

LA METAFÍSICA DE LA LUZ EN EL LENGUAJE ESTÉTICO DEL GÓTICO

F. León Florido
Universidad Complutense

En el drama intelectual que se desarrolló en las primeras décadas del siglo XII, tuvo un papel fundamental Suger de Saint-Denis. La construcción de su célebre abadía condujo a la creación de un nuevo lenguaje estético, a partir del clásico tema de la metafísica de la luz, que había sido uno de los motivos vertebradores de la filosofía medieval. Siendo esencialmente un hombre de acción, Suger se vio en la necesidad de defender una venerable tradición que le había otorgado al santo epónimo de su monasterio la identidad de aquel Dionisio el Areopagita, el primer filósofo pagano convertido al cristianismo por la predicación de San Pablo¹. No es fácil definir, en general, el tipo de relación que se da entre los hechos históricos o culturales y las doctrinas filosóficas, una cuestión que es objeto de permanente debate. Panofsky, en una clásica obra que se ocupa de la influencia de la escolástica sobre las formas artísticas de la arquitectura gótica², niega una determinación causal de uno de los factores sobre el otro, aunque, no por ello, deja de reconocer un tipo peculiar de relación. Así, afirma Panofsky, «si se dejan de lado provisionalmente todas las analogías intrínsecas se comprueba que existe entre la arquitectura gótica y la escolástica una *concordancia puramente factual* y perfectamente clara en el espacio y en el tiempo, que no es el producto de la casualidad y que resulta tan innegable que los historiadores de la filosofía medieval se han visto obligados, independientemente de cualquier otro tipo de consideraciones, a delimitar sus datos en periodos exactamente idénticos a aquellos que los historiadores del arte descubrían en su propio terreno»³.

¹ Esta circunstancia llevó a Suger a distanciarse del "dialéctico" Pedro Abelardo, quien, llevado de su espíritu racionalista, había descubierto la impostura, y le aproximó provisionalmente al "místico" Bernardo de Claraval, que sostenía tendencias filosóficas y culturales que serían sucesivamente rechazadas y recuperadas en los siglos finales de la edad media.

² E. PANOFSKY, *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, introducción, Madrid, ed. de la Piqueta, 1986.

³ *Ibid.*, p. 20

Aceptando, pues, la existencia de una «concordancia factual» entre las doctrinas filosóficas y la teoría estética, cabe preguntarse hasta qué punto influyeron en el nacimiento de la nueva estética gótica las lecturas del abad de Saint-Denis de los escritos del autor del *De caelesti hierarchia*, que constituía el precipitado doctrinal de varios siglos de reflexión, que había seguido una línea de pensamiento neoplatónica.

EL ORIGEN NEOPLATÓNICO DE LA METAFÍSICA DE LA LUZ

En los escritos neoplatónicos conviven los temas platónicos con una estructura conceptual aristotélica, y la división idealista de la realidad en dos mundos con el principio básico naturalista de la unidad de lo real. Pero, al margen de este espíritu conciliador, lo que explica en buena medida la extensión de esta filosofía en los pensadores teológicos medievales de las grandes religiones monoteístas es, fundamentalmente, que proporcionaba una solución coherente al problema de la explicación racional de la creación del mundo natural.

Es el interés esencialmente teológico que compartían las tres grandes religiones monoteístas lo que explica que latinos, árabes y judíos hayan tratado de desarrollar aquellos aspectos del legado griego relacionados directamente con el problema de la esencia de la divinidad⁴. En principio las tradiciones platónica y aristotélica resultaban incompatibles en este punto, pero pronto se encontró un modo de vincularlas a partir de determinados textos en los que Aristóteles expone su pensamiento acerca de las relaciones entre lo *theion* –término que será traducido simplemente como Dios– y el mundo físico, así como sobre la posibilidad de la inmortalidad del alma y la vida feliz contemplativa. La interpretación sesgada de determinados conceptos metafísicos aristotélicos como los de sustancia (*ousia*) y esencia (*to ti hen einai*) contribuyeron no poco a aumentar la confusión. Así, la *ousia* aristotélica perdió progresivamente sus referencias físicas, y acabó transformándose en *essentia*, dotada de un carácter lógico-lingüístico, de modo que era común pensar que Aristóteles pudiera haber coincidido con su maestro en la aceptación de la existencia de entidades ideales separadas, que constituirían la esencia o sustancia de las cosas materiales. Esta afirmación de la posibilidad de sustancias separadas se aplica particularmente a la doctrina aristotélica del intelecto. En un polémico texto del *De anima* (III, 5, 430 a10-25), Aristóteles asegura que las funciones más elevadas del conocimiento son el resultado de la acción de un intelecto que está siempre en acto, lo que puede ser fácilmente asimilado a la común creencia religiosa de que hay al menos una parte inmortal en el alma.

Pero, la filosofía religiosa se encontró ante un problema aún mayor en su esfuerzo por asimilar la tradición filosófica antigua: la creación del mundo de

⁴ M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. I. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 145-159.

la nada. No parece haber modo de conciliar la creencia griega en la eternidad del mundo con la necesidad de un acto creador, y ni siquiera las fuentes originales neoplatónicas dejan espacio para pensar que el Uno trascendente pudiera ejercer acción alguna sobre una materia que es esencialmente no-ser. No obstante, las filosofías teológicas cristiana y árabe avanzaron rápidamente hacia la identificación del Dios del Libro con el Uno plotiniano, que podía crear por efusión de su esencia un primer ser, que sería algo así como su pura imagen espiritual, y que, luego, podría descender hacia la multiplicidad material. Quedaría entonces establecida la justificación filosófica de la creación que aúna un primer acto voluntario por sobreabundancia del Uno que se desborda hacia el ser, y un momento posterior en el que el ser actúa por necesidad para hacerse múltiple en las cosas. Después se trata de explicar la especial relación entre este Dios-Uno y los seres dotados de inteligencia, que son una imagen –aunque empobrecida– de la divinidad, gracias a la iluminación que reciben del *logos* divino⁵.

El tema medieval de la metafísica de la luz deriva de un modo general de este esquema general neoplatónico, y tiene, por tanto, su origen en los intentos teóricos por explicar racionalmente las cuestiones planteadas por las creencias religiosas al pensamiento filosófico griego. Su punto de partida hay que buscarlo en la obra del más influyente filósofo de este periodo de transición, Plotino. Se ve fácilmente la importancia que tiene para el pensamiento teológico de las religiones monoteístas encontrar una explicación para el hecho de la creación del mundo múltiple y material por un Dios que es Uno y Espíritu puro. Para hacer comprender la derivación de lo múltiple material a partir de lo Uno espiritual, Plotino utiliza la metáfora de la luz: «se puede hablar [del modo en que se produce esta derivación] como de la irradiación [que procede] de la luz» (*Enéadas*, V, 3, 15, 1.3-6). A pesar de las analogías con las doctrinas cosmológicas antiguas, basadas en los ritos solares, Plotino intenta apartar desde el principio el riesgo de aceptar la dualidad Uno-múltiple, y no acepta la dualidad sol-luz. El sol y la luz serían de la misma sustancia (*ousia*), como el Uno es la misma luz, que se hace devenir en su irradiación

⁵ La primera gran polémica teológica en la que se manifiestan claramente las diferentes posiciones filosóficas ocultas bajo el manto de la unidad del dogma, se refiere a la explicación racional de la Trinidad, y, fundamentalmente, al estatuto del Hijo de Dios en su doble condición humana y divina. Es la denominada cuestión del "*Filioque*". El problema filosófico que aquí se planteaba se remonta al uso que el gran sistematizador del neoplatonismo, Plotino, hacía del término *hypostasis* para definir la relación entre el Uno, que es el único ser por sí, y la Inteligencia y el Alma, (*Enéadas*, III, 4, 1, V, 1, 10) en cuanto son las primeras manifestaciones de esa unidad absolutamente trascendente, de la que constituyen su ser. La traducción latina del término *hypostasis* como *substantia* acarrió importantes problemas de interpretación, dada su equivalencia con los términos que había usado Aristóteles para designar esa misma potencia, como *hypokeimenon* o *ousia*. En cualquier caso, la diferencia fundamental que separa el uso que las dos tradiciones aristotélica y platónica hacen de este término es su carácter activo o pasivo. La hipóstasis neoplatónica es una emanación del ser primero, del que reciben la vida bajo la forma de la iluminación, mientras que la sustancia naturalista posee en sí misma el principio de su actividad vital, cualquiera que sea el modo en que se defina su relación con el ser del que procede su existencia.

(*perilampus*). Y se descubre el secreto de la influencia que alcanzará esta doctrina cuando Plotino añade la terminología hilemórfica de origen aristotélico: se puede decir que el Uno es la potencia (*dynamis*) (V, 1, 7, 1.9; 4, 1, 1.24-25) y su irradiación emanativa constituye su devenir en acto o ejercicio (*energeia*) (V, 4, 2, 1.28-9).

Ahora bien, el hecho de que nominalmente Plotino emplee los términos aristotélicos no quiere decir que transcriba su misma doctrina. Y es que, en el diferente uso que el neoplatonismo y el aristotelismo hacen de los conceptos hilemórficos, se percibe ya la clave que nos permitirá distinguir las dos estructuras de pensamiento que se expresan en las dos dimensiones de la metafísica de la luz en la arquitectura religiosa medieval. En efecto, el neoplatonismo desconoce el sentido recíproco que adquieren los conceptos de materia-forma y potencia-acto en el hilemorfismo naturalista aristotélico, donde se llega a constituir un campo lógico del decir según la analogía. Contra la ordenación recíproca de lo que es primero según el ser y lo que es primero según el orden temporal que caracteriza al naturalismo, Plotino atribuye las dos prioridades al Uno, de modo que este principio único resulta ser primero en el orden esencial y también en el orden de la génesis. Esto significa que el devenir de todo lo que es procede siempre desde lo uno a lo múltiple, constituyendo el mundo visible como una emanación de hipóstasis que proceden de la perfecta unidad. Al trasladar este esquema lógico al problema de la luz, se apuntan ya las diferencias entre los dos paradigmas filosóficos. En la teoría neoplatónica, la irradiación sólo puede proceder de la fuente sustancial de luz, mientras que el resto de los seres brillan únicamente en cuanto reflejan pasivamente la luminosidad que reciben. En cambio, en un esquema aristotélico, la luz tiene un doble origen, ya que hay una fuente sustancial en el ser de donde procede por génesis, pero, al mismo tiempo, ésta sólo llega a su perfección al actualizarse en las cosas iluminadas. Se establece así el doble orden recíproco característico del aristotelismo, de modo que la irradiación sería el resultado de la actividad común de la fuente originaria de la luz y de la luminosidad de las cosas brillantes⁶.

Sin embargo, importantes trabajos sobre la metafísica de la luz y su proyección estética en la arquitectura gótica no ponen de relieve suficientemente esta doble dimensión, y suelen limitarse a resaltar su vertiente platónica. Así, Von Simson⁷ remite el origen de la nueva concepción de la luz a Platón, quien en el libro VI de *República* utiliza la imagen del sol como creador de vida y conocimiento. En el mundo cristiano sería Agustín y, más tarde el propio Pseudo-Areopagita quienes habrían dado forma definitiva a la concepción

⁶ A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Vrin, 1995, pp. 60 y ss.

⁷ O. VON SIMSON, *La catedral gótica. Los orígenes de la arquitectura gótica y el concepto medieval de orden*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 71 y ss. Cfr. R. GOYCOOLEA PRADO, *Operatividad de los conceptos de espacio en arquitectura*, Tesis doctoral, U.P.M., 1992. En este escrito se contienen buena parte de las sugerencias que he tratado de desarrollar en el presente artículo.

metafísica neoplatónica que tiene en esta concepción de la luz su punto de anclaje. De este modo, la conexión entre la «metafísica de la luz» y la «estética de la luz» habría que buscarla en las palabras iniciales del *De caelesti hierarchia* del Pseudo-Dionisio, donde el teólogo neoplatónico, «afirma que el resplandor divino permanece siempre indiviso en sus emanaciones, e incluso unifica las de Sus criaturas que lo aceptan». Habría que concluir, afirma Von Simson, que este pensamiento «es aceptado en la estética de los siglos XII y XIII: la luz se concibe como la forma que todas las cosas tienen en común, el principio de simplicidad que imparte unidad a todo»⁸. De Bruyne destaca igualmente la continuidad de las metafísicas de la luz de Plotino, el propio Pseudo-Dionisio, su comentarista Juan Escoto Erígena y el contemporáneo de Tomás de Aquino, y discípulo como él de Alberto Magno, Ulrico de Estrasburgo, e, incluso, del teólogo iluminista por antonomasia, San Buenaventura⁹. En todos ellos, la luz aparece como «la energía victoriosa de la inercia de la materia» de lo que resulta una conclusión común a todos estos autores: «es de la luz de donde las cosas extraen el color y el brillo que las hace bellas»¹⁰. Según Liliana Grassi, en Saint-Denis, Suger realiza su sugestión luminista, que le lleva a buscar la intensificación de los colores, lo que mostraría la influencia neoplatónica¹¹. Pero quizá es Georges Duby quien expresa más claramente esta idea común, y, así, al referirse al periodo central de la recepción aristotélica, asegura que «en aquella época esta teología afirmó más que nunca el principio de la luminosidad. Para combatir con más fuerza las seducciones del catarismo, los mejores pensadores sacros hicieron referencia al sistema de jerarquía descrito por Dionisio el Areopagita. Se empeñaron en consolidar este monumento recurriendo a razones más severas y enriquecerlo por medio del progreso de los conocimientos físicos»¹². La utilización de rosetones y vidrieras representarían, entonces, «círculos de perfección, símbolos de rotación cósmica, representan el flujo creador, la procesión de la luz y su retorno, aquel universo de emanaciones radiantes y de reflejos que describe la teología de Dionisio»¹³.

No cabe duda de que, en el pensamiento teológico cristiano, el neoplatonismo encuentra su mejor expresión en el Pseudo-Dionisio, que establece la versión canónica del tema de la luz, adaptando las doctrinas neoplatónicas a la imaginería cristiana. Siguiendo el orden de las procesiones plotinianas, Dios Padre es designado en la obra dionisiana *Pater luminum*, Padre de las luces, y Cristo es *claritas*, primera luz. La aportación del Pseudo-Dionisio es la apertura de un camino de ascenso del conocimiento humano hacia la reali-

⁸ Ibid., p. 73.

⁹ E. DE BRUYNE, *La estética de la Edad Media*, Madrid, Visor, 1994, p. 78.

¹⁰ Ibid., p. 81.

¹¹ L. GRASSI, *Medioevo, Rinascimento, manierismo, barocco*, Milan, 1965, pp. 141 y ss.

¹² G. DUBY, *La época de las catedrales. Arte y sociedad 980-1420*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, p. 179.

¹³ Ibid., p. 180.

dad trascendente, por medio de la luminosidad que reflejan las cosas materiales, que «me iluminan», *me illuminant*, para permitirme conocer a través de ellas la *vera lux* del Creador. Todo el universo se hizo como luz, *lumen fit*, pero de tal modo que cada cosa es como una pequeña centella, *veluti ex lucernis compactum*, que refleja la gran luz originaria. Sin embargo, se abre aquí la cuestión de la coherencia entre este proyecto dionisiano y el gusto de Suger por las imágenes, por el oro, el cristal, el ónice, las piedras preciosas de colores y las vidrieras dibujadas y coloreadas por las manos de los mejores maestros. En este punto es donde se plantea la polémica del abad de Saint-Denis y Bernardo de Claraval, que rechaza toda aquella belleza sensible que aparta del íntimo contacto místico del alma con Dios. No es en la claridad y en la blancura en lo que las dos concepciones de la luz se separan, sino justamente en la diversidad sensible que produce el gusto por las figuras y los colores. Bernardo denuncia esta complacencia en «una variedad de formas tan rica y sorprendente, que resulta más agradable leer los mármoles que los manuscritos, así como pasarse el día admirando una a una estas cosas en lugar de meditar sobre la Ley divina»¹⁴.

Por otro lado, no deja de resultar sorprendente que un mismo trasfondo metafísico se encuentre a la base de dos expresiones lumínicas tan diversas como la de las estéticas románica y gótica. Von Simson propone como dato inicial esta oposición, pues en la iglesia románica destaca el contraste entre la luz pura y la pesada oscuridad de los muros para acentuar la sensación de que la materia oculta el resplandor, mientras que en la catedral gótica es la misma materia la que se hace trasparente, el muro se vuelve poroso, dando a entender que la materia misma tiende a transformarse en un efecto de la luz¹⁵. La concordancia entre este cambio estético y la evolución que se estaba produciendo en la cultura escolástica, es comparada por McLuhan con la desaparición progresiva de la *glosa litteralis*, cuya función era originalmente tan sólo facilitar la *pronuntiatio* del texto mediante la *discretio*, la división, de las palabras escritas en *scriptura* continua. A medida que se desarrollan las nuevas técnicas de la enseñanza universitaria, la iluminación intelectual del texto ya no se limita a ser la aplicación «desde arriba» de un ojo que pretende distinguir las partes de la frase, sino la búsqueda del «sentido interno» del texto. Las *sententiae* escolásticas serían expresiones literales preñadas de sentido, de luz intelectual, que es preciso descubrir en la «gestión hermenéutica» del texto. En conclusión, habría, según el investigador canadiense, un extraordinario paralelismo entre la técnica escolástica de la glosa «que da salida a la luz interior del texto» y la «pura esencia de la arquitectura gótica» en que la técnica de la iluminación busca los efectos de la luz *al través*, no *sobre* la construcción¹⁶.

¹⁴ E. PANOFSKY, *El significado en las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1991, p. 157.

¹⁵ O. VON SIMSON, *op. cit.*, p. 25.

¹⁶ M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta, 1985, pp. 130 y ss.

También Panofsky¹⁷ apunta en la dirección de acentuar la ruptura en el universo teológico escolástico entre una cultura de la fe y una cultura de la razón, cuyo representante paradigmático es Tomás de Aquino. Frente al expresionismo fideísta románico, hallamos ya en Tomás una metodología racional basada en la organización lógica del conocimiento. Tomás proporciona a la teología escolástica el instrumento filosófico necesario para proceder a una *gestión del conocimiento* teológico, que ya no busca fundamentalmente creer para entender –*credo ut intelligam*– sino *manifestare*, hacer salir al exterior como fenómeno los principios de inteligibilidad que Dios ha puesto en las cosas como una participación de su luz intelectual divina. Para explicar este cambio es preciso referirse a la creciente importancia que el tomismo atribuye a las causas instrumentales segundas en orden a determinar el modo en que Dios actúa en el mundo. La exclusiva afirmación de la efectividad de la causa primera que deja sentir su influencia inmediata sobre las cosas múltiples corresponde a un modelo metafísico agustiniano –neoplatónico, por tanto–, que es abandonado en beneficio de una explicación naturalista, que acentúa el papel de las causas segundas naturales. Así se comprende que los sentidos humanos puedan ser considerados por Tomás como instrumentos racionales, de modo que la capacidad imaginativa de buscar *similitudines* se transforma en una herramienta lógica de primer orden.

Parece evidente, en efecto, que la recuperación de los textos físicos de Aristóteles –aunque habitualmente tamizados por las traducciones árabes– significa la irrupción de una nueva estructura de pensamiento naturalista, que supone una ruptura, no por inconsciente menos radical, con el formalismo neoplatónico dominante. Que no se trata de la sustitución de un paradigma por otro lo demuestra el hecho de que dos autores escolásticos estrictamente contemporáneos como Buenaventura y Tomás sean los adalides respectivos los dos paradigmas. Su oposición se hace especialmente patente en el problema de la consideración de la luz. El *iluminismo* de Buenaventura parece retornar a las posiciones bernardianas en su rechazo de la sugestión colorista, entregada a los placeres de la sensibilidad. Al leer al Doctor Seráfico nos parece estar aún ante la alegoría platónica de la caverna, en el momento en que el prisionero se siente ofuscado por el brillo del sol y busca el consuelo de la noche. «Es pues cosa extraña –dice Buenaventura– la ceguedad del entendimiento, que no considera lo que ve primero, ni aquello sin lo cual nada puede conocer. Y es que así como el ojo, atento a las diferencias de varios colores, no ve la luz en cuya virtud ve lo demás, y aun cuando la vea no la advierte, así el ojo de nuestra mente, aplicado a los seres universales y particulares, no advierte tampoco el ser que está sobre todo género, aunque sea éste lo primero que a la mente se ofrece y las demás cosas no se presentan a ella sino por ese mismo ser. [...] Y la razón es porque, acostumbrado a las tinieblas de los seres y a los fantasmas de lo sensible, le aparece no ver nada

¹⁷ E. PANOFSKY, *Arquitectura gótica...*, pp. 45 y ss.

allí donde mira la luz del ser sumo, no entendiendo que esa misma oscuridad es la iluminación suprema de nuestra mente, no de otra suerte que al ojo que ve la luz pura parecele no ver cosa alguna» (*Itinerarium mentis in Deum*, V, 4).

Al mismo tiempo que Buenaventura le daba un sesgo hiperplatónico al neoplatonismo cristiano, y partiendo de la misma base doctrinal, Tomás trataba de integrar el naturalismo aristotélico con la tradición filosófica cristiana. Tomás intenta conjugar la trascendencia de la luz divina, unilateralmente teorizada en los textos de Buenaventura, con una doctrina immanente, basada en la influencia de la ciencia empírica y en las concepciones aristotélicas de la sustancia y las fuerzas de la naturaleza. Estos elementos se perciben particularmente en ciertos textos tomistas: «Por tanto, hay que decir: así como el calor es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del fuego, así también la luz es una cualidad activa consecuencia de la forma sustancial del sol o de cualquier otro cuerpo con luz propia, si es que hay algún otro. Prueba de ello es que los rayos de las diversas estrellas tienen diversos efectos según las diversas naturalezas de los cuerpos. [...] La luz, en virtud de los cuerpos celestes, coopera instrumentalmente en la producción de formas sustanciales; y también en hacer que los colores sean visibles, en cuanto es la cualidad del primer cuerpo sensible» (*Summa theologiae*, I, q.67 a.3 y ad3)¹⁸.

Resalta la oposición entre un Buenaventura, tratando de expresar la luminosidad sobreeminente divina, ante la cual el ojo del alma humana sólo podía recogerse para evitar ser cegado por el brillo divino, y un Tomás, que se centra en los aspectos físicos de la fuente de la luz, a la que se aplican los conceptos importados de las obras sobre la naturaleza de Aristóteles: la sustancia, la actividad o la diversidad de las formas específicas. Estamos ante dos modos muy distintos de explicar la esencia de la luz, en dos autores que representan la escisión que tuvo lugar en el siglo XIII entre el misticismo, que seguía la tradición agustiniana, y el naturalismo racionalista, en la estela del aristotelismo. Para entender cómo pudo darse esta ruptura en la concepción de la naturaleza de la luz, hay que referirse a uno de los elementos doctrinales aristotélicos integrados en el conglomerado neoplatónico, como es la tendencia al empirismo científico. Gracias a ella, la *falsafa* árabe pudo orientarse en una dirección científica, técnica y experimental, mientras que el occidente latino seguía afirmando los valores de la *vita contemplativa*. No es extraño, por tanto, que, a medida que avanza la ola de racionalización escolástica, en el tratamiento científico del problema de la luz se deje notar la influencia de los tratados árabes de óptica. Especialmente significativo es el *De radiis* de Al-Kindi, quien ya en el siglo IX inclina la metafísica de la luz hacia el campo de la astrología, al ocuparse de la influencia de la disposición de las estrellas sobre los fenómenos sublunares. Esto se produce en el marco del intento de la *fal-*

¹⁸ Ibid., pp. 37 y ss. destaca el paralelismo entre las divergencias que se producen entre Tomás y Buenaventura y las que se dan en la arquitectura entre las catedrales góticas clásicas, que siguen el canon escolástico tomista y la catedral de Bourges, que sigue el modelo agustiniano ejemplificado en el iluminismo de San Buenaventura.

safa por integrar el aliento científico empirista en el seno de la metafísica espiritualista neoplatónica. Se busca explicar el modo en que las hipóstasis espirituales, que van desde el Primer Motor a las Inteligencias estelares, pueden ejercer su influencia sobre el mundo sublunar, y a esa influencia emanativa se la denomina *defluxus*, como el medio por el cual las formas inferiores emanan de las superiores. Al-Kindi identifica ya claramente la causa material de esta influencia estelar, que no es otra que la *lumen radiale stellarum*, la luz radial de las estrellas, que ejerce una acción efectiva sobre el ser humano a través de su alma¹⁹, constituyendo, así, un modelo característico de explicación de la causalidad material de los seres espirituales sobre los corpóreos, por medio de la luz y la radiación.

Por otro lado, la recepción latina de los estudios científicos árabes sobre la luz confluyó con el método escolástico de las *distinctiones*, de modo que la esencia lumínica se diversifica en sus manifestaciones: *lux* es la fuente del resplandor, *radius* es el rayo que sale de la fuente en línea recta, *lumen* es la luz que se difunde esféricamente en el espacio y, por último, *splendor* es el brillo que reflejan los objetos iluminados. Así, el sentido originario de la luminosidad que sólo puede atribuirse al Uno que ilumina a los seres sombríos por la materia, abandona progresivamente el campo de la metafísica trascendente y se adapta a la nueva configuración del saber racional escolástico. Se inicia la constitución de una imagen del universo, caracterizada por la actividad recíproca y compleja, al menos en el interior del mundo sublunar que recibe el influjo de la acción radial de la luz celeste. La radiación es participada de modo diverso por los diversos seres corpóreos, que, luego, interactúan también mediante esta radiación participada. Roger Bacon llegó, incluso, a ver en la diversidad de las figuras geométricas la expresión formal de la diversidad de la radiación estelar participada en nuestro mundo visible. En definitiva, la tendencia a recuperar el espíritu científico aristotélico, un espíritu fundamentalmente físico, psicológico y biológico, fue lo que llevó a los filósofos escolásticos a buscar el modo de materializar la influencia causal de la luz espiritual, mediante la imagen de la radiación. Con ello se entrevió la posibilidad de considerar que el ser corpóreo singular pueda ser, en cierto modo, fuente de luz irradiada propia, lo que acabaría por encontrar su modo de expresión en el lenguaje humano²⁰.

LA GESTIÓN LÓGICA DEL CONOCIMIENTO: SUSTANCIA, ANALOGÍA Y JERARQUÍA RECÍPROCA

Puede decirse que el panorama que presenta la época del gótico de Saint-Denis, Chartres o Nôtre Dame, visto a través de las doctrinas filosóficas, teológicas, científicas y culturales y estéticas que confluyen, refleja la paradoja

¹⁹ En Aristóteles encontramos el apoyo textual de esta doctrina cuando afirma que la causa de la génesis del hombre es el hombre y el sol (*Física*, 194 b 13).

²⁰ A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris, P.U.F., 1993, pp.192-8.

entre los puntos de vista histórico y estructural. Pues, por un lado, la historia de las doctrinas manifiesta el dominio absoluto ejercido por el paradigma neoplatónico sobre la filosofía teológica. Un dominio que se había impuesto ininterrumpidamente desde las primeras obras sintéticas: la *Teología* pseudo-aristotélica, el *Liber de causis* y, por supuesto, el *De caelesti hierarchia*, a través de las interpretaciones de los filósofos árabes, desde Al-Gazali a Ibn-Sina. La unidad del saber medieval es fruto, sin duda, de la imposición de este modelo, tanto en el occidente latino, como en el oriente bizantino y árabe. Por eso, cuando Averroes comenta las obras de Aristóteles, lo hace tratando de eliminar las capas de platonismo que se habían adherido al aristotelismo originario, a partir de un conjunto de problemas que había sido definido por largos siglos de sistematización teológica neoplatónica. Lejos del mundo filosófico griego clásico, que era ajeno a las preocupaciones teológicas y religiosas, el aristotelismo medieval ha de buscar el modo de volver a explicar ciertos misterios religiosos como el de la Trinidad o la transustanciación, y otros problemas filosófico-teológicos como el de la existencia de un alma separada inmortal o la causa del movimiento de las esferas celestes. La labor de Tomás de Aquino no consistirá tanto en construir una síntesis del saber teológico y filosófico de la época, sino, sobre todo, en proporcionar un sistema coherente alternativo, relativo a las mismas cuestiones de las que se ocupaba la tradición, con los nuevos instrumentos proporcionados por la interpretación aristotélica de Averroes. La revolución cultural y filosófica promovida por el movimiento universitario en París y Oxford tiene mucho que ver con este espíritu filosófico, que acabará dando como resultado la apertura del horizonte científico que obtendrá sus frutos en la modernidad. ¿Cuáles fueron, pues, los cambios doctrinales que tuvieron lugar durante el proceso de recuperación del aristotelismo, hasta dar lugar a la imposición del modelo de la *gestión del conocimiento* que caracterizó a la cultura universitaria bajomedieval? ¿Puede hallarse una *concordancia factual* entre esta renovación filosófica y el universo de ideas que se expresa en el *lenguaje de la luz* de la estética que se expresa en las catedrales góticas? A tratar de esbozar siquiera una respuesta a estas cuestiones dedicaremos nuestras siguientes reflexiones.

Hemos destacado la concurrencia temporal y vital de tres personalidades decisivas para comprender los profundos cambios en las concepciones teológicas, filosóficas, culturales y estéticas de la primera mitad del siglo XII. Si Bernardo de Claraval representa el misticismo más puro y Pedro Abelardo personifica el nuevo espíritu proto-escolástico, podría decirse que Suger representa una síntesis de ambos, proyectada al plano estético. Indudablemente, la interpretación dominante durante los siglos anteriores del neoplatonismo dionisiano le daba la razón a Bernardo, quien reclamaba la blancura y la pureza de la luz divina como el mejor instrumento para el recogimiento y la contemplación de los fieles. En el dominio de la mística la iluminación es recibida pasivamente por el creyente, al que, como dirá más tarde otro gran místico, el maestro Eckhardt, sólo le corresponde «escuchar y esperar». Pero, la absorción de los escritos aristotélicos, primero los lógicos y más tarde los

físicos, significará fundamentalmente la traslación del objeto de la investigación filosófica al campo del lenguaje, y la recuperación del empirismo y la metodología inductiva. Pedro Abelardo es la mejor muestra del radicalismo lingüístico que contribuiría a configurar la futura gestión lógica del conocimiento en la escolástica. Pero San Bernardo no está muy alejado de esta tendencia, si bien desde el «platonismo gramatical» que caracteriza algunas de sus posiciones doctrinales. Al focalizar la atención filosófica sobre el lenguaje, la reflexión teológica se inclina hacia el lado humano. La consecuencia de este proceso es la importancia que adquiere ahora la vía ascendente de la dialéctica emanativa neoplatónica. El movimiento de ascenso del alma hacia la unidad (la *epistrophe* plotiniana) es resaltado por Suger, al reivindicar el valor de las bellezas sensibles: de los colores, de las brillantes piedras preciosas, del dorado brillo del oro, en la tarea de aproximarse a la esencia divina. Las vidrieras coloreadas podrían ser una expresión de esta nueva tendencia, que ya había sido teorizada por Hugo de san Víctor, quien teorizaba una *teología anagógica*²¹. En un comentario del Pseudo-Dionisio, Hugo define lo anagógico como *ascensio mentis, sive elevatio vocatur in contemplationem supernorum*; ascensión del alma que es posible merced a la radiación espiritual que brilla en lo visible. Aun desde el platonismo característico de la escuela de san Víctor, se manifiesta en la estimación que se le concede al movimiento ascendente la propensión humanista, que, más tarde, se hará explícita con la sistematización de la lógica inductiva en la doctrina tomista de la analogía.

Hay pocas cuestiones referentes al pensamiento medieval tan controvertidas como las que se refieren al origen, significado y alcance de la doctrina de la analogía. Sin entrar aquí en las argumentaciones de unos y otros, puede decirse en general que Tomás distingue entre dos modos de analogía, la de proporción, que será llamada de atribución (*attributionis*) y la de proporcionalidad propia (*proportionalitatis*)²². Aparentemente, la analogía de atribución no sería sino una forma de expresar el mismo orden de jerarquía por grados que ya se encontraba en el orden unívoco del neoplatonismo adoptado por el Pseudo-Dionisio. Aunque los elementos aristotélicos abundan en las doctri-

²¹ O. VON SIMSON, *op. cit.*, p. 135.

²² En el espacio lógico de la analogía, se da, en primer término, un orden de semejanza horizontal, que recupera la vieja proporción griega, y que será denominada "analogía de proporcionalidad propia". En ella, los elementos que se relacionan analógicamente entre sí mantienen semejanzas entre ellos, desde su propia singularidad, según una proporción que se conserva en todas las relaciones: $a/b=c/d=e/f...$, donde el signo "=" no representa, evidentemente, la igualdad por identidad, sino precisamente el modo de semejanza que no cambia en la relación de cada par de elementos. En Aristóteles la semejanza estaba garantizada por la unidad de todos los seres al compartir su pertenencia a una naturaleza común, mientras que para Tomás la unidad natural es el resultado previo de una decisión divina en el acto de la creación, aunque incluso podría darse el mismo resultado suponiendo que el mundo fuera eterno. Esta primera forma de analogía horizontal de proporcionalidad se complementa con la referencia analógica a un primer término, para dar lugar a una analogía vertical que establece una jerarquía entre los seres. Parece, incluso, que la semejanza entre los singulares cobra sentido sólo en cuanto remite a un primer término de referencia, que, claro está, es Dios, que produce el principio de semejanza entre los singulares.

nas neoplatónicas, en este caso, la influencia del misticismo platónico había alterado profundamente el significado que Aristóteles le daba a la proporción. Cuando Tomás aplica la lógica de la analogía al problema de la jerarquía celeste (*De ente et essentia*, caps. 4 y 5), aparentemente no dice nada nuevo que no estuviera ya implícito en la doctrina dionisiana de la participación emanativa en que cada ser refleja la luz según su posición en la jerarquía, que, como acabamos de ver, se expresa en la lógica anagógica. Sin embargo, el sentido que ha cobrado el orden jerárquico es aquí completamente diferente, ya que, para Tomás, no es la posición en la escala lo que determina el ser y el grado de luminosidad del ser participado, sino que, al contrario, es el grado de ser, la naturaleza de cada cosa, en que se incluye su luminosidad propia, lo que determina el orden en la jerarquía. Este nuevo sentido del orden universal implica la adopción de la doctrina de la analogía del ser, que sustituye el orden unívoco de la emanación por un sistema complejo de relaciones, basado en una doble ordenación vertical y horizontal.

Así pues, la tematización de la analogía permitió al pensamiento escolástico deshacer definitivamente el nudo de líneas doctrinales de la filosofía neoplatónica, que había marcado un larguísimo periodo en la historia de la reflexión teológico-filosófica de las religiones monoteístas. La doctrina de la analogía engloba varias cuestiones decisivas que habían centrado los debates medievales: el problema de la participación, de la emanación, del papel de la inducción y la deducción en la metodología científica, de la vinculación de la materia y la forma en la cosa singular, del intelecto y su objeto en el acto cognoscitivo. Pero, sin duda, la consecuencia más importante para el problema de la gestión del conocimiento, fue la creación de un nuevo modelo de jerarquía universal que acabaría por desplazar al viejo orden neoplatónico.

La univocidad establece el orden únicamente de arriba hacia abajo, como corresponde a la recepción pasiva por los singulares, que son realmente no-seres, de la luz procedente del Ser-Uno, que posee todo el ser que puede ser participado por los inferiores. El ascenso anagógico fijaba su atención en el segundo momento ascendente de la dialéctica emanativa, pero no alteraba la esencia unívoca de la receptividad pasiva del conocimiento y la luz. En cambio, en el orden vertical analógico, la jerarquía que se establece es recíproca, es decir, puede ser recorrida desde lo más alto a lo más bajo o desde lo más bajo a lo más alto, según el punto de vista que se adopte. Con ello se recoge la idea nuclear aristotélica de que el camino del conocimiento es de doble sentido entre las cosas más cercanas al hombre, que son las más complejas, pero también las más fáciles para nosotros, y las más lejanas, que son las más simples, pero también las más difíciles para el conocimiento humano. Las dos vías ascendente y descendente en la dialéctica del Uno cobran, pues, un nuevo sentido al trasladarse desde el dominio de la mística religiosa al de la metodología lógico-científica. Ésta es una de las mayores aportaciones a la historia del saber de la escolástica medieval.

¿Cuáles son, por tanto, los elementos teóricos que definen el movimiento racionalista escolástico que concluirá en el modelo de la gestión del conocimiento? De las consideraciones que acabamos de hacer se desprenden algunos de los rasgos más sobresalientes de la nueva cultura filosófica de la escolástica clásica. Expuestos esquemáticamente son los siguientes:

1. El lenguaje se sitúa en el centro de las preocupaciones filosóficas. Con ello se crea un marco formal del saber orientado en una nueva dirección, muy distinto del que se había impuesto en los siglos regidos por el principio teológico *philosophia ancilla theologiae*, que expresaba la subordinación de la razón al sentimiento religioso. En cambio, el impulso racionalizador de la escolástica se incardina en una cultura universitaria bajo la que se estructura un pensamiento teológico en que, casi insensiblemente, los más importantes temas del misterio religioso, como la Trinidad, la transustanciación o la imaginería escatológica, se van transformando en simples motivos para la discusión de problemas filosóficos, lógicos y científicos²³. Esta innovación es posible por la imposición de un nuevo marco lógico, que permite investigar utilizando los mismos conceptos para Dios y la naturaleza material, de manera que teología filosofía y ciencia pueden expresarse en un mismo lenguaje. Justamente éste es el resultado de la lógica analógica, que es el método formal en el tomismo, pero que será rechazada por los filósofos de la escolástica crítica, escindiendo definitivamente la fe de la ciencia.
2. El redescubrimiento de los escritos físicos del aristotelismo original significó la asunción del concepto de sustancia que había defendido el Estagirita, muy diferente del que había sido transmitido en el modelo emanatista neoplatónico. Las hipóstasis neoplatónicas suponían la distribución del ser sustancial por medio de una recepción pasiva de los seres singulares, dependiendo de su posición en la escala universal, lo que significaba que la sustancia o naturaleza de cada cosa venía dada por un grado determinado de ser, dependiendo de su proximidad al único ser por sí, dador de ser. En la versión teológica de esta concepción, que dominó la mayor parte del medievo, Dios era la única sustancia activa por sí misma, mientras que los demás seres eran solamente criaturas, que recibían pasivamente de Él la actividad sustancial, esto es, la vida y, en el caso de la sustancia intelectual, el conocimiento. Cuando el tomismo adopta el sentido aristotélico de la sustancia, se hace un sitio a la noción de auto-actividad de los seres creados, que son dotados por Dios de una especie de existencia autónoma. En la escolástica tomista, el mundo creado se aproxima al Creador, que aparece bajo

²³ Crombie destaca la analogía entre las teorías físicas y teológicas, sobre todo en la escolástica nominalista, y particularmente entre la doctrina del "impetus" y la eficacia de los sacramentos. A. C. CROMBIE, *Historia de la ciencia. De san Agustín a Galileo / 2. La ciencia en la baja edad media y comienzos de la edad moderna: siglos XIII-XVII*, Madrid, Alianza, 1996, p. 61.

los rasgos del Padre amoroso que no puede ya sino difundir su amor por el universo que ha sido obra suya, no por necesidad, pero tampoco en un acto arbitrario, sino por el impulso de la naturaleza divina expansiva.

3. La noción de la sustancia auto-activa lleva a la aparición de un nuevo modelo de *jerarquía recíproca*, muy distinto del que se proponía en el orden jerárquico neoplatónico. Las tradiciones agustiniana y dionisiana habían impuesto el poder de su autoridad, que, al menos formalmente, nunca sería contestada, para presentar una imagen perfectamente armónica del universo, según un orden vertical unidireccional, que iba de lo espiritual hacia lo material. El ideal de la armonía universal que dominaba esta representación tenía un marcado carácter espiritualista, pues se partía de la convicción de que el espíritu representaba todas las cualidades del bien, mientras que la materia personalizaba el mal en sus múltiples facetas. Sólo el espíritu puro puede organizar armónicamente la pluralidad de las cosas materiales, que, de otro modo, se verían abocadas a la lucha, a la disgregación y a la corrupción física y moral. Esta concepción absoluta de la unidad es sustituida en el aristotelismo por el concepto del todo orgánico (*holos*), en que se integran sin contradicción lo uno y lo múltiple. Tomás adopta la representación orgánica del universo de la *Física* de Aristóteles, que niega la posibilidad de una entidad absolutamente separada que dé sentido a las cosas disgregadas. De este modo, la armonía universal ya no depende de la presencia del espíritu en los intersticios de la materia fragmentada, sino que es una forma determinada de organización de las partes materiales. El lugar que ocuparía Dios en este universo es el equivalente al que ocupan la cabeza en el hombre, el Soberano en el Estado o el Papa en la Iglesia. Todos estos elementos son los principios organizadores de un todo orgánico –el cuerpo humano, el Estado, la Iglesia– a los que dirigen no como el déspota con control absoluto, sino como el padre cuya felicidad y existencia misma dependen del bien de sus hijos. La retroalimentación de lo superior por lo inferior y de lo inferior por lo superior sigue este esquema de la jerarquía recíproca característica del tomismo, que será aplicable a todas las situaciones de la existencia humana individual y social. Por tanto, la cultura escolástica es el resultado de la humanización del saber a que contribuye la recepción del pensamiento aristotélico, que acentúa la autonomía de lo singular frente a la trascendencia divina. La escolástica universitaria realiza el primer «giro lingüístico», al orientar los estudios hacia las cuestiones del lenguaje, la argumentación y el método científico, que se circunscriben a un espacio humano del saber. Esta nueva configuración de la cultura, la filosofía y la teología se configuran bajo el modelo de la gestión del conocimiento bajo principios lógicos, y ya no puramente expresivos del sentimiento absoluto de la fe.

EL LENGUAJE DE LA LUZ EN LA ESTÉTICA DEL GÓTICO

Autores tan relevantes como De Bruyne, Panofsky, Von Simson o Duby coinciden al poner en primer plano la vinculación entre el conjunto de ideas teológicas dominantes en los siglos del gótico, particularmente en el tema de la luz, y el origen y desarrollo de la arquitectura de las grandes catedrales. El caso de Suger de Saint-Denis es especialmente significativo, por enmarcarse en una época de profundas transformaciones filosóficas, culturales y estéticas. Así, las lecturas por Suger del hoy denominado Pseudo-Dionisio, se entienden como el motivo impulsor de una nueva concepción estética dominada por la luminosidad, a través de la que Dios da el ser y la forma a todas las cosas.

Duby, por ejemplo, precisa el paralelismo entre la concepción estética de Suger y la metafísica dionisiana de la luz. «En el centro de su obra –subraya Duby a propósito de *De caelesti hierarchia*– esta idea: Dios es luz. De esta luz inicial, increada y creadora, participan todas las criaturas. Cada una de ellas recibe y transmite la iluminación divina según su capacidad, es decir, según el rango que cada uno ocupa en la escala de los seres, según el nivel en que ha sido situado jerárquicamente por el pensamiento de Dios»²⁴. Hay, por tanto, un movimiento inicial descendente desde el centro de irradiación que es el Dios-Luz hacia los seres que reflejan la luminosidad, y luego un movimiento contrario ascendente «de reflexión hacia su foco de irradiación», lo que tiene como efecto que el universo entero se instale «en el orden y en la cohesión». «En esta concepción –concluye Duby– está la clave del nuevo arte de Francia, cuyo modelo fue la abadía de Suger. Arte de claridad y de irradiación progresivas».

Así pues, se admite generalmente que el neoplatonismo configura una concepción de la luz, que se transmite a la teología occidental durante la edad media, bajo la forma de la «metafísica de la luz», de la que se sigue una «estética de la luz» presente ya en la abadía de Saint-Denis. Ahora bien, al proponer un ejercicio de análisis estructural, se hace preciso hacer ciertas precisiones. Formalmente, es incuestionable que el «sistema» neoplatónico constituye el trasfondo común a todas las doctrinas teológicas medievales no sólo cristianas, sino también árabes y judías. En el mundo cultural latino, el dominio absoluto de esta perspectiva teológica tiene mucho que ver con la autoridad indiscutida de san Agustín sobre el pensamiento medieval, que se extiende hasta los límites de la escolástica nominalista. Este hecho no puede ocultar, sin embargo, que Tomás de Aquino, Duns Scoto o Guillermo de Ockham pudieron no haberse opuesto jamás manifiestamente a la letra del obispo de Hipona, pero que doctrinalmente sostenían posiciones a menudo opuestas. Una actitud que no puede entenderse sin una comprensión previa

²⁴ G. DUBY, op. cit, p. 128.

del significado de la autoridad y de la peculiar forma que adoptaba la expresión de las ideas propias en la escolástica universitaria.

Al esbozar los motivos históricos de la imposición del modelo neoplatónico, los hemos localizado en el esfuerzo sintético de los comentaristas helénicos y en la predisposición de los teólogos a asimilar el espiritualismo platónico. Nada tiene, pues, de extraño que la tradición haya legado la imagen de un Suger leyendo al neoplatónico Pseudo-Dionisio como la representación universal de la influencia de la metafísica teológica sobre la concepción estética "medieval" en general. Pues, en efecto, el neoplatonismo teológico es, desde el punto de vista histórico, el tronco común de todas las doctrinas filosóficas medievales. De ahí que Von Simson se sitúe sin esfuerzo en la plácida armonía de una "metafísica platónica medieval", cuya concepción de la luz arrancarí­a en la alegoría platónica y se extenderí­a, sin sufrir variaciones de importancia, a autores tan dispares como el platónico Hugo de San Víctor o Grosseteste, a quien se tiene por el fundador del empirismo científico en el occidente latino²⁵. Ahora bien, es indudable que, a partir del siglo XII, esto es, justamente en el momento en que Suger aplica las ideas estéticas implícitas en la "metafísica de la luz", comienzan ciertos procesos transformadores que tendrán importantes consecuencias en la orientación del pensamiento teológico occidental. Unas innovaciones que pueden resumirse en dos elementos doctrinales decisivos, que tienen en común tener su origen en la influencia del redescubrimiento del aristotelismo originario y el desarrollo de la enseñanza universitaria. En primer lugar, destaca la tendencia a situar los problemas relacionados con el lenguaje y la lógica en el centro de la especulación filosófica, desplazando a las cuestiones puramente teológicas. La preeminencia de la lógica tendrá como consecuencia inmediata la formalización en el arte de la enseñanza y en la exposición de las ideas, que llegará al refinamiento argumentativo de los escolásticos nominalistas. Éste será el signo de una nueva época en que la racionalidad exige un campo autónomo desde el que desplegar una mirada crítica sobre los problemas y sus soluciones, ya fueran filosóficas, teológicas o científicas. El segundo factor que determina esta renovación es la integración del esquema conceptual de la física aristotélica en las explicaciones de las grandes cuestiones teológicas, lo que le da un sesgo naturalista al pensamiento escolástico, sobre todo en el tomismo. La consecuencia de la conjunción de estos dos factores es la imposición del modelo de la "gestión del conocimiento" tanto en el contenido de las doctrinas filosóficas y teológicas como en la forma de la enseñanza y la transmisión cultural universitaria.

Así pues, podemos decir que, en el periodo de esplendor de la arquitectura gótica, ya está constituido un nuevo paradigma en el pensamiento escolástico, el de la gestión del conocimiento, que impondrá ciertos cambios en las concepciones metafísicas: la atribución al mundo corpóreo de una energía

²⁵ A. C. CROMBIE, *op. cit.*, pp. 20 y ss.

natural que lo dota de auto-actividad, el reconocimiento de la autonomía de los seres singulares, entre los que destaca la subjetividad humana, y el establecimiento de un nuevo orden jerárquico recíproco entre Dios y las criaturas. De este modo, la receptividad pasiva, el misticismo, la sumisión de la razón a la fe y la jerarquía unívoca que caracterizaban al neoplatonismo cristiano son sustituidas por el nuevo paradigma racionalista teológico, bajo la influencia del naturalismo lingüístico aristotélico. Ahora bien, si aceptamos que existe algún tipo de vinculación entre las ideas filosóficas y teológicas dominantes en este periodo clásico de la escolástica y la utilización de los recursos estéticos –particularmente de la luz– en la arquitectura gótica, ¿no habremos de suponer que los principios que rigen la utilización que hace el gótico de la luz se inclinarán hacia un lado distinto al de la tradicional interpretación platónica de la metafísica de la luz del neoplatónico Pseudo-Dionisio?

En efecto, desde un punto de vista estrictamente estructural, la inclinación platónica del neoplatonismo es sólo una interpretación posible de este sistema de pensamiento, toda vez que los elementos doctrinales aristotélicos están muy presentes también en la constitución histórica de esta filosofía²⁶. Panofsky parece apreciar la división de dos líneas que divergen a partir del tronco común neoplatónico, al afirmar que Suger, por “su irreflexivo entusiasmo por la metafísica de la luz del Pseudo-Dionisio y Escoto Eriúgena” se sitúa en la encrucijada entre la tendencia protocientífica –que indudablemente registra ya la influencia aristotélica– del mencionado Roberto Grosseteste y el platonismo cristiano de Ulrico de Estrasburgo, discípulo, como Tomás de Aquino, de Alberto Magno²⁷. Como sabemos, en el Pseudo-Dionisio las dos líneas están entremezcladas, y junto a afirmaciones que manifiestan la lejanía mística del Dios-Uno hallamos otras en que se defiende la fuerza de lo singular. Por un lado, asegura el Pseudo-Areopagita, los auténticos «intérpretes» de Dios «con verdaderas negaciones y con desemejanzas, últimos reflejos divinos, honran a Dios como es debido» (*De caelesti hierarchia*, c. 2, 145 A). Pero, también la multiplicidad material es fuente de valor, ya que «las jerarquías inmateriales se han revestido de múltiples figuras y formas materiales a fin de que, conforme a nuestra manera de ser, nos elevemos análogicamente desde estos signos sagrados a la comprensión de las realidades espirituales, simples, inefables (c. 1 121 B) [...]. Las luces materiales son imagen de copiosa efusión de la luz inmaterial» (121 D). El Dios de la «luz inmaterial», de la «negación» y la «desemejanza» absoluta respecto de lo múltiple singular convive en este epítome del neoplatonismo cristiano con las «luces materiales» y las «múltiples figuras», que son los «signos sagrados» de la divinidad. No es extraño que, cuando en el transcurso de los siglos que vie-

²⁶ Es significativo que la célebre “Teología aristotélica”, que, como hemos señalado, es una de las grandes fuentes del neoplatonismo medieval, sea, en realidad una transcripción casi literal de un escrito del plotiniano Proclo. Y es que la presencia de los temas, los conceptos y los términos aristotélicos es manifiesta en la propia obra del fundador del neoplatonismo.

²⁷ E. PANOFSKY, “El abad Suger de Saint-Denis”, en *El significado de las artes visuales*, pp. 168-9.

ron el nacimiento y madurez del gótico y de la escolástica se fueron definiendo con nitidez los elementos doctrinales que se entremezclan en el seno del sistema neoplatónico, se produjera una escisión estructural entre ellos, dando origen a dos formas de filosofía teológica y, probablemente, de cultura estética.

Resulta verosímil pensar que en el curso del desarrollo del pensamiento escolástico naturalista se fueran separando las dos visiones de la luz, que permanecían confundidas en el tronco neoplatónico. De un lado, se radicaliza el misticismo, como en la reacción cisterciense de San Bernardo, que defiende la unidad absoluta de la fuente de la luz, el modelo de la emanación como forma de difusión de la luminosidad, la pasividad receptiva por parte de las cosas iluminadas y el mero reflejo de la luz recibida como causa única del brillo de lo múltiple. Pero, al mismo tiempo, creciendo como una rama independiente, el naturalismo escolástico destaca la noción de la reciprocidad activa de Dios, fuente de toda luz, con las cosas creadas que, a su vez, parecen capaces de iluminar al mismo Creador, en una corriente de amor-luz universal, estableciéndose una jerarquía de seres sustancialmente activos, capaces de brillar por sí mismos en diversidad de colores y matices, en la medida en que su naturaleza ha sido dotada de una luz autónoma sustancial por la fuente de toda luz. Esto explica que autores como Jantzen²⁸ subrayen el contraste entre los efectos estéticos de la luminosidad de las oscuras iglesias románicas que incitan a una forma de piedad recogida, receptiva y mística, y la claridad coloreada de las catedrales góticas. Los efectos de transparencia que abren los muros casi como si fueran espacios vacíos, se complementan con el ambiente de irrealidad que permitan las desarrolladas técnicas de coloración de los materiales traslúcidos. La consecuencia estética es un interior transido de una coloración controlada, uniforme y tamizada, muy distinto al puro contraste entre las luces y las sombras del edificio altomedieval. Frente a la simple recepción de la luz trascendente de la iglesia románica, en la catedral gótica la luz parece ser gestionada técnicamente por el hombre para obtener unos resultados preconcebidos. En la sucesión de las vidrieras, el espectador puede advertir el origen de la especial luminosidad que le envuelve en una gradación ordenada jerárquicamente de motivos y figuras que parecen iluminar por sí mismas, en un juego que crea el espejismo de que no se limitan a tamizar la luz que procede del exterior. El aparato de la ilusión técnica se pone, así, al servicio de una representación sustancialista de la luminosidad, para crear el efecto de que la luz procede directamente de las figuras singulares representadas en las vidrieras.

La luz ya no se utiliza como un mero recurso expresivo para hacer sensible la iluminación trascendente de la divinidad que ha de ser recibida pasivamente por el alma en el silencio y el recogimiento. La preocupación por el lenguaje y la gestión lógica del conocimiento le atribuyen un valor simbólico

²⁸ H. JANTZEN, *La arquitectura gótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1985, pp. 76-77.

a todos los recursos estéticos utilizados en la catedral gótica y, particularmente, a la luminosidad controlada. Hofstätter²⁹ destaca esta función simbólica que juega esta luz coloreada de los vitrales, donde las figuras ordenadas jerárquicamente brillan con luz propia y singular, dependiendo del color de sus ropajes y de los elementos simbólicos con los que han sido dotados por el artista: el escudo, el nimbo, la casulla, el color dorado de la divinidad. Las figuras que refulgen en la oscuridad de la catedral están ordenadas en una escala que formalmente es la misma que se había generalizado a partir del *De caelesti hierarchia*. Pero, ahora, se le atribuye al uso de los colores que singularizan cada figura un alto valor simbólico, por medio del dorado que acompaña a la representación de la divinidad, el brillo especial de las aureolas —que Santo Tomás concede por motivos racionales a los mártires, las vírgenes y los doctores (*Summa theologica*, Sup., 96, 5, 6c, 7)— los matices de los mantos, de las palmas del martirio y de los escudos de quienes representan el brazo secular al servicio de la Iglesia.

El reto al que se enfrenta la arquitectura gótica es la creación de un espacio divino, en el que la altura, la ligereza casi inmaterial, la transparencia y la luminosidad coloreada en múltiples matices tienen como función crear la representación sensible de la vida celestial. Se trata de hacer sensible lo que antes sólo era el resultado de un raptó puramente intelectual. La vía anagógica señalada por la dialéctica ascendente dionisiana apunta hacia una progresiva inclinación humanística, frente a la pura recepción pasiva de la luminosidad divina que desciende sobre el alma humana. A partir de esta base intelectual construiría la escolástica clásica su nueva noción del conocimiento asentada sobre bases racionales. El lenguaje se transforma en objeto de la investigación, la lógica analógica en el método de la ciencia empírica, mientras en la teología se acentúa el valor de la singularidad humana como símbolo, como semejanza de la trascendencia divina. El simbolismo lingüístico y el creciente papel de lo humano, explican por qué el creyente se ve impelido a elevar su mirada corpórea para percibir el resplandor de la divinidad, que ya no ciega, sino que es fuente de fruición estética. Es en este sentido en el que puede hablarse de una “correspondencia factual” entre el camino ascendente sensible que propone el lenguaje de la luz en la catedral gótica y las vías racionales mediante las que un pensamiento escolástico naturalista, que encontrará su versión más acabada en Tomás de Aquino, expondrá el modo en que el ser humano puede elevarse desde la visión de las criaturas hasta el conocimiento del Creador.

²⁹ H. H. HOFSTÄTTER, *Gótico*, Barcelona, Garriga, 1971, p. 50. Cfr. *Symbolismus und die Kunst der Jahrhundertwende*, Köln, M. Du Mont Schauberg, 1965.