

Causas teológicas del nacimiento del Arte Gótico

Rev. Aragon. Teol. 54 (2021)

Bernardino Lumbreras Artigas

El hecho del nacimiento del arte gótico ha sido objeto de gran cantidad de estudios desde hace muchos años. Cuando tomamos entre nuestras manos un libro de Historia del Arte apunta unas causas que todos recordamos: el desarrollo de las ciudades dentro de unas murallas que protegen a los que viven en su interior, una economía que crece despegada de una crisis que ha sacado lo peor de la gente, los nuevos impuestos que deben sufragar las nuevas construcciones y el final de un régimen aristocrático y feudal, la creciente especialización de los artesanos que empiezan a manufacturar sus creaciones en una especie de primigenia revolución industrial sin precedentes, la aparición de los gremios que generan la producción intensiva y, sobre todo, la evolución desde el románico con un largo período de tanteos¹. Este trabajo no pretende cuestionar estas causas, que son reales, porque se dieron en el tiempo y el lugar que nos ocupa, pero son aportadas desde una perspectiva incompleta, como puede resultar la del historiador y la del artista.

En un mundo donde la religiosidad es fundamental, porque organiza la vida y el alma de los ciudadanos, no podemos olvidar las causas teológicas de todo lo que sucede, porque la religión impregna la vida de todo y de todos en el Medievo. Además, se trata de una creación artística que va a desarrollarse para la Iglesia y en la iglesia, pensando en los fieles que van al templo a vivir y escuchar la liturgia; planificado por eclesiásticos que viven su existencia entre la oración, el trabajo y la gestión de esas pequeñas ciudades que eran los monasterios; y, pensada desde unas raíces que quieren poner el Evangelio en el centro de la vida. Es una época de entusiasmos religiosos, de riqueza material y de mirada al horizonte, un horizonte que es muy corto en la iglesia románica y que debe alargarse en la verticalidad, apuntando hacia Dios.

Respecto a la interpretación espacial del edificio religioso, con el paso del estilo románico al estilo gótico, se puede afirmar que si en el templo románico la transcendencia se hace immanente a través de esa oscuridad espacial que invita al misterio; en el arte gótico es la inmanencia la que busca lo transcendente con-

¹ Pienso que esta última causa no se sostiene, a no ser que pensemos que esa evolución supone dos o tres décadas. Lo cierto es que lo que hizo el abad Suger de Saint-Denis en su abadía no tiene nada de evolutivo sino de revolucionario.

virtiendo el espacio sacro en luminosidad radiante. Es el paso del teocentrismo al antropocentrismo.

1. La teología del siglo XII²

El siglo XII descubre la naturaleza como un factor que conduce hasta Dios; aquí está la clave teológica de todo este período. Fervor por la naturaleza que se concreta en dos mentalidades distintas pero complementarias: el idealismo naturalista de la Escuela de Chartres y el sentido concreto de la historia de Hugo de San Víctor. Guillermo de Conques lo resumirá de esta manera: "*si inquirentem aliquen sciant, illum esse haereticum clamant, plus de suo caputio praesumentes, quan sapientiae suae confidentes*"³. El trabajo del creyente es buscar la razón de las cosas, porque en sus leyes descubre la voluntad de Dios. A primera vista, esto parece una desacralización de la naturaleza y del espíritu que la estudia, pero como veremos, no es así, sino que supone el detonante de una nueva manera de entender el mundo y su unidad; es el trabajo que se realiza en Chartres.

El hombre de este siglo contempla el universo y observa que se trata de una unidad ordenada, dinámica y progresiva, que es una teofanía donde la causalidad y su significación coinciden⁴. Esto determina una nueva eclesiología: la Iglesia, después de haber estado absorta en una forma de vida paralela al mundo, redescubre la realidad mundana, pero no para contaminarse con la visión profana de la vida, sino para ver en ella la gracia de Dios, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona. Una nueva eclesiología, un mundo nuevo, un hombre nuevo y una nueva exégesis bíblica.

En esta dinámica de redescubrimiento, es inevitable la pregunta acerca de las cosas del hombre: las realizaciones artísticas, el tratamiento técnico de los objetos para hacer con ellos cosas nuevas y la progresiva especialización de los artesanos. La pregunta, con difícil respuesta, no es otra que afirmar que los objetos de los hombres son obras de Dios; es el esfuerzo de insertar la economía humana en el plan salvífico divino. Resulta muy atractivo para el medieval, la previsibilidad de las leyes naturales que despersonaliza la acción y hunde al hombre en un empirismo confuso⁵. Este interrogante hace que sean muchos los autores y teólogos que se interesen por

² En este apartado vamos a seguir el estudio de M. D. Chenu, *La théologie au Douzième siècle*, Paris 1957. Se trata de un conjunto de trabajos de este autor que, recopilados a mediados del pasado siglo, suponen el mejor y más extenso trabajo sobre el tema. Supone un faro, en un período histórico complicado que representa un renacimiento de la Antigüedad y una bisagra para entender toda la Edad Media. Se trata de un momento nuevo, que asimila lo antiguo para alimentar el futuro.

³ G. de Conques, *Psilosophia mundi*, I, 22.

⁴ M. D. Chenu, *La théologie*...33.

⁵ M. D. Chenu, *La théologie*...48.

el mundo mecánico: Guillermo de Conques, Gilbert de la Porrée, Pedro Abelardo, Hugo de San Víctor y Godofredo de San Víctor.

Con Hugo de San Víctor aparece la “teología de la historia”, que vivencia el cristianismo como una serie de acontecimientos, en aplicación del sentido histórico de la exégesis bíblica practicada en su abadía. El mismo autor, correlaciona los seis días del relato de la Creación del primer capítulo del Génesis, con las etapas de la historia redentora⁶. De alguna manera, es como si la historia profana entrara en la historia sacra⁷. Para nuestro victoriano, las realidades históricas de la Sagrada Escritura son significativas, porque prefiguran el misterio; por eso es importante no sólo entender el sentido corriente de las frases, sino también fijar la significación de las palabras bíblicas. Este aspecto de las exégesis de Hugo es bien conocido, pero hay que insistir en la propuesta científica de esta escuela, que no se concreta únicamente en las ciencias sagradas, sino que llega hasta las profanas; unas y otras, no son sólo un conjunto de hechos o de acontecimientos significativos, ni tampoco de enseñanzas, sino que tienen una estructura interna que se muestra en su misma construcción sintáctica: “Nam et ipsa [Scriptura] structuram habet”⁸.

En su *Didascalion*, Hugo no presenta un elenco de reglas para la exégesis bíblica, sino que denuncia los errores que se han cometido olvidando la historia de los hechos. En contra de los teólogos carolingios, reivindica la primacía de la historia como fundamento de toda alegorización⁹. Con la nueva cultura del siglo XII, las esculturas, los bestiarios y otras obras han quedado obsoletas, como algo hecho con técnicas rudimentarias propias de una era feudal y de sus esquemas pedagógicos arcaicos; comienza un nuevo mundo, fruto de una nueva visión de la teología bíblica, que obliga a una reforma institucional de la Iglesia, que gusta más de la lectura directa de la Biblia y que se aleja del caos de las glosas alegóricas. De esta forma, Hugo de San Víctor anuncia radicalmente la distinción entre Naturaleza e Historia, sobre el fundamento histórico de la economía de la salvación cristiana: “el Espíritu está en la Historia”¹⁰.

Con Guillermo de Conques aparece una reacción al agustinismo, apoyada en el comentario al *Timeo* de Platón. Se trata de un neoplatonismo que distingue

⁶ M. D. Chenu, *La théologie...*74.

⁷ En este sentido tiene una gran importancia la condena del evolucionismo de Joaquín de Fiore por el IV Concilio de Letrán (1215). Antes de esto, Joaquín planteaba que el hombre progresa de una forma indefinida y colectiva hacia la perfección, pero empujado por las intervenciones históricas de Dios. Sin duda, esta manera de pensar influyó notablemente en el pensamiento del siglo XII que veía cómo los oficios hacían grandes progresos y la gente se podía maravillar con las portentosas acciones de los seres humanos.

⁸ H. de San Víctor, *Didascalion*, 6, 4.

⁹ M. D. *La théologie...*205.

¹⁰ M. D. Chenu, *La théologie...*209.

entre gracia y naturaleza. Al final, toda esta manera de pensar conducirá a un interés desmedido por la belleza, por las ciencias y por las artes. Podemos resumir el pensamiento de este autor en los siguientes enunciados:

- El mundo es un todo de orden y belleza.
- El mundo tiene alma, principio ordenado y causa de vida.
- La materia es el sustrato de la organización del mundo.
- El hombre es el centro del mundo y lo domina con su inteligencia.

En Chartes, la dialéctica agustiniana entre realismo y simbolismo, pasa a un segundo plano venciendo la expresión simbólica. Por eso, las artes plásticas serán objeto de una gran imaginación creativa, de tal forma que podemos decir que la Edad Media es la “edad del símbolo”¹¹. Pero este simbolismo medieval no es vacuo, sino que es efecto del sentido sagrado de la existencia y de la fecundidad humana, que, a su vez, nace de la epistemología naturalista de la exégesis bíblica. El mundo es el medio técnico para conocer las realidades y verdades trascendentes, y lo podemos hacer mediante el recurso simbólico, que emana de nuestra propia experiencia espiritual; la alegoría no es una operación estética, sino una exploración del pensamiento abstracto, para realizar una exposición didáctica¹².

2. El abad Suger, su vida y su personalidad

Suger de Saint Denis, fue un hombre con una personalidad compleja, fruto de su vida, también complicada¹³. Concretamos ahora las fechas más importantes de su vida. Nace en 1081 y a los diez años entra como oblat en la Abadía de Saint-Denis. El 12 de marzo de 1122 es elegido abad de este mismo monasterio y ordenado presbítero, puesto que no lo era hasta ese momento. El año 1137 es muy importante, puesto que hay dos acontecimientos trascendentes en la vida de Suger: el 17 de junio firma su testamento que quedará como un documento imprescindible para conocer no sólo sus últimas voluntades sino también su manera de pensar; por otro lado, durante el verano, acompaña a Luis VII de Francia a su boda con Leonor. El 9 de junio de 1140 se consagran las nuevas fachadas de Saint-Denis, y, cuatro años más tarde, el coro. El 18 de febrero de 1147, es proclamado regente del reino de Francia y muere, unos años más tarde, el día 13 de enero de 1151¹⁴.

¹¹ M. D. Chenu, *La thèologie...*161.

¹² M. D. Chenu, *La thèologie...*190.

¹³ J. F. Benton, *Suger's Life and Personality*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987,8.

¹⁴ P. L. Gers on, *Abbot Suger...*, New York, 1987, 2.

Sobre su familia no hay datos fidedignos. Parece que perteneció a una familia de caballeros poco importantes de la región cercana a París, cuya única salida era servir al rey o a la Iglesia. La entrada del niño Suger en la abadía, benefició a toda su familia. Su abuelo se llamaba Suger y su padre Helinand; nunca menciona por su nombre, a su madre. Su padre tenía un hermano que llamamos *Suger Magnus* y que tenía dos hijos: Ralph y Suger; lo sabemos porque acompañaron al abad en su viaje a Alemania, en el año 1125. Fue el segundo de cinco hermanos; el primogénito se llamaba Ralph que tuvo cinco hijos con Emeline; el tercer hermano se llamaba Pedro y fue también sacerdote; desconocemos los nombres del cuarto y del quinto hermanos de Suger. Los cinco hijos de Ralph obtuvieron diferentes beneficios eclesiásticos, posiblemente bajo la influencia de su tío, tanto en la propia abadía de Saint-Denis, como en la catedral de Nôtre Dame de París. El estamento clerical o caballeresco era una salida airosa para los segundones de las familias, favorecido además por un carácter nepotista propio de la época.

Cuando entró como oblato en la abadía, allí recibiría las primeras clases y su formación humanística y clásica. Se dice que impresionaba a los monjes siendo capaz de recitar de memoria treinta versos de Horacio. Con veinticinco años asistió en Poitiers a un sínodo (1106). Entre 1109 y 1111 fue superior del importante priorato de Toury; se trataba de un territorio estratégico entre Orleans y París, a ocho kilómetros de Le Puiset. En 1112, estuvo presente en el concilio que se celebró en Letrán (no ecuménico), donde se ganó las simpatías del abad Adam de Saint-Denis, que le encomendó importantes tareas administrativas. También ejerció de embajador del rey Luis VI, compañero de estudios durante la infancia y cuya amistad mantuvo durante toda su vida; en 1118 se entrevistó con el papa Gelasio II cerca de Montpelier y en 1121 con Calixto II en Roma. A su regreso, se enteró de la muerte del abad Adam y los monjes de Saint-Denis lo eligieron superior del monasterio a los cuarenta y un años de edad.

Bajo la autoridad del abad Adam, la abadía había caído en una situación frívola y vergonzosa a juicio de San Bernardo de Claraval, se encontraba “atestada” de caballeros mundanos, asediada por asuntos comerciales y abierta a las mujeres. Se trata del mayor problema que tuvo que afrontar el nuevo abad¹⁵. Suger tomó medidas para acabar con esta situación, guiado por un sentido práctico legendario que le impulsó a promover la continencia, la disciplina y la lectura espiritual. Personalmente, dio ejemplo de moderación y austeridad a sus monjes, comiendo carne pocas veces y bebiendo vino diluido con agua. Fue tan eficaz su reforma monástica, que el propio

¹⁵ G. Constable, *Suger's Monastic Administration*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...*, New York 1987, 18.

San Bernardo le felicitó en 1127: “las bóvedas de la iglesia se hacen eco de los cánticos espirituales en lugar de las causas judiciales”¹⁶.

Durante el reinado de Luis VI, Suger fue su ministro de confianza, de tal forma que, en el verano de 1137, acompañó al hijo del rey hasta Burdeos para que se casara con Leonor de Aquitania. El rey murió unos días más tarde, antes de que el cortejo nupcial llegara a París. Luis VII hizo de nuestro abad, el hombre más poderoso de la corte durante los primeros años de su reinado, pero luego cayó en desgracia. De vuelta al monasterio, entre julio de 1140 y junio de 1144 comenzó la supervisión de la construcción de la abadía, tal vez añorando la influencia perdida en la corte, algo que recuperó muy pronto cuando el papa Eugenio III, a sugerencia de Bernardo, le nombró regente del reino, mientras Luis VII dejaba Francia para implicarse en la Segunda Cruzada.

Podemos afirmar que se trataba de un hombre de paz, que luchó por esta idea, pero no con un pacifismo sentimental, sino con una forma de gobierno que no tuviera que recurrir a la represión o a la tiranía, para establecer el orden del bien común. Las escenas de sangre que estaban alojadas en su retina, se agolpaban en su mente cuando tenía que tomar decisiones políticas, o cuando tuvo que recurrir a la fuerza militar para proteger los dominios de la abadía en el Vexin.

El tiempo de la gestión abacial de Suger es paradigmático, ya que mezcló sus conocimientos espirituales y monásticos con los seculares y administrativos. Sus contemporáneos fueron unánimes en alabar su trabajo; su secretario y biógrafo, William de Saint-Denis, alaba su “*liberalitas, misericordia, compassio, animositas, constantia, iustitia, prudentia, probitas y moderatio*”¹⁷. En la reforma que emprendió en la abadía, asoció libertad con austeridad y prosperidad, pero siempre con el alto objetivo de que el amor marcara las relaciones entre los monjes; es conocido su lema: “el amor es la esencia de la religión monástica”¹⁸. Además de ser un buen organizador, se sabe que le gustaba trabajar en equipo, puesto que confió en sus subordinados, cuando tuvo que ausentarse del monasterio por la regencia de Luis VII. Participó en asuntos monásticos de otras casas, como en Argenteuil en 1129, Chaumont en 1146, Saint-Geneviève de París en 1149, en Fontevrault en 1149 y en Saint-Corneille de Compiègne en 1150.

Su trabajo como gestor incluyó el aumento de los ingresos de la abadía, pero de una forma singular para la época: cultivó el suelo y las vides, controló la corrupción de los alcaldes y de la policía y evitó las reclamaciones de los abogados que pretendían pleitear con Saint-Denis. Recuperó también haciendas perdidas y adquiri-

¹⁶ B. de Claraval, *Epístola* 78.6, en *Obras completas*, Madrid 1955, vol. 7, 205.

¹⁷ W. de Saint Denis, *Vita Suger*, 379.

¹⁸ Cf. G. Constable, *Suger's Monastic Administration*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...*20.

rió nuevas tierras, que permitieron la restauración de la iglesia¹⁹. En 1143, obtuvo de Luis VII un decreto confirmando los privilegios que tenía Saint-Denis, incluyendo el derecho a liberar siervos, a controlar a los usureros y acuñadores de moneda y a suprimir los impuestos del asilo de pobres que tenía la abadía.

Si tenemos que buscar un pecado entre la personalidad de Suger, tal vez podemos hablar del orgullo. Su ideal era poseer las cualidades de Gelasio II, a quien describe como lleno de gloria, humildad y vigor. Sin embargo, no pecó de humildad cuando habla de sus logros artísticos y administrativos; tenía una memoria excelente y un fuerte sentido de la historia; gran habilidad oratoria, tanto en francés como en latín; repetidas veces se enorgullece de escribir tan rápidamente como podía hablar. Nos dejó tres monumentos históricos que nos ayudan a comprenderle: sus escritos acerca de las reformas administrativas y financieras en la abadía de Saint-Denis; su testamento escrito el 17 de junio de 1137; y, su imagen en las puertas y en las vidrieras del templo que reformó. Se glorificó a sí mismo al conservar el poder de la monarquía francesa durante sus años de regencia y al enriquecer, reconstruir y decorar su iglesia de Saint-Denis. En este sentido, hay que apreciar que Suger consideró, siempre, a Dios como autor de la iglesia, que él sólo construyó y patrocinó. Las construcciones edilicias se convierten, como sucederá más tarde en el Renacimiento, en una forma de proclamar la gloria de Dios, más que la memoria del artífice.

Nos importa mucho analizar la personalidad adulta del abad para poder comprender su relación con el arte que él fundó. Es indudable que sufrió diversas influencias, como analizaremos más abajo, pero ahora interesa decir que su compleja personalidad tuvo que estar relacionada con su formación benedictina: su autodisciplina y su habilidad para no exteriorizar sus pensamientos y sus sentimientos, configuran gran parte de su personalidad histórica. Este entrenamiento monástico en sus años adolescentes influyó también en su determinación a la hora de emprender nuevas realizaciones, cuando tuvo que gestionar diversos monasterios e, incluso, su propio país como regente.

La evaluación e identificación del pensamiento de Suger no es fácil, ya que no se trata de un teólogo ni de un pensador sistemático²⁰. No dejó escritos teológicos sino administrativos y poéticos; no se trata de uno de los grandes pensadores del siglo XII, sino que ejerce como constructor y gestor. No obstante, es justo que nos preguntemos: ¿qué conjunto de ideas teológicas influyeron en Suger para la construcción de la nueva abadía? ¿Qué pensadores atrajeron su atención y dieron alas a su nuevo proyecto de arquitectura?

¹⁹ Es el caso de Chapelle-Aude.

²⁰ G. A. Zinn J., *Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian Tradition*, en P. L. Gerson, *Abbot Suger...* 33 y ss.

Para trabajar de forma analítica, con los investigadores de este período, buscaremos pistas tanto en los poemas de Suger, como en el arte que proyectó para su iglesia. En este sentido, cobra una especial importancia la portada central de la fachada oeste de Saint-Denis; su iconografía parece engañosamente simple, pero hay que analizarla con detenimiento. Tal vez no es este el momento de realizar este trabajo, pero si conviene acercarnos a lo que se encuentra representado en las puertas de bronce, que abren y cierran la portada. Se trata de unas puertas, que, destruidas durante la Revolución Francesa, han sido restauradas con minuciosidad y exactitud. Tienen ocho medallones con escenas de la vida de Jesús y un poema de ocho versos, inspirado en las teorías del Pseudo-Dionisio Areopagita. Entresacamos tres de ellos que nos parecen significativos:

*"Nobile Claret opus, sed opus quod nobile claret
Clarificet mentes, ut eant per lumina vera
Ad verum lumen, ubi Christus janua vera"*

Los medallones de la puerta presentan un cuidadoso programa iconográfico en forma de U, empezando por la izquierda arriba y terminando por la derecha:

Beso de Judas	Ascensión
Juicio de Jesús	Emaús
Cruz a cuestras	Resurrección
Crucifixión	Sepultura de Jesús

Imposible no fijarse en uno de ellos, que es notablemente diferente: representa el encuentro de Jesús con los caminantes que van a Emaús. Aparece una figura echada que ofrece algo nuevo por debajo de la mesa donde Jesús está partiendo el pan; se trata de nuestro protagonista, el abad Suger. Sin duda, esto nos hace tomar con una nueva perspectiva, tal vez programática, esta perícopa del evangelio de Lucas.

El domingo de Pascua, dos discípulos que no son miembros de los Doce, se encaminan hacia Emaús, posiblemente decepcionados por lo acontecido en Jerusalén. Tienen dificultad para concebir la idea de un Mesías sufriente y crucificado, por eso se les aparece Jesús, pero de un modo especial que hace que no le reconozcan. Lucas crea aquí un momento literario de tensión, que no se resuelve hasta el final, pero que mantiene la atención del lector. Jesús hace que Cleofás relate esos hechos, que les tienen tan consternados. Jesús les explica que la pasión del Mesías que han presenciado, está de acuerdo con la Escritura y con la voluntad de Dios. Los

caminantes piden a Jesús que se quede con ellos y parece que el Señor titubea: se añade más tensión al relato²¹.

El comportamiento de Jesús en la mesa, la explicación que hace de la Escritura y el hecho de partir el pan, les hace experimentar al Resucitado y el sentido de la Palabra de Dios. La Biblia repite que los hombres pueden percibir a Dios solamente con los ojos de la verdad (cf. Sal 19, 9; 19, 82; 141, 8; Lc 2, 30ss), y “abrir los ojos” significa reconocer la realidad divina (cf. Sal 119, 18; Hch 26, 18). Sin duda, la Eucaristía es un lugar privilegiado para que los cristianos abramos los ojos a la fe y nos encontremos cara a cara con el Resucitado, que es quien fortalece nuestras vivencias espirituales y el que da sentido a nuestra existencia. Quien se ofrece a nosotros en el pan partido y compartido, es el Resucitado en cuanto anticipación de nuestro encuentro definitivo en la vida eterna.

Sin duda, el hecho de que el relato de Emaús haga pasar a los caminantes de ciegos a videntes, en el momento concreto de “partir el pan” es algo significativo para Suger, que podría haber colocado su figura en cualquiera de los ocho medallones de la puerta. Es como si nos estuviera subrayando la necesidad de ver de una forma nueva al Señor, una forma donde la visibilidad sea mayor, una forma luminosa.



Panofsky, atribuye las ideas de nuestro abad, a la influencia que en él ejercieron las obras del Pseudo-Dionisio (místico bizantino del siglo VI) y los textos de Juan Escoto Erigena (filósofo irlandés del siglo IX)²². Otto von Simson, apunta a unas influencias más amplias acerca de asuntos relacionados con el simbolismo, la especulación cosmológica y el conocimiento de las realidades espirituales, pero sin definir autores concretos²³.

²¹ R. Dillmann y C. A. Mora Paz, *Comentario al evangelio de Lucas*, Estella 2006, 565-566.

²² E. Panofsky, *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid 2016, 18-25.

²³ O. von Simson, *La catedral gótica*, Madrid 1980, 61-141.

En los últimos años, los trabajos de Marie Dominique Chenu y Henri de Lubac han abierto la posibilidad de explorar la relación entre Suger y Hugo de San Víctor, perteneciente a una de las grandes escuelas teológicas del siglo XII²⁴. La Escuela de San Víctor fundó una visión exegética que echó los cimientos para la incorporación de la tradición del Pseudo-Dionisio en las tradiciones contemplativas del occidente medieval. Se ha apuntado también la influencia de la Escuela de Chartres, respecto a la especulación cosmológica y los aspectos geométricos y matemáticos necesarios para la realización de la construcción de la abadía, que se observan en los escritos de Guillermo de Conches²⁵, los poemas de Alain de Lille y en las obras de Pedro Abelardo.

Pedro Abelardo ha sido considerado como “el primer hombre moderno”²⁶, fruto de una audacia teológica que supo liberarse del agustinismo imperante, para valorar los derechos de la conciencia, reivindicado la experiencia de la fe y su reflexión. En este sentido, desea que el dogma sea comprendido por aquel a quien se expone, de tal forma que comprenda los enunciados de su fe y puede captarla con una conciencia clara; por eso, está en contra de la repetición de fórmulas incomprensibles.

La Escuela de San Víctor tiene su origen en Guillermo de Campeaux y adopta la regla de San Agustín en 1113²⁷. Pronto fue un centro conocido y reconocido en la exégesis bíblica y en el comentario de los Padres. Uno de sus más sobresalientes representantes es Hugo, que destaca por su insistencia en la importancia que hay que dar al sentido histórico de la Biblia, por encima del sentido alegórico. Opta por intentar descubrir en la creación, en el pecado original y en la redención, el sentido de la historia humana, desde una teología que podemos definir como cristocéntrica, eclesial y sacramental. Su teología es utilitarista, en el sentido de que quiere llegar, hasta la contemplación espiritual, apoyándose en elementos de la naturaleza que pueden provocar una experiencia mística buscada. De alguna manera, intenta reinterpretar la creación, ligándola con la redención e intercambiando el vocabulario con la filosofía.

La Escuela de Chartres se caracteriza por la toma de conciencia de que los monjes tienen que prestar atención a la realidad exterior que les rodea, realidad que está regida por las leyes naturales, que poseen en su interior una fuerza que conduce a la gracia²⁸. Se trata del descubrimiento del mundo, no como negación de la actividad divina, sino como elemento conducente hasta Dios. Parte de la concepción del

²⁴ M. D. Chenu, *La théologie...* especialmente los capítulos 5, 7 y 8. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, París 1959-64, especialmente el vol. 2, parte 2.

²⁵ Se inspiró en las obras de Macrobio, Boecio y en la traducción de *Timeo*.

²⁶ M.D. Chenu, “Abelardo, el primer hombre moderno”, en *La fe en la inteligencia*, Barcelona 1966, 133-146.

²⁷ E. Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1987, vol. I, 565 y ss.

²⁸ E. Vilanova, *Historia de...* 581 y ss.

universo como un todo, amado y deseado por Dios, que no puede estar desligado de la voluntad divina, sino que vive y conduce hasta la Verdad. Así como en el siglo XI se despreciaba la realidad cotidiana con visiones apocalípticas, ahora la flora, la fauna, las estaciones del año, los trabajos cotidianos, el sol y la luz transparentan la realidad divina. La figura de Guillermo de Conches²⁹ destaca por la opción que hace por el estudio de las ciencias naturales, abandonando la teología, en un esfuerzo de orientar el platonismo hacia la filosofía cristiana.

Estos son los mimbres que componen la forma de entender la vida del abad Suger. La teología de Hugo inspira su forma de comprender la naturaleza, desde la creación y desde la naturaleza, como camino de comprensión de Dios y de redención del género humano. Los estudios de Guillermo de Conches animan esta forma de entender la realidad que rodea a los seres humanos. Todo junto hace que aparezca una figura tan sugerente, capaz de dar luz a un mundo oscurecido por los tinieblas visionarias y negativas del románico, y de concebir una nueva manera de acercar las personas a Dios, mediante la visión positiva de la realidad circundante, donde la verdad divina está encerrada.

3. Cinco causas teológicas del gótico

3.1. *La nueva exégesis bíblica de la Creación*

El Evangelio es un mensaje de redención universal, pero su doctrina sobre el cosmos la toma prestada del Antiguo Testamento. El funcionamiento de las criaturas depende del propio Creador, porque “es Dios quien, más allá de vuestra buena disposición, realiza en vosotros el querer y el actuar” (Fil 2, 13); de esta forma, lo que hace el hombre, lo hace a partir de lo preexistente en Dios³⁰. Los primeros escritores cristianos, con estos mimbres, no podían elaborar una ciencia de la Naturaleza a partir de esta devaluación de las cosas secundarias.

Cuando, al comienzo del siglo XII, aparece un renacimiento de los estudios sobre la Naturaleza, partiendo de un contacto más estrecho con la Creación, los teólogos sienten esta deficiencia. Podemos decir que el descubrimiento de la Naturaleza es la nueva actitud de los hombres de este siglo³¹, muchos de los cuales se concentraron en la Escuela de Chartres, donde los monjes estudiaban tanto las

²⁹ Con Chenu podemos resumir su manera de ver las cosas en una frase entresacada de su *Glossa in Timaeum*: “est mundus ordinata collectio creaturarum”. Citado en: M. D. Chenu, *La thèologie...* 246.

³⁰ T. Gregory, “L’idea della natura nella Scuola di Chartres”, *Giornale critico della filosofia italiana*, 31 (1952), 433-442.

³¹ M. D. Chenu, “Naturalisme et théologie au XII siècle”, *Recherche de science religieuse*, 37 (1950), 5-21.

ciencias naturales como la teología. Fue allí, donde se intentó conciliar el relato de la Creación en seis días con la inmediatez, que parece ser una de las leyes de la Naturaleza: a Dios le corresponde la actividad del Creador, el don del ser, mientras que el trabajo de la Naturaleza consiste en completar la tarea de la Creación, porque en las cosas secundarias persiste algo del poder divino.

El primer relato de la Creación empezó a fijar las miradas de los teólogos de la época, no por sus características literarias, ni por la magnificencia del poder divino que describe y desborda el texto, sino por su relación con las cosas que veían. En este siglo, se fijan en lo que les rodea, más que en siglos anteriores, y pretenden comprender el significado de esas cosas y de esos seres tan sugerentes. Y, en este contexto de cambio de mirada, surge la necesidad de comprender el mundo desde la Sagrada Escritura; y es este relato, motivo de trabajo por parte de muchos de nuestros teólogos medievales.

Guillermo de Conques vincula la doctrina agustiniana de las razones secundarias con la persistencia de su significado histórico. Este chartriano, toma la teoría del obispo de Hipona para conciliar sus propias ideas con la creación simultánea de todos los seres vivos planteada por Agustín; sin embargo, pone su definición de la Naturaleza como requisito previo para una visión científica del mundo. La Naturaleza, ya no es una epifanía divina, sino una fuerza que preside el devenir de las cosas y, por eso, adquiere un valor autónomo. Su compañero Teodorico va más allá, al afirmar que el Creador se limita a extraer de la nada los cuatro elementos y el resto del ordenamiento cósmico depende de sí mismo. Con esta concepción, estamos fuera de los límites bíblicos y tenemos que buscar las fuentes de estas hipótesis en autores no cristianos como Platón, Cicerón, Virgilio o Macrobio.

Ciertamente, estas teorías, dejaban la finalización del trabajo creador a las causas secundarias y parecen disminuir el poder infinito de Dios y, por eso, fueron consideradas como heréticas y acusadas de maniqueísmo. Entre los opositores a estas teorías, el más conocido es Guillermo de San Teodorico que, en su carta a san Bernardo, acusa a Guillermo de Conques de sabelianismo, después de presentarlo como materialista, porque había reducido a Dios a un mero accesorio. Atribuir habilidades creativas a la Naturaleza equivale a hacer inmanente la acción divina y, por eso, sus tesis fueron condenadas.

Es evidente que esta manera de pensar en un lugar tan cercano a Saint-Denis tuvo que influir en el renacimiento de una nueva arquitectura que buscaba meter a Dios dentro del templo, hacer que los presentes conectaran directamente con la Naturaleza y con las cosas creadas, como una introducción a lo que se realizaba en el interior del espacio celebrativo. No podemos demostrar este influjo, pero resultan elocuentes las consecuencias.

3.2. *El lenguaje simbólico*

Ya hemos afirmado que lo más característico de este momento histórico que estamos analizando es el universo simbólico de los medievales. El hombre medieval vive en un mundo poblado de significados remotos, visiones alegóricas y metasentidos de las cosas, donde el león no es un león³²; su trabajo consiste en prolongar la actividad mitopoyética del hombre antiguo y hacerlo en armonía con la sensibilidad cristiana. De alguna manera, esto ya se había hecho en el cristianismo inicial, cuando se ocultaba la figura del Salvador bajo el aspecto de un pez; ahora, la finalidad ya no está motivada por intentar eludir los riesgos de la persecución, sino que aparece una razón didáctica y evangelizadora.

Es preciso insistir en la importancia que en esto tiene la hermenéutica bíblica. Desde Orígenes, a través de los Padres, se tiende a privilegiar una lectura escrituraria tipológica, donde los acontecimientos del Antiguo Testamento son prefiguraciones de los personajes del Nuevo Testamento. Será Agustín el que se volverá para mirar el sentido originario del texto, introduciendo el género de los *"enarratio"*, donde se comenta y analiza los pasajes de la Escritura. Si la Biblia habla de personajes, flores y piedras para percibir algo de lo invisible, será necesario investigar esos objetos para conocer mejor la significación que conllevan; es aquí donde aparecen las enciclopedias, entre las que destacan las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Al llegar la Edad Media, se produce un giro de extremas consecuencias: si la enciclopedia nos habla del significado de las cosas, que son elementos del mundo del que habla la Escritura, la lectura simbólica no sólo se podrá hacer sobre el mundo como lo cuenta la Biblia, sino directamente sobre el mundo tal y como es³³. La mejor expresión de esto lo tenemos en los siguientes versos de Alain de Lille:

*"Omnis mundo creatura
quasi liber et pictura
nobis est in speculum;
nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum"*³⁴.

³² U. Eco, *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1999, 69 y ss.

³³ U. Eco, *Arte y belleza...* 87.

³⁴ A. de Lille, *Rhythmus alter*, citado por Umberto Eco, *Arte y belleza...* 90:

"Toda criatura del mundo,
cual un libro, cual un cuadro,
viene a servirnos de espejo;
de nuestra vida, de nuestra muerte,
de nuestro estado, de nuestra suerte
testimonio fiel nos da".

En esta época se desarrolla sistemáticamente una alegorización³⁵ de toda la Biblia, lo cual significa la transferencia de las realidades históricas contenidas en el texto sagrado, como explicitación del misterio de la Historia de la Salvación³⁶.

Hacia el año 1175, Jean de Kelso, abad de Dryburgh (Escocia) decide emprender un estudio del libro del Éxodo, que podemos catalogar como continuidad de lo que hemos dicho sobre el libro del Génesis. Este estudio, quiere centrarse en los capítulos del 25 al 27, donde se describe el plan de construcción del Santuario. Se lo encarga a Adam de Dryburgh que lo hace en tres etapas: a) análisis del texto con sus elementos interiores y exteriores; b) la significación simbólica de esos componentes; y c) las implicaciones morales. Su trabajo se titula *De tripartito tabernaculo* (1180). Las conclusiones de Adam barajan la posibilidad de que la construcción del Templo es algo que debe provocar la reflexión de los teólogos y servir para la construcción de una nueva teología.

Este estudio sobre el Templo de Jerusalén no pudo ser leído por Suger de Saint-Denis puesto que murió décadas antes de su publicación, pero demuestra un interés contextual por el tema de la alegorización del templo, y el simbolismo inherente a los elementos estructurales y estéticos. Es evidente que nuestro abad fue un adelantado para su tiempo, pero igualmente se mantuvo en la línea propia de renovación que caracterizó la decimosegunda centuria.

3.3. Una nueva ecclesiología

En esta época, la Biblia era el texto básico para la enseñanza de la teología, no solamente en su texto sino también por la lectura de los comentarios. La pedagogía de las escuelas medievales, ya hemos dicho que consistía en la lectura tipológica del Antiguo Testamento: la continuidad de la antigua alianza en la nueva y el nacimiento de la Iglesia del costado de Cristo como Eva, que nace de la costilla de Adán. En este sentido, tenemos que mencionar *Concordia Veteris et Novi Testamenti* de Joaquín de Fiore que realiza una “violenta interpretación alegórica”³⁷ de los textos no sólo veterotestamentarios, sino que incluía en sus trabajos el Nuevo Testamento, hasta llegar a afirmar que la Encarnación no era más que prefiguración de la venida del Espíritu. Este autor, cobra una especial importancia por el delirio mistagógico de alguna de sus obras, que impactan en un ambiente ya muy espiritualizado.

³⁵ Nuestra mentalidad actual distingue entre símbolo y alegoría, pero esta distinción es reciente, fruto del romanticismo. En el Medievo, no existía diferencia entre ambos conceptos por lo que los vamos a utilizar indistintamente.

³⁶ M.D. Chenu, *La théologie...*196.

³⁷ E. Vilanova, *Historia de...*, Vol. I, 511 y ss.

En la misma línea encontramos al autor de *De diversis ordinibus in Ecclesia* (1125), donde se analizan los diversos órdenes eclesiásticos que se legitiman desde el Antiguo Testamento: los monjes son la continuidad de los profetas y los eremitas realizan la vida pastoral propia de Abel. Esta manera de ver las cosas, pone el foco en el propio ser de la Iglesia, como realización efectiva del anunciado reino de Dios contenido ya en la antigua alianza.

*“La théologie de l’Église au XII siècle trouve là son pivot, non seulement théologie explicite et systématique, mais plus encore théologie impliquée dans les institutions, les conduites, les décisions, les tempérament. Notons seulement quelques points de repère. Dans la mesure où les cadres mêmes de la société politique sont devenus chrétiens, juridiquement et politiquement chrétiens, le royaume du Christ recupère en quelque sorte les ressources de cette société politique dont les premières générations chrétiennes n’avaient pas joui, et ainsi, avec elles, les comportements et les droits du peuple de Dieu organisé en société politique dans l’A. T.”*³⁸

El equilibrio, entre la importancia del Antiguo Testamento en relación del Nuevo, no se logrará hasta el siglo XIII, pero el reflejo de toda esta manera de ver las cosas quedará inscrito en una de las vidrieras de Saint-Denis donde Suger hace escribir: *“Moyses velat, Christi doctrina revelat”*.

Por otra parte, en el siglo XII, no hay separación entre el concepto teológico de eclesiología y la política³⁹. Un ejemplo es el propio abad Suger, que ejerció ambas cosas, pero no es el único. Para los medievales, la política no es lo que es para nosotros, sino una forma de alcanzar la salvación eterna dentro de la Iglesia⁴⁰. Se trata de una época en que se suaviza la antigua dicotomía entre vida activa y vida contemplativa. Para poder conocer lo que se entendía en la Edad Media, tenemos que alejarnos de nuestros preconceptos actuales y sumergirnos en el pasado, con la ayuda de las fuentes escriturarias. Las traducciones de las obras de Aristóteles van a tener una influencia clave en la transformación de los conceptos, no sólo en la Iglesia, sino en la sociedad en general, buscando asignar nombres nuevos a las realidades que estaban ya presentes. Este espíritu de redefinición es una de las características

³⁸ M. D. Chenu, *La théologie...* 217.

³⁹ A. I. Carrasco Manchado, *“La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual”*, *Anales de la Universidad de Alicante* 19 (2015-2016), 41-65.

⁴⁰ Un ejemplo significativo lo encontramos en: F. Foronda, “El consejo de Jetró a Moisés (Ex 18, 13-27) o el relato fundacional de un gobierno compartido en la Castilla Trastámara”, en P. Boucheron y F. Ruiz-Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca 2009, 110 y ss.

de la época y del concepto de Iglesia, que conllevará cambios institucionales, fruto de los que podríamos llamar una “politización de la cultura”⁴¹.

Si asumimos que todo poder es político, podríamos definir la política como el ejercicio de la relación de poder; pero este ejercicio, en la Edad Media, se ejercía desde los señores hacia los vasallos, de una manera inscrita en la cultura aristocrática de la época. Esto afecta notoriamente a la forma cómo la Iglesia se inserta en la sociedad, de tal manera que no se dedica exclusivamente a los rituales o al culto, sino que intenta influir en la sociedad, para transformarla en una manera de vida que sea más evangélica; desde los monasterios se influye en la gente no para sacar provecho de ella, sino para cambiar las estructuras, ejerciendo el poder de una forma operativa, vinculada a la utilidad pública o al bien común. Este impulso, hace que la cultura señorial vaya cambiando; indicios de esto son las rendiciones de cuentas, la diversificación de cargos, la presencia de las cortes, consejos y asambleas e incluso los discursos menos ritualizados y más argumentativos⁴². Por eso, de las aldeas se pasa a las ciudades, de la aristocracia a la burguesía y del románico al gótico.

Personajes que compactaron todas estas ideas son: Juan de Salisbury, que introdujo cambios en el vocabulario de las formas de ejercer el gobierno, identificando cualquier comunidad humana como aquella que está sujeta a normas o leyes; Pedro Abelardo, gran difusor de las ideas de Macrobio, en cuyos escritos se habla de las “virtudes políticas” como la prudencia, la templanza o la justicia; Hugo de San Víctor, que en su *Didascalicon* consolidaba conceptos como la utilidad común o la clasificación del conocimiento; y Guillermo de Conches, que incluía la ciudad y la catedral dentro de la comunidad social, advirtiendo del valor del hombre como ser social dedicado a gobernar la “*res publica*”.

3.4. La teología de la luz

La luz resulta un elemento visual que es capaz de transmitir un mensaje vigoroso en quien la contempla, de tal manera que parece que habla, que insinúa realidades trascendentes y que nos lleva hasta lo sobrenatural; es lo que podríamos conceptualizar como metafísica de la luz⁴³. Resulta evidente, que nuestro abad de Saint-Denis puso en piedra aquello que había leído en diferentes escritos. En este sentido,

⁴¹ A. I. Carrasco Manchado, *La invención...* 63.

⁴² A. I. Carrasco Manchado, *La invención...* 54.

⁴³ Resulta muy esclarecedor un detallado estudio realizado por dos investigadores de la Universidad Politécnica de Madrid. Realizado desde las coordenadas arquitectónicas, en principio alejadas de las teológicas, permite un análisis científico del vigor espiritual que concede la luz a las catedrales góticas. Incluye una comparación entre la cantidad de luz que penetra por las ventanas románicas y la que entra por las vidrieras góticas que arroja resultados sorprendentes. J. M. Medina del Río y M^a Josefa Cassinello Plaza, “La luz gótica. Paisaje religioso y arquitectónico de la época de las catedrales”, *Hispania Sacra* LXV (2013), 95-126.

podemos argumentar que son dos los autores que influyeron en Suger para llevar a término su representación de la luz. La misión de Suger no era otra que la de restaurar la antigua iglesia y reconstruir las naves laterales, pero quiso hacer algo más: *“materiam superabat opus”*⁴⁴. Y este trabajo lo hizo desde la reflexión filosófica sobre la luz del Pseudo-Dionisio y desde la doctrina espiritual del beato Guerrico de Igny.

El primero de estos influjos es la inspiración filosófica de Pseudo-Dionisio Areopagita⁴⁵. Este autor, acostumbra a plasmar su concepto de belleza en relación con la luz, como expresión de armonía y esplendor, abogando por una forma de comunicación que lleva a la criatura hasta su Creador; la belleza terrenal es hija de la Belleza Absoluta. El Antiguo Testamento y sobre todo el Libro de la Sabiduría, nos hablan de Dios como luz, porque la gloria de Dios es “un reflejo de la luz eterna” y creada (Sab 7, 27. 29); este simbolismo lo encontramos más desarrollado en el Nuevo Testamento, sobre todo en el Cuarto Evangelio: “Mientras estoy en el mundo soy la luz del mundo” (Jn 9, 5). La luz que resplandece en Cristo es la luz de la gloria de Dios, que se refleja en el Hijo. Caminando en la luz de Cristo, el hombre puede llegar hasta la vida eterna prometida (cf. Mt 13, 43); esa es la esperanza de los hijos de la luz y la oración que la Iglesia dirige al Padre⁴⁶.

*“La luz es para Juan la verdad, que en Jesús se ha hecho de nuevo accesible al hombre; las tinieblas son la mentira, que es la situación real del hombre antes de Jesucristo, pues el hombre, de una u otra forma, vive siempre contra la verdad. La alegoría de la luz queda así radicalmente desnaturalizada y, al mismo tiempo, elevada a la más alta significación”*⁴⁷.

Esta comprensión bíblica de Dios como luz renovada en el credo niceno-constantinopolitano, es la que toma Pseudo-Dionisio para afirmar que Dios es “luz inmaculada y sublime, de espléndida e inefable belleza”⁴⁸. Pero esta luz pura, que es la Divinidad, puede ser vislumbrada a través de la luz que poseen las criaturas, las luces materiales que transbordan hasta la luz inmaterial. Y es aquí, donde este autor introduce su concepto de emanación o de participación de los seres en la imagen invisible de Dios.

“Para Dionisio, la belleza consiste en armonía y resplendor. La luz no es una añadidura extrínseca de belleza (aunque el sol hace

⁴⁴ Suger, *Liber de Rebus in Administratione*, 5.

⁴⁵ R. J. Merizalde, “Suger de Saint-Denis y la representación de la luz metafísica”, *Revista chilena de estudios medievales*, 8 (2015), 45-55.

⁴⁶ X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1990, 493-497.

⁴⁷ J. Ratzinger, “Luz”, en *Conceptos fundamentales de teología*, I, Madrid 1979, 951.

⁴⁸ Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, II, Madrid 2019, 144.

resaltar esta belleza), sino que pertenece a la sustancia misma de la belleza"⁴⁹.

La mayoría de los comentaristas de la época certifican la vinculación profunda entre la inspiración constructiva de Suger y la valoración estética y mística del Pseudo-Dionisio⁵⁰. Suger lo expresa con la claridad con que define sus metas nos orienta en este sentido, cuando afirma que quiere difundir la luz en el interior del recinto sagrado. Nuestro abad lo dice explícitamente:

*"Divinorum humanorumque disparitate unius et singularis sim-maeque rationis vis admirabilis contemperando coaequat; et quae originis inferioritate et nature contrarietate invicem repugna-te videntur, ipsa sola unius superioris moderate arminiar conve-nientia grata concopular"*⁵¹.

El beato Guerrico de Igny fue abad de esta fundación en la diócesis de Reims. Hijo predilecto de San Bernardo, nos ha dejado 54 sermones centrados en la doctrina de la luz encarnada en Jesucristo, que ardió en las lámparas de Juan Bautista, los sabios de Oriente y Simeón, pero que sigue iluminando las acciones de sus actuales discípulos⁵². Su planteamiento arranca de Sant 1, 17: "Todo don perfecto, viene de arriba, del Padre de las luces" y pasa por el hecho de que Dios ha llamado a su pueblo de las tinieblas, para llevarlo a su "luz admirable" (I Pe 2, 9). Dios es el que hace salir el sol "sobre buenos y malos" (Mt 5, 45). Jesús es el resplandor del Padre, que "ilumina a todo hombre" que vive en el mundo (Jn 1, 9) y que brilla en los brazos de Simeón (cf. Lc 2, 28-32). Para Guerrico, el Señor ha iluminado el alma de los justos con la fe, para que no anden en tinieblas. La vida de los creyentes se desarrolla entre dos acontecimientos temporales fundamentales: la Encarnación del Verbo y su Parusía al final de los tiempos; durante este tiempo, la vida temporal, los creyentes no andan en tinieblas, porque tienen la fe, don y tarea que ilumina el alma y el intelecto, que les hace percibir lo invisible y lo incognoscible.

La teología de Guerrico habla de tres grados mediante los que el creyente puede hacer progresar su alma: la luz de la fe, la luz de la justicia y la luz de la ciencia

⁴⁹ E. De Bruyne, *Historia de la Estética*, Madrid 1963, 262.

⁵⁰ En este sentido es conveniente seguir la afirmación de von Simson: "La luz y la armonía eterna tenían en el Pseudo Areopagita su testimonio inspirado, y es la visión de este teólogo, lo que Suger se había propuesto transmitir en la concepción de su iglesia". O.von Simson, *La catedral...*, Madrid 1980, 134.

⁵¹ Suger, *De consecratione Ecclesiae Sancti Dionysii*, 1: "El poder admirable de una razón única y suprema iguala por su propia composición a la disparidad entre las cosas humanas y divinas; y aquello que parece que va a entrar en conflicto entre sí por la inferioridad de su origen y la contrariedad de su naturaleza, es unido por la simple, encantadora concordancia de Uno superior, en armonía bien equilibrada". Citado por Merizalde, *Suger de Saint-Denis...* 53.

⁵² C. Hallet, "La teología de la luz de Guerrico de Igny", en *Teología y vida* 47 (2006), 497-508.

espiritual. Los cristianos están invitados a caminar en la luz de su fe, para que progresen en claridad, mediante la guía del Espíritu avanzando hacia el siguiente grado. La luz de la justicia es más amplia, porque es interior y también es eterna, la luz del juicio de la propia fe y la luz del testimonio de Dios, que el Creador hará brillar (cf. Sal 36, 6). Finalmente, la luz de la sabiduría espiritual, se enciende con la lectura frecuente de la Sagrada Escritura, unida a la justicia de las buenas obras; consiste en gustar y ver la dulzura del Señor (cf. Sal 33, 9) y es revelada por el propio Espíritu Santo (cf. I Cor 2, 9-10). De esta manera, la luz primera de la fe, ilumina el alma de uno mismo, mientras que la de la justicia está destinada a los demás para que vean las buenas obras; la tercera luz o grado de la luz, es la palabra que edifica, que evangeliza.

3.5. *De los bestiarios a las vivencias*

Si nos fijamos en las diferencias entre el románico y el gótico salta a la vista que en la época del primero el temor al Juicio Final y al castigo divino marca las vivencias de esos hombres; sin embargo, el gótico es más festivo, desaparece el temor y aparece la confianza en el hombre, en sus fuerzas y en su inteligencia⁵³. El hombre románico concibe la iglesia como el lugar donde puede refugiarse de los monstruos que acosan su corazón y que quieren destruir su fe; sin embargo, el hombre gótico sonríe a la vida porque el mundo está lleno de la Creación realizada por Dios y él mismo forma parte de ese germen vital.

Se ha escrito mucho acerca del antagonismo entre Bernardo de Claraval y el abad Suger⁵⁴. A diferencia de Bernardo, la formación monástica de nuestro abad, comenzó en la infancia sin que sufriera el proceso de conversión que tuvo el cisterciense. Suger creció en un ambiente que le permitió crecer en el respeto a la belleza y a la grandeza de la gran iglesia donde rezaba. Bernardo, sin embargo, vivió atribulado por los problemas de la pobreza y el sufrimiento en el mundo secular, a diferencia de Suger que aceptó el mundo tal cual él es, aunque con la idea de que tenía la obligación de embellecerlo. Nuestro abad confiesa que su contemplación comenzaba en el “amor a la belleza de la casa de Dios”⁵⁵.

El abad Suger y San Bernardo fueron dos personajes distintos pero obligados a entenderse, porque el arte cisterciense termina en el gótico; porque lo que San Bernardo critica en las pinturas de las iglesias, es suprimido por el arte del abad

⁵³ D. Cuesta Gómez, “La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico”, conferencia en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el obispado de Santander, 25 de febrero de 2020, p. 1.

⁵⁴ En este sentido, resulta muy sugerente la lectura de esta monografía sobre san Bernardo: G. Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid 1989.

⁵⁵ Suger, *Liber de Rebus in Administratione*, 198. En este sentido, es muy acertada la reflexión de Otto von Simson, *La catedral...*, Madrid 1980, 124-133.

Suger. El P. Cuesta recoge este texto que el santo de Claraval escribe en su apología a Guillermo de Saint-Thierry⁵⁶ y que señala su aversión hacia esos capiteles llenos de seres extraños, monstruos románicos, que entretienen a los monjes mientras rezan:

“En los claustros, bajo la mirada de los monjes entregados a la lectura, ¿qué negocio tiene aquí esa ridícula monstruosidad, esa extraña y deforma belleza y bella deformidad? ¿Esos sucios monos? ¿Esos feroces leones? ¿Esos monstruosos centauros? ¿Esos seres semihumanos? ¿Esos tigres manchados? ¿Esos guerreros en lucha? ¿Esos cazadores que soplan en sus cuernos?”.

Ambos, Suger y Bernardo, tiene el mismo objetivo: llevar almas a Cristo. La diferencia es el proceso que quieren seguir, fruto de una nueva espiritualidad y de una nueva pedagogía, que va naciendo en el siglo XII. El benedictino opta por el camino de lo bello, rico y nuevo, mientras que el cisterciense el de lo simple, sencillo y antiguo. Ambos tuvieron una larga, poco cordial y fluida relación epistolar, donde se echaban en cara uno a otro⁵⁷ que no entendían bien el Evangelio, pero eso es porque ambos vivían una diferente espiritualidad. Uno quiere volver a la vieja sensibilidad anterior al románico y otro quiere renovarla haciendo que los hombres perciban una nueva forma de conocer a Dios, a través de la luz que traspasa las vidrieras y olvida las paredes.

Desdeñar las vivencias espirituales de los hombres que hicieron posible el arte, la belleza y la arquitectura de este siglo que nos ocupa, es hacerse ciego ante una realidad que se vivía en primera persona. Estos hombres, dedicaban su vida a tener una experiencia espiritual que colmase su sentido vital, y este aspecto se subrayó especialmente en el mundo de Saint-Denis, capacitándolo para que naciera el nuevo arte, que dio brillo a los templos e hipnotizó a las generaciones posteriores.

⁵⁶ D. Cuesta Gómez, *La espiritualidad del...* 13.

⁵⁷ D. Cuesta Gómez, *La espiritualidad del...* 17.

BIBLIOGRAFÍA

- BENTON, J.F., *Suger's Life and Personality*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987
- BRUYNE, E. de, *Historia de la Estética*, Madrid 1963
- CARRASCO MANCHADO, A. I., "La invención de la política en el siglo XII: reflexiones y propuestas desde una perspectiva conceptual", *Anales de la Universidad de Alicante* 19 (2015-2016), 41-65
- CHENU, M. D., "Naturalisme et théologie au XII siècle", *Recherche de science religieuse*, 37 (1950), 5-21
- _____, *La thèologie au Douzième siècle*, Paris 1957
- CLARAVAL, B., *Obras completas*, Madrid 1955
- CONSTABLE, G., *Suger's Monastic Administration*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987
- CUESTA GÓMEZ, C., "La espiritualidad del arte medieval: el románico y el gótico", conferencia en el XXXVI Curso de Teología organizado por la Universidad de Cantabria y el obispado de Santander, 25 de febrero de 2020
- DILLMANN, R. Y MORA PAZ, C. A., *Comentario al evangelio de Lucas*, Estella 2006
- DUBY, G., *San Bernardo y el arte cisterciense*, Madrid 1989
- ECO, E., *Arte y belleza en la estética medieval*, Barcelona 1999
- FORONDA, F., "El consejo de Jetró a Moisés (Ex 18, 13-27) o el relato fundacional de un gobierno compartido en la Castilla Trastámara", en Boucheron, P. y Ruiz-Gómez, F. (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca 2009
- GREGORY, T., "L'idea della natura nella Scuola di Chartres", *Giornale critico della filosofia italiana*, 31 (1952), 433-442
- HALLET, C., "La teología de la luz de Guerrico de Igny", en *Teología y vida* 47 (2006)
- LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona 1990
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale*, París 1959-64
- MEDINA DEL RIO, M. Y CASSINELLO PLAZA, M. J., "La luz gótica. Paisaje religioso y arquitectónico de la época de las catedrales", *Hispania Sacra* LXV (2013), 95-126

MERIZALDE, R. J., "*Suger de Saint-Denis y la representación de la luz metafísica*", *Revista chilena de estudios medievales*, 8 (2015), 45-55

PANOFSKY, E., *El abad Suger. Sobre la abadía de Saint-Denis y sus tesoros artísticos*, Madrid 2016

PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *Obras completas, II*, Madrid 2019

RATZINGER, R., "*Luz*", en *Conceptos fundamentales de teología*, I, Madrid 1979

SIMSON, O. VON, *La catedral gótica*, Madrid 1980

VILANOVA. E., *Historia de la teología cristiana*, Barcelona 1987

ZINN J., *Suger, Theology and the Pseudo-Dionysian Tradition*, en Gerson, P.L., *Abbot Suger and Saint-Denis. A symposium*, New York 1987