

<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v45n104.a07>

Cómo citar este artículo en APA: Valencia Marín, E. (2018). Metafísica plotiniana de la luz: perspectiva teórica en el arte cristiano escolástico. *Cuestiones Teológicas*, 45 (104), 463-488.

Artículo recibido el 27 de mayo y aprobado para su publicación el 4 de septiembre de 2018.

METAFÍSICA PLOTINIANA DE LA LUZ: PERSPECTIVA TEÓRICA EN EL ARTE CRISTIANO ESCOLÁSTICO

PLOTINUS' METAPHYSICS OF LIGHT: THEORETICAL APPROACH TO SCHOLASTIC
CHRISTIAN ART

METAFÍSICA PLOTINIANA DA LUZ: PERSPECTIVA TEÓRICA NA ARTE CRISTÃ
ESCOLÁSTICA

ESTIVEN VALENCIA MARÍN ¹

Resumen

Lo que se presenta como metafísica de la luz subyugada a connotaciones religiosas, resulta ser una de las tantas temáticas tratadas y extendidas en el periodo medieval, aunque prolijamente abordada en tiempos del escolasticismo,

1 Licenciado en Educación Religiosa de la Universidad Católica de Pereira, miembro del grupo de investigación del Fenómeno Religioso en la línea de Filosofía y Religión de la misma institución. Licenciado en Filosofía de la Universidad Tecnológica de Pereira, y docente de Filosofía, Ética y Religión de la Institución Educativa Alfonso Jaramillo Gutiérrez de la misma ciudad.

Correo electrónico: steven01051991@hotmail.com.

ORCID: 0000-0001-9652-7701.

que comprende entre el final del siglo IX y mediados del XIV. No obstante, el pensamiento en torno al término *lux* inicia con el movimiento neoplatónico, más exactamente en la figura del egipcio Plotino, quien abogó por revitalizar la doctrina de la Academia ateniense fundada años atrás por Platón. En efecto, la reflexión de la luz resalta como uno de los elementos que, partiendo de la tradición filosófica plotiniana, repercutió en la patrística medieval estableciendo bases teóricas que permitieron las formulaciones del dogma cristiano. Dicho así, en el presente artículo se presenta a *grosso modo* las significaciones del concepto *lux* para Plotino de Licópolis con el fin de esclarecer las implicaciones simbólicas de dicho término en las reflexiones teológicas y manifestaciones artísticas del cristianismo en el periodo de la escolástica.

Palabras clave

Plotino, Metafísica, Teología de la Luz, Escolástica, Estética de la Luz, Arte Medieval.

Abstract

What is introduced as metaphysics of light attached to religious connotation, turns out to be one of the most dominant and discussed topics during the medieval period, though more exhaustively addressed during the scholastic period, that is, from the late-ninth century to the middle-fourteenth. Nevertheless, thoughts about the idea of *lux* began with Neoplatonism, more precisely with the Egyptian Plotinus who championed the idea of revitalizing the doctrine of the Academy, which was founded by Plato. In fact, consideration about light stands out as one of the elements that had repercussions on medieval patristic philosophy, establishing a solid base for formulations of Christian dogma. Bearing this in mind, the purpose of the article is to introduce some meanings of the concept of *lux*, as developed by Plotinus of Lycopolis, aiming for a better understanding of the symbolic consequences of this idea for theological considerations and arts during the scholastic period.

Key Words

Plotinus, Metaphysics, Theology of Light, Scholasticism, Aesthetics of Light,

Medieval Art.

Resumo

O que se apresenta como metafísica da luz subjugada a conotações religiosas, resulta ser uma das tantas temáticas tratadas e estendidas no período medieval, embora abordada de maneira prolixa em tempos do escolasticismo, que compreende o final do século IX e a metade do XIV. Não obstante, o pensamento ao redor do termo lux começa com o movimento neoplatónico, mais exatamente na figura do egípcio Plotino, quem lutou por revitalizar a doutrina da Academia ateniense constituída anos atrás por Platão. Em efeito, a reflexão da luz destaca-se como um dos elementos que, partindo da tradição filosófica plotiniana, repercutiu na patrística medieval estabelecendo bases teóricas que permitiram as formulações do dogma cristão. Assim, este artigo apresenta grosso modo as significações do conceito lux para Plotino de Licópolis com o objetivo de esclarecer as implicações simbólicas de tal termo nas reflexões teológicas e manifestações artísticas do cristianismo no período da escolástica.

Palavras-chave

Plotino, Metafísica, Teologia da Luz, Escolástica, Estética da Luz, Arte Medieval.

*“Lumen igitur intellectile dicitur illud bonum quod
est supra omne lumen, tamquam fons radiorum
et effusio luminis inundans omnem mentem
supramundanam, et circummundanam”*

Pseudo Dionisio, Divinis Nominibus IV

Es común la emisión de la injerencia del corpus clásico griego en el pensamiento cristiano desarrollado a lo largo de la Edad Media; eventualidad que para algunos estudiosos produjo una variación abismal en los propósitos reflexivos de aquellos pensadores que coexistieron en aquella época de la

historia de la humanidad. Empero, este juicio fue objeto de connotaciones no generalizadas, las cuales lograron exponer la conservación de determinadas ideas de antaño, y cuya utilidad al discurrir cristiano constituyeron reciamente una línea doctrinal para la comprensión de la revelación religiosa del cristianismo. Dicho así, ciertos rasgos del platonismo, el aristotelismo, estoicismo y el neoplatonismo; entronizaron como sustento teórico en la discusión e interpretación de las proposiciones teológicas del cristianismo. En la actualidad se conservan, pese a la amplia veledad de perspectivas a lo largo de siete siglos desde que culminó la escolástica latina.

No es de olvidar la amplia influencia de la tradición conceptual romana en la óptica cristiana –*romani traditio*– que sin lugar a duda, y en su amplio acervo de textos, recoge desde tiempos republicanos nociones filosóficas del precedente helenismo por manos de ilustres personajes como: Cicerón, Marco Aurelio, Séneca y otros eruditos que se hicieron con el estoicismo, además de Amafinio, Plinio el Joven, Lucrecio, entre otros pensadores romanos que se hicieron con el epicureísmo. A la vez, influyó en el pensamiento cristiano de la Edad Media el acervo judío y árabe –al menos en lo que respecta a los comentarios y traducciones de las obras platónico-aristotélicas, caso de: Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Siná, entre otros pensadores árabes; y Mamónides, Nahmánides, Ibn Gabirol, entre otros judíos– cuyo propósito para eruditos cristianos, al igual que las fuentes literarias greco-latinas, sostuvieron ciertos aspectos de la doctrina cristiana.

A este propósito, una filosofía de la luz delimitada por significados metafísicos y religiosos resulta ser una de las tantas temáticas tratadas y extendidas en el periodo medieval, aunque sesudamente abordada en las calendas del escolasticismo que comprende entre el final del siglo IX y mediados del XIV; una época de transición a la denominada Edad Moderna para la costumbre occidental, en la que confluó una vasta crisis para la población europea a causa de epidemias, inestabilidad económica y las conmociones sociales en lo que se refiere, por una parte a la crisis de la ortodoxia religiosa y, por otra, a la intensificación de los conflictos militares. Pero dicha temática comprende una compleja y amplia historia a consecuencia de las múltiples corrientes que la abordaron, que la tuvieron por objeto de sus disquisiciones, entre ellas el neoplatonismo como sistema filosófico de raigambre platónico surgido en el preludio del Imperio romano por el alejandrino *Amonio Saccas*.

Dicho pensador a quien se considera el artífice del movimiento neoplatónico, junto con el egipcio Plotino de Licópolis—principal representante del neoplatonismo y de quien se conservan en la actualidad obras—abogaron por revitalizar la doctrina de la Academia ateniense asociando según sostienen los filólogos hispanos García Gual y Jesús Ímaz: “la preocupación sobre cuestiones ético-prácticas originadas por el sincretismo religioso-filosófico de la época, la difusión de religiones místicas llegadas de Oriente y eclecticismo entre las escuelas del pasado: Academia, Perípato, Pitagórica y Estoa” (2007, p. 173). De hecho, en Plotino y en su magna obra *Enéadas*² se otean expresiones simbólicas que fueron requeridas en los años sucesivos de la Edad Media, eventualidad que en el presente artículo se propende esclarecer en lo que refiere netamente al término *lux*, y sus repercusiones alegóricas en el arte constituido en el tiempo de la escolástica latina.

Para ello, es perentorio recurrir a los planteamientos que se han desarrollado a lo largo de la escolástica por los eruditos de aquel entonces como movimiento teológico y filosófico, considerando de antemano que dicho periodo comprende más de cuatro siglos, por lo cual se hace forzoso indagar en las proposiciones de algunos de sus pensadores. De modo que el discurso del presente estudio se establece en tres apartados, examinando en primer lugar el atributo *luminosidad* en el discurrir filosófico del licopolitano Plotino en su quinta y sexta Enéada, seguido de esclarecer las implicaciones simbólicas del término *lux* en las reflexiones de la escolástica, para finalmente establecer las interpretaciones de dicha expresión en el arte cristiano. Con

2 Ἐννεάδες es el conjunto de seis escritos desarrollados por el egipcio Plotino, en los cuales compila todo su discurrir filosófico. De hecho, esta obra es fuente primigenia de consulta al respecto de los postulados de la corriente neoplatónica surgida en el periodo clásico del imperio romano durante el siglo II d.C. aproximadamente y cuya fundación tradicionalmente referida al alejandrino *Ammonio Saccas* de quien no se tienen manifiestos. Para efectos de dataciones precisas al respecto de la existencia de Ἀμμώνιος Σακκάς, el libanés y adepto de la corriente neoplatónica Porfirio, oriundo de la ciudad de Tiro, en su obra *Vita Plotini* ofrece con detalle el lapso de tiempo de Plotino junto a Ammonio en el ejercicio de la filosofía, periodo que finaliza con el asesinato del trigésimo tercer emperador romano Marco Antonio Gordiano (3, 5-20). Otro testimonio lo ofrece el historiador cristiano Eusebio de Cesárea en su escrito *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, dejando explícito las relaciones que este tuvo con filósofos del tiempo tanto de la Academia platónica como de los estoicos (Librum VI, 19, 7-8).

todo lo manifiesto, la difusión del neoplatonismo alcanza enormemente al componente doctrinal cristiano, a la vez que devalúa una estética cargada de enunciados filosóficos y teológicos que le dan sentido.

Bien pareciera por todo lo anterior que coleccionar una reproducción de la metafísica de la luz en la figura de Plotino por parte del cristianismo no es un desatino, cuantiosos son los estudios que, para efectos de homologación, informan de los sólidos nexos entre posturas filosóficas procedentes de la tradición platónica y la teología cristiana. Éste es el caso de la aplicación estética de la *lux* neoplatónica, la cual ampara Panofsky (1987) por medio de las gestas de religiosos benedictinos como Suger de Saint-Denis –lector de las obras de Pseudo Dionisio quien a su vez repasó las obras de Plotino– y Duby (2011) en la arquitectura de los templos y el vestuario sacerdotal; autores que serán referenciados en el desarrollo del presente estudio, empero existen otras investigaciones como las de Puigarnau (2000), Piñero Moral (2008), Umberto Eco (1999), y André Grabar (2001) quien cita hechos artísticos próximos a la doctrina de la luz plotiniana como la pintura y las armas decoradas.

Explícitamente en el ambiente del naciente Imperio romano, corrientes ideológicas como: el zoroastrismo, tradiciones de credo antiquísimas como el judaísmo e incluso escuelas de pensamiento posteriores a la aparición de Plotino; aluden a la luz como manifestación de lo divino según expresa el belga De Bruyne: “la metafísica de la luz no se hace explícita hasta Plotino. Es posible que contribuyera el culto solar de los egipcios y los textos caldaicos. Lo cierto es que el simbolismo de la luz adquiere significación en neopitagóricos y gnósticos” (1994, p. 34). Pero el cristianismo no se vio eximido de este término, cuyo empleo está cargado de grandes significados a partir de la tradición bíblica neotestamentaria, elemento que por antonomasia sustenta los rasgos teológicos que históricamente se cultivaron desde las iniciales reflexiones de los padres griegos y latinos, y continuadas luego en el medioevo, manteniéndose incólumes en la actualidad.

FILOSOFÍA DE LA LUZ EN LA QUINTA Y SEXTA ENÉADAS DE PLOTINO

Un modelo que prevaleció en la Edad Antigua, modelo que es la identificación de los rasgos morales como elementos esenciales en el quehacer social del ser humano, pero que paulatinamente comprendió una perspectiva

escéptica de la misma hacia el periodo de la antigüedad tardía –poco más de trescientos años, cuya datación encierra los siglos I al III d.C– la figura de Plotino irrumpe en el momento en que los eruditos cambian la óptica de su reflexión para centrarse en aspectos considerados trascendentales de la reflexión filosófica. En efecto, se apunta a considerar nuevos análisis asegurando una nueva identidad cultural, filosófica y religiosa que abre paso a explicaciones de carácter teológico; explicaciones que determinarán la forma de pensamiento de los mil cien años sucesivos. De tal moción, la alusión a una teoría metafísica de la luz en Plotino de Licopolis, perfila ser, desde la óptica teológica, un modo de predicar lo trascendente.

Ahora bien, existe en la antigüedad una identificación de la luz con la belleza que no es propia de las reflexiones pronunciadas por Plotino, a deuda del empleo de dicciones ya utilizadas por pensadores que le antecedieron, pero tampoco ha sido una manifestación explícita en los tratados realizados por estos últimos. A pesar de ello, el filósofo egipcio expone formalmente la presencia de una realidad que sustenta la existencia de los objetos materiales, realidad o elemento que categoriza con el vocablo *lo Uno* en los siguientes términos: “οὐ γάρ τι ζητεῖ, ἴνα ᾗ, οὐδ’ ἴνα εὔῃ, οὐδὲ ἴνα ἐκεῖ ἰδρυθῆ. Τοῖς μὲν γὰρ ἄλλοις αἴπιον ὄν οὐ παρ’ ἄλλων ἔχει ὃ ἐστι, τό τε εὔ τί ἂν εἴη αὐτῷ ἕξω αὐτοῦ” (1998, Tract.VI 9, 6, 25)³; además de equiparar tal entidad con la bondad suprema, bondad para con las cosas que de tal emergen: “[...] ἀλλ’ ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δὲ ἄλλοις ἀγαθόν, εἴ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν” (1998, Tract.VI 9, 6, 40)⁴.

La realidad τὸ ἕν que se presenta sobresaliente al mundo sensible por cuanto está marcado con las características que ya han sido mencionadas,

3 Este fragmento extraído del *Tractatus Sextus* sobre el Bien o lo Uno en la magna obra Ἐννεάδες del filósofo egipcio Plotino, traduce de la siguiente manera: “En efecto, el Uno no busca nada ni para ser, ni para estar en buen estado ni para sostenerse. Siendo causa para lo demás [objetos del mundo sensible] no recibe su ser de los demás” (1998, Tract.VI 9, 6, 25).

4 Reside en este fragmento del tratado *Ad Bonum aut Unum* por manos de Πλωτίνος, una tácita analogía entre la entidad suprema - lo Uno o τὸ ἕν - de quien deviene todas las cosas, y el término *summum bonum* que será interpretado como propiedad o cualidad de Dios en la teología cristiana. Dicha perícopa del sexto tratado comprendido en el texto de *Enéadas* traduce así: “[...] es un Bien Supremo, no que él mismo sea un bien para sí mismo sino que lo es para las demás cosas, si alguna de estas puede participar de él” (1998, Tract.VI 9, 6, 40).

pero también se expone como incognoscible e infranqueable debido a otros caracteres que presuponen tales propiedades, a saber la unidad óptima y existente que posee dicha entidad por sí misma (1998, Tract.VI 9, 8, 5). Entidad que se torna fuente de la vida, la inteligencia, principio del ser, causa del bien y raíz del alma (1998, Tract.VI 9, 9, 5), manifestación eterna e inmutable en tanto eximida de lo temporal y lo espacial que le hace trascendente a lo inteligible e imaginable, y, por lo mismo, no le deja ser espíritu, pues este hace parte de cosas existentes, no es algo en tanto esto denota forma, como tampoco posee cualidad, cantidad, alma, movimiento y reposo (1998, Tract.VI 9, 3); en últimas, de este *Uno* divino emanan todas las cosas, las cuáles son perfectas en tanto más cercanas estén al mismo (1998, Tract.VI 9, 15).

En esencia, el principio básico del origen de las cosas sensibles es exclusivamente τὸ ἓν, entidad que por acto de sucesión exhibe el νοῦς, cuyo significado equivale al intelecto o espíritu, y la ψυχή como fuerza vital de los individuos que procede del νοῦς. En lo que respecta al intelecto es lo primero que proporciona *lo Uno*, compendio de todas las ideas y normas del ser que hacen de este el artífice del alma y de los cuerpos. Análogamente a lo establecido por Platón como doctrina mítica en la que explica el origen del κόσμος: “τῆς ἀμερίστον καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περι τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος – en medio del ser eterno e inmutable y del divisible, mezció [el δημιουργός] una tercera clase de ser [el alma]” (1992, 34c-35a); y, considerando que en la filosofía plotiniana circunda el pensamiento platónico, para el pensador en cuestión *ad intra* de su quinta Εννεάδα el νοῦς es:

Εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· δεῖ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν, ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκεῖνο τὸ γενόμενον καὶ ἀποσῶζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό [...] – decimos que la inteligencia es imagen de aquel – es preciso hablar con mayor precisión - en primer lugar, porque lo generado debe ser en cierto aquel [refiriéndose a lo Uno] y debe preservar muchos rasgos de aquel y guardar semejanza con aquel [...] (1998, Tract.V 1, 7).

Posteriormente, sucede la procesión del alma como entidad divina con respecto a la inteligencia, ésta la cual participa también de la misma deidad que comporta el eterno *Uno*: “ἡ ψυχή εἰκὼν τῆς ἐστὶ νοῦ –el alma es imagen de la inteligencia” (1998, Tract.V 1, 3, 5); trilogía divina que en definitiva funda

la existencia del mundo y su explícito contenido material. En consecuencia, la ψυχή en cuanto goza de propiedad divina y dispersa por el κόσμος dado que alienta el universo, constituye un nexa entre el mundo inteligible –en el que se afincan el Uno y el νοῦς– y el mundo sensible; por añadidura esta entidad cuya caracterización divina e inteligible hereda de sus predecesores *el Uno* y el νοῦς, cumple dos funciones: “crear, insuflando vida a todos los seres vivientes [...]” (1998, Tract.V 1, 2); pero no solo trata de hacerse con el mundo sensible para dotarle de movimiento, sino que también: “emprende el ascenso hacia lo inteligible [lo divino]” (1998, Tract.V 1, 3).

Dicha doctrina, cuyo rudimento de existencia del orbe se subordina a la actividad de la trilogía divina, siendo *lo Uno* prócer generador del νοῦς y este hacedor de la ψυχή, estima por parte de los neoplatónicos un estadio de movimiento en el que todo lo emanado retorne hacia ese principio indivisible de quien procede. Dicho de otro modo, alcanzar lo etéreo cuyo carácter inescrutable, presuntamente, se hace patente por cuanto se trata de una absoluta trascendencia que está más allá de todo lo existente, se hace posible en tanto, mediado por la inteligencia, el ser humano azuzado por el alma se despoja de lo netamente sensible por el éxtasis que le conduce al ámbito de lo trascendente. En efecto, recalca en la filosofía plotiniana el elemento místico –designa en griego μυστικός– cuyo significado se concentra en un tipo experiencia extraordinaria y del que su contenido es alcanzar en grado máximo la unión del alma impresa en los seres del mundo con lo divino.

Tal actividad mística, de la cual el imperativo de acceder a lo absoluto se hace notable en los postulados de Πλωτίνος, se avista ampliamente cumplida por la purificación y la ascesis que le anteceden. Por consiguiente, la contemplación de lo trascendente se dirime por la renuncia a toda forma y consumición sensible tal y como lo propone, de manera aforística, el filósofo egipcio en mención: “Εἰ δὲ τοῦτο, πάντων τῶν ἔξω ἀφεμένην δεῖ ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἶσω πάντα μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω κεκλίσθαι [...] –hay que prescindir de todo lo exterior y volverse al interior, no hay que estar inclinado a nada de lo exterior [...]” (1998, Tract.VI 9, 7, 20). Desde esta perspectiva, es claro el tratamiento de la ἄσκησεως y sus repercusiones catárticas, esbozos de una actividad que propende por la perfección humana en tanto método para la contemplación de lo divino como fin, pero que a la vez requiere de interacción con la inteligencia o el espíritu lo cual dispone a las almas a recibir iluminación.

Lo propio del ser humano, es decir aquella esencia que le da vida: el alma; es una entidad que a la vez participa de la intelección recibida de antemano por el νοῦς en tanto engendrado por éste *sine qua non* es posible el conocimiento de lo divino. Tal acepción hace una vez más méritos a la herencia platónica presente en las reflexiones plotinianas, hecho consignado en los apartados del diálogo Τίμαιος sobre el origen del universo, la estructura de la materia sensible y la naturaleza humana: “[...] dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo divino [la ψυχή] y sostenemos que aquello que habita en la cúspide de nuestro cuerpo [la intelección] nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra” (1992, 90a)⁵. El término *lux* adquiere más sentido desde estos criterios en tanto explicación de la actuación de la realidad noética o intelectual, por tanto se habla de iluminación como la forma pertinente para ilustrar la adquisición del entendimiento.

Sin embargo, aquel entendimiento se asume como experiencia de lo divino que se manifiesta en estados de bienestar como consecuencia de un esclarecimiento interior del ser humano posterior al ejercicio ascético que comprende la abstención de apetitos y pasiones (1998, Tract.V 3, 9, 5); situación análoga al empleo de la metáfora solar por Plotino, para quien τὸ ἔν, identificado con el sol y el νοῦς, equiparado a la luz, cumplen la función de engendrar y dar apertura al conocimiento de sí y del *Uno* trascendente, respectivamente (1998, Tract.V 3, 17, 35). En esencia, la iluminación suscitada por la intelección permite al individuo en su alma reconocerse como luz emanada con progenitura trascendente y por ello un ser semejante a lo divino: “Ὅραν δὴ ἔστιν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὄραν θέμις ἑαυτὸν

5 Dicho fragmento del diálogo platónico del Timeo, remite a doctrinas impulsadas por corrientes filosóficas y religiosas que precedieron a la aparición de Platón. Por ejemplo el *orfismo*, relacionado con el mítico Ὀρφεύς quien según los relatos de líricos como Simónides de Ceos y Píndaro, es el padre de los cantos. De estos autores refiere el filólogo hispano García Gual (1980) en su publicación *Antología de la Poesía Lírica Griega*. Del orfismo también procede el famoso dualismo antropológico –división cuerpo-alma en el hombre, siendo esta un compuesto indestructible que contiene propiedades divinas– y los *pitagóricos* quienes, heredando la ya citada doctrina órfica, intuían además que el alma como principio de perfección humana tras la muerte peregrinaba y se adhería a otros cuerpos. Convicción aceptada por los neoplatónicos: Porfirio en *Vita Pythagorica* y Jámblico de Calcis en *Vitam Pythagorae*.

μὲν ἡγλαΐσμενον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὸ καθαρὸν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα” (1998, Tract.VI 9, 9, 55).⁶

A profundidad con respecto del ascenso hacia lo inteligible y en conexi3n con el ya mencionado criterio de la iluminaci3n no3tica alude expl3citamente a la vida de inteligencia, cuya caracter3stica 3nica es para el fil3sofo licopolitano el acercamiento con lo divino, eventualidad que precisa del m3s alto valor en tanto concede bienestar a aquel que propende por τὸ ἔν: “μᾶλλον μέντοι ἔσμεν νεύσαντες πρὸς αὐτὸ καὶ τὸ εὖ ἐνταῦθα, τὸ δὲ πόρρω εἶναι μόνον καὶ ἥπτον εἶναι –propender hacia 3l, es ser en mayor grado y ah3 est3 nuestro bienestar, alejarse de 3l es ser en menor grado” (1998, Tract.VI 9, 9, 10). En esta l3nea, el autor en cuesti3n al considerar que de *lo Uno* divino acontece bienestar, engendra ciertas cualidades como “κ3λλος, δικαιοσύνη καὶ ἀρετῆ –belleza, justicia y virtud” (1998, Tract.VI 9, 9, 15); las cuales remiten a la idea del bien. Seguidamente a la evocaci3n de la belleza en la contemplaci3n divina, Plotino sostiene:

Pose3do por el dios [...] se proyecta as3 mismo y mira una imagen embellecida de s3 mismo [...] y en esta conversi3n tiene consciencia de s3 mismo. Ahora, quien aspira a un conocimiento profundo de aquel dios, debe tomar como base un esbozo de aquel y tratar de lograr por la investigaci3n un conocimiento m3s preciso, y convencido de un espect3culo beat3fico, debe convertirse de vidente a ser objeto de visi3n para otro que lo contemple resplandeciente con los pensamientos esplendorosos que dimanan de all3. (1998, Tract.V 8, 11, 5-15).

De hecho, la contemplaci3n divina como finalidad del alma la cual se adquiere por la actividad iluminativa de la inteligencia, y esta iluminaci3n que procede del νοῦ lograda si y solo si el individuo se ejercita en la ἄσκησις como recurso 3ltimo para la liberaci3n de apetencias y pasiones que privan al alma de su objetivo m3stico en tanto de κ3θαρσις se trata, es el centro de toda la discusi3n filos3fica planteada por el fil3sofo licopolitano en

6 La fracci3n del texto Ἐννε3δες ya citada, traduce lo siguiente: “y entonces es posible ver a aqu3l [lo divino] y verse a s3 mismo seg3n es l3cito ver: a s3 mismo esplendoroso y lleno de luz inteligible; mejor dicho hecho luz misma, pura, ingr3vida y leve; hecho dios, mejor dicho, siendo dios” (1998, Tract.VI 9, 9, 55).

cuestión. No obstante, el problema de la luz en relación con la belleza como cualidad intrínseca a *lo Uno* trascendente aduce que por la iluminación de la inteligencia o espíritu se manifiesta la belleza que no es más que *el Uno* divino. La belleza por tanto –designación en griego τὸ καλλόν– no se reduce a la materialidad de los objetos sensibles, sino que supone de inmaterialidad, algo espiritual sujeto al alma que pertenece por antonomasia al orden trascendente, por lo mismo vence los límites de lo sensible.

Ahora bien, en un cierto nivel de proclividad hacia lo sublime el alma como entidad sobrenatural atiende exclusivamente a un contacto espiritual con aquel de quien procede. Así, la experiencia mística entre ψυχή καὶ τὸ ἔν cumple doble funcionalidad, por cuanto es aquella la que al impregnarse de luz por mediación de la inteligencia alcanza su propósito que se concreta en la contemplación de lo eterno, y este que es *el Uno* ilumina al alma por medio del intelecto. De este modo la relación alma-divinidad queda posibilitada por el νοῦς como canal de relación, eventualidad que presupone de un distanciamiento entre las dimensiones de lo espiritual y lo material. Al respecto, el filósofo francés Bréhier indica que: “para Plotino lo divino que hay en el mundo y especialmente nuestras almas, pertenecen a una realidad superior al mundo. Estas no se pueden subordinar al orden de lo sensible pues siendo seres espirituales son independientes de él” (1953, pp. 232-233).

Para resumir, apoyándose firmemente en los planteamientos teóricos de Platón y partiendo de la hipóstasis –atribución que hace el neoplatónico Porfirio de Tiro– del *Uno* divino, Plotino nativo de Licópolis desarrolla su filosofía de la luz, más acorde a los menesteres inmateriales y emocionales de los individuos de la época, que estuvo marcada por un profundo sentido religioso tal cual manifiesto por la concurrencia de pluralidad de creencias, propone un conocimiento de lo trascendente por la unión con la fuente primigenia del universo –relativo a τὸ ἔν– de la que deviene bondad, a cuya experiencia del mismo denomina *iluminación*. Mas es perentorio indicar que este estudio místico, resalta la ruptura entre la concepción materialista de la belleza y el interés metafísico de la misma, problemática que surge en la modernidad en contraposición a la acepción espiritual que se teorizó profusamente en el medioevo, especialmente en la escolástica.

TEOLOGÍA DE LA LUMINOSIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LOS ESCOLÁSTICOS

La separación emprendida entre la extensión natural y el orden sobrenatural, derivados de los supuestos filosóficos y religiosos ponderados en la antigüedad por boca de pensadores griegos, es aquilatada en la Edad Media alcanzando un grado señero como interpretación teológica en la historia de la humanidad. Prototipo de ello: la patrística a merced del platonismo y posterior neoplatonismo se lucró de las aportaciones respecto del caso *lux* y sus efectos significativamente místicos que, en gran medida, transvasan las múltiples reflexiones desarrolladas a lo largo de catorce siglos, entre los que integra cuatrocientos años que corresponden a la escolástica latina. Dicho así, la visión beatífica y el vínculo práctico-afectivo con lo trascendente hacen parte del tratamiento de la iluminación como tácita ascensión al orden de lo afable, hecho que como significado religioso es abordado por eruditos como el franciscano Buenaventura, el dominico Tomás de Aquino, entre otros.

Ad intra de la sistemática teológica que exigía en su tiempo la constatación de la revelación divina mediada por razonamientos válidos, el acoplamiento *fides et ratio* como método de trabajo intelectual es diáfana expresión de un principio de enseñanza que acogía postulados filosóficos grecolatinos en asociación con los apartados bíblicos, incentivando así la reflexión y comprobación de la doctrina en tanto esta se sometía a la austera estructura lógica del discurso proclive de defensas e impugnaciones. Pero en lo que respecta a la cuestión de la *iluminación* cuyo fundamento teológico parece estar sojuzgado por un aspecto netamente inmaterial, no abroga rotundamente los sentidos en tanto que de estos sucede el deseo por el conocimiento de los cuerpos y posterior cavilación de lo abstracto, causa misma de la apreciación y valoración de los objetos materiales; al menos así entendido por algunos pensadores de la alta Edad Media y posteriores escolásticos.

En lo que respecta a las misivas bíblicas y su carácter orientador para la sustentación de la doctrina cristiana, con frecuencia alude a la divinidad como fontanal luminario con caracteres de ventura, lo cual da razón de una función prominentemente iluminativa que ha sido evidente en los tratados a lo largo de los siglos, desde años antes al establecimiento del cristianismo

como religión oficial, hasta la teología reciente. En efecto, lo divino en términos joánicos se describe como: “ἐστὶν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον –la luz verdadera que ilumina a todo hombre cuando viene a este mundo” (Jn 1, 9). Asimismo el evangelista Juan expresa con las palabras de Jesucristo el ser luz para el mundo en los siguientes términos: “ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῇ σκοτίᾳ ἀλλ’ ἔξει τὸ φῶς ζωῆς –yo soy luz del mundo, aquel que me siga no camina en tinieblas sino que tendrá la luz de vida” (Jn 8, 12).

Antecede a los citados pasajes, ciertos fragmentos de la tradición judía que hacen parte de la antología bíblica cristiana cuyo contenido es manifiesto de la categoría *lux* para identificar a Dios. Así pues, en el libro de las Alabanzas o Salmos se compila la siguiente expresión latina: “[...] *quoniam apud te est fons vite, et in lumine tuo videbimus lumen* –[...] pues en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz” (Sal 35, 10); del mismo modo sucede con los textos proféticos, particularmente en el libro de Baruc –amanuense y fortuito emisario del profeta Jeremías (Jr 32, 12-13.16; 36, 4-8; 45, 1-5)– quien exhorta al pueblo de Israel a retornar a Dios de quien procede todo bien: “*nam si in via Dei ambulasses, habitasses utique in pace sempiterna. Disce ubi sit prudentia [...] ubi sit lumen oculorum, et pax* –si hubiese seguido por el camino de Dios, vivirías en paz para siempre. Aprende dónde está la sensatez [...] dónde la luz de los ojos y la paz” (Ba 3, 13-14).

Estos y otros textos bíblicos que informan ideas de bienestar, luz y vida como estados procedentes de la divinidad, impregnaron el pensamiento de los futuros filósofos y teólogos del cristianismo cuyos intereses giraban en torno a la justificación de la fe sin quedar indultada la práctica de la misma, la cual incumbe a la vida de los creyentes y astringe a un acercamiento más acentuado con lo trascendente para la consecución de un *status iucundo* o dominio exultativo, según lo introduce el esteta medievalista De Bruyne en su obra *Estética de la Edad Media*: “[...] cuando un elemento cualquiera se aparece en la conciencia con las cualidades de lo conveniente, nos sentimos regocijados [...] Por ello, si nos deleitamos con lo que conviene por sí mismo, entonces descubrimos un reflejo de Dios que es ideal absoluto” (1994, pp.

118-119). Ahora bien, los inmediatos legatarios de tal tradición iluminaria son los *Patrum Apostolici*⁷ sucedidos por los *Patres Apologetae*.⁸

Desde el instante en que los apóstoles se exhibieron como predicadores de las enseñanzas de Jesucristo se topan con un suceso cultural heterogéneo específicamente religioso en los territorios que acordonan el Mediterráneo. Dada esta realidad era imperativo para los seguidores del cristianismo salvaguardar e insistir en la difusión de la doctrina, hecho que a larga generó una serie de dificultades a causa de las cruentas persecuciones de las que fueron víctimas, tanto los fieles, como la extensión de doctrinas contrarias a la fe cristiana en los siglos posteriores al acontecimiento de la muerte de Jesús. No obstante, con el paso de los años el cristianismo incoa como realidad

7 El apelativo *Padres Apostólicos* aparece por primera vez en la obra *Bibliotheca Patrum Apostolicorum Graeco-Latina* imputada como autoría del teólogo luterano alemán Thomas Ittig, hacia el año de 1699. No obstante, existe un precedente documental rotulado como *Patrum qui temporibus Apostolicis Floruerunt* desarrollado por el patrólogo francés Jean-Baptiste Cotelier, cuya obra data de 1672. En esta misma, Cotelier alude a las figuras de Bernabé, Clemente y Hermes de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna; siendo Clemente prosélito de los apóstoles Pedro y Pablo, además de Policarpo, quien fue discípulo del apóstol Juan, tal y como lo sostiene Eusebio de Cesárea en su texto *Historia Ecclesiastica* por boca de Ireneo de Lyon, este último discípulo del obispo esmirniota Policarpo. Aparece posteriormente agregados a esta categoría, las obras del frigio Papías y la misiva anónima *Ἐπιστολή πρὸς Διόγνητον* por manos del patrólogo italiano Andrea Gallandi hacia el año de 1781, en su texto *Bibliotheca Veterum Patrum*. A grandes rasgos, reciben el apelativo de *Padres Apostólicos* aquellos escritores del cristianismo naciente entre los siglos I y II d.C., quienes trataron con los seguidores inmediatos de Jesús.

8 Respecto de los *Padres Apologistas*, aquellos autores que simpatizaban con el cristianismo naciente de los siglos II y III d.C. Dedicaron todos sus esfuerzos a la defensa de la fe y costumbres ante las acusaciones realizadas por parte de ilustres romanos. Sus vastos escritos estudiados por eruditos cristianos a lo largo de la historia fueron definitivamente compilados por el teólogo protestante alemán Theodor von Otto, en su magna obra *Corpus Apologetarum Christianorum*, hacia el año de 1881. Dicho así, dentro de esta categoría de escritores eclesiásticos se destacan: Justino Mártir, quien en su *Primera Apología* dirigida al emperador de turno *Antoninus Pius*, da razón de las celebraciones eucarística y bautismal de los cristianos; también el obispo Mélton de Sardes, quien escribió *Apología a Marco Aurelio*; incluso el ateniense Atenágoras, quien compuso *Súplica en favor de los Cristianos*, en la cual expresa una antítesis a las acusaciones de ateísmo, antropofagia e incesto presuntamente cometidas entre los mismos, y destinada al emperador de origen hispano *Marcus Aurelius* y a *Lucius Comodus*.

social, superando, paulatinamente, ese periodo de intransigencia mordaz. Tras la muerte de los apóstoles, esos que entablaron relación directa con aquellos se sirvieron de la terminología filosófica y del testimonio apostólico para hacer frente a las vicisitudes del tiempo ya enunciadas.

Por su parte, el sirio Ignacio de Antioquía amonesta en *Epistula ad Philadelphians* a vivir evasivamente de otras doctrinas opuestas a la cristiana: “τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας – como hijos de la luz verdadera huid de toda escisión y toda doctrina perversa” (1950, II, 1-2); en el mismo sentido el obispo Clemente alude de forma proverbial a las buenas obras como itinerario de plenitud en *Primum Epistula ad Virginum*: “*Semitae iustorum ergo ueluti lux lucent, crescitque illarum lux, donec firma stet dies* –las sendas de los justos brillan como la luz, y su resplandor va creciendo hasta que el día llega a su plenitud” (1950, II, 4); más de los Padres Apologistas como el romano Justino, quien en su *Primum Apologia* sostiene que: “[...] codiciando la vida eterna y pura, pretendemos la convivencia con Dios y así nos apresuramos a confesar nuestra creencia” (2003, pp. 305-306); entre otros, son acérrimos observantes de la fe.

Inclúyase en el canon de apologistas cristianos al ubérrimo escritor Tertuliano, quien al alentar a los fieles perseguidos de su tiempo en la *Epistula ad Martyres* advierte que son custodios de la fe y en dicha actividad adquirirán bienes eternos: “*habet tenebras, sed lumen est ipsi. Etsi aliqua amissis uitae gaudia, negotiatio est aliquid amittere ut maiora lucreris* –la cárcel es oscura, pero ustedes luz. Si perdieron algunos goces de la vida, negocio es perder algo para ganar más” (2003, II, 2). En esencia, el empleo del sustantivo luz –que en el caso de las fuentes latinas se expresa en términos de *lux* y en las versiones griegas se entiende por *φωστήρ*–, en cada una de las fuentes patrísticas citadas, considera un fuerte nexa entre el obrar virtuosamente, la claridad del bien que se muestra en dicho obrar por parte de los fieles y cuyo efecto es paragón de luz según los escritores expuestos, y el acceso definitivo a la vida eterna como consecuencia de tal actividad.

En efecto, la función iluminadora que de orden sobrenatural opera en la actuación de aquellos que se ordenan conforme a la fe, obedece al cometido de un intermediario entre lo divino y lo terreno, quien se comporta como luz en tanto comunica a la humanidad una razón fundamental que permitirá a la postre conocer a profundidad las verdades sensibles y trascendentes, tal como lo declaraban los pasajes bíblicos citados al comienzo del presente

apartado. Dicho así, la urgente necesidad de satisfacer el deseo por el conocimiento de lo divino se debe, en gran medida, a la participación en la vida de Dios, argumento este que será común a toda la patrística posterior al cristianismo primitivo; más el criterio de la iluminación noética que alude a la vida intelectual como acercamiento a lo divino y el cual concede bienestar para quien se dispone a tales efectos según la óptica neoplatónica, es teoría evidentemente sucedánea a las reflexiones de los pensadores cristianos.

Entre los pensadores cristianos griegos, la concepción de mediación divina para la consecución del conocimiento trascendente y cuyo denominativo es *lux*, se hace patente en los escritos del alejandrino Orígenes y de Gregorio Nacianceno. En lo que refiere a Orígenes, en su obra Περὶ ἀρχῶν presenta las bellas obras en cualidad de luz como criterio para el conocimiento de lo divino: “[...] las obras de la providencia divina vienen a ser como los rayos que emite la naturaleza de Dios [...] por la belleza y magnificencia de sus creaturas viene el conocimiento del padre del universo” (1979, Liber I, 122, 6). Para Gregorio Nacianceno en su *Theologico Sermone Secundo*, el conocimiento de Dios no es más que una aproximación iluminada a lo que es Él: “[...] si un hombre ha conocido a Dios, lo ha conocido en cuanto ha sido más iluminado que otro. Y se llamó perfecto su conocimiento no en sí, sino por la relación a las facultades de los demás” (1979, 190, 17).

Ya en los pensadores latinos, caso del galo Ireneo de Lyon para quien en su magna obra Κατὰ Αἰρέσεων conocer lo divino en su esencia es ilusorio y solo por mediación de Cristo se intuye la existencia de Dios: “[...] conocer a Dios en su grandeza es imposible. Pero en su amor [refiriéndose a Cristo], los que le obedecen aprenden en todo tiempo que existe un Dios que por sí mismo dispuso, creó, ordenó y mantiene todas las cosas [...]” (1979, Liber IV, XX, 53, 1); y el numidio Agustín de Hipona, de quien se deduce el argumento de la iluminación en el cual los seres humanos participan naturalmente de ideas eternas e inmutables que proceden de lo divino, siendo el fin de la vida feliz conocer a Dios: “esta voz interior que nos invita a pensar en Dios, nos viene de la fuente misma de la verdad [...] La vida feliz consiste en conocer a quién nos guía a la verdad y los medios para llegar a Él [...]” (1979, IV, 274, 35); mantienen expresa la línea de interpretación.

Hacia el siglo IX d. C. con el establecimiento de las escuelas catedralicias que dieron lugar posteriormente a la fundación de universidades en Europa, y entrando en boga la implementación de una formación heterogénea que

incluía el estudio, no solo de fuentes clásicas grecolatinas, sino también de sistemas de pensamiento árabe y judío para engendrar argumentos prolijos que contribuyan a fortalecer la doctrina cristiana, se dio paso al periodo histórico conocido como escolástica latina. En dicho tiempo, la teología cristiana prolongó con un mínimo margen de variación las reflexiones compiladas y pronunciadas por autores cristianos de antaño, hecho que para el caso del empleo de la metáfora de la luz alcanzó un alto grado de estimación como imagen de la divinidad. Incidentalmente personalidades tales como: Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, el italiano Buenaventura de Bagnoregio y Ramón Llul; fueron representantes de dicho movimiento.

Por un lado, el monje benedictino y obispo Anselmo de Canterbury en su composición *De Veritate* preconizó de las acciones virtuosas el carácter de la *veritatis*, la cual denota el bien en tanto se obra con rectitud y por corolario transporta a la *lucem*: “[...] El que obra mal huye de la luz, y el que obra verdad viene a la luz - πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς (Jn. 3, 20) –pues lo mismo es obrar verdad y obrar bien [...] y aquel que hace el deber, obra bien y con rectitud” (1980, V, 1500); pero su compañero de orden Tomás de Aquino un tanto rimbombante, advierte el involucramiento de los sentidos para describir lo trascendente, caso del efecto luz como postula en *De Anima*: “[...] la razón de que el alma se una a un cuerpo para recibir de las cosas especies inteligibles por medio de sentidos [...] es lo más apto para representar especies sensibles de las cuales se origina especies inteligibles” (1980, art. 8, 2619).

A partir de lo descrito por *Tommaso D’Aquino* respecto de la participación de sentidos en el conocimiento de lo inteligible por medio de abstracción, se tiene que la luz en tanto deriva de un cuerpo celeste y en el mismo sentido se capta por los sentidos, hace caso omiso a las precisiones de esta como de naturaleza espiritual. Pero, aunque la luz no comporta un estado espiritual, ni tampoco sustancial, por cuanto adolece de ser entidad subsistente por sí misma, puede ser equiparada como cualidad divina en tanto que la iluminación determina la visión por la cual se conocen las cosas. En definitiva, tales acepciones iluministas condicionadas por una moción de emanantismo cosmológico –*lux* en tanto cualidad– brinda un modo de instaurar una explicación teológica, que en consecuencia estima la participación del efecto luminoso, no solo en los objetos tangibles, sino que también denota, simbólicamente, el influjo de la divinidad sobre sus criaturas.

En esta misma perspectiva, el obispo y monje franciscano Buenaventura declara en su obra *Collationes in Hexaemeron* que: “existe la criatura hecha a imagen de Dios por cuanto dotada de memoria, inteligencia y voluntad recibe inmortalidad, verdad y alegría [...] Y así aparece todo el mundo como espejo lleno de luces que muestran la divina sabiduría” (1980, III, 2863, 27); y su presunto adlátere de orden monástica, el mallorquín Ramón Llull, quien en su obra *Ascenso y Descenso del Entendimiento* ratifica que: “conoce el entendimiento por medio de sentidos, que el hombre tiene acción sobre las cosas, e inquiriendo sus causas desciende a las artes mecánicas y liberales comprendiendo que Dios creó todo para su servicio, y para que él adquiera gloria” (1980, VI, 3243, 5); comparten la teoría del ascenso por la percepción de los objetos y obras bellas en el ámbito sensible a lo inteligible, procurando la contemplación de Dios en base al argumento de la iluminación.

Con todos los elementos expuestos en este apartado, se deduce que en el transcurso de la Edad Media hasta el paso de la época de la escolástica, la reflexión dogmática en términos de luminosidad no fue más que un recurso literario empleado por: los padres apostólicos, apologistas, padres de la iglesia, historiadores y demás escritores eclesiásticos; para explicar la existencia de Dios y sustentar la doctrina cristiana por medio de la perfección de los cuerpos contenidos en el universo y las prácticas correctas de los seres humanos. En efecto, la metafísica de la luz cuyo germen platónico y posterior plotiniano se hace patente en las cavilaciones de los hagiógrafos y la sucedánea materialización de tales reflexiones en base a la escultura, la pintura, la arquitectura y el ajuar religioso como expresiones artísticas del medioevo especialmente en la escolástica, justifican la percepción de tales objetos como medio para la contemplación de lo divino.

INFLUJO FILOSÓFICO-TEOLÓGICO DE LA LUZ EN EL ARTE DE LA ESCOLÁSTICA

El arte medieval que significó la materialización de la doctrina cristiana, es decir, la exhibición tangible de las vastas representaciones de la divinidad compiladas en los diversos escritos desarrollados por pensadores del tiempo, atendió a cuantiosos medios de expresión y de utilización técnica, verbigracia: la escultura, pintura, arquitectura, mosaicos, frescos, orfebrería,

retablos e, incluso, los manuscritos que hicieron posible la transmisión y conservación del raciocinio medieval a lo largo de los últimos siete siglos. Sin embargo, el periodo que comprendió la escolástica latina –entre el siglo XI y siglo XIV– se distinguió por dejar dos estilos arquitectónicos, pictóricos y estatuarios predominantes en el establecimiento de templos y cenobios cristianos, universidades, palacios, ayuntamientos y castros; a saber, la inicial implementación del estilo románico y la posterior diversificación del estilo gótico poco antes de la irrupción del nuevo arte de la Edad Moderna.

El arte escolástico en sus variadas expresiones, considerando que el arte bizantino, islámico y prerrománico influyeron en el tiempo, emergió en un ambiente que perfila la inexistencia de un concepto explícito de arte y de belleza, pese al suministro de acepciones que tácitamente refieren a dichos términos. Pero advirtiendo la herencia filosófica clásica en el mismo periodo, entrañando el sucedáneo usufructo del arte clásico, tanto en la Grecia como en la Roma de antaño, se presupone una llosa definición de los términos mencionados, hecho por el cual el *ars gratia artis* y la *pulchritudo* no son objeto de la actividad humana en tanto de creación se trata, sino que dominó en toda iniciativa artística de la Edad Media un carácter netamente funcional. Dicho así, el estilo o caracteres distintivos del arte medieval que se extendió hasta el ocaso del escolasticismo, tal y como lo supone el historiador medievalista francés Duby, es expresión de:

[...] presentes que se ofrecían a Dios en alabanza y acción de gracias, y para obtener como contrapartida indulgencias y favores. Podían ser también ofrendas a los santos protectores y a los difuntos [...] objetos, monumentos e imágenes como mediadores que favorecían la comunicación con el más allá. Querían ser un reflejo de ese otro mundo, una aproximación a él. Su propósito era hacerlo presente aquí abajo, hacerlo visible [...] y una afirmación de autoridad (2007, pp. 9-11).

Pero no es la suntuosidad artística la que caracterizaría a los templos y las abadías cistercienses, a pesar de que dichas edificaciones, así como los objetos destinados al culto, representarían lo trascendente. Por ello, la displicencia con las riquezas, abandono de pinturas, adornos, esculturas, y la privación de fastuosos edificios análogos a la pobreza y moderación que a todo cristiano debe caracterizar (Panofsky, 1987, p. 147), el abad Bernardo de Claraval ratificó los patrones estéticos para el cenobio benedictino del Císter. Tal visión sobrevino a consecuencia de la opulencia, excesivas ampliaciones

de claustros, incremento ingente de propiedades de los monasterios y la inusitada elevación de templos preconizada por los benedictinos de Cluny; cenobitas éstos que distribuidos en sus muchos prioratos se hicieron con la idea de pompa en lo ritual, cosa que el abad de Saint Denis no desestima, al menos en el ámbito estético de lo litúrgico (Panofsky, 1987, p. 146).

Ahora bien, en cuestión del simbolismo de la luz en sus acepciones místicas y morales, tal cual preservadas en la era escolástica y cuya generación plotiniana transcurrió en las cuantiosas composiciones literales de pensadores post-platónicos, neoplatónicos, cristianos primitivos, apologistas y sucesivos escritores eclesiásticos; la expresión de dicho concepto tuvo repercusiones, por un lado materiales, en cuanto a representaciones físicas que dieron paso a la demostración de la doctrina cristiana, y, por otro lado, la accesión inmaterial en tanto que la esencia de las representaciones físicas decantan en teorizaciones del ideario religioso del tiempo en mención. De hecho, tales repercusiones obedecen a todo el coeto medieval cuyo presupuesto real fueron las explicaciones de los acontecimientos del mundo y de la ciencia por medio de la revelación cristiana, siendo la teología el núcleo de análisis y manifestación sucedánea de la interpretación metafísica griega.

En primer lugar las connotaciones materiales de la luz, matizada por el argumento de apertura a lo absoluto, según se intuye en el pensamiento neoplatónico que sostuvo la inusitada angustia por alcanzar lo divino, además de incorporarse dicha moción a la riqueza simbólica de la revelación cristiana, anida con especial relevancia en los vestigios de la arquitectura románica y el auge del estilo gótico en las construcciones de la era escolástica, eventualidad que, a merced de los avances estructurales de catedrales, monasterios y universidades cristianas, permitió la instalación de accesos luminosos, haciendo de estas edificaciones enjundia de una plétora simbólica y moderna valoración estética. En efecto, la introducción de elementos arquitectónicos, verbigracia: el arco de ojival, la bóveda nervada, el uso de arcos de arbotante y contrafuertes; propició la creación de amplios ventanales con vitrales que colmaron de luminosidad y color a dichos edificios.

Al respecto de la obra arquitectónica medieval tardía y la inclusión de la vidriería policromática como manifestación física de los contenidos doctrinales del cristianismo, el historiador Duby ofrece una descripción más precisa del propósito por el cual se erigen tales construcciones: “[...] los creadores catedralicios querían representar como un espectáculo las

verdades a las que habían llegado mediante la meditación y el razonamiento, dar visibilidad a lo que debía hacer el cristiano para actuar bien y alcanzar la salvación” (2011, pp. 81-82). Así pues, la actividad de establecer un nuevo sistema de iluminación que auxilie las acepciones dogmáticas de la fe cristiana pero a la vez que asile las representaciones físicas de las mismas, propende por dar vida a un sistema de valores trascendentales; no obstante, la luz influyó en el resto de las artes, caso de los códices en cuyas páginas el uso del color se hace evidente y los utensilios por su tonalidad brillante.

En lo que refiere al uso del color en los manuscritos del tiempo, las tonalidades fuertes o cálidas daban a las líneas luminosidad, más la implementación de colores como el dorado y plateado en la pintura y orfebrería religiosa tales como los murales, las miniaturas y los mosaicos para la primera, y utensilios como los cálices, ostensorios o custodias, patenas, copones, píxides y lunetas, entre otros para la segunda, daban una apariencia de brillo equiparado al efecto rutilante de la luz. De esta manera, los objetos religiosos perfilan como representaciones de la luz que se hace presente en la materia, tal y como lo presenta De Bruyne: “en la medida en que la luz domina el espacio inerte, brilla instantáneamente en todas direcciones penetrando la esencia misma de la materia” (1994, p. 79), pero tales objetos elaborados por seres humanos cuyos ingredientes tomados del mundo han sido creación de Dios, por la percepción sensible se acerca a la contemplación de Él.

Y ocurre que toda cosa visible, sea fabricada por el hombre o derivada de la naturaleza, es símbolo de lo inefable, de lo divino, de lo intangible, escala a lo eterno; aquello tangible que dotado de belleza ilumina al hombre y le guía hacia lo alto puesto que es un reflejo de la belleza del Creador. En efecto, para el historiador del arte Panofsky, la belleza material como vehículo a la beatitud espiritual estuvo arraigada en el pensamiento del citado abad de Saint Denis (1987, p. 157), idea que tomada del teólogo y místico Dionisio Areopagita, quien acopló la fundamental unidad y luminosa vida del mundo según Plotino, con el dogma del Dios Uno y Trino (1987, p. 150), le hizo pensar en la observancia sobre que Dios mismo dio al hombre para proveerlo. Así pues, en términos de Panofsky, el esplendor y la belleza representados en vasos de oro y piedras preciosas, candelabros y paneles de altar dorados, esculturas, vitrales, mosaicos y vestimentas; encuentran razón de ser en la creación de Dios (1987, p. 145).

Luego las connotaciones inmateriales de la luz en tanto que conocimiento y en los que están implicados los postulados doctrinales proferidos por clérigos, prelados y escritores cristianos en el transcurso de la Edad Media resaltan unánimemente, como se dilucidó en el apartado anterior el carácter aquiescente de Dios para comunicar la verdad al ser humano por medio de las ciencias y del arte, en este caso; además de ser causa donativa de inteligencia y voluntad para que el hombre y la mujer asciendan al saber de lo divino. En este sentido es la divinidad quien ha dejado estelas de su presencia en las cosas del mundo, en tanto es Él mismo creador de estas. Por esta razón, el problema de la luz en relación con la belleza como cualidad intrínseca en lo trascendente confiere fuerza al argumento de la iluminación como manifestación de la belleza que es Dios mismo. Bajo connotaciones metafísicas, el filósofo católico francés Maritain expone que:

Dios es la belleza misma, porque es Él quien da la belleza a todos los seres creados [...] y porque es la causa de toda consonancia y de toda claridad. Toda forma, es decir toda luz, es una irradiación que proviene de la claridad primera, una participación de la claridad divina. Y toda consonancia o toda armonía, toda concordancia, toda amistad y toda unión cualquiera que sea entre los seres, procede de la divina belleza [...] La belleza, por tanto, pertenece al orden trascendental y metafísico (1945, pp. 46-47).

La metáfora de la luz preconizada por los neoplatónicos, entre ellos Plotino, quien se enfrentó y acogió las teorías suministradas por Platón y la *Ακαδημία Αθηνών* desarrolladas a lo largo de cinco siglos, y su posterior manifestación en el cristianismo naciente, en tanto expresada en los textos bíblicos neotestamentarios, como en las innumerables obras de los distintos escritores e historiadores cristianos, hasta la cuesta del escolasticismo hacia finales del siglo XIV, desempeñó un papel de importancia en la disertación dogmática, la práctica litúrgica y la expresión artística eclesíastica por la atribución fundante que los últimos dieron a la divinidad como fuente de luz en el mundo, a semejanza de lo propuesto anticipadamente en la filosofía plotiniana, la cual destaca su rol catártico en el hombre cuyo imperativo es conocer y contemplar definitivamente lo divino. Aquí queda entredicha una relación entre la dimensión natural y la sobrenatural.

Sucintamente el pensador Plotino de Licópolis aduce una ruptura entre la concepción materialista de la belleza y el interés metafísico de la

misma, en tanto de motivaciones inminentes se trata; no obstante, para el filósofo neoplatónico mencionado el mundo sensible ofrece la posibilidad de ascenso a lo trascendente, siendo así la valoración de algunos componentes materiales, al menos en lo que respecta a la música, la observación de la constitución del mundo y su naturaleza, la poesía, entre otros elementos, tienden a generar un estado catártico con el cual se accede a la contemplación de lo divino. Frente a este caso, para los filólogos hispanos García Gual e Ímaz la filosofía plotiniana considera que a pesar de:

la caída del alma al cuerpo por el excesivo deseo de volverse a la materia [...] los seres no están abandonados porque en ellos existe el alma que les hace pertenecer a una realidad superior, a esa causa trascendente que la creó (2007, p. 191).

Cierto es que los sentidos, al corresponder a la naturaleza humana, perfilan como elemento inmediato al suministro de información que ofrece el mundo exterior, para luego ser esta interiorizada y proclamada por los individuos en respuesta a su búsqueda de bienestar; Remes lo expresa en los siguientes términos: “al igual que todos los pasos en la generación de bienestar, este nivel de la naturaleza se produce sin deliberación pues es necesidad inherente a la naturaleza” (2008, p. 79). Pero en el proceso de contemplación de lo divino y cuya facultad solo pertenece a la $\psi\upsilon\chi\eta\iota\nu$, los sujetos no quedan reducidos al simple estadio corporal, dado que se medita el ascenso del alma hacia lo trascendente en extremo. En efecto la contemplación de lo divino y la obtención de la verdad que se superponen a lo aparente, es una acepción que en el pensamiento antiguo, desde la aparición de Platón hasta Plotino de Licópolis, no se hizo esperar en la reflexión cristiana.

El principio básico del origen de las cosas sensibles es exclusivamente $\tau\omicron\grave{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu$, entidad metafísica que es para Plotino la fuente de inteligencia pura, principio y *última realidad, el absolutamente trascendente, que posteriormente* en el cristianismo con la figura de Dios le declara como simiente de toda verdad, creador del universo y todo lo contiene de quien depende hacer participar al ser humano de su estímulo e inspiración que, a la postre, se manifiesta en las artes creativas y la ciencia. En efecto, la participación de los individuos en el conocimiento de lo divino desde la perspectiva cristiana

hace patente dos consideraciones que a lo largo del presente artículo se mencionaban, a saber: el fuerte nexo entre la categoría belleza —en términos de *pulchritudo*— y el obrar virtuosamente como manifestación de luz, así como el empalme entre la belleza como rasgo divino y las creaciones humanas loadas en los objetos religiosos de la era medieval.

Para concluir, entre la tradición filosófica plotiniana y la patrística medieval, especialmente del periodo de la escolástica, se establecen unas bases teóricas que permitieron, a grandes rasgos, las formulaciones del dogma cristiano; sin desconocer el influjo de otras escuelas filosóficas, específicamente de la era helenística, tales como: el estoicismo, el epicureísmo y academicistas platónicos; que estuvieron latentes en los comienzos del cristianismo. Así, la doctrina de un demiurgo universal semejante al Dios cristiano, la existencia de un mundo divino que difiere del sensible, la superioridad del alma sobre el cuerpo, al menos en lo que refiere al trato con los objetos de deseo cuyas repercusiones morales son avizoradas en los múltiples tratados cristianos, y, en última instancia, la inmortalidad del alma que aguarda por castigos o recompensas tras el deceso del cuerpo, son elementos afines a las reflexiones neoplatónicas y continuos discursos del cristianismo.

En cuanto a la existencia de una entidad que trasciende lo corpóreo, el gozar de la visión beatífica en tanto que conocimiento inmediato de Dios, se convierte en un deseo que, en el caso cristiano, es un privilegio para los creyentes. No obstante, los rasgos físicos, como la luminosidad que se le atribuyen a la divinidad, no contemplan posibilidad alguna de un acercamiento manifiesto con Dios en la experiencia de la vida ordinaria. Por tanto, este tipo de términos empleados para describir la divinidad inaugura la posibilidad de expresar simbólicamente la existencia de lo divino, dando paso también al desarrollo del arte cristiano. En últimas, desde el punto de vista estético que pese a no referenciarse explícitamente en las composiciones literales de los escritores clásicos y medievales, cierto es que despiertan una intensa aspiración espiritual,¹ que en lo que respecta al cristianismo se materializó ampliamente por el uso de variadas técnicas y estilos en la era de la escolástica.

REFERENCIAS

- Bréhier, É. (1953). *La Filosofía de Plotino. Traducción de Lucía Piossek Prebisch*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- De Bruyne, E. (1994). *La Estética de la Edad Media. Segunda Edición*. Madrid: Editorial Visor Distribuciones S.A.
- Duby, G. (2011). *Arte y Sociedad de la Edad Media. Traducción de Fernando Villaverde*. Madrid: Santillana Ediciones Generales.
- Fernández, C. (1979). *Filósofos Medievales. Filosofía Patrística, Árabe y Judía* (Tomo I). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Fernández, C. (1980). *Los Filósofos Medievales. Escoto Eriúgena a Nicolás de Cusa* (Tomo II). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- García Gual, C., & Ímaz, M. (2007). *La Filosofía Helenística. Éticas y Sistemas*. Madrid: Editorial Síntesis S.A.
- Maritain J. (1945). *Arte y Escolástica. Traducción de Juan Arquímedes Gonzales*. Buenos Aires: Editorial Espiga de Oro.
- Platón. (1992). *Diálogo del Timeo* (Tomo VI). (M. Ángeles Durán & F. Lisi, Trads.). Madrid: Editorial Clásica Gredos.
- Plotino. (1998). *Enéadas. Libros V y VI* (Tomo III). (J. Igal, Trad.). Madrid: Editorial Clásica Gredos.
- Panofsky, E. (1987). *El Significado en las Artes Visuales*. (N. Ancochea, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Remes, P. (2008). *Neoplatonism: Ancient Philosophie. Nature and the Sensible of Universe*. Stocksfield: Acumen Editorial.
- Ruiz Bueno, D. (1950). *Padres Apostólicos. Edición Bilingüe Completa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Ruiz Bueno, D. (2003). *Acta de los Mártires. Edición Bilingüe Completa. Quinta Edición*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano.