
- DUBREUCQ, A., *Le métier de roi (De Institutione Regia)*, Int., texte critique, trad., Eds. Du Cerf, Paris, 1995.
- ERMOLD LE NOIR, *Poème sur Louis le Pieux et épîtres au roi Pépin*, Ed. E. Faral, Les Belles Lettres, Paris, 1932.
- FRAZER, J. G., Sir, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Methuen, London, 1951.
- GARCIA, A., «El primer tratado político-religioso del siglo IX», *Crisis: Revista Española de Filosofía*, 4, 1957, pp. 239 y ss.
- GARCIA-PELAYO, M., *Del mito y de la razón en la historia de pensamiento político*, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- GUENNÉE, B. «Les généalogies entre l’Histoire et la politique: la fierté d’être capétien, en France, au Moyen Age», *Annales ESC*, 3, 1978.
- GUILLOT, O., «L’exhortation au partage des responsabilités entre l’empereur, l’épiscopat et les autres sujets, vers le milieu du règne de Louis le Pieux», en *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, P.U.F., Paris, 1983.
- HALPHEN, L., «Les origines du pouvoir temporel de la papauté», en *À travers l’Histoire du Moyen Âge*, P.U.F., Paris, 1950.
- HALPHEN, L., *Carlomagno y el Imperio carolingio*, UTEHA, México D.F., 1955.
- HANI, J., *La Realeza Sagrada. Del faraón al cristianísimo rey*, J. J. de Olañeta, Barcelona, 1988.
- HERRERA CAJAS, H., «La Doctrina Gelasiana», en: *Padre Osvaldo Lira. En torno a su pensamiento. Homenaje en sus 90 años*, Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1994.
- HERRERA CAJAS, H., «Simbología política del poder imperial en Bizancio: los pendientes de las coronas», en *Byzantion Nea Hellás*, 13-15, Santiago de Chile, 1993-1996.
- ISAMBERT, F., *Le sens du sacré*, Minuit, Paris, 1982.

LOT, F., et FAWTIER, R., *Histoire des Institutions Françaises au Moyen Âge*, tome II, Institutions Royales, P.U.F., Paris, 1958.

MCKEON, P., «The Empire of Louis the Pious: Faith, Politics and Personality», *Revue Bénédictine*, 90, 1980, pp. 50-62.

NOBLE, Th., «The Monastic Ideal as a Model for Empire: The case of Louis the Pious», *Revue Bénédictine*, 86, 1976, pp. 235-250.

PACAUT, M., *La Théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Âge*, Fayard, Paris, 1957.

PANGE, J., *Le roi très chrétien*, Fayard, Paris, 1949.

REVIRON, J., *Jonas d'Orléans et son «De Institutione Regia». Etude et texte critique*, P.U.F., Paris, 1930.

SOT, M., «Historiographie épiscopal et modèle familial en Occident au IX siècle», *Annales ESC*, 3, 1978, pp. 433-449.

SOT, M. «Hérédité royale et pouvoir sacré avant 987», *Annales ESC*, 3, 1988.

ULLMANN, W., *The growth of Papal government in the Middle Ages*, Methuen, London, 1962.

ZAMORA, P., «El reino franco en los tiempos carolingios (s.IX). Episcopalización y escenificación como estrategias persuasivas del poder real», *Tiempo y Espacio*, 14, 2004, Depto. Ciencias Sociales, Universidad del Bío-Bío, Chillán.