

INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA

ELVIO ANCONA: *Reductio and unum*, Giappichelli, Torino, 2004.

Este libro merece el calificativo de excelente pues nos permite aproximarnos mediante una profunda exposición, tanto al pensamiento del Areopagita como a su trascendental incidencia en la Historia occidental, fruto del estudio que hace su lectura fascinante y enriquecedora.

Tras una referencia a Francisco Gentile, Elvio Ancona, centra diáfananamente el objeto de su trabajo, el modelo jerárquico, del que dice que el contraste de sus concepciones opuestas resulta un campo de investigación particularmente indicado para el estudio de los fundamentos del orden político.

En el Capítulo primero se analiza, en primer lugar, el significado etimológico del término jerarquía, aparecido, por primera vez, en las obras de Dionisio Areopagita (ἱερός «sacro», ἄρχειν «ser un jefe»); así pues, jerarca, era el jefe de la realidad sacra. Acuñado éste nuevo término, Dionisio parece haber transferido las prerrogativas del jefe religioso a un sistema entero. Por lo tanto, se llamaba ἱεραρχία, la estructura dirigida a la revelación y a la comunicación de la realidad divina y así, para Dionisio, jerarquía «es un orden sacro, una ciencia y una operación que se refiere, en cuanto sea posible, a lo divino, y que se eleva a imitación de Dios, proporcionalmente, según la iluminación que da Dios mismo y le es comunicada». La jerarquía aparece, así, como la particular institución en la cual están distribuidas, según «el orden» establecido por Dios, la «ciencia» y la «acción que nos divinizan; en palabras de Roques, «una manifestación «gradual» de lo divino, a su vez generadora de conocimiento y santidad». «Jerarquía» es precisamente la ordenación de tal movimiento, del inmenso movimiento anagógico que dirige a las inteligencias hacia su principio, confiriéndoles la forma divina.

Si es así, inevitablemente, ello nos conduce al presupuesto necesario de estas consideraciones: impulso y atracción no pueden tener más que un solo centro, la Tearquía trascendente, fuente única de divinización y único fin de las inteligencias. Por ello, el verdadero sentido del movimiento jerárquico es, entonces, la búsqueda de la imitación y de la semejanza al modelo divino.

Seguidamente el autor procede al análisis de las estructuras y formas del ordenamiento jerárquico y su finalidad. Para cada uno de los seres que pertenecen a la jerarquía «la perfección consiste en el ascender en la imitación de Dios según las posibilidades propias». Sin embargo, la jerarquía, en cuanto ins-

titución divinizadora no abarca la totalidad de las inteligencias. Están excluidas aquellas que voluntariamente se han alejado de Dios: los ángeles caídos y los pecadores impenitentes. Igualmente están excluidas de ella todos los hombres que no han recibido el bautismo. Es más, aún constituyendo la materia de muchas acciones litúrgicas y sacramentales, ni siquiera el mundo sensible entra a formar parte del universo jerárquico. «El universo jerárquico es exclusivamente aquel de lo sacro y de lo consagrado» concluye Roques. Comprende únicamente tan solo a las criaturas que reciben los dones de Dios y allí vuelven conscientemente, o bien las formaciones angélicas y los órdenes del Antiguo y Nuevo Testamento. No en vano los dos tratados de Dionisio que se ocupan de ello se titulan respectivamente *Περί της ούρρανίας ιεραρχίας* (La jerarquía celeste) y *Περί της ἐκκλησιαστικῆς ιεραρχίας* (La jerarquía eclesiástica). En realidad es probable, como sostiene Enzo Bellini, que la única jerarquía que interesa verdaderamente a Dionisio es la humana; dicho en palabras de éste autor, «es aquella que explica como el hombre llega a la unión con Dios». De hecho, la misma jerarquía celeste parece concebida por el Areopagita en función de la terrestre. Entre las dos existe, ciertamente, la distancia que separa el espíritu puro del encarnado, pero, sin embargo, existe continuidad y comunicación, y es precisamente a través de la mediación de la jerarquía más perfecta donde los órdenes eclesiásticos reciben la revelación Teárquica que los diviniza. Se perfila de esta manera una ley verdadera y propia: «Esta es la santísima ley de la Tearquía, mediante los primeros, también los segundos serán elevados hacia su divina luz». El universo jerárquico dionisiano, según concluye Ancona, se revela constitutivamente tridiaco. La función mediadora desarrollada por un orden, presupone, de hecho, una estructura en tres términos: superior, medio e inferior. Tal estructura caracteriza tanto la jerarquía angélica cuanto la jerarquía humana. Ambas se subdividen en tres niveles que cada uno, a su vez, comprenden tres órdenes de inteligencias. Y, también, en el interior de cada inteligencia singular, es posible distinguir una triada de potencias.

Finaliza el primer capítulo, con el análisis de la forma eclesiástica del ordenamiento, de los problemas inherentes al ordenamiento eclesiástico, del problema de la mediación jerárquica y de la mediación como ley de la sociedad dionisiaca.

La jerarquía eclesiástica se sitúa entre la jerarquía celeste y la jerarquía del Antiguo Testamento. Por ello, en virtud de su posición intermedia posee características comunes a ambas, cumpliendo su función, precisamente, en un constante movimiento anagógico, dedicado a pasar de los signos materiales a su significado espiritual y teológico. Este movimiento, ligado al complejo sistema de mediación apuntado, se refleja en la estructura de la jerarquía eclesiástica. Dionisio, de hecho, la describe como un triple orden de iniciadores, iniciados e iniciaciones. Las iniciaciones, son las simbologías de los sacramentos que

constituyen el trámite de la acción divinizada realizada por los iniciadores en sus relaciones con los iniciados y es, por medio de tales formas materiales, que iniciadores e iniciados transmiten y reciben la iluminación teárquica. La tríada de los iniciadores con función consagrante es la compuesta por los obispos, los sacerdotes y los ministros o diáconos. A continuación sigue la tríada de los iniciados, de los consagrados: los monjes, el pueblo santo y los órdenes que deben ser consagrados (catecúmenos, pecadores y penitentes). Finalmente, parece haber también una tríada de las iniciaciones, de los ritos sacramentales: el bautismo, la eucaristía y los sacramentos del Santo Óleo (confirmación, consagración sacerdotal y extremaunción).

Los jerarcas por antonomasia son tan solo los obispos. El Obispo es el epónimo, el verdadero jefe de la jerarquía humana. En él, la Iglesia culmina y se perfecciona. Finaliza el Capítulo el profesor Ancona detallando los problemas inherentes al ordenamiento eclesiástico y los de la mediación jerárquica, para concluir con el estudio de la mediación como ley de la sociedad dionisiana que deviene una «ciudad divina» regulada por un ordenamiento sacro en la que reina la «paz divina» que, proviniendo de Dios, une cada ser a si mismo y a los otros seres de lo creado y a Dios mismo.

El orden jerárquico asume, de este modo, un aspecto muy distinto del que hoy en día estamos habituados a atribuirle. Para Dionisio, la jerarquía tiene un significado esencialmente dinámico y es, la incesante circulación de la vida divina que a través del orden cósmico y eclesiástico reconduce todo a su origen. No se trata pues de una fijación estática de sucesivos niveles de grados descendientes, de una división del mundo entre dominadores y súbditos; por el contrario, lejos de separar a los seres superiores de los inferiores, la jerarquía hace que los unos y los otros colaboren juntos en la comunicación del único amor elevando a sus miembros a un contacto inmediato y personal con Aquel que es fuente de él. De este modo, desde las criaturas más elevadas a las más humildes, el don que es la misma vida divina se reproduce y renueva en la libre participación de cada uno. La Iglesia de Cristo constituye la suprema irradiación y la más evidente demostración. Ella, de hecho, es el centro del mundo, la representación terrena de la corte celeste, «la apariencia del no aparecido».

El universo jerárquico, así definido, es por lo tanto, la manifestación experimentable de la generosidad del Dios creador que quiere asociar la misma nada en el expandirse de su bondad. Dionisio ha retomado el diseño de la extrema sabiduría neoplatónica y le ha dado su sentido íntimamente cristiano.

El segundo Capítulo del Libro versa sobre el uso del modelo jerárquico dionisiano en el Occidente medieval. Los maestros del siglo noveno que primeramente tradujeron los escritos dionisianos, fueron Ilduino y Juan Escoto Eriugena y se limitaron por lo demás a transpolar la palabra «jerarquía» del griego al latín. Tan solo en el momento de presentar el nuevo vocablo «*hierarchia*», Ilduino propone una verdadera y propia traducción a través de la

expresión *sacer principatus*. Se encuentra también en Incmaro la noción de jerarquía, que, además de ser traducida, comenzó a encontrar aplicación en la solución de importantes problemas eclesiásticos y cuando la reforma eclesiástica del Papa Gregorio VII logró imponerse, los escritos de Dionisio comenzaron a ser leídos en referencia al cambio realizado. No llama la atención, por ello, que los autores del siglo XII hayan sido todavía más originales en el uso de la palabra y del concepto de jerarquía. Lo testimonia significativamente *El Comentario* de Hugo de S. Víctor a la jerarquía celeste. Hugo hace corriente el uso de jerarquía como sinónimo de *principatus* y *potestas* y así distingue una *potestas divinitatis*, una *potestas angelica* y una *potestas humana* y, del mismo modo que los dones divinos estaban distribuidos *per partes et divisiones et gradus et ordines*, también en la Iglesia existían diversas dignidades y sobre todas ellas se encontraban los obispos, arzobispos, los primados y el Papa. Posteriormente Guillermo de Auvergne, Obispo de París, escribió entre 1231 y 1236 el tratado *De Universo* acentuando la tesis de Hugo, insertando en el vértice de la jerarquía, próximos al Papa, tres órdenes de Cardenales. La Iglesia venía así representada como una construcción piramidal que culmina en una ocupada y eficiente curia pontificia y que desciende intentando reproducir fielmente el ejemplo celeste, en provincias, diócesis y parroquias. Pero Guillermo fue un innovador también en otra dirección. Fue, de hecho, el primero en afirmar que no sólo la Iglesia sino también los reinos temporales, estaban organizados en base al ordenamiento vigente en los cielos, y para hacerlo evidente, dividió a los oficiales regios en nueve clases y exaltó la correspondencia directa con los nueve coros angélicos, con lo que quería decir que su autoridad estaba subordinada a la eclesiástica.

En el apartado segundo, se trata la disputa sobre la vida religiosa y las tesis de Guillermo de Saint-Amour, sosteniéndose que Dionisio puede considerarse no menos importante que Aristóteles, en relación con la renovación de la filosofía política, de la eclesiología y también de la teología medieval.

El concepto dionisiano de jerarquía en particular, sirvió para responder a las diversas exigencias de la vida social de aquel tiempo. Así se explica que hacia la mitad del siglo XIII varios tipos alternativos de ordenamiento pudieron ser presentados bajo la égida del Areopagita en el curso de la disputa del clero secular francés y las nuevas órdenes mendicantes de San Francisco y Santo Domingo. Efectivamente, con remisión al modelo jerárquico dionisiano, los maestros seculares de la Universidad de París negaban a los religiosos el derecho de desarrollar la actividad pastoral y magistral, relegándola tan solo a los sacerdotes ordinarios, tomando de Dionisio, fundamentalmente, la distinción entre un *Ordo perficientium* (Obispos, presbíteros y diáconos) y un *Ordo perficiendorum* (monjes, bautizados y catecúmenos) correspondiendo al primero el ministerio y al segundo la penitencia, y así, perteneciendo los monjes al segundo, estaba asegurada su dependencia al clero secular.

Esta aseveración, descrita por Guillermo de Saint-Amour, en su *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum*, fue tenida como irreversible, inmutable y sacra.

Por su parte, los teólogos mendicantes no refutaban la visión dionisiana, pero trataron de corregir y dulcificar sus principios más duros, con la intención de encontrar otros que pudieran justificar su ministerio, su manera de vivir, la actividad estudiosa y docente e, incluso, su estatuto económico.

En este sentido, el dominico Tomás de Aquino, que hacía poco tiempo que había conseguido el doctorado en la Universidad de París, cuando debió enfrentarse con la misión jerárquica del Areopagita y en el verano de 1256 fue comisionado por su Orden para responder al antes mencionado *Tractatus* de Guillermo de Saint-Amour. Entre septiembre y octubre del mismo año, el Doctor Angélico escribió *Contra impugnantes Dei cultuum et religionem* y no tuvo dificultad a poner de manifiesto que indudablemente, *ex illa auctoritate Dionysii*, los frailes en su condición ordinaria no estarían autorizados a *praedicare et confessiones audire*, pero podrían hacerlo perfectamente desde el momento en que recibiesen *ex commissione* la potestad sacramental. El reconocimiento de los derechos de los mendicantes en la bula pontificia de 5 de octubre de 1256 sancionó el éxito de estas argumentaciones, pero no puso fin a la disputa ni a las reflexiones tomistas sobre las estructuras jerárquicas, pues, en los años siguientes, al contrario, el de Aquino volvió a menudo sobre el tema e introdujo ulteriores motivos novedosos en el modo de entender el sistema dionisiano, en sus *Quaestiones disputatae, Summa theologiae y metafísica*.

Por su parte, los temas jerárquicos dionisianos fueron utilizados también por los frailes menores y, así, los franciscanos, en palabras recogidas por Ancona, de Congar, elaboraron una «métaphysique de la hiérarchie inspirée directement de Denys et aboutissant à une théologie de la monarchie pontificale».

A diferencia de los Dominicos, los Franciscanos basaron su respuesta a los ataques de los seculares en la exaltación de la posición del pontífice en el vértice de la jerarquía eclesiástica. Esta fue la estrategia defensiva seguida, al menos, por dos grandes exponentes de la Orden, Tomás de York y Buenaventura de Bagnoregio en sus escritos de 1255-56, el *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* y las *Quaestiones de perfectione evangelica*.

Para ambos, el Papa, en cuanto *ierarcha summus*, tenía la plenitud potestatis en la Iglesia y podía, con plenitud legítima, atribuir oficios y dispensas prescindiendo de los prelados locales. Como se ha dicho por Congar, al afirmar en estos términos el poder supremo del pontífice, los dos maestros franciscanos se hacían portadores también de «une sorte de métaphysique de l'unité et de l'ordre hiérarchique».

En particular, Buenaventura, introdujo su eclesiología en una grandiosa visión cósmica que comporta, junto a las tradicionales jerarquías celestes y

terrestres, una jerarquización de las potencias del alma, de los planetas y hasta de la Trinidad. Este universo jerárquico descrito con agudeza en las *Collationes in Exaemeron*, estaba organizado según el doble movimiento de *egressus a deo* y de *regressus ad Deum*, creación del mundo y retorno del mundo a su principio, y aquí está la cuestión, pues desde el momento en que el sistema jerárquico asumía un significado cosmológico se prestaba inevitablemente a su interpretación como una metafísica de la participación. El *hierarcha summus* o *praecipuus*, se identificaba como Dios mismo. En la Iglesia militante este *hierarcha* era Cristo y su representante visible era el Papa que se presenta, precisamente, como «principal jerarca, esposo único, Jefe indiviso, Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, fuente, origen y regla de todos los principados eclesiásticos, del cual, como del principio supremo deriva cada poder, ordenado hasta los ínfimos miembros de la Iglesia, según cuanto exige la dignidad de la jerarquía eclesiástica». Se llega así a una verdadera «mystique du Pape», haciéndole la fuente de cada poder en la Iglesia; es más, en cuanto *summus in genere hominum*, ápice único e indivisible de la humanidad, el Papa, no constituye solo el vértice religioso sino también el vértice político, y desarrollando en sentido hierocrático su concepción de la *plenitudo potestatis*, el doctor Seráfico atribuye al Papa, tanto el poder espiritual como el temporal: «Ambos se concentran en el como único, primero y supremo jerarca». Con ello, advierte Ancona, estamos ya en presencia de la teoría que será llevada a sus extremas consecuencias por Bonifacio VIII y por sus sostenedores.

El Capítulo III nos introduce en la aplicación del modelo jerárquico a la relación entre los dos poderes. En los comienzos del siglo XIV las distintas interpretaciones de los esquemas jerárquicos dionisianos, elaborados por la cultura medieval, alcanzaron un punto de maduración y de crisis, implicadas en una áspera y dramática discusión, pero sobretodo de gran significado especulativo. Se trata de la disputa que se desarrolla entre los seguidores del Papa Bonifacio VIII y del Rey de Francia Felipe IV el Hermoso.

La disputa ha sido considerada justamente como «un cambio substancial en la historia del pensamiento social»; de hecho, no tuvo sólo un papel decisivo en la evolución de las relaciones entre *sacerdotium* y *regnum*. Allí se produjo una profunda renovación de los principales problemas del debate jurídico-político, desde la teorización del Estado Nacional, a las tentativas de configurar históricamente el ideal universal de la *respublica cristiana*; desde la determinación del carácter natural de la sociedad, a la exigencia de hacer derivar cada forma de poder desde una única autoridad.

En este proceso de repensamiento y de reelaboración doctrinal, estuvieron envueltas todas las grandes corrientes filosóficas y teológicas que atravesaban, entonces, a la Europa latina. En la disputa fueron utilizados temas dionisianos como la *reductio ad unum* y la ejemplaridad de la Iglesia celeste y, sobre todo, dice Ancona, como los recientes estudios de Luscombe han demostrado, en el

centro de la discusión se encontraba la misma concepción jerárquica de ordenamiento con su norma fundamental: *lex divinitatis est infima per media in suprema reduci*.

Del modelo jerárquico dionisiano en la teología curialista, significa el profesor Ancona, que con la única excepción de Enrique de Cremona y de su *De potestate papae*, la *auctoritas* de Dionisio es un importante punto de referencia para todos los principales defensores de las posiciones curialistas empeñadas en la disputa.

El primer autor a tomar en consideración es Egidio Romano, profesor de la Universidad de París, General de los Eremitas de San Agustín, Arzobispo de Bourges, cuyo recorrido intelectual no parece, sin embargo, rectilíneo, pues tras haber trazado sobre la base de la enseñanza aristotélica, el cuadro del Estado nacional moderno y dinástico en su tratado de juventud, *De eclesiástica potestate*, deviene, con la llegada de Bonifacio VIII al trono pontificio, un defensor convencido de las tesis ierocráticas. Su *De eclesiástica potestate*, compuesto probablemente entre 1301 y 1302, puede ser considerado la teorización más completa de la suprema autoridad espiritual y temporal del pontífice, y también, para el doctor agustino tal supremacía se justifica dentro de una visión jerárquica del universo.

Dos principios regulan su funcionamiento. El primero es el axioma paulino *non est potestas nisi a Deo*. El segundo explica en que modo las potestades existentes están sujetas a Dios y es la ley dionisiana de la mediación: *lex divinitatis est infima per media in suprema reduci*. Egidio utiliza ambos para desarrollar la relación entre el poder temporal y el poder espiritual. Con fundamento en ellos, de hecho, la espada temporal no podría ser empuñada legítimamente sino estuviera sotopuesta a Dios mediante la espada espiritual, y el Papa dispone, precisamente, tanto de la espada espiritual como de la temporal y permite que esta última sea usada por las potestades seculares bajo la propia y alta dirección.

Ahora bien, si la Iglesia posee la totalidad de los poderes, ¿son útiles tales potestades? ¿se necesitan otras autoridades? Para justificar su existencia, Egidio recurre nuevamente a la imagen del gobierno cósmico, y así, según éste, resulta conforme a la bondad del creador, causa primera y universal, atribuir a las causas segundas virtudes y acciones propias, de modo que colaboren a la obra de su Providencia en el mundo sin perder su autonomía; análogamente, el Sumo Pontífice, su Vicario, teniendo el *universale dominium super temporalibus*, se vale del auxilio de laicos que obran en virtud del poder del que han sido investidos por él.

Giácomo da Viterbo y el tratado anónimo *Non ponant laici* abundan en aquella tesis. Para el de Viterbo, estando la Iglesia compuesta de una gran multitud de personas, resulta necesario que permanezca unida y para ello debe ser único el elemento aglutinador. Por ello, afirma, «no hay más que una comu-

nidad eclesiástica, y el Señor, queriendo manifestar la unidad, coloca en cabeza a un solo hombre, Pedro».

Ello no significa negar el derecho a la existencia al poder temporal. Para el doctor agustino, también el poder temporal, fundado sobre la natural sociabilidad del hombre, viene de Dios y es por tanto legítimo en su origen y ejercicio.

Estas ideas vienen igualmente confirmadas en otro escrito que debió ver la luz en los comienzos de 1302, anónimo y citado con sus primeras y significativas palabras, *Non ponant laici os in celum*, donde se lee: «Según Gregorio y el primer capítulo de la *Gerarchia angelica* de Dionisio, en la Iglesia triunfante existe un orden entre los ángeles. De hecho hay ángeles superiores e inferiores, diversos órdenes y jerarquías y todo está subordinado a una única autoridad y principio, esto es, a Dios». Por ello, como la Iglesia militante y la jerarquía eclesiástica está dispuesta como la celeste, y así, existen diversos órdenes y poderes eclesiásticos y seculares y en la cúspide está el Sumo Pontífice, en el cual se reúnen y conducen todos los poderes y como en un ser simplificado terminan, por ello, resulta obligada la conclusión: «Es necesario creer que Cristo, cabeza del cuerpo eclesiástico, haya querido que en su representación hubiera una sola cabeza en este cuerpo, que no es otro que el beato Pedro y sus sucesores y no dos, pues sería monstruoso que un cuerpo tuviera dos cabezas».

Este discurso de la curia romana tuvo su reflejo en la bula *Unam sanctam* promulgada por Bonifacio VIII el 18 de noviembre de 1302, y que desde su primera palabra, el concepto de unidad resulta ser el más frecuente en la bula. Para su autor, constituye la dimensión fundamental de la vida eclesiástica. La Iglesia es similar a un organismo y en cuanto tal, para no ser un monstruo, «no puede tener dos cabezas sino una sola, esto es Cristo, el Vicario de Cristo Pedro y los sucesores de Pedro». El Papa representa, así pues, la cabeza visible del cuerpo de Cristo, y este cuerpo no está considerado tan sólo como un *corpus mysticum* sino como una realidad jurídica y política y, por ello, doble es la esfera sobre la que ejercita su poder, la temporal y la espiritual, y doble es la espada que blande: «cada una está en poder de la Iglesia, sea la espada espiritual sea la espada temporal. Pero ésta está empuñada para la Iglesia, aquella por la Iglesia. Aquella está en las manos del sacerdote, esta por el rey y los soldados, pero bajo la dirección y al servicio del sacerdote». Bonifacio desarrolla de esta manera en el principio de unidad una afirmación de dualidad, pero al mismo tiempo exige que tal dualidad sea reconducida a la unidad y lo exige precisamente en base a la *lex divinitatis*.

Tras analizar igualmente el modelo jerárquico en las glosas a la bula y en la vía media, —que de otro lado resalta la especialidad de la jerarquía respecto de la secular, y la relación entre los dos ordenamientos se concibe en términos de distinción y colaboración, evitando el separarlos como el confundirlos—, estu-

dia el profesor Ancona la concepción de dicho modelo en la publicística real: la *quaestio de potestate papae*, escrito anónimo conocido, según su *incipit*, bajo el título *rex pacificus*, mucho más radical en el reivindicar el *ius summae superioritatis in regno suo* de la monarquía francesa y que para el historiador francés del 600 Bulaeus, se trataría de una respuesta a la bula *unam sanctam*, realizado por los profesores de la Universidad de París por encargo del Rey. Allí no se ha afirmado solo la *impertinentia* de la Iglesia en materia temporal, sino que se sostuvo la absoluta «soberanía» de la autoridad secular sobre todas las materias de contenido social, incluso las de la misma Iglesia, lo que suponía según Ullmann, «an early methodical orientation toward the conception of the modern all-powerfull State, self-sufficingand self-dependient, even in «spiritual« matters, that in, moral matters».

Efectivamente, dicha obra es totalmente respetuosa con las mejores reglas de la *disputation* escolástica, si bien, su autor se enfrenta con los argumentos de los teólogos filopontificios y así, aceptando la estructura monástica del gobierno, concluye que el Papa debería ser la única guía del pueblo cristiano, matiza, subrayando la diversidad de condiciones, cualidades y propiedades existentes entre ángeles y hombres y así, porque ángeles y hombres tienen en común tan solo la espiritualidad de su naturaleza, de ello se deduce que la analogía puede aplicarse solo a esta última, cuanto *ad ea quae ad temporalitatem pertinent*, preside una autoridad secular.

A mayores, el autor no tiene escrúpulo en contradecir abiertamente la *authoritas* del Areopagita, y así después de haber distinguido, según el método aristotélico cuatro tipos de causas, afirma que a ninguna de ellas puede referirse el discurso dionisiano sino con el añadido de algunas precisiones: el principio *quae sunt causatorum insunt causis* será válido *secundum virtutem* si se habla de causalidad eficiente, *secundum intentionem* si se habla de causalidad final.

En el Capítulo Cuarto, Elvio Ancona acomete el análisis sobre el modelo jerárquico contenido en el *De potestate regia et papali* de Juan de París y en la *Quaestio in utramque partem*, de los que se infiere que la reflexión sobre el modelo jerárquico dionisiano en la disputa por la supremacía entre poder temporal y poder espiritual, ha manifestado la existencia de diversos modos de concebir el ordenamiento de una colectividad, cual era la sociedad cristiana en los comienzos del siglo XIV, permitiendo el modelo dionisiano entender las razones de ambas concepciones.

Resulta obligado significar aquí, como hace Ancona, que el verbo *reducere* en las versiones del *corpus* dionisiano de Juan Escoto Eriugena y de Roberto Grossatesta, traduce el término griego *απαγειν*, que indica el movimiento ascendente de las criaturas al Creador y es por ello, que la *reductio* resulta ser, en el fondo, el movimiento que la razón desarrolla para la búsqueda de los principios, y entre el debate sostenido entre los seguidores de una u otra parte, aparece la concepción pluralista de los teólogos moderados que, como ante-

riormente se dijo, sostiene por su parte, la coordinación de ambos poderes. Se evidencia así, la existencia de diversos modos de concebir la unificación de una multiplicidad, distintos recorridos de la *reductio* al principio y son precisamente los distintos modelos de ordenamiento racional los que se reflejan en las distintas concepciones del ordenamiento político.

Finaliza el libro con unas conclusiones sobre los ordenamientos jerárquicos y orden metafísico.

La primera significa que los sucesos acaecidos en Anagni el 7 de septiembre de 1305 no pusieron fin a la disputa sino que suscitaron, en el periodo de una treintena de años, una gran producción literaria, inevitable en una época significada por la crisis de las instituciones públicas tradicionales, en la concepción de nuevos organismos territoriales que los teólogos, filósofos y juristas se preocuparon de redefinir las jurisdicciones. Se trataba, no solo de determinar los criterios de reparto de poder, sino, sobretudo, de justificarlos a través de las adecuadas formas de legitimación.

En segundo lugar y por lo que hace referencia a la cuestión dionisiana, en la disputa nos encontramos, sobre todo, con las extremas consecuencias de la temporalización del modelo jerárquico. En la literatura eclesiológica desarrollada en los comienzos del siglo XIV se transformó el originario carácter espiritual y ministerial de la jerarquía dionisiana, atribuyéndole exclusivamente una función de control social. Las partes que se enfrentan tienden a privilegiar este aspecto, transformando la mediación en subordinación y concentrando todo el poder, ora en las manos de la suprema autoridad eclesiástica, ora en las de la autoridad civil; y tan sólo en los documentos de la vía media se mostraba conciencia sobre la especificidad de la jerarquía eclesiástica respecto de la jerarquía secular, concibiéndose la relación entre los dos ordenamientos en términos de distinción y colaboración, evitando tanto el separarlos como el confundirlos.

Concluye el Libro con un desafío «relativo a la época (*«epocale»*) pues se vislumbra *in nuce* los principales temas que señalan el paso del Medioevo a la modernidad y, en particular, el proceso de secularización que se presenta como la extrema consecuencia de la «mundalización» del reino de Dios, esto es, la reducción del ordenamiento metafísico a ordenamiento jerárquico, produciéndose un singular «fenómeno de intercambio simbólico» en el occidente cristiano a partir de la lucha por las investiduras por las que, a la temporalización de la Iglesia correspondía la sacralización de las monarquías, y a *imitatio imperii* por parte del papado la *imitatio sacerdotii* por parte del Imperio.

Se trata, en definitiva, de una magnífica obra que nos permite comprender felizmente los grandes temas filosóficos y políticos y los intentos de resolverlos que han sido la base del desarrollo político del occidente europeo.

FRANCISCO JAVIER DE MENDOZA