

[Recepción del artículo: 30/09/2016]
[Aceptación del artículo revisado: 19/11/2016]

**CONSTRUIR LO SAGRADO Y EDIFICAR LA SOCIEDAD EN EL
OCCIDENTE MEDIEVAL (500-1500)**
**BUILDING THE SACRED AND BUILDING UP SOCIETY IN
WEST EUROPE AT THE MIDDLE AGES (500-1500)**

DOMINIQUE IOGNA-PRAT
CéSor, CNRS/ÉHESS
d.iogna-prat@wanadoo.fr

RESUMEN

El artículo propone una definición del concepto de “sagrado”, que aparece en el vocabulario de las ciencias sociales en torno al año 1900. Se explora una de las características principales de la historia del cristianismo occidental: la instalación de lo sagrado en un cuadro arquitectónico, ante todo en el marco de una iglesia, contenedor necesario de la realización del contenido que es la Iglesia; y en un segundo nivel, la transferencia de la sacralidad de la iglesia a la población y de la Iglesia a la ciudad. En suma, en esta reflexión, operada a partir de las dos últimas obras del autor, se proyecta una dilatada perspectiva sobre la arquitectura medieval del 500 al 1500.

PALABRAS CLAVE: arquitectura de la sociedad, lugar de culto, sagrado, sacramento, sociología.

ABSTRACT

This article proposes a definition of the concept of “sacred”, which appears in the vocabulary of the Social Sciences around the year 1900. One of the main features of the history of Western Christianity is explored: the installation of the sacred in an architectural setting, mainly the framework of a church, the required container for the realization of the content, which is the Church. In a second level, it is the transfer of sacrality from the church to the town and from the Church to the city. In sum, this essay, elaborated from the author’s last two works, sheds new lights towards a wider perspective of medieval architecture from 500 to 1500.

KEYWORDS: Architecture of Society, Cult Place, Sacred, Sacrament, Sociology.

“Construir lo sagrado en la Edad Media”: ¿cómo entender este título? Se sabe que el concepto de “sagrado” (lo sagrado) es una invención de la modernidad y de las ciencias sociales contemporáneas¹.

Con sagrado, los psicólogos intentan describir la complejidad de la experiencia humana frente a los misterios de la vida. En antropología, se trata de cualificar los seres, los objetos separados por interdictos, protegidos por el *mana*, o sea la fuerza de los seres totémicos perteneciendo a un mundo aparte de lo común, lo profano. De allí la dualidad sagrado/profano adoptada como categoría analítica por la sociología moderna según una serie de oposiciones distintivas: sagrado/profano, social/individual, comunidad/sociedad etc.

Este empleo universal de “sagrado” es paradójico, ya que lo sagrado es el producto de la secularización del pensamiento, la razón moderna haciendo “de lo sagrado la nueva forma transhistórica y transcultural de la trascendencia”². La tradición sociológica, especialmente la tradición de Durkheim, establece una manera de equivalencia entre la trascendencia religiosa de las sociedades “tradicionales” heterónomas y la inmanencia social de las sociedades “modernas” autónomas. Henri Hubert y Marcel Mauss sostienen lo siguiente:

Para nosotros se concibe como sagrado todo aquello que, para el grupo y sus miembros, cualifica a la sociedad. Si los dioses salen del templo cada cual a su turno y se convierten en profanos, nosotros vemos por lo contrario cosas humanas, pero sociales, la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana que entran allí una después de la otra³.

Esta otra forma moderna de inventar lo sagrado plantea la sacralización de lo social como un estado normal de las cosas, lo sagrado funcionando como fundamento del orden concebido a la vez en su función simbólica de puesta en escena de la comunidad y como poder de adiestramiento y de domesticación. Pero lo hace según una lógica histórica heredada de tiempos antiguos en los que se usaba solo un calificativo: un lugar sagrado, una persona sagrada etc. Así, para entender claramente el sentido de la evolución hacia la categoría, se nos impone recorrer un camino que va desde los fundamentos romanos de lo sagrado hasta las inflexiones eclesiales de la Edad Media.

–Sagrado (*sacer*) y santo (*sanctus*) tienen una raíz común (*sancio*). El derecho romano tradicional adopta el calificativo religioso para crear una combinación que permite distinguir los objetos que conciernen al derecho humano y al derecho divino, calificados de tres formas: sagrado, santo y religioso. Contrariamente a lo que durante mucho tiempo se creyó, partiendo de las tesis de Georges Dumézil relativas al arcaísmo del esquema tripartito de Roma, los calificativos sagrado, santo, religioso no fueron combinados (en este orden o en otro) hasta una época tardía que no es anterior al siglo II de nuestra era. En materia de “cosas divinas” (*res diuini iuris*), los antiguos pontífices romanos distinguían: los sacra, ritualmente consagrados a

¹ D. IOGNA-PRAT, “‘Sacré’ sacré ou l’histoire d’un substantif qui a d’abord été un qualificatif”, in M. DE SOUZA *et alii* (dir.), *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés de l’Antiquité à nos jours*, Saint-Étienne, 2012, pp. 359-367.

² M. CARRIER, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l’invention du sacré*, Montréal, 2005, p. 41.

³ H. HUBERT, M. MAUSS, “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”, *Revue d’histoire des religions*, 58 (1906), pp. 163-203 [reed. M. MAUSS, *CŒuvres, I: Les fonctions sociales du sacré*, Paris, 1968, pp. 3-39 (pp. 16-17)].

los dioses de lo Alto y los religiosa, relativos a los Manes, los dioses de Abajo, a los cuales las familias romanas confían sus muertos.

–“Santo” pertenece a otra categoría; según el derecho civil, *sanctus* designa aquello que está protegido de todo contacto humano y, bajo tal condición, sujeto a sanción (*sancire*). Como consecuencia de una evolución tardía “santo” es llevado al grado de “cosa divina”.

Antes de volver a encontrar la combinación sagrado/santo/religioso con la renovación del derecho civil romano en los siglos XI y XII, el Occidente cristiano ve evolucionar notablemente el calificativo sagrado y el conjunto de su campo semántico, con, en particular, la superposición cada vez más marcada de sagrado y de santo (visible en el empleo indiferenciado de “cuerpo santo” y de “cuerpo sagrado” para calificar a los restos de los santos), y el desarrollo prolífico de toda una batería de derivados de *sacer* y de *sanctus* (*sacrarium*, *sanctuarium*, *sanctificare*, *consecrare*, *sacramentum*...), a la medida de la puesta en escena de una instancia autoproclamada de lo sagrado, la Iglesia, institución totalizante que “hace” lo sagrado y, al consagrar, se posiciona como verdadera fábrica de lo social.

Es esta institución la que imprime al calificativo sus tres principales rasgos distintivos durante la Edad Media⁴:

1. Es sagrado aquello que ha sido consagrado por la mediación de la institución;
2. Lo consagrado está concentrado; en oposición a la sacralidad difusa del panteísmo antiguo, lo sagrado cristiano está concentrado en tiempos, lugares y hombres, que instauran un “espacio fuera del espacio” (A. Guerreau), que permite distinguir las esferas opuestas de lo sagrado y de lo profano, de delimitar las fronteras de la pertenencia a la sociedad cristiana confundida con la comunidad sacramental, y de fijar sobre el territorio los cuadros de esta comunidad (iglesia, cementerio, parroquia...) al punto de convertirlos en verdaderas matrices territoriales (M. Lauwers)⁵;
3. Lo que está consagrado es jerarquizado en una escala de valores, que permite no solamente distinguir lo que es más o menos sagrado, sino también definir la polarización ejercida por lo que es sagrado, como el paso de una categoría a la otra (de lo profano a lo sagrado), puesto que el corazón del cristianismo, religión de Dios hecho hombre y de la redención de la humanidad pecadora, sostiene el poder de transformación de los hombres y de los bienes por consagración.

*

En su libro *Flesh and Stone (La carne y la piedra)*, Richard Sennett propuso una lectura original de la historia de Occidente bajo el prisma de la carne encarnada en la piedra: la carne de Dios hecha hombre imprimió su presencia en la imagen y la visibilidad monumental, cuya intuición se inscribe en la lógica de una fórmula de Victor Hugo: “Dios, esto no es, en tanto

⁴ J.-C. SCHMITT, “La notion de sacré et son application à l’histoire du christianisme médiéval”, *Cahiers du Centre de recherches historiques*, 9 (1992), pp. 19-29.

⁵ A. GUERREAU, “Quelques caractères spécifiques de l’espace féodal européen”, in N. BULST *et alii*, *L’État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1996, pp. 85-101; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l’Occident médiéval*, Paris, 2005.

que no es piedra. Se necesita una casa para poner la oración”⁶. Preguntémosnos entonces: ¿la historia de la Encarnación crística es suficiente en sí misma para explicar el lugar que ocupa la piedra en el imaginario de las sociedades culturalmente surgidas del cristianismo? ¿en qué medida la Iglesia –entendida como comunidad e institución nacidas de las enseñanzas de Cristo– pretende ese proyecto de la inscripción de la carne en la piedra? ¿en qué medida la palabra de Jesús a uno de sus apóstoles, Pedro –“Tú eres Pedro y sobre esta piedra yo construiré mi Iglesia” (Mateo, 16, 18)– ha sido fundadora y fundamento no sólo de la “petrificación” de la Iglesia, sino de modo más general del peso concedido en Occidente a la arquitectura y a la construcción a través de las mil y una maneras de pensar la sociedad? Estas son las cuestiones que desearía abordar aquí bajo la forma de algunas notas ilustradas, cuya intención remite globalmente a la materia ya desarrollada en otra parte (mis dos últimos libros: *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge* y *Cité de Dieu, cité des hommes: L’Église et l’architecture de la société*)⁷. El propósito que me planteo es concreto, a pesar de que tomaré en consideración algunos problemas afrontados a lo largo de un dilatado periodo de la historia de la Europa occidental latina (400-1500). La relevancia de dichos problemas es incuestionable, puesto que afectan al modo en que a lo largo del tiempo hemos usado el espacio arquitectónico para pensarnos como miembros de una comunidad.

DE LAS “PIEDRAS VIVAS” A LAS PIEDRAS DE PEDRO

Tiene algo de paradójico que el mito de Pedro, príncipe de la Iglesia, haya podido engendrar el mito paralelo de una sociedad cristiana de piedra. De hecho, los primeros discípulos de Cristo y las primeras comunidades de cristianos, llamadas a expandirse por el Mediterráneo en el marco del Imperio Romano, aspiraban a superar del modo más súbito posible el mundo terrenal y la sacralidad difundida por el paganismo dominante; además, necesitaban distanciarse de la referencia judía al lugar veterotestamentario de referencia, que era y es el Templo de Jerusalén. La ciudad de referencia de los cristianos es la Jerusalén Celeste. Su enmarque en la Jerusalén terrenal se juzgaba sólo temporal y no concedían ninguna importancia a los lugares en los que se materializaba la existencia de la comunidad. En cuanto a la fijación material de la presencia de Dios, sabían que era en vano, puesto que Dios Creador es una totalidad en movimiento, por todos lados al mismo tiempo. Carece de un lugar específico porque se encuentra en todos los lugares simultáneamente. Así, el lugar de culto cristiano, aludido con denominaciones diversas (iglesia, templo, casa del Señor, basílica, ...) antes de que en Occidente se imponga el término técnico de “iglesia”, durante mucho tiempo no estuvo investido de ningún valor particular. Los primeros cristianos desdeñaban la presencia de lo divino en este mundo atendiendo a una escatología que ellos esperaban para un futuro próximo. En esas condiciones, se comprende que haya sido necesario esperar a inicios del siglo v para que el lugar de culto cristiano comience a ser consagrado por la presencia en él de restos santos, de los “muertos

⁶ R. SENNETT, *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, Norton, 1994; V. HUGO, *Religions et religion* (I. Querelles, 3. Le théologien), in *Oeuvres complètes, Poésies III*, J.-Cl. Fizaine (ed.), Paris, 1985 (Bouquins), p. 973.

⁷ D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge (800-1200)*, Paris, 2006; Id., *Cité de Dieu, cité des hommes. L’Église et l’architecture de la société (1200-1500)*, Paris, 2016.

muy especiales” que permanecían para siempre presentes en el mundo terrenal mientras que su espíritu ya se había integrado en la humanidad bienaventurada del más allá. En los primeros siglos de aquel cristiano primitivo era la celebración de una primera Eucaristía, de un primer ágape comunitario en recuerdo del sacrificio de Cristo, el procedimiento que instauraba una iglesia cristiana. En este sentido, los cristianos medraron en un entorno de monumentalizado en piedra, heredado de la cultura grecorromana, mientras que ellos aspiraban a participar en una comunidad de santos desmaterializada en el más allá. Pero ¿era sencillo desentenderse de los hábitos culturales tan penetrantes como los del panteísmo pagano y de su sacralidad difundida dentro y fuera de los templos? A toda luces, no. El cristianismo occidental acabó por encontrar a lo largo de la Edad Media las vías de la piedra para afirmar la visibilidad de Dios y proclamar con ello la presencia aquí y ahora de su Iglesia. A fines del siglo xv, mientras las corrientes del pensamiento humanista devolvieron todo su peso a la Antigüedad pagana, se consideró lógico recuperar las decoraciones *alla antica* para las iglesias, a la manera del *San Sebastián* de Andrea de Mantegna (1480), que sitúa al mártir cristiano en una escenografía de ruinas para sugerir más adecuadamente la capacidad de asimilación sin ambages de un decorado por otro, de lo antiguo por lo cristiano, pero de un cristianismo no obstante familiarizado con la piedra hasta el punto de poder integrar la monumentalidad pagana antigua sin la menor dificultad (Fig. 1).



Fig. 1. Andrea Mantegna, *San Sebastián*, Paris, Musée du Louvre, 1480

¿Cómo se consumó semejante inversión de valores? Durante un dilatado periodo, todas las celebraciones de las comunidades cristianas se realizaron fuera de todo cuadro monumental. Es el caso de la representación de conjunto de la Iglesia contenido en la miniatura de una copia otónida del Cantar de los Cantares, realizada en torno al 980 (Fig. 2). La comunidad de fieles se representa bajo la apariencia de una espiral ordenada, constituida por laicos (cuatro reyes) y por eclesiásticos, que procesionan desde un sacramento hacia otro: desde el bautismo celebrado por San Pedro, hasta la eucaristía, simbolizada en el fin del recorrido por la crucifixión y por la entrega del cáliz a la Virgen, interpretada como la alegoría de la Ecclesia. Esta Iglesia sacramental en un sentido amplio no se circunscribe al edificio, al contenido de piedra. Sin embargo, a finales del siglo x, la gran confusión de movimiento entre la iglesia como edificio y la Iglesia como institución y asamblea, entre el continente y el contenido, hacía ya tiempo que se había desarrollado. Desde mediados del siglo ix, cuando se empezó a comentar



Fig. 2. Evangeluario de Liutgart, ms Bamberg, Staatliche Bibliothek, bibl. 22, fol. 1 v., v. 990

el rito franco-romano de dedicación de iglesias que fue impuesto en todo el solar del Imperio Carolingio, los liturgistas reflexionaron sobre la validez de la metonimia iglesia/Iglesia, sobre la necesidad de designar con el mismo término al contenedor y al contenido y sobre la justificación teológica del fenómeno. Este es el punto de partida de una reflexión de largo desarrollo que condujo a las grandes síntesis de la teología sacramental de los siglos XI-XII sobre la causalidad instrumental del contenedor iglesia necesario para el engendramiento sacramental de la comunidad cristiana. Merced a la consagración, de alguna manera el edificio es “bautizado” para que las piedras vivas –que son los fieles– puedan constituir el cuerpo de Cristo. Siguiendo una lógica que instala el monumento portador de la institución eclesiástica en el paisaje social, y logra hacer de la iglesia el polo que estructura la sociedad cristiana bajo la forma de células alojadas en círculos concéntricos (el altar, la iglesia el cementerio, la parroquia, la diócesis, la metrópolis, la Cristiandad orbitando en torno a la Roma de Pedro), es necesario pasar por la iglesia-edificio para llegar a ser miembro de la Iglesia-asamblea, sin la cual no puede haber salvación ni pertenencia social. Desde finales del siglo XI, la Iglesia romana está bien representada

bajo la forma de una *Mater Ecclesia*, una “Madre Iglesia”, alegoría femenina instalada sobre el tejado de un edificio de culto o en el interior, a veces ocupando una posición sacerdotal en el altar (Fig. 3), con el coro desplegado en torno a ella por los dos lados, con el grupo de los fieles y de los clérigos respectivamente, de acuerdo con la división interna de la Iglesia-comunidad siguiendo el modelo de la iglesia-edificio.

El cristianismo occidental persistió en esta dinámica durante siglos. La iglesia tiene asignada la función de conceder visibilidad a la institución que proclama la presencia en la Tierra de Dios encarnado. A través de Pedro –vicario de Cristo– y tras él de sus sucesores los Papas –vicarios del vicario–, la Iglesia adquirió profundidad genealógica. En la segunda mitad del siglo xv, en un momento en el que la supremacía monumental de la todopoderosa Iglesia romana ya se comenzaba a poner seriamente en duda, aún se continúa explorando el alcance de la metonimia iglesia/Iglesia, como manifiesta el *Tríptico de los siete sacramentos* de Roger van der Weyden (Fig. 4)⁸. El marco arquitectónico, en forma de tres portadas góticas, está inspirado en un punto de referencia real, la catedral de San Miguel y Santa Gúdula de Bruselas. De nave del Evangelio a la nave de la Epístola el espectador penetra en la fabrica sacramental de la



Fig. 3. *Mater Ecclesia*: ms Monte-Cassino, Archivio dell' abbazia, *Exultet 2*, Sorrente, 1105-1110

⁸ M. RODRÍGUEZ VELASCO, “Van der Weyden, constructor de espacios: las arquitecturas pintadas del Maestro Rogier”, in *La arquitectura como imagen en la Edad Media*, *Codex Aquilarensis*, 31 (2015), pp. 185-197.



Fig. 4. Roger van der Weyden, *Triptico de los siete sacramentos*, Anvers, musée des Beaux-Arts, v. 1440/1444

Iglesia, desde el bautismo hasta la extremaunción, pasando por la confirmación, la penitencia, el Sacramento del orden sacerdotal, y el matrimonio. La Eucaristía se instala en una posición central, beneficiándose de toda la profundidad de la nave, con una articulación completamente elocuente: entre la Crucifixión en primer plano y el sacrificio del altar al fondo – sacrificio mostrado en el instante de la elevación, esto es, de la ostentación de las especies, que es esencial “ver” para “creer” en el misterio de la transubstanciación. En lo que sigue siendo un extraño tema iconográfico, el tríptico de Van der Weyden sintetiza, en una fecha tardía, todo el movimiento de monumentalización de la Iglesia medieval, concebida, de acuerdo con la lógica del engendramiento sacramental, como cuadro de “natural” la sociedad cristiana incluida en el contenedor que es la iglesia, casa en la que “realiza” Dios. La insistencia del pintor en hacer de la iglesia el contenedor necesario para la realización sacramental de la Iglesia es de tal profundidad que no duda en representar en su seno el Sacramento de los Enfermos (extremaunción), a pesar de que no se llevaba a efecto en la iglesia sino en las casas de los respectivos fieles.

Esta representación tardía de esa totalidad monumental que es la Iglesia debe ser complementada por otra que muestra lo que puede ser la fuerza de la piedra en la definición de

la pertenencia al Cristianismo, fuera incluso de la esfera pública. De nuevo Roger van der Weyden, en el *Retablo de San Juan Bautista*, eligió recrear la escena de la decapitación del santo en la puerta de un edificio cuya forma y decoración permiten identificarlo con una iglesia (Fig. 5). Sin embargo, esta puerta no se abre al lugar del culto divino, sino a una casa particular donde el pintor representa la escena bíblica del banquete en el que Herodías exige la cabeza del santo presente allí. El banquete, imaginado como la comida en casa de Herodes en torno a una sencilla mesa a la que se sientan personajes anónimos (burgueses o nobles), permite interpretar la Iglesia monumental en un proceso de privatización o domiciliación, como si la casa privada de los fieles tuviera la vocación de ser considerada como una iglesia. Esto demuestra la fuerza del movimiento petrificación, que logra ganar diferentes “interiores” una vez que pudieron ser concebidos sobre un mismo modelo, aunque sometiéndolo a un cambio de escala. La iglesia pasó a la casa particular siendo, como demostró Jean-Louis Chrétien, una de las configuraciones históricas de la arquitectónica de la interioridad: la cámara y el altar del corazón; el templo del Espíritu; las moradas del alma (casa, castillo, apartamento); el *studiolo*, el gabinete y las bibliotecas interiores; o incluso la trastienda, tan querida a Montaigne.



Fig. 5. Roger van der Weyden, *Retablo de San Juan Bautista (parte derecha)*, Berlin-Dalhem, Gemäldegalerie, v. 1445

EL MITO DE PEDRO: DESAFÍOS Y RENOVACIONES

“Dios, esto no es, en tanto que no es piedra”: la fórmula de Victor Hugo podría sugerir que la Cristianismo monumentalizado, encarnado en el mito de Pedro, tuvo una larga vida en la lógica de mutación desde una religión desmaterializada –formulada durante la primera Edad Media occidental–, hacia un culto y una sociedad que requirió la visibilidad del monumento donde se operaba la presencia divina. Los hechos también dan la razón a Victor Hugo. Sin duda, jamás se construyeron más iglesias que en el siglo XIX, que es el siglo por excelencia del mito de la catedral medieval en tanto que ideal de un contenedor limpio dispuesto para generar armonías comunitarias. Considérese la catedral soñada de Caspar David Friedrich,

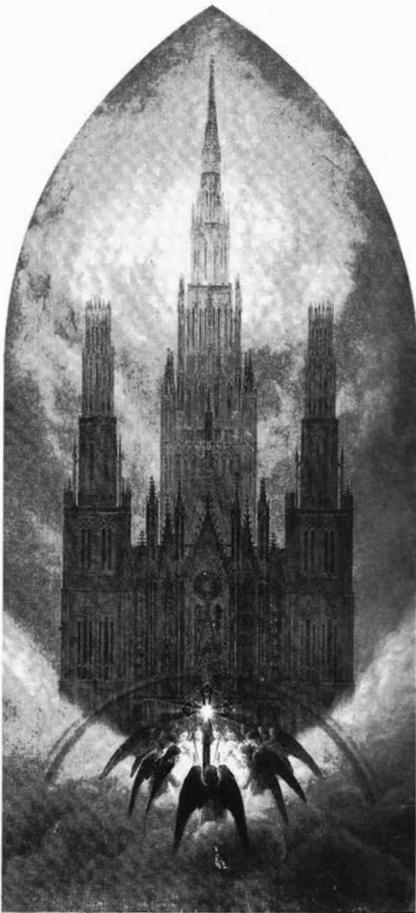


Fig. 6. Caspar David Friedrich, *La catedral*, Düsseldorf, Museum Kunstpalast, 1812

símbolo de la presencia de Dios, elevado desde este mundo por una cohorte de ángeles (Fig. 6). Pongámonos además en el papel que Hegel, en su *Estética*, reservó a la catedral gótica como lugar e instrumento para la elevación del espíritu.

Sin embargo, la modernidad occidental agredió profundamente las piedras del mito de Pedro en un movimiento de abandono monumental de la Iglesia bastante paradójico, por un lado con una vuelta a las piedras vivas de los orígenes, y por otro, una evolución intrínseca de la arquitectura social hacia otra forma de metonimia con el paso de un contenedor a otro (la iglesia en la ciudad, *urbs*) y un contenido a otro (de la Iglesia a la ciudad, *civitas* o *polis*).

El retorno a las piedras vivas de los orígenes es evidente en la aparición del Templo protestante en el siglo XVI, espacio centrado sobre el púlpito y la comunión de los auditores, piedras vivientes de una Iglesia concebida como invisible, imposible de representar en su dimensión espiritual (Fig. 7). Tal neutralización del lugar de culto marca el *súmmum* del rechazo de la piedra, jamás superado del todo en el Occidente latino durante la Edad Media. A partir de la década de 1020, cuando el magisterio romano azuzó la visibilidad monumental de la Iglesia, la cuestión de la necesidad de un lugar de congregación no dejó de suscitar posicionamientos polémicos, cuando no adversos.

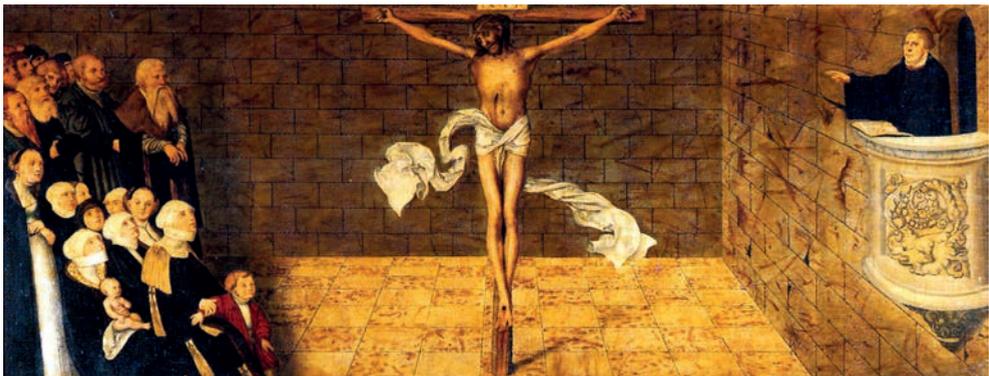


Fig. 7. Predela del tríptico del altar mayor de la iglesia de Wittenberg, 1539-1547

Estos autores recordaron que Cristo nunca solicitó a sus Discípulos que se reunieran en un edificio de piedra para estar en comunión con Él. Ninguna doctrina, por muy sofisticada que fuera –al igual que las cuestiones planteadas por diversas corrientes de teología sacramental y exégesis litúrgica de los siglos XII y XIII, que se esforzaron en demostrar la necesidad de ese “recipiente” físico que era una iglesia, para contener la realidad espiritual de la Iglesia, entendida como cuerpo de Cristo– no logró imponer el mito de Pedro frente a las voces disidentes que abogaban por la necesaria desmaterialización de una Iglesia invisible.

En contraste con esta dinámica de desmaterialización de la Iglesia, la segunda corriente que cuestionó el mito de Pedro substituye una transferencia de la materialidad de la iglesia a otras formas de gobierno de los hombres, también monumentales pero civiles, con el advenimiento de la ciudad y del burgo en vez de la iglesia-edificio y la Iglesia-institución. Se puede invocar dos ejemplos figurativos de esta evolución; adviértase que datan ambos del siglo XV, y son contemporáneos de la iglesia plenamente ocupada por la Iglesia de Roger van der Weyden. El primero, anónimo, muestra cómo se llegó a representar la Ciudad de Dios (bajo la apariencia de Paraíso) con el formado de una gran plaza flamenca, como si el Cielo hubiera caído en la Tierra, y como si las figuraciones monumentales del mundo físico e inmediato pudieran ser suficientes para representar el Más Allá (Fig. 8). En segundo lugar, La Ciudad Ideal o “tabla de Urbino”, expone una única arquitectura de la ciudad, vacía de toda animación, en buena medida como una “escena” urbana (Fig. 9). Tanto a la derecha como a la izquierda se despliega una hilera de edificios renacentistas colocados en la perspectiva del punto de fuga ocupado por un *tempietto* redondo, un pequeño templo a la antigua. Otras “vistas” contemporáneas de la “ciudad ideal” (*Vedute di città ideale*) reanudaron esta disposición de punto de fuga, una perspectiva que estaba abierta por otras construcciones a la antigua (anfiteatro, arco de triunfo, templo) o por un puerto. En estas oníricas visiones urbanas, la iglesia no ocupa ningún lugar, o aparece discretamente un templo coronado por una cruz, como un residuo de una referencia cristiana de escasa visibilidad en un mundo que tenderá a neutralizar la Iglesia a partir de entonces, y a absorberla en otra estructura de mayor tamaño y de múltiples dimensiones: la ciudad estado. Los hombres, casi ausentes, son absorbidos por la ciudad que les da vida. La ciudad retícula el espacio,

Fig. 8. Flavius Josèphe, *Antigüedades judáicas*, Brugge o Gant, fin XV^e siècle, ms Paris, Arsenal, 5082, fol. 2v





Fig. 9. Anonyme, *La ciudad ideal o tabla de Urbino*, Urbino, Galleria Nazionale delle Marche, v. 1480/1490

que ella instaure, constituye y materializa por su construcción –una edificación que da vida a los hombres en sociedad, que les establece como una comunidad cívica. Sin embargo, esta retícula urbana está pensada como decorado en perspectiva que conduce a otro lugar abierto que engendra la mirada del espectador: el mundo de los dioses, un plano de fondo incierto que muestra un arco de triunfo, colinas arboladas o el horizonte marino de comerciantes y viajeros. Estas “perspectivas de Urbino” (y perspectivas urbanas) parecen hechas para mostrar lo que ocultan (la ciudad monumental como contenedor que tiende a engendrar la ciudad de los hombres) y ganar en profundidad horizontal lo que pierden en altura trascendental. Dios en su trascendencia está todavía allí, pero aminorado; la construcción urbana impone el horizonte de los hombres reunidos como el verdadero valor que debe ser alcanzado. De este modo se puede ver en la obra de un contemporáneo de estas *vedute*, *El arte de la construcción* de León Battista Alberti, el primer tratado de urbanismo de Occidente, cuyo propósito fue proporcionar, desde la construcción, una concepción de conjunto de la vida civil.

¿Cómo explicar esta evolución que registra la inscripción de la ciudad en el imaginario occidental en el lugar y en vez de la Iglesia por la recuperación del mito de Pedro, prolongado, desplazado, renovado? Advirtamos ante todo la fuerza de la matriz arquitectónica cuando se trata de pensar la sociedad, durante la segunda mitad de la Edad Media y a lo largo de la temprana Edad Moderna (1500-1650). Esta matriz, de referencia eclesial, se enriquece desde la década de 1250 merced a las contribuciones del aristotelismo político. A partir de mediados del siglo XIII el acceso, primero en latín y después en lengua vernácula, a los principales textos políticos de Aristóteles (*Política*, *Ética a Nicómaco*) permite pensar el mundo de los hombres en comunidad bajo el prisma de una gran arquitectura mediante el uso de la categoría aristotélica de “arquitectónica” o “ciencia de la arquitectura”, argumento que vuelve a dirigir y jerarquizar los hombres sobre la base de esa gran ciencia arquitectónica que es la política. La distinción entre ciencias “secundarias” y ciencias “principales” (entre ellas la política, considerada la cien-

cia del “príncipe”), no sólo provee de una concepción de conjunto del gran árbol de la ciencia, sino que también indican cuál es la ciencia de mayor volada que da sentido a los conocimientos relativos sobre el mundo, la sociedad y el hombre. En la segunda mitad de la Edad Media y durante un largo periodo de la Época Moderna, la lectura de la *Política* de Aristóteles dio acceso a una concepción global, arquitectónica, de las ciencias, lo que permitió tanto representar la ciudad ideal como desarrollar la ingeniería requerida para poner en práctica y lograr ese objetivo. En la *Città del vero* (*Civitas veri*), Bartolomeo del Bene dispuso a mediados del siglo XVI un claro ejemplo de esta capacidad de proyección de la ciudad en la formulación de la utopía de una genuina “arquitectura filosófica” (Fig. 10). La obra fue encargada por la hija del rey de Francia Francisco I, la duquesa de Saboya Margarita de Francia (1523-1574), para el parque del castillo de Rivoli, cerca de Turín. En este entorno rural, bucólico y efímero, se escenificó la ciudad ideal sintetizando la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, bajo la apariencia de un “itinerario” de treinta jornadas. En esos trayectos Margarita caminaba con dos damas-estrellas en compañía de Aristóteles y de Bartolomeo. Los personajes evolucionan en un espacio representable en forma de ciudad. Cinco vías convergen hacia la ciudadela instalada en la posición central, y en cada una de esas vías el pequeño séquito visita los “palacios de las virtudes morales”, que son otros tantos grados de la moral práctica que permiten acceder a la montaña central, la montaña del conocimiento, y a sus templos. Ciertamente, una “ciudad de papel” de este tipo puede hacernos sonreír, pero enseña que la ciudad de los hombres, detrás o junto a la Iglesia, es ahora el cuadro y la dinámica de la gran transición a esta forma de trascendencia que es “la verdad”.

Sin embargo, insistamos en esta forma de “trascendencia”. La ciudad no es menos sagrada que la Iglesia en el sentido de que Ella explicita aquí en la Tierra la aptitud de los hombres,

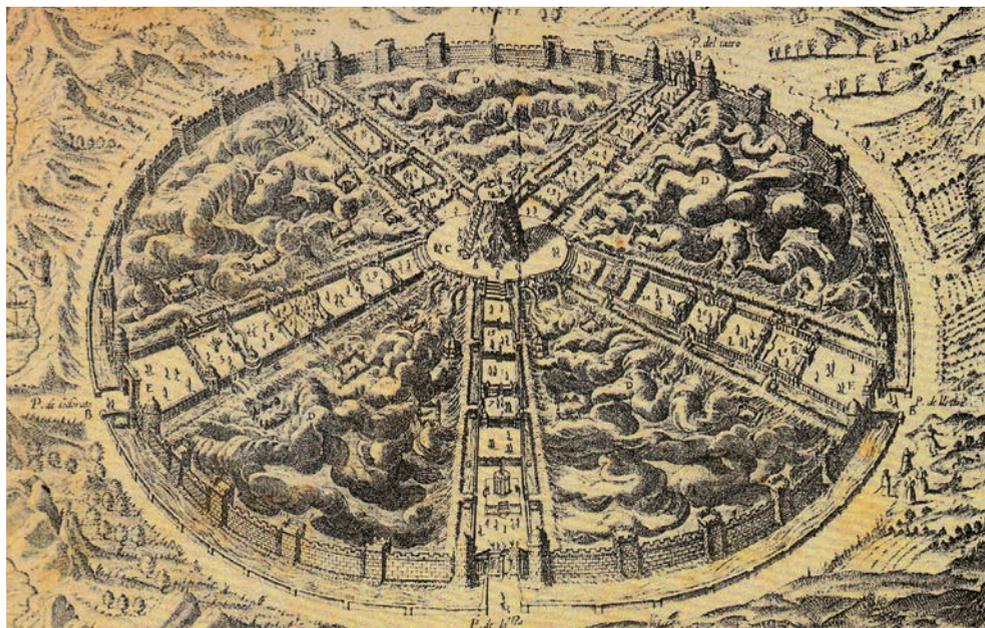


Fig. 10. Bartholomeo del Bene, *Città del vero*, Paris, Drouat, 1609, f. Diii

por medio de la piedra y de la construcción, para adoptar un destino más allá de sí mismos, como si la arquitectura de la sociedad pudiera ser un objetivo en sí mismo. Esta trascendencia de lo social queda marcada por la monumentalidad eclesiástica y por su sacralidad. La Iglesia, privada de sus piedras por el nuevo ideal de la ciudad moderna, sigue siendo, como una figura de lo universal en Kant o como una forma básica de la comunidad en Durkheim, un marco de referencia sobre la cantera de las construcciones sociales. En la larga historia de la aparición de la “sociología” (un término que aparece en 1837 en las lecciones de Auguste Comte, que utiliza un neologismo inventado por Sieyes en los años 1780⁹), la referencia constante a la “ciencia de la arquitectura” muestra cómo se pasó, de un modo metonímico, de un discurso sobre la Iglesia (esto es, la eclesiología) en un discurso sobre la Ciudad (el urbanismo), cuyo propósito es la construcción de la sociedad como un valor en sí mismo.

⁹ J. GUILHAUMOU, “Sieyes et le non-dit de la sociologie : du mot à la chose”, *Revue des sciences humaines*, 15/2 (2006), pp. 117-134.