

Luis Diego Cascante

*De materialibus ad immaterialia transferendo.*

*El influjo de la filosofía del Pseudo Dionisio Areopagita en la reforma arquitectónica de la Iglesia de la abadía Real de Saint Denis en la época del abad Suger, de Édgar M. Ulloa Molina*

---

Mi participación en la presentación de este número extraordinario de la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Costa Rica, escrito por don Édgar Ulloa Molina, indaga, a partir de la investigación hecha por él, la importancia en el horizonte de la nihilidad (*id est*, la creacionalidad, en la que todo lo que existe es criatura llamada a la existencia por un Creador) de la categoría de la luz como principio central y activo, lo cual lleva a una estética de la luz (estética trascendental) que deviene en una *metafísica de la luz*, por sus implicaciones ontológicas.

La metafísica de la luz influyó considerablemente en el estilo y técnicas expresivas de la época medieval. Durante el siglo XIII, por ejemplo, poetas y escritores desarrollaron una sensibilidad especial para captar cualquier detalle luminoso. Asimismo, en ese siglo, el gusto por las joyas, relicarios de oro, piedras preciosas y metales relucientes se agudizó (cf. Plazada, 1975, 31). No es accidental que la luz tenga una importancia capital en el Medioevo si se considera su trascendencia en relación con el desarrollo de las ideas, pues las abadías subsistían no solamente por lo que cosechaban los monjes, sino, además, por la transcripción de los textos que efectuaban los copistas, en cuyo caso la oración y el estudio eran sinónimos de vida monacal. Pero, claro, para dedicarse al estudio y copiar textos importantes — que veían, con suerte, una vez en la vida, y dado el alto costo de reproducirlos a mano— se requería de un lugar con las mejores condiciones para dicho trabajo. Ese lugar era la biblioteca que, al

ser construida, además de estimar la ventilación para que los textos de papiro no se destruyeran en el invierno por la humedad y en el verano por el excesivo calor, debía aprovechar al máximo la luz en cualquier estación del año. Ciertamente, la luz (material) que traspasaba los vitrales era de una importancia excepcional.

Con el cuestionamiento de Plotino (*Enéadas*, IV, 3, 17), se perdió la exclusividad de la “proporción” como categoría estética, y se incorporó la de “luz” o “esplendor” asociada a la “forma interna” (como riqueza ontológica) que ya tenía antecedente en la tradición platónica (cf. Avenatti, 1998, 112-113). La estética medieval recogió el agustinismo (*modus-species-ordo*, medida-figura-orden) para referirse a la forma bella, mientras que, por otro lado, con el *Pseudo-Dionisio* se dio la tendencia plotiniana de considerar la belleza como luz y así los conceptos “*consonantia*” y “*claritas*” quedaron asumidos como síntesis escolástica de “forma” o “figura”. En la Alta Edad Media se les dio a los conceptos “*proportio*” y “*claritas*” el correlato de “*accidentes*”. Lo bello artístico adquirió así rango metafísico como *splendor formae*.

Don Édgar nos dice: “La cantidad de luz en el interior de las iglesias, a pesar de lo que puede creerse, no aumentó significativamente”. Esto debido a que la luz permite ver la perfección de las formas (esencias), es decir, permite atisbar la luminosidad como perfección que muestra la riqueza ontológica de las criaturas y, también, de las edificaciones, como una muestra de la gloria de la divinidad.

El Dios cristiano sería la *forma de las formas*, en la línea del agustinismo (cf. Agustín, 1951, cuestión 43). Dios es la forma y es, a la vez, forma de las criaturas. En este sentido, Dios es aquello por lo que una cosa “es lo que es”, por ejemplo, la humanidad por la que se tiene forma de hombre. Sin embargo, aunque esto pueda sonar a panteísmo, que Dios sea “la forma de los seres”, la forma corresponde a lo que el artesano divino tiene en su mente cuando considera aquello que tiene en su espíritu para realizar la obra en conformidad con ello.

La ejemplaridad involucra el concepto opuesto a la emanación plotiniana (como degradación ontológica de lo Uno), la *creatio ex nihilo*. Dios y, con él, la catedral gótica (de Saint Denis) es la forma ejemplar por lo portentoso, un ejemplar que eleva lo ejemplado (catedral) como imagen de lo divino. De esto se sigue que la conformidad y adecuación de los seres con su modelo eterno (Dios) es su propia “rectitud”, su propio ser y su propia verdad. Aquí la verdad significa “la conformidad de los seres con el Verbo eterno, la causa ejemplar”. La verdad de los seres consiste “en ser como deben ser”, en reflejar su modelo (Dios).

La luz es cuerpo, pero se halla en un estado medio entre la idealidad y la realidad. La luz se constituye en el principio de la corporeidad y es su forma, pues la luz es la “primera forma corporal”. La luz es más digna, noble y excelente que la esencia de todos los seres corporales y que las formas espirituales inteligentes. Por ello es simple en sí misma, es todas y, a la vez, ninguna. La luz está alejada de la contrareidad (opuestos). *Id est*, la luz es la esencia misma de la corporeidad, la corporeidad misma. La luz es una sustancia corpórea que se aproxima a lo incorpóreo, y cuyas propiedades son el engendrarse a sí misma perpetuamente y difundirse esféricamente alrededor de un punto que, tomado como centro, es una esfera luminosa inmensa. El grado de luz de los seres, de cada cuerpo, posee, determina y condiciona su puesto en la jerarquía corpórea, pues es la “luz [...] la especie y la perfección de todos los cuerpos” (cf. Roberto Grosseteste, *De luce seu de inchoatione formarum*). Dice verdad don Édgar al señalar que la “luz es un principio activo” (p. 36), pues la luz es el principio de movimiento puesto que el movimiento es la fuerza multiplicativa de

la luz. Es decir, la luz es principio unificante y, a la vez, *principio de actividad*. [Así, para el teólogo y filósofo san Buenaventura, durante los primeros días del mundo hubo una necesidad de que fuesen creados ciertos cuerpos simples, a los que llama elementos, con el fin de producir la multiplicidad de formas. Para conciliar esta multitud de contrarios en mixtos propone una naturaleza alejada de la contrareidad, *i. e.*, la luz. De esto se colige que la luz no es, así entendida, un cuerpo sino “la *forma substancial* de todo cuerpo natural” (*In II Sent.*, d. 13, d. 2, q. 1-2), es decir, aquello que le da inteligibilidad a la cosa: el ser, según el grado de participación.]

La luz no es un ente natural, sino uno de sus principios. Como principio, se está negando que sea la potencia aristotélica, más bien es la posibilidad de replicación (replicación pasiva) de la luz en lo extenso. En sentido cósmico, la luz sería una realidad suprafísica que supera lo corpóreo y es el principio explicativo de todo lo que existe. La luz se constituye en una “entelequia” (actualización de la potencia, “sustancia”), una actualidad que se expresa en la jerarquía de los seres según el grado de perfección participado.

La luz es la materia más clara y más espiritualizada, proveniente del “cielo”, limitando y curtiendo la “tierra” informe. Hans Urs von Balthasar se refiere a esto:

La luz es por esencia lo que media, lo que supera los contrastes entre los cuerpos y entre materia y vida [...] La luz uniforme “se expresa” de modos diversos como el color en el *medium* material que la refracta (según la variedad de los elementos) y se diversifica en “formas”, de suerte que podría justificarse la afirmación de que toda forma es bella en cuanto forma, pues posee la interioridad luminosa capaz de autoexpresarse, representándose en una materia. La forma es luz proveniente de lo alto, de la unidad del ser. Es luz que concilia entre sí las oposiciones materiales (1986, 300).

Queda manifiesto que la “luz” en la catedral gótica no es la luz común, sino una formalidad perfectiva que se replica produciendo nuevos seres: la luz es bella porque puede hablarse de una interioridad luminosa asociada al ser: cualquier

belleza o ser particular es ontológicamente una imagen de la divinidad.

La luz se propaga “durante el día, atraviesa las ventanas de las naves laterales y del clerestorio y –difusa- se propaga en el interior del edificio” (Ulloa, 2015, 36). Detrás de esto lo que se halla es una analogía: Dios, el Ser, es la fuente del ser participado, en nuestro caso, Dios, como luz, ilumina los seres y, al hacerlo, imprime su luminosidad.

La belleza es epifanía en razón de que la forma luminosa que descansa en la cosa indica además una esencia (real) que se refleja en ella. Esta epifanía tiene su fundamento último en el Dios de quienes construyeron, con el abad Suger, y que habitaron la abadía de Saint Denis. Si lo que existe (criatura) es algo bellísimo (relación o concordancia con otro que es Bello, Dios), desde luego es delectabilísimo (agradable y, por ende, digno de ser amado) y, si se quiere más, el Dios de la abadía de Saint Denis es sumo ser y suma luz (por encima del ser, inefable), participa a las criaturas de su plenitud (ontológica y epistemológicamente). Esta glosa transparenta la mano de Dios, la cual es expresión de lo inengendrado o, lo que es lo mismo, semejanza engendrada. Dios es el artista por antonomasia, ya que siempre transe su obra con la igualdad numerosa o igualdad armoniosa, según el peso, número y medida, lo cual permite la cognoscibilidad de los seres según se realicen estos tres en la naturaleza.

El “*pondus, numerus et mensura*” implica el “*modus, pondus, ordo*”. El *ordo* presupone *species*, y *species* consiste en *modus*. Pero el *modus* es la síntesis del número, la medida y el peso, y, desde luego, el *orden* engendra el concepto *unum*, que va seguido de *verum* y *bonum* (De Bruyne,

1963, 642). Ciertamente, esta visión del mundo es musical (la belleza entendida como armonía matemática), pero, ante todo, confirma que todas las cosas son bellas por participar de la luz divina (metafísica de la luz).

Que algo sea bello (“que sea”) atiende a la concordancia espontánea con la facultad contemplativa o mística, es un salirse de sí para encontrarse con lo Otro, a saber, la divinidad cristiana como “*bonum diffivium sui*” en un acto creador amoroso en sí mismo.

## Referencias

- Avenatti de Palumbo, Cecilia. (1998). El cosmo estético de Balthasar. En *Proyecto*, 30 (1998).
- Von Balthasar, Hans Urs. (1986). *Gloria. Una estética teológica*. Vol. 2. Madrid: Encuentro.
- De Bruyne, Edgar. (1963). *Historia de la estética*. Vol. 2. Madrid: BAC.
- Grosseteste, Roberto. *De luce seu inchoatione formarum*, en [www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/Grosseteste/gro\\_luce.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost13/Grosseteste/gro_luce.html), consultada el miércoles 21 de octubre de 2015, a las 11:14 horas.
- Plazada, Juan. (1990). La belleza y el arte, camino hacia Dios en San Buenaventura. En *Pensamiento*, 31 (1975).
- Plotino. (1990). *Enéadas*. Madrid: Espasa-Calpe.

Jueves 21 de octubre de 2015.  
19 horas.

Auditorio de la Facultad de Bellas Artes de la  
Universidad de Costa Rica.