

Georgina Rabassó*

Sapientia docet me. Hildegarda de Bingen y la filosofía

Sapientia docet me. Hildegard of Bingen and Philosophy

Abstract

Hildegard of Bingen's relationship with philosophy is paradoxical. On the one hand she states that she was not trained by philosophers, and does not claim to write like them. Also, she sees philosophy as a mere *humana scientia* and considers that philosophical reason is incapable of apprehending God as an indivisible unity. Both in the *Sciuias* and the *Liber diuinorum operum*, however, she implicitly uses philosophical concepts in describing the constitution and workings of the universe by means of a visionary narrative inspired by a *uox de caelo*. This paper progressively unravels this paradox, at the same time analysing the Cistercian influence which permeates her view of philosophy and her theory of knowledge. We also reflect on her hypothetical philosophical library, in particular outlining some elements of a further comparative analysis correlating her visionary-cosmological narrative with the *fabula* in the School of Chartres, and the *Liber diuinorum operum* with the *Timaeus*.

Keywords: *magisterio*, epistemology, Hildegard of Bingen, cosmology, philosophy, *Timaeus*.

Ancient and Medieval Authors: Plato, Bernard of Clairvaux, Hildegard of Bingen, Embrico of Mainz, Guibert of Gembloux, Odo of Soissons, Elisabeth of Schönau, Herrad of Hohenbourg.

Resumen

La relación de Hildegarda de Bingen con la filosofía es paradójica. Por un lado, afirma que no ha sido instruida por filósofos ni pretende escribir como ellos. Además, considera que la filosofía es una mera

* Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad de Barcelona y de la St. Paul's School de Barcelona. Investigadora del Centro de investigación ADHUC - Teoría, Género, Sexualidad; el Seminario "Filosofía i Gènere"; la Cátedra UNESCO "Mujeres, Desarrollo y Culturas"; el GRC Creación y Pensamiento de las Mujeres (2014 SGR 44) y el Instituto de Investigación en Culturas Medievales (IRCVM) de la Universidad de Barcelona. Este artículo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación "La transmisión desde el pensamiento filosófico

humana scientia y que su particular uso de la racionalidad es incapaz de aprehender a Dios como una unidad indivisible. Por otro lado, en cambio, tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* la autora se sirve implícitamente de motivos filosóficos al describir, mediante un relato visionario inspirado por la *uox de caelo*, la constitución y el funcionamiento del universo. El presente artículo va desgranando esta paradoja y, asimismo, reflexiona sobre la huella cisterciense que impregna su concepción de la filosofía y su teoría del conocimiento, sobre su hipotética biblioteca filosófica, y, en particular, señala algunos aspectos en pos de un análisis comparativo entre el relato cosmológico-visionario y la *fabula* en los pensadores de Chartres, y entre el *Liber diuinorum operum* y el *Timaeus*. **Palabras clave:** *magisterio*, epistemología, Hildegarda de Bingen, cosmología, filosofía, *Timaeus*. **Autores antiguos y medievales:** Platón, Bernardo de Claraval, Hildegarda de Bingen, Embrico de Maguncia, Guiberto de Gembloux, Odo de Soissons, Elisabeth de Schönaue, Herrada de Hohenbourg.

1. El magisterio femenino en la Edad Media

El extenso corpus que nos ha legado Hildegarda de Bingen (1098-1179) pone de manifiesto su ejercicio de libertad y de autoridad¹, así como también la rica actividad que se llevaba a cabo en los monasterios femeninos medievales. En particular, la forma de vida benedictina, articulada por el *ora et labora*, incluye un tiempo dedicado a la lectura tanto en grupo como en solitario, así como a la

femenino” (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE). Departamento de Filosofía, Universidad de Barcelona, c/Montalegre, 6-8. 08001 Barcelona (España). E-mail: georginarabasso@gmail.com. Agradezco a la Dra. Rosa Rius Gatell sus comentarios a este texto, que parte de mi investigación sobre la cosmología hildegardiana.

¹ Entre las numerosas contribuciones que existen en este sentido, véase, como una muestra de ello: P. DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages: A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310)*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York 1984; trad. esp.: *Las escritoras de la Edad Media*, trad. J. Ainaud, Crítica, Barcelona 1994, pp. 200-278; «Medieval Sibyls: Their Character and Their “Auctoritas”», *Studi medievali*, 36 (1995) 581-615; B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies. Speaking New Mysteries*, Brepols, Turnhout 2009, esp. pp. 23-46 y 289-301; M. MARTINENGO et alii., *Libere di esistere. Costruzione femminile di civiltà nel Medioevo europeo*, Società Editrice Internazionale, Turín 1996; trad. esp.: *Libres para ser: mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, trad. C. Ballester, Narcea, Madrid 2000; B. NEWMAN, «Hildegard of Bingen: Visions and Validation», *Church History*, vol. 54/2 (1985) 163-175; *Sister of Wisdom: St. Hildegard's Theology of the Feminine*, University of California Press, Berkeley (CA) 1987; M. PEREIRA, «Le visioni di Ildegarda di Bingen», *Memoria. Rivista di storia delle donne*, 5 (1992) 34-45; «Profezia e scrittura in Ildegarda di Bingen», «*Esperienza religiosa e scritture femminili tra medioevo ed età moderna*». *Quaderni del Dipartimento di scienze storiche, antropologiche, geografiche dell'Università di Catania*, 21 (1992) 15-24; «Donne, potere e profezia», *Via Dogana. Rivista di Pratica Politica*, 33 (1997) 20-21; R. RIUS GATELL, «Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta», *Cistercium*, 219 (2000) 663-667; «La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen», in P. BENEITO (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*, coord. L. Piera y J.J. Barcenilla, Trotta, Madrid 2001, esp. pp. 124-130.

meditación individual y al sermón sobre las lecturas realizadas. Por otro lado, dedican tiempo a actividades manuales, que incluyen tanto la artesanía como la copia de manuscritos e, incluso, la actividad literaria. Entre las tareas comunitarias descritas en la *Regla* de Benito de Nursia (480-547) se menciona, también, la práctica médica asociada a la asistencia de las personas enfermas². El comentario de Hildegarda a la *Regla* no trata precisamente sobre aquellas cuestiones³, pero conocemos, por otras fuentes, la intensa actividad espiritual, intelectual y creativa que se vivía en el monasterio de Rupertsberg. De hecho, la elaboración y la iluminación de manuscritos en el *scriptorium* del monasterio es la prueba más fehaciente de ello. La vida cotidiana en Rupertsberg se retrata en la carta que Guiberto de Gembloux dirigió a su amigo, el monje Bovo. En ella se mencionan tareas intelectuales, creativas y manuales que podía incluir el *ora et labora*:

Nam memores Domini inuitantis: *Vacate et uidete, quoniam ego sum Deus*, inhibitis ab opere feriis in claustro decenter cum silentio sedentes lectioni et discendo cantu suo student; et obedientes apostolo dicenti: *Qui non laborat, nec manducet*, priuatis diebus per officinas competentes uel scribendis libris, uel texendis stolis, uel aliis manuum operibus intendunt. Ita ex studio lectionis illuminatio diuine agnitionis et gratia compunctionis acquiritur, et per exercitium exterioris operationis anime inimica otiositas excluditur, et scurrilitas, que per otiosos conuentus ex multiplicium leuitate uerborum oriri posset, compescitur⁴.

En particular, Guiberto de Gembloux menciona allí algunos de los espacios

² Benito de Nursia, *Regla para los monjes*, 36, 42, 48. Sobre la tradición de medicina benedictina, véase H. SCHIPPERGES, «Krankheitsurache, Krankheitwesen und Heilung in der Klostermedizin, dargestellt am Welt-Bild Hildegards von Bingen», Tesis doctoral, Universität Bonn, 1951, así como el texto de la conferencia «Beitrage der Benediktiner zur Medizin des Abendlandes», conservado en la biblioteca de la Abtei St. Hildegard en Eibingen.

³ Hildegardis Bingensis, *De regula sancti Benedicti [RSB]*, ed. H. FEISS, in *Opera minora*, eds. P. DRONKE – C.P. EVANS – H. FEISS – B.M. KIENZLE – C.A. MUESSIG – B. NEWMAN, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis [CCCM], 226), Brepols, Turnhout 2007, pp. 65-97. Véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», in Ildegarda di Bingen, *Il centro della ruota. Spiegazione della Regola di San Benedetto*, trad. A. Carlevaris, Centro Studi St. Ildegarda, Milán 1977, pp. 5-24.

⁴ Guibertus Gemblacensis, *Epistolae quae in codice B.R. BRUX. 5527-5534 inueniuntur [GGE]*, 38, 2 vol., ed. A. DEROLEZ, colab. E. DEKKERS – R. DEMEULENAERE, (CCCM, 66a), Brepols, Turnhout 1988-1989, vol. 2, p. 368, l. 54-64: «Porque, conscientes de la invitación del Señor: *El Señor todopoderoso está con nosotros* [Sl 46, 11], [las monjas del cenobio de Rupertsberg] se abstienen de trabajar los días festivos, y se sientan en silencio en el claustro aplicándose a la lectura de la página divina y aprendiendo el canto. Los días ordinarios obedecen al apóstol que decía *Quien no quiera trabajar, que tampoco coma* [2Te 3, 10], y en un taller bien equipado se aplican a la escritura de libros, al tejido de túnicas y a otros trabajos manuales. Por tanto,

del monasterio y algunas de las actividades desarrolladas por las monjas de Rupertsberg: la lectura de las sagradas escrituras, el estudio del canto, la redacción de textos (expresión que puede aludir tanto a la escritura como a la copia de manuscritos)⁵ y la elaboración de objetos artesanales. En términos generales, en el siglo XII las *magistrae*⁶ ejercían un papel formativo en las *scolae* de los monasterios femeninos de forma análoga al que desempeñaban los *magistri*⁷ en los masculinos. Por otro lado, el magisterio monástico en su conjunto se distinguía del de las escuelas catedralicias, impartido y recibido únicamente por varones, y dedicado al estudio de las artes liberales. Pese a los numerosos estudios especializados, el magisterio femenino en la Edad Media tiene una escasa presencia en los manuales y libros de carácter generalista, los cuales no dan cuenta del rol tan relevante que las mujeres han tenido en la construcción de la historia y de la tradición cultural, religioso e intelectual europea⁸. Continúa siendo insuficiente la transmisión en sentido amplio de aquellas autoras y de sus respectivas obras, en las que encontramos un pensamiento *no previsto* y una perspectiva diversa respecto a la espiritualidad dominante⁹.

dedicándose a la lectura de la página divina adquieren la luz del conocimiento divino y la gracia de la compunción, y con su compromiso con los trabajos exteriores destierran la ociosidad, que es tóxica para el alma». Me he servido de la trad. ingl.: A. SILVAS (ed.) *Jutta and Hildegard. The Biographical Sources*, Brepols, Turnhout 1998, p. 101.

- 5 Sobre la prolífica labor de las mujeres escribas en la Edad Media: A.I. BEACH, *Women as scribes: book production and monastic reform in twelfth-century Bavaria*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres 2004.
- 6 El término *magistra* designa un rol complejo que incluye las funciones de priora, administradora, madre espiritual y maestra (en alemán *Meisterin*, no *Lehrerin*) de las mujeres de una comunidad cenobítica. Véase M. KLAES, «Einleitung», in *Vita sanctae Hildegardis [VSH]*, ed. M. KLAES, (CCCM, 126), Brepols, Turnhout 1993, pp. 17*-224*; 53*.
- 7 El término *magister* designa un hombre encargado de la formación de los monjes en los monasterios masculinos y, en particular, en las escuelas catedralicias de enseñanza superior. Las posibilidades de formación que tenían respectivamente hombres y mujeres era diferente y, en consecuencia, la que impartían también.
- 8 La formación de las monjas medievales en distintos territorios, así como la labor formativa que llevaron a cabo, a menudo se omite en los manuales bien se asimila al monacato masculino. Véase, por ejemplo: R. RAMÓN GUERRERO, *Historia de la Filosofía Medieval*, Akal, Madrid 1996, pp. 137-141. Dos monografías interesantes, entre otras, sobre la figura, la obra, el pensamiento y la labor didáctica de algunas autoras medievales, son: P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit.; M. MARTINENGO et alii., *Libres para ser*, cit.
- 9 Sobre la idea de libertad femenina «no prevista» por el orden establecido: R. RIUS GATELL, «Introducció», in *D'unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Columna, Barcelona 1997, pp. 9-17.

El testimonio más destacable y genuino de las actividades intelectuales y creativas que llevaban a cabo las religiosas medievales se encuentra en la documentación que describe prácticas concretas de las comunidades cenobíticas¹⁰ y, asimismo, en los escritos que las propias *magistrae* escribieron. Aquellos textos a menudo eran elaborados como alimento espiritual e intelectual de la comunidad, si bien en algunos casos también se dirigían a la sociedad extensa. Hildegarda y otras «maestras» coetáneas, como por ejemplo la benedictina Elisabeth de Schönau (1129-1165)¹¹ y la agustina Herrada de Hohenbourg, redactaron varias obras de contenido espiritual, mistagógico y formativo. Las mujeres ejercían la actividad magistral al margen de las instituciones escolares masculinas¹², y lo hacían fundamentalmente en el marco de sus respectivos monasterios, si bien su palabra frecuentemente se extendía mediante los libros. Además, de forma más habitual de lo pudiéramos creer, llevaban a cabo una labor exegética y pronunciaban sermones en sus cenobios o bien, en el caso de Hildegarda, incluso prédicas públicas en catedrales¹³.

La información que Hildegarda aporta sobre su formación pone de manifiesto algunas ambigüedades. Por un lado, afirma que recibió una educación inicial de la

¹⁰ Véase la síntesis de Kienzle sobre la educación en los monasterios germánicos femeninos y sus ejemplos sobre las variadas actividades que se realizaban en los cenobios próximos a Hildegarda: B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., pp. 30-35.

¹¹ A partir de 1157 Elisabeth fue *magistra* en la abadía benedictina mixta de Schönau, próxima a Strüth, a 35 kilómetros de Bingen. Escribió diversas obras en latín y en lengua vernácula: *Libri visionem primus, secundus, tertius; Liber viarum Dei* (título que se hace eco del *Sciuias*); *Revelatio de sacro exercitu virginum Coloniensium; Visio de resurrectione Beate Virginis Marie* (1159); *Epistolae; Offenbarungen über das heilige Heer der Kölner Jungfrauen*. Existen dos traducciones a lenguas modernas de su obra completa: Elisabeth von Schönau, *Werke*, eds. P. DINZELBACHER – KATHOLISCHE KIRCHENMEINDE ST. FLORIN, KLOSTER SCHÖNAU, Ferdinand Schöningh, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich 2006; Elisabeth of Schönau, *The Complete Works*, trad. A.L. Clark, Paulist Press, Nueva York 2000. Edición en latín: *Die Visionen der hl. Elisabeth und die Schriften der Aebte Eckbert und Emecho von Schönau*, 2 vol., ed. F.W.E. ROTH, Studien aus dem Benedictiner- und Cistercienser-Orden, Brünn 1886, (03/05/2017). URL: <https://archive.org/details/dievisionenderhl00elis>. *Das Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau*, ed. F.W.E. ROTH, Verlag des Literarischen Instituts von Dr. Max Huttler, Augsburg 1886, (03/05/2017). URL: <http://www.dilibri.de/id/906942>.

¹² M. CABRÉ I PAIRET, «Los saberes de las mujeres en la historia de la ciencia», in M.I. DEL VAL VALDIVIESO – E. MARTÍNEZ QUINTEIRO (eds.), *Comiendo del fruto prohibido. Mujeres, ciencia y creación a través de la historia*, Icaria, Barcelona 2015, pp. 65-101.

¹³ B.M. KIENZLE, «Hildegard of Bingen and the Public Voices of Women in Medieval Society», in R. BERNDT – M. ZÁTONYI (eds.), *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, Aschendorf Verlag, Münster 2015, pp. 309-322.

mano de Jutta de Sponheim (1092-1136) en el cenobio femenino de Disibodenberg. Por el otro, niega haber recibido formación «humana» alguna y sostiene que fue instruida únicamente por la «luz viviente» en su interior. Y, en tercer lugar, en otro texto refiere que aprendió por medio de las obras de los *doctores*, es decir, de las fuentes patrísticas. En cambio, distingue claramente su formación y su discurso del de los *philosophi*. En las páginas que siguen analizaré la incidencia que habría tenido en Hildegarda cada una de dichas fuentes de conocimiento. Asimismo, para profundizar en la cuestión de la humildad inherente a la condición visionaria, precisaré de qué modo habría que entender su autodefinición como *magistra nescia, indocta e indocta de philosophis*. Si bien, antes de desarrollar estos puntos, expondré algunas informaciones relativas a su maestra Jutta y los espacios que crearon para ejercer su respectivo magisterio.

2. La instrucción de Jutta de Sponheim

Entre la documentación conservada sobre Jutta de Sponheim se encuentra una *Vita domnae Juttae inclusae*¹⁴, hagiografía escrita por un monje de Disibodenberg, probablemente Volmar¹⁵, a inicios de la década de 1140 en el *scriptorium* de dicha abadía. Nacida en el seno de una familia de la alta nobleza bávara, hija de Sofía¹⁶ y Esteban de Sponheim, fue educada por su “viuda madre” en la lectura de las sagradas escrituras. De la joven Jutta se destacan cualidades como la inteligencia y la memoria¹⁷. Previamente a su enclaustramiento en Disibodenberg (1112), Jutta recibió instrucción por parte de Uda de Gölheim, una «viuda»¹⁸ que fue su «madre

¹⁴ Se conserva en dos manuscritos: Berlín, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, ms. theol. lat. qu. 141, ff. 119r-124v; Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek del Gymnasium Theodorianum, Codex Ba 2, ff. 212-215. Edición crítica: *Vita domnae Juttae inclusae*, in F. STAAB, «Reform and Reformengruppen im Erzbistum Maiz. Vom “Libellus de Willigisi consuetudinibus” zur “Vita domnae Juttae inclusae”», in S. WEINFURTER (ed.), *Reformidee und Reformpolitik im Spätsalich-Frühstaufigen Reich. Vorträge der Tagung der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte vom 11. Bis 13. September 1991 in Trier*, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Maguncia 1992, pp. 119-187; 172-187. La documentación biográfica relativa a Jutta de Sponheim y a Hildegarda se recoge en la monografía de A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit. La *Vita domnae Juttae inclusae* [VJ] se referirá según esta edición. Véase también A. CARLEVARIS, *Die Vision der heiligen Hildegard von Bingen in der Vita Juttae*, ed. M. EMBACH, Paulinus, Tréveris 2003.

¹⁵ A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit., p. 85.

¹⁶ VJ, II, p. 66, n. 27: «Sophiam omni prudentia decoratam».

¹⁷ VJ, II, p. 67.

¹⁸ Con el término *viduae* se designa a veces a las *deodicatae* y las *devotae*, mujeres que no se han sometido a una regla, pero que se dedican plenamente a su espiritualidad. Véase M.-M. RIVERA-

espiritual» (*pia mater*) y que se encargó de su formación durante tres años¹⁹. A la edad de 20 años Jutta ingresó en Disibodenberg como *inclusa*²⁰ junto con dos oblatas (Hildegarda y otra joven llamada también Jutta), y las tres vivían en una celda anexa al complejo monástico de la abadía. Según la *Vita domnae Juttae inclusae*, Jutta sufría graves enfermedades, y gozaba del don de la visión²¹ —dos características propias también de Hildegarda. El pequeño cenobio fue creciendo y aquella celda se convirtió en una pequeña escuela²² en la que Jutta ostentaba el cargo de *magistra sponsaum Christi*. En relación con la espiritualidad, Jutta ponía énfasis en la penitencia y en las mortificaciones corporales, un referente para la joven Hildegarda y un camino que decidió no seguir.

La abadía de Disibodenberg se encuentra situada cerca de Odernheim am Glan, allí donde el Glan desemboca en el río Nahe. Se tienen noticias desde el siglo VII relacionadas con la vida del monje irlandés Disibodo (619-700), quien vivió como eremita en el monte donde posteriormente se estableció el monasterio²³.

GARRETAS, «El monacat femení: segles VIII-XII», in *Temps de monestirs. Els monestirs catalans entorn l'any 1000*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1999, pp. 106-119; 110; M. COMAS-VIA, *Entre la solitud i la llibertat. Vidues barcelonines a finals de l'Edat Mitjana*, Viella, Roma 2015.

¹⁹ *VJ*, III, pp. 68-69. Es posible que Hildegarda pasara sus primeros años de oblata (criatura ofrecida por la familia a un monasterio) en Sponheim junto a Jutta. En la *VSH* (I, 1, p. 6, l. 15-17) se omite este episodio y se indica directamente la «reclusión» en Disibodenberg. Véase: A. SILVAS (ed.), *Jutta and Hildegard*, cit., p. xvii y 51; S. FLANAGAN, «Oblation or Enclosure: Reflections on Hildegard of Bingen's Entry into Religion», in A.E. DAVIDSON (ed.), *Wisdom which Encircles Circles. Papers on Hildegard of Bingen*, Medieval Institute Publications-Western Michigan University, Kalamazoo (Mich.) 1996, pp. 1-14.

²⁰ El término *inclusa*, traducible por «anacoreta» y «reclusa», implica la idea de una vida contemplativa en la clausura, si bien no es exactamente la práctica de las «emparedadas» que se extendería a partir del siglo XIII. Véase la voz *inclusa* en: J.F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus. Lexique latin médiéval. Medieval Latin dictionary. Mittellateinisches Wörterbuch*, 2 vol., ed. C. VAN DE KIEFT, rev. J.W.J. Burgers, Brill, Leiden 2002, vol. 1, p. 682. Hallamos diversas informaciones sobre la vida de aquellas religiosas en el *De institutione inclusarum*, un texto escrito hacia el 1160-1162 por Aelredo de Rievaulx (1110-1167), monje y abad cisterciense inglés. Aelredus Rievallensis, *De institutione inclusarum*, in *Opera omnia*, ed. G. RACITI, (CCCM, 1), Brepols, Turnhout 1971, pp. 636-682. Agradezco a Araceli Rosillo Luque la documentación y sus comentarios sobre la cuestión de la clausura femenina, que trata en: A. ROSILLO-LUQUE, «El monasterio de Santa Clara de Manresa (siglos XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña Central», Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2016, pp. 227-237.

²¹ *VJ*, III, p. 68.

²² *VJ*, I, p. 66, n. 25: «Eius scolam ipsius suscepti». El enclaustramiento de les tres jóvenes inició la línea femenina en la abadía de Disibodenberg.

²³ La primera noticia sobre san Disibodo se encuentra en el martirologio de Rabano Mauro (780-865), arzobispo de Maguncia: Rabani Mauri, *Martyrologium*, in *Martyrologium. De computo*,

En el siglo XII el monasterio había alcanzado unas dimensiones considerables, y el espacio que ocupaban Jutta e Hildegarda durante los primeros años era un pequeño anexo²⁴. Tras el fallecimiento de Jutta, mediante la elección de las monjas, Hildegarda fue nombrada *magistra sponsarum Christi*, esto es, maestra y madre espiritual de la comunidad, y ejerció también funciones administrativas de priora. Después de superar numerosas dificultades y gracias a la cesión de unos terrenos por parte de la marquesa de Stade, madre de la monja Ricarda de Stade, hacia el año 1150 Hildegarda fundó su propio monasterio en Rupertsberg, ubicado en el cruce fluvial del Rin con el Nahe, un enclave privilegiado en cuanto a comunicaciones. Ni este monasterio ni el que fundó hacia el año 1165 en Eibingen, situado a la otra orilla del Rin y a pocos kilómetros de Rupertsberg, no obtuvieron el estatus de abadía, en tanto que mantenían un vínculo respecto a Disibodenberg y a su abad²⁵. Por este motivo Hildegarda no fue nombrada propiamente abadesa, aunque el rol y las funciones que desempeñaban fueran muy similares a los de la figura de abadesa.

Desconocemos cuál fue exactamente la formación que le habría procurado Jutta, una mujer solo seis años mayor que Hildegarda. Entre las pocas informaciones que nos han llegado se indica que le habría enseñado a tocar el salterio de diez cuerdas y a leer los salmos de David²⁶. Sin embargo, en algunos pasajes autobiográficos Hildegarda sostiene que no había recibido formación alguna, y afirma que su fuente de conocimiento exclusiva era la «voz del cielo», ya que,

ed. J. McCULLOH, (CCCM, 44), Brepols, Turnhout 1979, p. 90. Hildegarda escribió la *Vita sancti Dysibodi episcopi* por encargo del abad Helenger de Disibodenberg (sucesor de Kuno) el año 1170: Hildegard of Bingen, *Vita sancti Dysibodi episcopi*, in *Two Hagiographies: «Vita sancti Rupperti confessoris» - «Vita sancti Dysibodi episcopi»*, ed. latín/ingl., ed. C. EVANS, intr. y trad. H. Feiss, Peeters, París-Louvain-Walpole (MA) 2010, pp. 86-157; 86, l. 1-5.

²⁴ Se conservan restos arqueológicos del complejo medieval y de las sucesivas construcciones. Véase el documentad estudio histórico-arqueológico de F. DAIM – A. KLUGE-PINSKER (eds.), *Als Hildegard noch nicht in Bingen war. Der Disibodenberg – Archäologie und Geschichte*, Schnell und Steiner-Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Maguncia-Regensburg 2009.

²⁵ Sobre aspectos territoriales de esta región de la Renania en la Edad Media, véase el catálogo *Stadt und Burg am Mittelrhein (1000-1600)*, Schnell und Steiner, Regensburg 2008.

²⁶ *VSH*, I, 1, p. 6, l. 15-20. Cito el pasaje correspondiente: «Cumque iam fere esset octo annorum conspelienda Christo [...] recluditur in monte cum ipso sancti Disibodi cum pia Deoque dicata femina Iuttha, que illam sub humilitatis et innocentie ueste diligenter instituebat et carminibus tantum Dauticis instruens in psalterio dechacordo iubilare premonstrabat». No sabemos de qué modo Hildegarda progresó desde esta formación musical inicial hasta la adquisición de conocimientos musicales complejos que le sirvieron para componer música.

según afirma, solamente fue instruida en el interior de su alma²⁷. Encontramos este doble planteamiento en uno de los fragmentos autobiográficos:

In eadem uisione scripta prophetarum, euangeliorum et aliorum sanctorum et quorundam phylosoforum sine ulla humana doctrina intellexi ac quedam ex illis exposui, cum uix noticiam litterarum haberem, sicut indocta mulier me docuerat²⁸.

En el pasaje citado niega haber recibido una formación externa y, seguidamente, alude a las enseñanzas impartidas por Jutta, de modo que las dos afirmaciones no se presentan como contradictorias para la misma Hildegarda. Esta paradoja se entiende a partir de otro pasaje, en el que se indica explícitamente que no había recibido una instrucción magistral (*sine humano magisterio*)²⁹. Por tanto, al tratar de su falta de formación se refiere fundamentalmente a la instrucción de tipo escolástico. En consecuencia, es incierto también hasta qué punto Jutta era una mujer *indocta*, como la describe en el pasaje antes citado; ciertamente, es probable que fuera una mujer culta³⁰ que, como Hildegarda, tampoco no recibió una educación magistral. La propia Hildegarda se presentaba a sí misma como una persona *indocta* y *nescia*, adjetivos con los que se definía, no solo cuando empezó a escribir, sino durante toda su vida. Por este motivo, aunque había sido instruida interiormente por la voz del cielo³¹ –es decir, por la sabiduría divina, la fuente suprema del saber–, se continuaba considerando ignorante «en sentido humano». Además de no haber sido instruida por los *docti* en las artes liberales, parece que elige prescindir de las *humanae scientiae* en tanto que no acercan a lo divino.

3. *Magistra nescia e indocta de philosophis*

Hay que tener en cuenta este matiz a fin de situar el discurso de Hildegarda.

²⁷ Hildegardis Bingensis, *Epistolarium. Pars prima I-XC [EPP]*, ed. L. VAN ACKER, (CCCM, 91), Brepols, Turnhout 1991, carta 1, p. 4, l. 25.

²⁸ *VSH*, II, II, p. 24, l. 88-91; trad. esp., p. 52: «En esta visión comprendí los escritos de los profetas, de los Evangelios y de otros santos y filósofos sin ninguna enseñanza humana y algo de esto expuse, cuando apenas tenía conocimiento de las letras, tal y como me enseñó la mujer [indocta]» (modifico este último término, que aparece como “iletrada” en la trad.).

²⁹ Hildegardis Bingensis, *Liber uite meritorum [LVM]*, VI, 45, ed. A. CARLEVARIS, (CCCM, 90), Brepols, Turnhout 1995, p. 291, l. 886-887.

³⁰ En la *VJ* (V, p. 72) se explica que Jutta causaba admiración a la gente debido a su sabiduría divinamente conferida y a su capacidad de discernimiento ante cualquier situación.

³¹ *LVM*, «Incipit», p. 9, l. 28-29: «Et iterum audiui uocem de celo ad me dicentem et me docentem sic».

Por un lado, ella se desmarca del conocimiento de los *docti* y de los *magistri*; por el otro, afirma que su conocimiento procede de *Sapientia*, la verdadera fuente de todo conocimiento. Su saber arraiga en la ignorancia y se mantiene en la ignorancia, pero la experiencia visionaria-auditiva le procura un aprendizaje *interior*. Las visiones-audiciones perduran mucho tiempo en su memoria³², señala la autora, y también vincula la experiencia místico-cognoscitiva con la actividad del intelecto, ya que utiliza las nociones *intelligere* e *intellectum* en numerosos pasajes donde describe la aprehensión, mediante la visión y la audición «interiores», de la verdad revelada³³. La suya es una comprensión, en sentido fuerte, de los contenidos revelados por *Sapientia*. En cambio, la ignorancia *inalterable* de la que habla es más bien el resultado de considerar que la sabiduría divina es infinitamente superior a las capacidades intelectuales humanas. Si lo comparamos con la sabiduría de Dios, el ser humano es un absoluto ignorante, pero no por ello tiene que dejar de esforzarse por conocer. La idea de fondo de este planteamiento recuerda la paradoja de la *docta ignorantia* expuesta posteriormente por Nicolás de Cusa (1401-1464).³⁴ Si bien, la ignorancia de la que trata Hildegarda no es exactamente «docta».

³² Hildegardis Bingensis, *Epistolarium. Pars secunda XCI-CCLR* [EPS], ed. L. VAN ACKER, (CCCM, 91a), Brepols, Turnhout 1993, carta 103R, pp. 261-262, l. 84-86: «Quicquid autem in hac uisione uidero seu didicero, huius memoriam per longum tempus habeo, ita quod, quoniam illud aliquando uiderim et audierim, recordor».

³³ Véase, entre otros pasajes: Hildegarda de Bingen, *Sciuias*, «Protestificación», ed. A. FÜHRKÖTTER, colab. A. CARLEVARIS, (CCCM, 43), Brepols, Turnhout 1978, p. 4, l. 31; III, 13, p. 629, l. 457; *LVM*, II, 57, p. 106, l. 1195; *Liber diuinorum operum* [LDO], III, 5, II, eds. A. DEROLEZ – P. DRONKE, (CCCM, 92), Brepols, Turnhout 1996, p. 406, l. 1. El concepto *intellectum* y nociones derivadas, como por ejemplo *spiritalium intellectum* (que aparece en: Hildegardis Bingensis, *Expositiones euangeliorum* [EE], <47>, eds. B.M. KIENZLE – C.A. MUESSIG, in *Opera minora*, cit., pp. 185-333; 313, l. 19, 37), merecen un estudio aparte. Una primera aproximación a aquella noción se encuentra en: A. CARLEVARIS, «“Scripturas subtiliter inspicere subtiliterque excribare”», in M. SCHMIDT (ed.), *Tiefe des Gotteswissens. Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, pp. 29-48; 31, 35, 44 y 46.

³⁴ El pensamiento de Hildegarda de Bingen y el de Nicolás de Cusa ponen de manifiesto varias confluencias, como por ejemplo la idea de la divinidad como un círculo perfecto. Como dato histórico, cabe destacar dos hechos. En primer lugar, la presencia en la biblioteca del St. Nikolaus-Hospital, a partir de 1465, de un manuscrito del *Sciuias* que había sido copiado en 1210 en el *scriptorium* de la abadía de san Eucario en Tréveris. En consecuencia, el volumen no habría formado parte de la biblioteca propia del Cusano, como indica H. GESTRICH, *Nikolaus von Kues 1401-1464. Leben und Werk im Bild*, Verlag Hermann Schmidt, Maguncia 1993, pp. 36-37 (agradezco a Rosa Rius Gatell este material). Sin embargo, dada la fama de Hildegarda en Tréveris (municipio situado a 46 kilómetros de Bernkastel-Kues) es posible profundizar la

Como decía, a pesar de que Hildegarda se formó por diversos caminos y transmitió su saber en el rol de *magistra*, se presenta a sí misma como una persona *indocta*. Fundamentalmente por dos motivos, recordemos: porque no había recibido la formación impartida por los *magistri* y porque se posicionaba a favor de la actitud antiintelectualista promovida por Bernardo de Claraval, referente espiritual de la época. Otro calificativo que utiliza Hildegarda para definirse es *nescia*, sobre lo cual es necesario señalar algunas consideraciones. En una epístola afirma que la «voz del cielo» no le enseña las letras en lengua germánica y que solo sabe leer «en simplicidad» y no descomponiendo el texto (*in abscisione textus*)³⁵. Asimismo, en otro pasaje sostiene que desconoce la estructura gramatical de la lengua latina³⁶. Se podría pensar que con estas afirmaciones manifiesta un total desconocimiento de las formas lingüísticas básicas. Sin embargo, utiliza precisamente la expresión *abscisione textus*, de modo que esta «análisis de las partes del texto» parece aludir a las normas del arte retórica y, en consecuencia, se estaría refiriendo, en particular, a un desconocimiento de aquellas³⁷. Por otro lado, Hildegarda resta importancia a la materialidad del texto y distingue los procedimientos de la retórica respecto a su saber leer en simplicidad (*scio in simplicitate legere*), que tiene la capacidad de revelar el significado esencial de los textos.

En un pasaje del *Liber uite meritorem* –su segunda obra de visiones– la autora sitúa su propio discurso en esta línea, ya que allí se refiere a sí misma con la expresión «simple en el uso de los artificios de las palabras» (*simplex in diuerticulis uerborum*)³⁸. Pese la expresividad y la elaboración poética e, incluso,

hipótesis de la influencia de Hildegarda en el Cusano. En particular, véase el siguiente análisis comparativo entre la idea de predestinación en ambos autores: V. RANFF, «Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 33 (2012) 229-245.

³⁵ *EPP*, I, p. 4, l. 20-22: «Sed tamen non docet me litteras in Teutonica lingua, quas nescio, sed tantum scio in simplicitate legere, non in abscisione textus».

³⁶ *Sciuias*, «Protestificatio», p. 4, l. 33-35.

³⁷ No obstante, A. CARLEVARIS («“Scripturas subtiliter inspicere...”», cit., p. 33) afirma posteriormente: «Doch die Mittel der Rhetorik fehlen in ihrer Sprache nicht. Mit ihnen verbindet sie ein feines Gespür für den Rhythmus, der dem Fluß ihrer Gedanken entspricht und diese unterstreicht» («Sin embargo, en su discurso no faltan los recursos de retórica. Comparte con ellos una gran sensibilidad por el ritmo, que se corresponde con el flujo de sus pensamientos y los subraya»).

³⁸ *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 883-884. A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», in C. BURNETT – P. DRONKE (eds.), *Hildegard of Bingen. The Context of her Thought and Art*, The Warburg Institute, Londres 1998, pp. 65-80; 67.

plástica de la escritura hildegardiana, lo que parece interesar a la autora no es la forma que adquieren sus escritos, sino el significado profundo que aquella escritura revela. Y, si bien su escritura está impregnada por el lenguaje bíblico y por la estructura de la exégesis, ello no implica una sujeción a normas estilísticas rígidas. Hildegarda no busca persuadir mediante una argumentación deleitosa, sino que está orientada a propiciar la conversión del alma de los fieles en la que pretende producir el hechizo. En definitiva, la transmisión que la autora busca trasciende el lenguaje en tanto que instancia normativa. Su escritura se encuentra sujeta tan solo a la «literalidad» exigida por la «voz del cielo» y al seguimiento implícito de los escritos patrísticos en el uso de la alegoría. De este modo, consigue ejercer en quien lee o escucha sus escritos una atracción poderosa hacia las imágenes reveladas en la *uisio*, alegorías de una verdad suprema que es preciso descifrar.

Otra cuestión a destacar del fragmento de la *Vita sanctae Hildegardis* citado más arriba es la afirmación según la cual la autora comprende en la *uisio* los escritos «de algunos filósofos» de manera intuitiva. Como observa Dronke, tal y como se recoge este pasaje en el llamado «Fragmento de Berlín»³⁹ la construcción de la frase es *aliorum sanctorum, et quorundam philosophorum*⁴⁰. En contraste, en el RiesenkodeX la frase se escribe *aliorum sactorum quorundam philosophorum*⁴¹, traducible por «otros santos algunos filósofos», omitiendo un *et* esencial entre

³⁹ Berlín, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Codex Berolin. Lat. Qu. 674, c. 1222/30, ff. 1r-24v. La primera contribución sobre este texto, con la edición del mismo, fue: H. SCHIPPERGES, «Ein unveröffentlichtes Hildegard-Fragment (Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», in *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin un der Naturwissenschaften*, 40/1 (1956), pp. 41-77. La última edición es: «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», in *Physica. Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum. Bd. 1: Text mit Berliner Fragment im Anhang; Bd. 2: Apparate*, 2 vol., eds. R. HILDEBRANDT – T. GLONING, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York 2010, vol. 1, pp. 407-431. Sobre el Fragmento de Berlín: R. HILDEBRANDT – T. GLONING, «Hildegard von Bingen – Das Berliner Fragment», in *ibid.*, pp. 407-410; L. MOULINIER, «Introduction», in *Beate Hildegardis Cause et cure [BHCC]*, ed. L. MOULINIER, colab. R. Berndt, Akademie, Berlín 2003, pp. xxvii-xxx.

⁴⁰ Codex Berolin. Lat. Qu. 674, f. 7v.

⁴¹ Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, ms. 2, conocido como «RiesenkodeX», 1179 y 1182/87, Rupertsberg, pergamino, f. 320v. Contiene lossiguientes escritos: *Sciuias* (ff. 1v-135v), *LVM* (ff. 135v-201v), *LDO* (ff. 202r-308r), *Epistola ad prelatos Moguntinos* (ff. 308v-317r), *VSH* (ff. 317r-327v), *Epistolae* (ff. 328r-434r), *EE* (ff. 434r-461v), *Lingua ignota* (ff. 461v-464v), *Litterae ignotae* (ff. 464v), Carta de los monjes de Villers tres la defunción de Hildegarda (f. 464v-465r), *Symphonia* (f. 466r-478r), *Ordo Virtutum* (ff. 478r-481v). Manuscrito digitalizado (03/05/2017) URL: <https://www.hs-rm.de/hlb/suchen-finden/sondersammlungen/handschriften-inkunabeln-alte-drucke/der-riesencodex-hildegard-von-bingen/index.html>.

sanctorum y *quorundam*. En consecuencia, según el Fragmento de Berlín, no todos los «filósofos» que Hildegarda leyó eran «santos». La finalidad principal de la elaboración del Riesenkodex era recopilar los escritos de Hildegarda en vistas al proceso de canonización y, por este motivo, el Fragmento de Berlín se podría considerar más próximo a la formulación original de la autora⁴². En cualquier caso, en el pasaje en cuestión Hildegarda efectúa un reconocimiento de su acceso a determinados escritos filosóficos, cuya influencia únicamente encontramos de forma implícita en su corpus. Sin embargo, pese a dicho reconocimiento, la autora se desvincula explícitamente del modo de escribir de los filósofos, como indica en el siguiente fragmento:

Et simul uideo et audio ac scio, et quasi in momento hoc quod scio disco. Quod autem non uideo, illud nescio, quia indocta sum. Et ea que scribo, illa in uisione uideo et audio, nec alia uerba pono quam illa que audio, latinisque uerbis non limatis ea profero quemadmodum illa in uisione audio, quoniam sicut philosophi scribunt scribere in uisione hac non doceor⁴³.

Ella no pretende formular su discurso como lo plantean los «filósofos», término que en la época se asocia sobre todo a una profesión, pero sí trata sobre las mismas verdades mediante un discurso que es despreciado por algunos, nos dice, debido a su condición femenina y al hecho de que «no ha sido instruida por filósofos»⁴⁴. En tanto que mujer, no ha sido instruida por los doctos, y su exégesis de las sagradas escrituras no consiste en leerlas «con la inteligencia de los filósofos»⁴⁵.

⁴² P. DRONKE, «Problemata Hildegardiana», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 16 (1981), 97-131; 107. Meier plantea que la expresión *quorundam philosophorum* pueda aludir, en concreto, a Juan Escoto Eriúgena, y Sturlese sostiene que la estudiosa no aporta argumentos «verdaderamente demostrativos». C. MEIER, «Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkgestalt in den figmenta prophetica Hildegards von Bingen», *Frühmittelalterliche Studien*, 19 (1985) 466-497; 471, n. 24; L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo*, Olschki, Florencia 1990, p. 166, n. 341.

⁴³ *EPS*, 103R, pp. 262-263, l. 86-92; trad. esp., p. 152: «Y simultáneamente veo y oigo y sé, y casi en el mismo momento aprendo lo que sé. Lo que no veo lo desconozco, puesto que no soy docta. Y lo que escribo es lo que veo y oigo en la visión, y no pongo otras palabras más que las que oigo. Lo digo con las palabras latinas sin pulir como las oigo en la visión, pues en la visión no me enseñan a escribir como escriben los filósofos».

⁴⁴ *EPP*, 2, p. 8, l. 12-15. Cito este pasaje de su epístola dirigida al pontífice Eugenio III: «quia multi prudentes de terrenis uisceribus spargunt hec in mutationem mentium suarum propter pauperem formam, que edificata est in costa et que est indocta de philosophis».

⁴⁵ *Sciuias*, II, 1, p. 111, l. 91-93: «in nomine femineo indocta de ulla doctrina carnalium magistrorum, scilicet legere litteras per intelligentiam philosophorum». En el pasaje citado utiliza el verbo *docere*, pero el término que usa de forma más significativa para indicar la formación que

Sin embargo, será preciso indagar si Hildegarda se mantuvo totalmente al margen del discurso filosófico y, en particular, del de la filosofía de la naturaleza.

4. Movimientos y lecturas de reforma espiritual

Cuando Hildegarda se presenta como una mujer *indocta* y *nescia* señala que no ha recibido la formación de los *magistri* y que su discurso no se basa en los convencionalismos de la retórica. La suya es, en cambio, una aproximación a los misterios divinos que tiene como premisa la infinita superioridad de la sabiduría divina. Desde este punto de vista, la actitud intelectual hacia el conocimiento se fundamenta en la humildad y el reconocimiento de las propias limitaciones, así como en un uso adecuado de la racionalidad en función de lo que se pretende conocer. Según Hildegarda, la racionalidad es un don divino, un reflejo de la suprema racionalidad de Dios. Sin embargo, no es posible que el ser humano efectúe una aprehensión de la divinidad como tal, puesto que el uso de la facultad racional no tiene que consistir en la división en partes de aquel ser supremo, sino que lo tiene que aprehender como un todo⁴⁶. A continuación, situaré en su contexto dicha actitud intelectual y mostraré de qué modo Hildegarda se acerca al movimiento cisterciense cuando pone en juego su propia concepción de la espiritualidad.

Para definir el gesto intelectual de Hildegarda, es necesario indicar en primer lugar su afinidad con el planteamiento epistemológico que promovía Bernardo de Claraval, en tanto que ambos parten de la ignorancia, se rigen por la humildad y anhelan recibir la caridad de Dios. El que era entonces una de las figuras con más autoridad de la Iglesia puso de manifiesto su aversión a la filosofía, entre otras «ciencias humanas», en muchos de sus escritos. Cito una muestra:

Philosophi plerique et astronomi, complures etiam impostores, ludiones et nugivenduli,

no había recibido es *magisterio*, es decir, la formación de profesores y eruditos: *LVM*, VI, 45, p. 291, l. 886-887; *EPP*, 1, p. 4, l. 23-25; *Sciuias*, «Protestificatio», p. 4, l. 31. Cito un fragmento de la *RSB*, p. 67, l. 1-3: «Et ego pauperula feminea forma et humano magisterio indocta ad uerum lumen et ad memoriam beati Benedicti secundum petitionem uestram prospexi». Véase A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», cit., pp. 66-71.

⁴⁶ *EE*, <9>, p. 210, l. 10-12. Hildegarda efectúa una distinción entre la *rationalitas increata* y la *rationalitas creata*: «*Et uerbum, scilicet rationalitas quae est filius, erat apud Deum, quia rationalitas Deus est. Deus autem nec factus nec creatus sed semper est. Rationalitas autem omnia creauit. Et Deus erat uerbum, quia Deus uere rationalis est. Sed in homine et in angelo rationalitas initium habet, in Deo autem initio caret*» (*EE*, <9>, pp. 210-211, l. 4-9). Véase F. CHÁVEZ ALVAREZ, «*Die brennende Vernunft*», *Studien zur Semantik der «rationalitas» bei Hildegard von Bingen*, Formmann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, pp. 135-143.

haeretici item et fanatici quidam hic vates esse, et ultra caeteros mortalium sapere videre voluerunt, sed quorum vaticinia pleraque jam clusit eventus, et vates istos vanitatis et falsitatis convicit⁴⁷.

Las ideas de Bernardo no se mantuvieron en el plano de las palabras, sino que se transformaron en acciones concretas en contra de determinados pensadores. Referiré dos ejemplos muy conocidos. En primer lugar, su contraposición a Pedro Abelardo en un enfrentamiento teórico y doctrinal que desencadenó la condena del filósofo por herejía⁴⁸. En segundo lugar, en el Concilio de Reims (1148) – donde se aprobó el *Sciuias* de Hildegarda–, condenaron a Gilberto de Poitiers (1070-1154), a quien Bernardo había acusado por su distinción entre *Deus (id quod est Deus)* y *deitas (quod est Deus)*, es decir, entre la esencia de Dios y los atributos que la conforman. En el marco de estas controversias, relacionadas con la metodología de la teología racional promovida en las escuelas catedralicias, podemos inscribir la concepción de Hildegarda de un Dios inaprehensible, que no es posible analizar de forma análoga a como procedemos con otros seres. Hildegarda expresa esta idea en una epístola que escribe a Odo de Soissons:

Viuens ergo lux in secreto uerbo sapientie dicit: Deus plenus est et integer et absque principio temporum, et ideo non potest diuidi sermone sicut homo diuidi potest, quoniam Deus totum est et non alius, ac ideo illi nihil abstrahendum aut addendum est. [...] Quicumque enim dicit quod paternitas et diuinitas non sit Deus, hic nominat punctum absque circulo, et si punctum habere uult absque circulo, illum qui eternus est negat. Et quicumque negat quod paternitas et diuinitas Deus sit, Deum negat, quia uult quod aliqua uacuitas in Deo sit. [...] Deus enim nec excuti nec excribari secundum hominem potest, quia in Deo nihil est quod Deus non sit⁴⁹.

El razonamiento de Hildegarda, «inspirado» por la voz del cielo, pretende poner de manifiesto el error fundamental del discurso escolástico sobre la

⁴⁷ Bernardus Claraevallensis, *Epistolae. Corpus epistolarum 1-180*, 61, eds. J. LECLERCQ y H.-M. ROCHAS, (Sancti Bernardi Opera, 7), Brepols, Turnhout 1993: «La mayoría de los filósofos y de los astrónomos son impostores, histriones y embaucadores, herejes y fanáticos, del mismo modo en que lo es el poeta, y quieren saber ver más que el resto de los mortales, pero la mayoría de las predicciones ya han tenido lugar, y el mismo poeta es condenado por la vanidad y la falsedad».

⁴⁸ R. RAMÓN GUERRERO, «La afirmación del Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 12 (1995) 11-32.

⁴⁹ *EPP*, 40r, p. 104, l. 24-38; trad. esp., p. 123: «La luz viviente dice en el secreto del verbo de la sabiduría: Dios es pleno e intacto y sin principio de los tiempos, y por eso no puede ser dividido en el discurso como el hombre puede ser dividido, pues Dios es todo y no otro, y por esta razón nada le puede ser abstraído ni añadido. [...] Quien diga que paternidad y divinidad no es Dios, ése nombra un punto sin círculo, y si quiere tener un punto sin círculo, niega a Aquel que es

divinidad. Pero, paradójicamente, para explicarlo Hildegarda utiliza los recursos de la teología racional que está refutando. Por tanto, la autora considera que este tipo de discurso no es válido al tratarse de la divinidad, aunque sí parece serlo en el caso de los discursos de los humanos. Ella, aunque no ha sido instruida por los filósofos, muestra con su práctica discursiva que sabe moverse fluidamente por el registro de los *magistri*. Si situamos este punto de vista en su contexto histórico, aparece de nuevo la figura de Bernardo de Claraval.

La actitud denominada antiintelectualista que Bernardo promovía, consiste en un rechazo de la investigación racional impulsada por la curiosidad, si bien no rehúye el uso de la razón ni de investigación racional por sí mismas. Consideraba que la curiosidad convertía la filosofía en una disciplina soberbia, y que transforma a los filósofos en seres alejados de sí mismos y carentes de humildad, una «virtud por la cual el hombre, que tiene un conocimiento muy verdadero de sí, se hace despreciable ante sus propios ojos»⁵⁰. Hildegarda concibe la humildad como la «madre» y la «reina» de todas las virtudes⁵¹, y Bernardo sostiene que es el camino hacia la verdad, en el que se produce el sentimiento de la caridad, que constituye su gratificación⁵². En su concepción tanto de las virtudes como de la filosofía, Hildegarda habría recibido una notable influencia de Bernardo. Sin embargo, algunos aspectos los diferencian significativamente. Por ejemplo, mientras que Bernardo condena la curiosidad como motor de la indagación racional, Hildegarda, en cambio, muestra curiosidad, en una dimensión práctica, por todo lo que la rodea. El exponente más claro de la curiosidad de la autora son seguramente su *Physica*⁵³ e *Ignota lingua*⁵⁴. Por tanto, la actitud de Hildegarda

eterno. Y quien niega que la paternidad y la divinidad es Dios niega a Dios porque quiere que alguna vacuidad sea Dios. [...] Dios no puede ser escrutado ni examinado según el hombre, pues nada hay en Dios que no sea Dios». Sobre la controversia entre los ámbitos escolástico y monástico, favorables a dos métodos diferentes de indagación, véase A. MIRIZIO, «Tra chiesa e stato: l'azione politica di Ildegarda di Bingen», *Cultura Neolatina*, 3/4 (2001) 247-273; 259; J.A. STOVER, «Hildegard, The Schools, and their Critics», in B.M. KIENZLE – D.L. STOUTD – G. FERZOCO (eds.), *A Companion to Hildegard of Bingen*, Brill, Leiden 2014, pp. 109-136.

⁵⁰ Bernardus Claraevallensis, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, I, 2, eds. J. LECLERCQ – H.-M. ROCHAIS, Turnhout: Brepols, 2010 [Library of Latin Texts-Series A]: «virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit».

⁵¹ Entre otros pasajes: *Ordo Virtutum*, <II>, p. 509, l. 99; <IV>, p. 518, l. 292.

⁵² Bernardus Claraevallensis, *Liber de duodecim gradibus humilitatis et superbiae*, cit.

⁵³ Obra que Hildegarda escribe en la década de 1150 y que se conserva en manuscritos de los siglos XIII-XVI. Trata de los diferentes seres de la naturaleza.

⁵⁴ S.L. HIGLEY, *Hildegard of Bingen's Unknown Language: An Edition, Translation and Discussion*, Palgrave Macmillan, Nueva York 2007.

hacia el conocimiento es teóricamente afín a la de Bernardo, pero no en términos absolutos.

La espiritualidad impulsada por Bernardo de Claraval se regía por una rígida observancia de la *Regla* benedictina que propició la reforma cisterciense, cuyo origen fehaciente se sitúa en la fundación de la abadía de Cîteaux (cerca de Dijon) que tuvo lugar en el año 1098 por parte de Robert de Molesme (c. 1028-1111). Según la documentación conservada, la relación de Hildegarda con aquel movimiento de reforma espiritual se habría iniciado con la epístola dirigida a Bernardo, si bien contó también con otros factores⁵⁵. En el 1136 se fundó el primer monasterio cisterciense en territorio germánico: el monasterio de Eberbach en Eltville, al que Bernardo de Claraval envió monjes procedentes de su cenobio borgoñés. No solo cabe mencionar la proximidad geográfica entre Eberbach y Rupertsberg —a tan solo 23 kilómetros de distancia—, sino que sabemos también, mediante el intercambio epistolar, que ambos monasterios se mantuvieron en contacto. Además, es testigo de la influencia que la benedictina tuvo en la vida intelectual y espiritual de la abadía la redacción de la obra de Gebenón de Eberbach, titulada *Speculum futurorum temporum siue Pentacronon sancte Hildegardis*, escrita entre 1217 y 1220, e inspirada directamente y explícitamente en una de las visiones proféticas del último libro del *Sciuias*⁵⁶. Finalmente, cabe añadir que Hildegarda mantuvo contacto epistolar con otras comunidades cistercienses, como por ejemplo la de Villers, de la que procedía su segundo secretario, Guiberto de Gembloux.

Las afinidades y las distancias entre el pensamiento de Hildegarda de Bingen y el de Bernardo de Claraval requieren un estudio pormenorizado⁵⁷. Tanto la documentación disponible como los datos histórico-geográficos sugieren que es posible que Hildegarda hubiera leído escritos del cisterciense o bien que conociera su pensamiento por transmisión oral. Sin embargo, es difícil especificar cuál habría sido el peso específico de su influencia. Aquí me limitaré a mostrar la proximidad que existe entre sus respectivas actitudes ante el conocimiento y a señalar, asimismo, cuáles son los principales puntos de contacto entre Hildegarda y aquel movimiento.

⁵⁵ M. EMBACH, «Hildegard von Bingen in ihren Beziehungen zu den Zisterziensern – und zur Abtei Himmerod?», in B. FROMME (ed.), *875 Jahre Findung des Klosterortes Himmerod*, Selbstverlag der Gesellschaft für Mittelrheinische Kirchengeschichte, Maguncia 2010, pp. 203-220.

⁵⁶ *Sciuias*, III, 12.

⁵⁷ V. CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder, Barcelona 2005, pp. 43-65; K.C. MCGUIRE, «*Symphonia Caritatis*. The Cistercian Chants of Hildegard of Bingen», Tesis doctoral, University of Minnesota, 2007.

Antes, sin embargo, es necesario señalar la divergencia ideológica que separa desde el mismo punto de partida el pensamiento de Hildegarda respecto al de Bernardo. Se trata fundamentalmente del planteamiento aristocrático hildegardiano frente al espíritu del Císter, que fomenta la pobreza espiritual y, en concordancia, la austeridad material. Ciertamente, no se trata de la pobreza franciscana del siglo XIII, pero sí uno de sus precedentes. En este aspecto particular Hildegarda se muestra más próxima al movimiento cluniacense, tal y como se pone de manifiesto, por ejemplo, en la observación crítica que la *magistra* Tengswich de Andernach le dirige en una epístola. En ella, Tengswich muestra admiración por la «fama de santidad» de Hildegarda y, al mismo tiempo, pone en tela de juicio el hecho de que la benedictina efectúe distinciones de clase social en la admisión de vocaciones en su monasterio. Estas son las palabras de Tengswich:

Dominum in primitiua Ecclesia piscatores modicos et pauperes elegisse, ac beatum Petrum conuersis postea ad fidem gentibus dixisse: *In ueritate comperi, quod non est personarum acceptor Deus*; uerborum insuper Apostoli non immemores ad Corinthios dicentis: *Non multi potentes, non multi nobiles, sed ignobilia et contemptibilia huius mundi elegit Deus*⁵⁸.

Hildegarda formula su respuesta mediante una argumentación ontológica, sobre la que pretende fundamentar la necesidad de la jerarquía de las clases sociales, a pesar de sostener al mismo tiempo la igualdad de los seres humanos ante la mirada de la divinidad:

Deus discernit populum in terra sicut et in celo, uidelicet etiam angelos, archangelos, thronos, dominationes, cherubim et seraphim discernens. Et hi omnes a Deo amantur, sed tamen equalia nomina non habent⁵⁹.

Los pasajes citados dejan traslucir la proximidad de la mentalidad de Tengswich –quien pertenecía a la orden agustina– a los movimientos de pobreza espiritual, e indican la afinidad ideológica de Hildegarda con la mentalidad de los

⁵⁸ *EPP*, 52, p. 126, l. 28-34; trad. esp. 126: «[...] al mismo Señor, que eligió para la primera Iglesia a modestos y pobres pescadores, y a san Pedro, que, a las gentes convertidas a la fe, les dijo: *Verdaderamente comprendo que Dios no hace acepción de personas* [Hch 10, 34; Rom 2, 11]. Tampoco olvidamos a este respecto las palabras del apóstol a los corintios, que dicen: *Ni a muchos poderosos ni a muchos de la nobleza ha escogido Dios, sino a lo necio y lo débil del mundo* [1Cor 1, 26]».

⁵⁹ *EPP*, 52R, p. 129, l. 50-53; trad. esp. 128: «[...] Dios separó al pueblo en la tierra como en el cielo, esto es, separando a los ángeles, a los arcángeles, tronos, potestades, querubines y serafines. Y todos estos son amados por Dios aunque no tengan los nombres iguales».

cluniacenses⁶⁰. La reforma cluniacense tiene sus orígenes en el siglo X, en la figura de Odón de Cluny (c. 878/79-942), y tuvo una gran difusión durante los siglos subsiguientes, debido sobre todo a su poder económico y político. La reforma cisterciense surgió precisamente como reacción ante los excesos del movimiento cluniacense, el cual en el siglo XII constituía la mentalidad dominante. Ello se muestra en el hecho que, a inicios de aquel siglo, el movimiento cluniacense contaba con unos dos mil monasterios agregados y tuvo una notable influencia en ámbito germánico. El epistolario de Hildegarda recoge el testimonio de su relación con el abad Manegold de Hirsau⁶¹ (abadía situada cerca de Stuttgart) y con la comunidad de monjes de Siegburg⁶² en Bonn, dos enclaves relevantes del monaquismo cluniacense de la época. De hecho, la propia abadía de Disibodenberg estaba vinculada al movimiento, ya que un obispo fundador, Ruthard, se había manifestado favorable⁶³; un dato que proporciona algunas pistas sobre qué lecturas se hacían allí.

Como observa Angela Carlevaris, las comunidades masculina y femenina de Disibodenberg encontraban en el compendio de textos conocido como el *Horarium de Cluny* (que se prescribía en los monasterios adscritos al movimiento cluniacense) muchas posibilidades de lectura. En él se incluyen escritos de autores como Gregorio I (c. 540-604), Beda el Venerable (673-735), Agustín de Hipona

⁶⁰ A propósito del decoro de las *uirgines*, Tengsrich manifiesta una concepción más conservadora que Hildegarda, quien argumenta a favor de la expresión de la belleza y de la juventud de aquellas. Sobre la contraposición de los modelos espirituales de las dos *magistrae*, véase A. HAVERKAMP, «Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei "Weltanschauungen" in der Mitte des 12. Jahrhunderts», in F. BURGARD et alii (eds.), *Verfassung, Kultur, Lebensform. Beiträge zur italienischen, deutschen und jüdischen Geschichte im europäischen Mittelalter*, Verlag Philipp von Zabern-Trierer Historische Forschungen, Maguncia-Tréveris 1997, pp. 321-360.

⁶¹ Las primeras epístolas se dirigen a la congregación de los monjes de Hirsau (*EPS*, 119-120R, pp. 292-295) y las siguientes a Manegold (*EPS*, 121-136, pp. 295-309). Sobre este intercambio, véase H.J. PRETSCH, «Ein Briefwechsel der Abtei St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen (1098-1179)», *Der Landkreis Calw. Ein Jahrbuch*, 8 (1990) 101-105; L. VAN ACKER – H.J. PRETSCH, «Der Briefwechsel des Benediktinerklosters St. Peter und Paul in Hirsau mit Hildegard von Bingen. Ein interpretationsversuch zu seiner kritischen Edition», in K. SCHREINER (ed.), *Hirsau St. Peter und Paul 1091-1991. Teil II: Geschichte, Lebens- und Verfassungsformen eines Reformklosters*, Kommissionsverlag-Konrad Theiss Verlag, Stuttgart 1991, pp. 157-172. También P. BECKER, «Die hirsauische Erneuerung des St. Euchariusklosters in Trier», *Studia Anselmiana*, 85 (1982) 185-206.

⁶² *EPS*, 205-206R, pp. 459-463.

⁶³ L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel Medioevo*, cit., pp. 45-46 y 73; A. CARLEVARIS, «Hildegarda e la patristica», cit., p. 72, n. 54.

(354-430), Jerónimo de Estridón (c. 342-420), Máximo de Turín (s. IV-V), Fulgencio de Ruspe (468-533), Ambrosio de Milán (339-397) y Orígenes (183/186-c. 253), entre otros⁶⁴. Hay que tener en cuenta, no obstante, que del hecho que desde Cluny se recomendara la lectura de obras de los autores mencionados no se sigue necesariamente que todas ellas se leyeran en Disibodenberg y ello tampoco nos sirve para determinar qué habría leído Hildegarda. Ciertamente, la autora solo se refiere explícitamente a algunos de ellos en las *Expositiones euangeliorum*: Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo⁶⁵, a los que habría que añadir a Orígenes, como apunta Angela Carlevaris⁶⁶. En consecuencia, el *Horarium* es indicativo –a pesar del margen de incertidumbre– del tipo y de la variedad de textos que la autora habría tenido al alcance cuando vivía en Disibodenberg.

En cuanto a la cuestión reformista, las lecturas de Hildegarda probablemente no solo habrían incluido los escritos de Bernardo de Claraval, sino seguramente también el *Speculum virginum*, obra de mediados del siglo XII que tuvo una gran repercusión (especialmente en territorio germánico)⁶⁷ en la *cura monialium*, es decir, en la dirección espiritual de las monjas por parte de la figura del consejero (en algunos casos consejera) espiritual⁶⁸. Este tratado didáctico versa sobre la vida monástica femenina⁶⁹ y aborda el tema de la *cura monialium* por medio de un diálogo imaginario entre dos personajes: un maestro llamado Peregrinus y su discípula Theodora, y en el transcurso del diálogo ella toma la decisión de vivir dedicada a Dios⁷⁰. La reflexión de Hildegarda sobre el papel de las *uirgines* en el

⁶⁴ Ibid., pp. 72-73.

⁶⁵ EE, «47», pp. 312-313, l. 13-19.

⁶⁶ A. CARLEVARIS, «“Scripturas subtiliter inspicere...”», cit., p. 32.

⁶⁷ *Speculum virginum*, ed. J. SEYFARTH, (CCCM, 5), Brepols, Turnhout 1990; C. MEWS (ed.), *Listen, daughter: the Speculum virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*, Palgrave, Nueva York 2001. El texto original probablemente procedía de la abadía de Andernach.

⁶⁸ Véase B. NEWMAN, «Flaws in the Golden Bowl: Gender and Spiritual Formation in the Twelfth Century», in B. NEWMAN (ed.), *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia (PA) 1995, pp. 19-45.

⁶⁹ La dedicación de las autoras medievales al género de los *specula* cuenta con dos aportaciones importantes: la de Duoda (c. 810-c. 872) y la de Margarita Porete. Véase: Duoda, *Manual per al seu fill*, intr. y trad. M. Otero Vidal, Proa, Barcelona 2004; Margarida Porete, *Le Mirouer des simples ames*, in Margarettae Porete, *Speculum simplicium animarum / Le Mirouer des simples ames*, eds. P. VERDEYEN – R. GUARNIERI, Brepols, Turnhout 1986; trad. esp.: *El espejo de las almas simples*, ed. B. GARI, Siruela, Madrid 2005.

⁷⁰ El *Speculum virginum* no solo incluyó en el desarrollo de la vida monástica femenina, sino que también proliferó entre las masculinas. Según C. MEWS (*Listen, daughter...*, cit., p. 243), entre el *Speculum virginum* y los escritos de Bernardo de Claraval se observen pocos paralelismos

mundo podría manifestar la influencia de aquel libro; si bien su concepción de las «vírgenes» –mujeres consagradas a Dios y encargadas de manifestar el poder de la divinidad en el mundo mediante las virtudes– adquiere un sentido propio en la dimensión profético-reformista del pensamiento hildegardiano.

Hildegarda asocia habitualmente la idea de la *uirtus* con la de *uirginitas*. En el *Liber uite meritorum* y el *Ordo Virtutum*, las virtudes, personificadas como figuras virginales, son asimismo fuerzas vivas que vehiculan el bien en el mundo y, con él, lo que es divino. De acuerdo con la autora, es necesario que el ser humano prepare su alma con la ayuda de las virtudes, para preparar su alma ante el inminente fin de los tiempos. Es decir, la renovación espiritual por la que Hildegarda aboga consiste en efectuar una *renouatio* en el alma que la armonice con su condición paradisíaca. Con estas ideas Hildegarda se inscribe en la atmosfera reformista de la época, pero probablemente ella emprendiera su propia reforma espiritual –a pequeña escala, pero de amplio alcance–, que parte de una concepción escatológica del tiempo, y que promueve una vida espiritual adecuada a ella. La herramienta de transmisión más poderosa de la que disponía fue su discurso profético, de carácter milenarista, en el que fundamenta una cosmología, una antropología y una ética con carácter propio.

5. Las nociones de *fabula*, *integumentum* e *involucrum*

Los términos *integumentum* e *involucrum*, casi sinónimos, designaban en el siglo XII la práctica antigua de desarrollar un argumento filosófico bajo el velo del mito. Kent Kraft analiza el discurso visionario de Hildegarda de Bingen a la luz de las nociones de símbolo, alegoría e *involucrum*⁷¹, y Peter Dronke describe la cosmología del *Liber diuinorum operum* a partir de la idea medieval de

textuales. Sin embargo, copias realizadas en Clairvaux y en otras casas cistercienses entre los siglos XII-XIII muestran que en aquel momento el movimiento cisterciense se empezó a involucrar en la dirección espiritual de las comunidades religiosas femeninas. La literatura crítica ha efectuado un giro en las últimas décadas, y ha pasado de considerar las religiosas medievales como mujeres que estaban a dispensas de sus superiores masculinos, a tener una visión más ajustada a la documentación de la época, sobre todo si nos atenemos a los escritos de las *magistrae*. Varios testimonios muestran que, a la práctica, la *cura monialium* era una tarea ejercida tanto por hombres como por mujeres, y que cuenta con importantes testimonios femeninos, como el de Herrada de Hohenbourg y el de Elisabeth de Schönau, como muestran, respectivamente, el *Hortus deliciarum* y el *Liber revelationum Elisabeth de sacro exercitu virginum Coloniensium*, escritos para la edificación espiritual e intelectual de sus *filiae*.

⁷¹ K. KRAFT, «The Eye Sees More Than the Heart Knows: The Visionary Cosmology of Hildegard of Bingen», Tesis doctoral, University of Wisconsin, 1977, pp. 1-43.

*fabula*⁷². Sin embargo, esta interpretación aproxima el discurso de la benedictina a la tradición clásica y a los escritos escolásticos de la época, y sobre ello no existe un acuerdo en el conjunto de la crítica. A fin de contribuir modestamente a dilucidar si el discurso de la autora puede ser considerado afín a los escritos en los que se utiliza aquel recurso de carácter filosófico-literario, será preciso perfilar brevemente los conceptos. Con esta finalidad referiré las definiciones y el uso que hacen de ellos autores como Cicerón en el *Somnium Scipionis*⁷³, Bernardo Silvestre en la *Cosmographia*⁷⁴ y Alain de Lille en el *De planctu naturae*⁷⁵, para examinar si el discurso de Hildegarda presenta paralelismos con aquellos.

Se dice los conceptos *integumentum* (traducible literalmente por «encubrimiento» o «velo») e *involucrum* (que significa textualmente «envoltorio» o «velo») aparecieron por primera vez en el *De oratore* de Cicerón⁷⁶. Pero en época medieval la definición más extendida fue la del chartriano Bernardo Silvestre, quien ofrece la siguiente definición:

Integumentum est genus demonstrationis sub fabulosa narratione ueritatis inuoluens intellectum, unde etiam dicitur inuolucrum⁷⁷.

Debido a la implicación del intelecto que Bernardo refiere este recurso se denomina también *involucrum*. Es decir, el *integumentum* es una construcción literaria que intenta mostrar una verdad filosófica envuelta en una narración

⁷² P. DRONKE, *Fabula: Explorations into the Uses of the Myth in Medieval Platonism*, Brill, Leiden 1974, pp. 1, 144-153.

⁷³ Cicero, *Somnium Scipionis*, in *La Republica*, ed. lat./cat., ed. J.M. DEL POZO, Fundació Bernat Metge, Barcelona 2006, pp. 178-188.

⁷⁴ Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, ed. P. DRONKE, Brill, Leiden 1978. Véase F. TAUSTE ALCOCER, «*Opus Naturae*». *La influencia de la tradición del «Timeo» en la «Cosmographia» de Bernardo Silvestre*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1995, pp. 249-255.

⁷⁵ Alanus ab Insulis, *De planctu naturae*, ed. F. HUDRY, in Alain de Lille, *La plainte de la nature*, ed. lat./fr., Les Belles Lettres, París 2013.

⁷⁶ Cicero, *De oratore*, I, 161: «[...] sic modo in oratione Crassi diuitias atque ornamenta eius ingenii per quaedam involucra atque integumenta perspexi; sed ea cum contemplari cuperem, vix aspiciendi potestas fuit». Agustín de Hipona y otras fuentes patristicas se sirven también de estas nociones, pero con cierta imprecisión, según K. KRAFT, «The Eye Sees More...», cit., p. 11.

⁷⁷ Bernardus Silvestris, *Commentum super sex libros Aeneidos Virgilio*, Accessus, eds. J.W. JONES – E.F. JONES, University of Nebraska Press, Lincoln (NE) 1977, p. 3: «El *integumentum* es un tipo de demostración a partir de una narración fabulística de la verdad que involucra el intelecto, motivo por el que se la llama *involucrum*». Véase F. TAUSTE ALCOCER, «El Comentario a la *Éneida* de Bernardo Silvestre», *Daimon: Revista de Filosofía*, 10 (1995) 23-36.

fabulística. Esta doctrina, tal y como la expone Bernardo Silvestre, se inspira en el comentario del *Somnium Scipionis* de Cicerón por parte de Macrobio⁷⁸. No todas las *fabulae* son iguales, advierte Macrobio, y solo algunas de ellas pueden considerarse mitos filosóficos verdaderos, es decir, *integumenta*, como se indica en el pasaje siguiente:

Nec omnibus fabulis philosophia repugnat, nec omnibus acquiescit; et ut facile secerni possit [...] diuisionum gradibus explicandum est [...]: nam cum ueritas argumento subest sola que fit narratio fabulosa, non unus reperitur modus per figmentum uera referendi. Aut enim contextio narrationis per turpia et indigna numinibus [...] aut sacrarum rerum notio sub pio figmentorum uelamine honestis et tecta rebus et uestita nominibus enuntiat. Et hoc est solum figmenti genus quod cautio de diuinis rebus philosophantis admittit⁷⁹.

Según Macrobio, en el discurso que trata de lo divino y del alma, la verdad secreta se envuelve en relatos míticos porque no puede ser expuesta abiertamente. Los sabios la comprenden a través de los velos que la «protegen de la vulgaridad del secreto», de modo que el resto de los humanos no consiguen aprehenderla en sí misma, sino que únicamente la veneran en su expresión alegórica⁸⁰. Al comentar el pasaje citado, Guillermo de Conches sostiene que existen más *fabulae* filosóficas que las que Macrobio quiere admitir⁸¹, si bien asume la distinción macrobiana. En todo caso, el *integumentum* o *involucrum* no es una mera técnica de expresar nociones filosóficas en una forma discursiva de ficción, sino que sobrepasa los límites de la alegoría en tanto que puede encarnar realidades que la razón tan solo puede entender de manera imperfecta: los denominados «misterios» de la filosofía. De hecho, y en este punto confluyen las tradiciones del mito y de la

⁷⁸ Una copia del *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio se encontraba en la abadía de Echternach en un manuscrito del siglo XI.

⁷⁹ Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 6; 10-11, ed. M. ARMISEN-MARCHETTI, in *Commentaire au Songe de Scipion*, 2 vol., ed. lat./fr., Les Belles Lettres, París 2001-2003, vol. I, pp. 6-7: «La filosofía no es incompatible con todos los mitos, pero tampoco los aprueba todos. Con el fin de que puedan distinguirse fácilmente [...] hay que establecer sucesivas divisiones [...]: cuando el argumento es verdadero y solamente la narración es ficticia, no hallamos un único modo de relatar la verdad mediante la ficción. O el tejido de la narración se compone de obscenidades [...] o bien el conocimiento de lo sagrado es presentado bajo una respetuosa capa de invenciones, cubierto y revestido de hechos y nombres decorosos. Este es el único tipo de ficción que la prudencia del filósofo que se ocupa de lo divino admite»; trad. esp.: Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, ed. J. RAVENTÓS, Siruela, Madrid 2005, pp. 30-31.

⁸⁰ Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, II, 17-18.

⁸¹ Citado por P. DRONKE, *Fabula*, cit., sel. 6, pp. 68-71.

alegoría, el *involucrum* es una forma de simbolismo, aunque pareciera que tiene la configuración externa de la alegoría⁸².

De acuerdo con la tradición que refieren Macrobio y Guillermo de Conches, existen fábulas que no poseen propiamente una finalidad literaria, sino que en realidad constituyen especulaciones filosóficas en torno al ser humano y al lugar que ocupa en el cosmos. Los pensadores del XII acostumbran a utilizar el término *fabula* con el significado de «mito» y también, más extensamente, lo asimilan a «ficción» y «ficción animal»⁸³. En el corpus de la *magistra* renana no aparecen los términos *integumentum* ni *involucrum*, y solamente en una ocasión utiliza la palabra *fabulationes* en el *Liber uite meritorium*⁸⁴. Hildegarda pone dicha expresión en la boca de un vicio, Amor mundano, quien afirma:

Omnia regna mundi cum floribus et ornamentis suis teneo. [...] Quandiu pulchritudinem huius seculi habere potero, eam libenter tenebo. Alia uita mihi ignota est, de qua tamen nescio quas fabulationes audio⁸⁵.

En este pasaje no es la autora quien utiliza directamente el término *fabulae*, sino que aparece en el parlamento de un personaje de la obra. Además, la palabra no tiene un significado unívoco en el contexto. Sin embargo, su sentido parece positivo y sugiere una narración ficticia sobre la salvación del alma ante la cual que el Amor mundano hace oídos sordos.

La falta de uso de una terminología específica por parte de Hildegarda no implica necesariamente que la autora desconociera aquel recurso literario, ni tampoco excluye la posibilidad de que lo hubiera utilizado. De hecho, si entendemos la fábula en la versión de «fabula animal», que tiene como paradigma los bestiarios medievales, los pasajes alegóricos relativos a los vientos que incorpora en el *Liber diuinorum operum* presentan características de aquel género. Ciertamente, es probable que Hildegarda conociera aquel recurso, ya que, por ejemplo, Bernardo de Claraval cita al menos en tres ocasiones el término

⁸² K. KRAFT, «The Eye Sees More...», cit., pp. 15-16.

⁸³ P. DRONKE, *Fabula*, cit., p. 5.

⁸⁴ *Thesaurus Hildegardis Bingensis. I. «Visionis munus». Sciuias, Liber Vitae Meritorium, Liber Diuinorum Operum*, Corpus Christianorum Thesaurus Patrum Latinorum, Brepols, Turnhout 1998, p. 67.

⁸⁵ *LVM*, I, 1, p. 13, l. 107-114: «Poseo todos los reinos del mundo con sus flores y sus ornamentos [...] Gozo tanto como puedo de la belleza de este mundo. No conozco ninguna otra vida, de modo que ignoro las fabulaciones que oigo».

fábula⁸⁶ y como mínimo en una ocasión el de *involutrum*⁸⁷. Por otro lado, el uso de una forma discursiva afín a los recursos de la *fabula*, el *integumentum* y el *involutrum*, pone en relación el planteamiento cosmológico de Hildegarda con la tradición platónica y con algunas obras filosófico-literarias del siglo XII. Es posible que la autora no haga referencia a dicha red conceptual, que tendría asociada con los escritos escolásticos, precisamente para desvincularse de ellos. Si bien, de hecho, en el *Sciuias* para describir el universo recurre a la analogía del huevo cósmico, una *fabula* de larga tradición.

En las descripciones del mundo creado que Hildegarda expone tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum*, se aprecia un substrato de filosofía natural que puede ser objeto de análisis en sí mismo. Es, sin embargo, necesario tener en cuenta que la cosmología de Hildegarda no tiene la finalidad de realizar una aportación científica, sino que el motor que la guía es aproximarse al conocimiento de la divinidad, con todas las limitaciones que ello implica para las facultades y capacidades humanas. Es decir, la autora tiene en cuenta la física, pero lo que más le interesa es aquello que la sobrepasa: la metafísica. De modo que su metafísica contempla los principios de la física, pero no siempre se ajusta estrictamente a dichos principios; a veces los extrapola y, en otros casos, aplica una imaginación especulativa que pone en juego la elasticidad conceptual de los principios físicos. Es más, la autora no recurre a una terminología «científica»: por ejemplo, Hildegarda no designa los planetas por sus nombres, de origen pagano, aunque podemos deducir qué ordenación planetaria refiere; tampoco pretende emular el discurso científico. En términos generales, las referencias a los contenidos y al funcionamiento del universo tienen un importante componente alegórico, si bien, por otro lado, su «visión» del universo es afín a los planteamientos cosmológicos de la primera mitad del siglo XII.

Al escribir, Hildegarda manifiesta una intención que es, en primer lugar, divergente respecto a la de los *philosophi* de su tiempo: la verdad que muestra en sus escritos envolviéndola con los velos de la alegoría y el símbolo es una verdad revelada, no es un «misterio» de la filosofía. En segundo lugar, la autora concibe y

⁸⁶ Bernardus Claraevallensis, *De consideratione libri v*, IV, 21, eds. J. LECLERCQ – H.-M. ROCHAIS, in *Bernardi opera*, Brepols, Turnhout, 1963, vol. 3, p. 464, l. 21; *Sermo de conuersione ad clericos (textus breuis)*, IX, in *Bernardi opera*, Brepols, Turnhout 1966, vol. 4, p. 81, l. 12 y 20.

⁸⁷ Bernardus Claraevallensis, *De consideratione libri v*, V, 6, cit., p. 471, l. 10-11: «Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod, et si non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involutrum, quod non intellectus».

transmite una imagen del mundo desde una triple perspectiva: místico-visionaria, filosófico-naturalista y teológico-profética. Desde esas vertientes, implícitas en su discurso, compone una imagen del mundo singular, expresada de forma alegórica, pero con un trasfondo metafísico y «místico». Tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* se muestra interesada en múltiples temáticas, que intentan hallar su propio lugar dentro de un discurso total sobre el mundo, su historia y el rol del ser humano en ellos. En el caso de algunos pensadores del siglo XII, como Guillermo de Conches y Pedro Abelardo, los ámbitos discursivos filosófico-científico y teológico entran en conflicto. En cambio, para Hildegarda de Bingen tal conflicto aparentemente no existe, ya que esos dos discursos se articulan mediante una imaginación especulativa, que la autora no entiende como el producto de la «fantasía», sino como un discurso especulativo enraizado en la contemplación. Pero, insisto, la ausencia de conflicto es tan solo aparente, puesto que en el *Liber diuinorum operum* Hildegarda participa, de hecho, en algunos debates filosófico-teológicos que pervivían en su tiempo, como por ejemplo la concepción del Espíritu Santo después del Concilio de Sens, y la ubicación en el cosmos de las aguas sobre el firmamento descritas en la *Biblia*.

6. Ni ciencia ni sabiduría: la *scientia Dei* y la *scientia speculatiua*

Según Hildegarda, únicamente Dios posee la sabiduría suprema, es omnisciente y lo contiene todo en su presciencia; los seres humanos, en cambio, tan solo pueden aspirar a adquirir unas determinadas ciencias y su capacidad cognoscitiva tiene unos límites infranqueables. Para Hildegarda la ciencia más elevada es la *scientia Dei*, una noción compleja, porque la concibe como una virtud⁸⁸ y, también, como la más elevada de las ciencias humanas, tal y como lo expone en este pasaje del *Liber uite meritum*:

Nam quamuis homo uelut mons in scientia sua sit, quoniam in scientia sua in excellentiam post Deum ascendit, supernum tamen montem, nec superiorem partem eiusdem montis que scientia Dei est, nullus homo uidit, nec illud ascendit, nec eius arcana scire poterit nec etiam illorum qui in conspectu eius semper assistunt⁸⁹.

⁸⁸ En el *Ordo Virtutum* (I, pp. 503-521; 507, l. 61), por ejemplo, Conocimiento de Dios es una virtud.

⁸⁹ *LVM*, I, XLVI, p. 32, l. 743-748: «Aunque el ser humano parezca una montaña debido a su ciencia, ya que esta se eleva en excelencia a continuación de la de Dios, ningún ser humano ve la cima de la montaña; ni siquiera su parte más elevada, que es la ciencia de Dios. Nadie puede subir allí, ni podrá conocer sus arcanos, tampoco aquellos que se sitúen en su mirada».

En tanto que situada en la cúspide de las ciencias, no pertenece completamente a los dominios del ser humano, sino que es un don divino que solamente poseen determinadas personas. Quien goza de este conocimiento privilegiado, participa de la presciencia divina, como en el caso de Pablo de Tarso, el cual «percibió palabras secretas dotadas de presciencia que habían quedado ocultas para los humanos»⁹⁰. Por tanto, de algún modo el conocimiento que la «voz del cielo» transmite a Hildegarda procede de la cima de aquella montaña, des de la que le son revelados los arcanos de la divinidad. Aunque la autora no afirma de forma expresa que su discurso procede de los dominios de la ciencia de Dios, ello se puede deducir por varios factores: los misterios de los que escribe, cómo los transmite y la falta de nitidez en la aprehensión de los contenidos revelados, entre otros. En consecuencia, en tanto que habla desde el don de la ciencia más elevada de todas, el discurso de Hildegarda posee una superioridad intrínseca, debido a que es revelado, y la suya es una *scientia* superior a las artes liberales practicadas por los *magistri*⁹¹.

Por otro lado, para Hildegarda, como también para Bernardo de Claraval, la actitud con la que nos disponemos a conocer queda entrelazada al propio objeto del conocimiento en el acto mismo de la cognición. En particular, la «ciencia de la verdadera caridad» (*in scientia uerę caritatis*) hace posible, según Hildegarda, una aproximación más adecuada a la esencia de las cosas⁹². ¿Cuál sería, entonces, la ciencia óptima para disponernos a conocer a la divinidad y a su creación? Probablemente la *scientia Dei*, ese don divino que capacita a determinados seres humanos para efectuar una cierta aprehensión de los misterios divinos, junto con la *speculatiua scientia*, es decir, la capacidad humana de ser espejo y reflejar la sabiduría y la voluntad divinas.

El discurso de Hildegarda sobre el universo material que emerge en la *uisio-auditio* combina una aproximación objetiva (o total) y, al mismo tiempo, subjetiva

⁹⁰ *LVM*, I, XLVII, p. 32, l. 757-758: «percepit arcana uerba et prescientiam habentia, que hominibus abscondita sunt».

⁹¹ Esta contraposición entre dos tipos de discurso (el iluminado, impregnado de esencia divina, y el puramente racional e infructífero) se plasma en el combate que, por medio de las palabras y el razonamiento, tiene lugar en el *Ordo Virtutum*. Allí, Diabolus, con tono de *magister* escolástico, se sirve de argumentos racionales sutiles y afinados con la finalidad de seducir al Alma y desafiar a las Virtudes. Estas se enfrentan al diablo con argumentos teológicamente menos interesantes y más reiterativos, pero que consiguen vencerlo debido a la superioridad intrínseca de su discurso, impregnado por la esencia divina. En las *Solutiones quaestionum XXXVIII* (15, col. 1045b-c) afirma la autora: «divina essentia [...] in nulla ascensione ullius scientiae comprehendendi potest».

⁹² *LDO*, I, 2, II, p. 66, l. 13.

(o parcial) a la realidad. Por un lado, Dios permanece en la eternidad y su presciencia comprende la constitución del universo como una totalidad intemporal. Por el otro, Hildegarda es receptora de la revelación divina y capta de forma subjetiva el mensaje divino en tanto que su naturaleza humana limita la plena aprehensión de los contenidos sobrenaturales. Como decía, la autora sostiene ver y oír mediante los sentidos interiores del alma aquello que la *uox de caelo* le revela, y expresa su comprensión del mensaje divino con los conceptos *intelligere* y *sciere*. Así, en su descripción del mundo creado en tanto que realidad física, Hildegarda transmite con las limitaciones del entendimiento humano –como no puede ser de otro modo– los conocimientos que Sabiduría le revela. Es decir, en tanto que revelada, la descripción hildegardiana del universo debería corresponder con la realidad tal y como la concibe Dios. Sin embargo, puesto que en el proceso de transmisión interviene la comprensión humana, la *imago mundo* que componen respectivamente Dios e Hildegarda no es idéntica, la coincidencia entre ellas no es exacta⁹³. Por tal motivo, a propósito de la constitución del universo la autora dice que «la forma del mundo es indisolublemente variable y admirable para la naturaleza humana»⁹⁴.

El reconocimiento de los límites del discurso humano sobre determinados tipos de realidad es un *topos* fructífero en la historia de la filosofía. Explorado por Parménides en la distinción de las vías del ser y del no-ser⁹⁵, pasando por el legado del mastrazgo socrático, hasta llegar a la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa⁹⁶ y más allá. En particular, Platón sostiene en el *Timeo* que los seres humanos tan solo pueden formular conjeturas al tratar de lo divino y de los orígenes del cosmos de modo que el discurso resultante puede aspirar como máximo a la verosimilitud,

⁹³ Rosa Rius Gatell planteó esta reflexión en el marco del ciclo de conferencias *Oberturas en la historia. Introducción al pensamiento de las filósofas*, organizado por el Seminario Filosofía y Género, y que tuvo lugar el 22 de febrero de 2005 en el Centro de Cultura de Mujeres Francesca Bonnemaison de Barcelona.

⁹⁴ *LDO*, I, 2, II, 14-15; trad. esp. p. 159: «[...] forma mundi existit insolubiliter uolubilis humanaeque naturę mirabilis».

⁹⁵ G.S. KIRK – J.E. RAVEN – M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*, Cambridge University Press, Cambridge (UK)-Nueva York 1983 (1ª ed. 1983); trad. esp. de una selección de fragmentos: *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. J. García Fernández, Gredos, Madrid 1999 (1ª ed. 1970), pp. 346-376.

⁹⁶ Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, in *Acerca de la docta ignorancia*, 3 vol., ed. lat./esp., ed. J.M. MACHETTA – C. D'AMICO (vol. 1), J.M. MACHETTA – C. D'AMICO – S. MANZO (vol. 2), K. REINHARDT – J.M. MACHETTA – E. LUDUEÑA (vol. 3), Bilbos, Buenos Aires 2003-2009.

pero no a la exactitud⁹⁷. Desde otro tipo de discurso y en un marco cultural distinto, pero con una cierta similitud, Hildegarda también se ciñe a las conjeturas al tratar sobre determinadas realidades, como el universo creado y su artífice. En particular, la *scientia Dei*, a diferencia de otros ámbitos del conocimiento, no es una ciencia que el ser humano posee, sino un don divino que lo capacita para una comprensión superior en ciertos momentos. Sin embargo, a pesar de la que la *scientia Dei* participa de la *prescientia*, al fin y al cabo es *scientia*; es decir, está situada en un lugar privilegiado de la montaña del conocimiento humano, pero forma parte de él. Así, según Hildegarda –y según Platón– el ser humano no puede alcanzar un conocimiento completo de las obras divinas, y tiene que conformarse con el conocimiento (más o menos) limitado de las mismas.

Hildegarda considera, en primer lugar, que la naturaleza humana impone unos límites a la comprensión de toda ciencia respecto a la omnisciencia divina. Y, en segundo lugar, establece una distinción entre las limitaciones de comprensión propias de cada ciencia. La metáfora de la montaña del conocimiento (o la escalera cognoscitiva según otros autores) emerge de un planteamiento jerárquico de las ciencias, en el cual la *scientia Dei* mantiene más afinidad con la *prescientia* divina que ninguna otra *scientia*, de modo que procura un conocimiento privilegiado de determinadas realidades (como el universo creado) que, a pesar de no formularse con nitidez, es superior a las otras aproximaciones cognoscitivas. Por este motivo Hildegarda de Bingen considera que el conocimiento inspirado procura una *imago mundi* más verdadera, en tanto que más afín a la que solamente Dios conoce. Sin embargo, para llegar a la cima de la montaña no hay un único camino, y es posible ascender a la ciencia suprema pasando por otras ciencias, de modo que no son excluyentes ni incompatibles entre ellas. Ahora bien, la *scientia Dei* constituye la superación de aquellas. La filosofía de la naturaleza podría ser, por tanto, una

⁹⁷ Platón, *Timeo*, 29c-d, in *Diálogos. Vol. XVIII: Timeu. Critias*, ed. grec/cat., texto revisado, trad. y notas de J. VIVES, Fundació Bernat Metge, Barcelona 2000, p. 71: «ὅτι περὶ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια. Ἐάν οὖν, ὃ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐάν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχόμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρῆ, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκόται μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν». Véase el siguiente comentario a este pasaje: P. DRONKE, «Introduction», in Giovanni Scoto Eriugena, *Sulle nature dell'universo. Testo latino a fronte*, 3 vol., ed. lat./it., intr. P. Dronke, trad. M. Pereira, Mondadori, Milán 2012-2014, vol. 1.

ciencia transitada por la autora, pero que le habría resultado insuficiente para alcanzar ese otro tipo de comprensión de la realidad creada.

De hecho, Hildegarda no solo habla del universo y la naturaleza en sus obras de visiones, sino también, directa o indirectamente, en numerosos escritos. En particular, en el *Liber Subtilitatum*, conocido como *Physica*, se ocupa de los seres vivos de la naturaleza. Ciertamente, Hildegarda se sirvió más a menudo del discurso visionario y profético, pero el conjunto su corpus muestra que no fue el único registro discursivo que usó. Además, en cuanto a los ámbitos del conocimiento que nutren sus escritos, se conectan contenidos teológicos, exegéticos, espirituales, filosóficos, morales, artísticos, musicales, que dan forma a los distintos estratos de significado de sus escritos.

La finalidad del gesto especulativo de Hildegarda no es propiamente conocer el universo como una realidad física, sino indagar y transmitir las vías por las cuales la contemplación y la reflexión sobre el universo material orientan el ser humano hacia Dios. Y el lugar privilegiado desde el que escribe tiene (o debería tener, según las premisas de la autora) la huella de la presciencia divina al relatar la constitución del universo creado. En este sentido hay que entender la *uisio*, no como una aproximación subjetiva a la realidad, sino como una aproximación a la realidad que lleva implícita una pretensión de objetividad, de ser el reflejo de la omnisciencia divina.

La noción que considero más adecuada para definir la actitud cognoscitiva óptima según Hildegarda es la *speculatiua scientia*⁹⁸. Este concepto remite, por un lado, a la idea del espejo (*speculum*) que refleja en el alma el mensaje divino, y refiere, por el otro, una actividad intelectual que se define como un escrutinio profundo de los misterios divinos sin que aquellos pierdan su carácter incognoscible. Por tanto, mediante esta ciencia el ser humano puede devenir

⁹⁸ A propósito de esta noción, y de su relación con la filosofía, es interesante la idea que recoge Teodorico de Chartres (c. 1100-c. 1150) en el prólogo de uno de sus comentarios al *De Trinitate* de Boecio: «Este escrito [*De Trinitate*] trata [...] de aquella parte de la especulación que se llama teología. Y, en tanto que trata sobre la especulativa, pertenece a la filosofía. Las partes de la filosofía, en efecto, son tres: la ética, que trata sobre las costumbres y las acciones; la especulativa, que estudia las causas de las cosas y su naturaleza; y la racional, que consiste en razonamientos y enseña a razonar, en tanto que enseña a definir, dividir y unificar». Me he servido de la trad. it.: Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches y Bernardo Silvestre, *Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della scuola di Chartres*, ed. E. MACCAGNOLO, Rusconi, Milán 1980, p. 92. Véase Thierry of Chartres, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. N.M. HÄRING, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1971.

un espejo, con su alma y su cuerpo, de la voluntad y la sabiduría divinas. Y, así, transmitir algo divino también en el seno de lo mundano por medio de su pensamiento, su volición y sus acciones. En el *Sciuias* define la ciencia especulativa, iniciada por Noé⁹⁹, con estas palabras:

Vnde etiam scientia haec est speculatiua, quia ipsa est quasi speculum hoc modo, quoniam ut homo aspicit faciem suam in speculo, utrum sit in ea pulchritudo an maculositas, sic inspicit ipse in scientia bonum et malum in facto opere quod considerat intra se; quia haec consideratio est in rationali sensu, quem Deus spirauit in hominem, cum in faciem eius spirauit spiraculum uitae in anima. Nam uiuere pecorum deficit, quia rationale non est; anima autem hominis numquam deficit, quia in aeternum uiuet, quoniam rationalis est¹⁰⁰.

En una de sus epístolas, Guiberto de Gembloux describe a Hildegarda como un «alma especulativa». Utiliza el adjetivo derivado del término «especulación» en dos momentos de una misma carta, donde define a Hildegarda como una *speculatiue famule Christi* y una *speculatiua anima*.¹⁰¹ En otros pasajes la denomina *matri et domine*, y afirma que representa los «méritos» y la «excelencia» del sexo femenino¹⁰², nociones que utilizarán, respectivamente, Moderata Fonte (1555-1592) en *Il merito delle donne* (Venecia, 1600) y Lucrezia Marinella (c. 1571-1653) en *La nobiltà' et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini* (Venecia, 1591)¹⁰³. Asimismo,

⁹⁹ *Sciuias*, III, 2, XIV, p. 360, l. 412-415: «quia primum genus hominum ab Adam, ubi speculatiua scientia absconsa erat, deglutiuit diabolus in omni uoluntate sua usque ad Noe, in quo eadem scientia aperte ostensa est».

¹⁰⁰ *Sciuias*, III, 2, IX, p. 356, l. 284-292; trad. esp., p. 288: «Esta ciencia es especulativa porque es como un espejo: igual que el hombre mira su rostro en el espejo y advierte si en él hay belleza o defecto, contempla la obra realizada en esta ciencia y considera interiormente lo bueno y lo malo que hay en ella. Esta reflexión radica en el sentido de la razón que Dios inspiró en el hombre cuando sopló en su rostro el aliento de la vida, el alma. Sí, el vivir de las bestias es incompleto: le falta la razón; pero el alma del hombre es plena y vivirá en la eternidad porque es racional».

¹⁰¹ *GGE*, 21, p. 246, l. 1, 34.

¹⁰² *GGE*, 21, p. 246, l. 36: «excellentie tue meritis ornatam»; 22, p. 249, l. 15-16: «tue meritis sexum femineum».

¹⁰³ Véase R. RIUS GATELL, «Moderata Fonte i el mèrit de les dones», *Transversal*, 15 (2001) 50-55; «De las mujeres “Memorables” en Lucrezia Marinelli. “Nobleza” y “Excelencia” en la Venecia de 1600», in R.M. RODRÍGUEZ MAGDA (ed.), *Mujeres en la historia del pensamiento*, Anthropos, Barcelona 1997, pp. 113-143; «Lucrezia Marinelli y la “excelencia” de las mujeres en la Venecia de 1600», in M. VILANOVA (comp.), *Pensar las diferencias*, Publicaciones Universitarias, Barcelona 1994, pp. 55-71; A. CHEMELLO, «Moderata Fonte, “donna colta” a la Venècia de final del XVII», in R. RIUS GATELL (ed.), *D'unes veus no previstes*, cit., pp. 55-86. Sería preciso estudiar la recepción y la influencia de Hildegarda en la tradición del pensamiento femenino, partiendo

Guiberto cualifica de *potenti doctrina* las ideas que transmite Hildegarda en sus escritos¹⁰⁴.

Los discursos totales sobre temas como el universo material, comunes en la época medieval, resultan incompatibles con el método científico actual, heredero de la concepción de la ciencia que se originó en el transcurso de la modernidad. En el siglo XII el límite entre las dimensiones física y metafísica en los discursos cosmológicos no estaba netamente delimitado. Hildegarda participa de esta mentalidad, extrapolable a las delimitaciones entre las ciencias. Para la autora, las ciencias privilegiadas para conocer la realidad creada son la *scientia Dei* y *scientia speculatiua*, como decía, y su fuente de referencia principal es la *Biblia*. Sin embargo, hay que indagar un poco más la presencia de otras posibles fuentes de inspiración, más mundanas, tanto textuales como orales.

7. Las fuentes filosóficas explícitas

En las obras de Hildegarda de Bingen, sobre todo en el comentario de las visiones y, evidentemente, en las *Expositiones euangeliorum*, encontramos numerosas citas de pasajes bíblicos que son interpretados por la autora. La notable presencia de la *Biblia* contrasta con la ausencia de otras fuentes textuales, ya que

de las menciones de las diferentes autoras. Por ejemplo, analizar la posible influencia de la concepción hildegardiana de la *caritas* o amor divino en Hadewijch de Amberes (d. c 1260), quien menciona a la *magistra* en el listado final de su *Visioenenboek*: «Hildegard die alle die Visione sach» (M. EMBACH, *Die Schriften Hildegards von Bingen. Studien zu ihrer Überlieferung und Rezeption im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Akademie, Berlin 2003, p. 21, n. 3). También examinar comparativamente la idea de «luz divina» en Hildegarda y en Matilde de Magdeburg (c 1208-c 1282). Hadewijch de Amberes, *Visiones*, in *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes: Cartas. Visiones. Canciones: Beatriz de Nazareth: Siete formas de amor*, intr. y notas de L. Swart, trad. C. Ros – L. Swart, Biblioteca de Autores Cristiano, Madrid 2001, pp. 149-211; 210; Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*, ed. M. SCHMIDT, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Canstatt 1995; trad. esp.: Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*, trad. A. Otero Villena, Herder, Barcelona 2016. La recepción de la figura de Hildegarda por parte de las beguinas de Bélgica se habría producido mediante la comunidad de Villers, como señala B. NEWMAN, «Hildegard of Bingen and the “Birth of Purgatory”», *Mystics Quarterly*, 19/3 (1993) 90-97; 94-95. Más adelante, Lucrezia Marinella refiere su figura así: «Hildegard d’Alamagna non iscrisse molto dottamente quattro libri delle cose naturali?», in *La nobiltà et l’eccellenza delle donne, co’ difetti et mancamenti de gli huomini*, Gio. Battista Ciotti Sanese, Venecia 1601 (*editio princeps*: Venecia, 1600), p. 38, (03/05/2017). URL: <http://www.europeana.eu>. También la menciona en *ibid.*, p. 42: «Hildegard vergine della Città di Mogontia molti libri compose. onde san Bernardo, che nel suo tempo viveva, le scrisse molte Epistole».

¹⁰⁴ *GGE*, 21, p. 247, l. 38.

Hildegarda no cita ni refiere explícitamente siquiera los escritos patrísticos, cuya lectura ocupaba un lugar destacado en la formación de una religiosa del siglo XII. De ello se infiere, por tanto, que la omisión de *auctoritates* es una decisión tomada por la autora y no una carencia que es fruto del desconocimiento. En este sentido, hay que señalar tres consideraciones.

En primer lugar, Hildegarda optó claramente por ceñirse a la autoridad de Dios: únicamente concede autoridad a la «voz del cielo» y a las sagradas escrituras. En segundo lugar, tanto en el comentario de las visiones como en las *Expositiones euangeliorum*, se enfrenta al reto más difícil y comprometido de la época: la exégesis escrituraria, una dedicación que le servía, además, mostrar la profundidad de su saber. En tercer lugar, en relación con posibles fuentes de inspiración distintas de la *Biblia*, solo podemos referir lecturas inciertas, ya que, a pesar de que el corpus de Hildegarda manifiesta conocimientos de muchos campos del saber (teología, filosofía de la naturaleza, música...), el listado de lecturas y de conocimientos de la autora es fundamentalmente hipotético. A continuación, recojo y comento las pocas fuentes que Hildegarda menciona en pasajes concretos de sus obras.

Benito de Nursia es de los pocos autores que menciona en más de una ocasión¹⁰⁵ e, incluso, realizó un comentario a la *Regla* benedictina, si bien lo elaboró por encargo de una comunidad religiosa¹⁰⁶. Esta es una fuente básica y evidente, que regula la forma de vida del orden al que Hildegarda ingresó siendo niña y, como indica Carlevaris, existen numerosas referencias implícitas a la *Regla* a lo largo del corpus hildegardiano¹⁰⁷. Por otro lado, la formación de una benedictina incluía la lectura de determinados escritos de la tradición, como los patrísticos, por ejemplo. Sin embargo, no aparecen citados casi nunca. Hildegarda solo menciona, en términos generales, a los sabios antiguos (*doctores*), quienes

¹⁰⁵ Por ejemplo: *Sciuias*, II, 5, xx, p. 193, l. 729, 732, 737. Sobre la presencia de Benito de Nursia en los escritos de Hildegarda, véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit.; M. ZÁTONYI, «“Auf das Gedächtnis des heiligen Benedikt geschaut”», in Hildegard von Bingen, *Die Auslegung der Regel Benedikts. Explanatio Regulae Benedicti*, Paulinus, Tréveris 2003, pp. 11-31.

¹⁰⁶ La crítica no ha llegado a acuerdo sobre la identificación de esta comunidad: se señalan el cenobio de Hünningen en Alsacia y el convento de Hünsrück en Ravengiersburg, próximo a Simmern. Véase A. CARLEVARIS, «Santa Ildegarda di Bingen. Spiegazione della Regola di San Benedetto», cit., pp. 23-24.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 6. Sobre las referencias implícitas puede consultarse el amplio aparato crítico y el «Index auctorum» de las ediciones del corpus de Hildegarda publicadas en el CCCM.

supieron leer el significado esencial de las sagradas escrituras, tal y como la autora pretendía (*scio in simplicitate legere*, decía). Y, aunque Hildegarda quería recuperar aquella lectura esencia, no menciona explícitamente la autoridad de los Padres de la Iglesia. A pesar de dicha afinidad en la interpretación de la página divina, la autora no cita ni refiere ni los textos ni a los autores. Únicamente en un fragmento de las *Expositiones euangeliorum*, comentando un pasaje del evangelio de Lucas¹⁰⁸, menciona varios autores patrísticos:

[...] doctores noui testamenti doctrina sua, ut Gregorius, Ambrosius, Augustinus, Ieronimus, et alii similes, [...] reuertendo in spiritalem significationem, [...] carnales institutiones in spiritali intellectu ad humilitatem ducent¹⁰⁹.

Dentro del grupo denominado los «otros parecidos a ellos» habría que añadir a Orígenes¹¹⁰ y posiblemente también a Beda, entre otros¹¹¹. Además de los filósofos cristianos mencionados, se conserva una referencia a los «filósofos paganos» en el Fragmento de Berlín:

Pagani philosophi ut donatus, lucanus erant precurrens sucus et precurrens vox philosophorum ecclesie. Sol per totam terram lucet; ita et exspiratio spiritus sancti. Quod homo intellectum habet, possibilitas anime est¹¹².

Los dos «filósofos» que se mencionan en el fragmento citado no son figuras principales dentro del panorama intelectual de la antigüedad y, además, su obra se inscribe en los ámbitos del lenguaje y de la literatura, y no tanto en el de la filoso-

¹⁰⁸ Lc 19,43-44.

¹⁰⁹ *EE*, <47>, pp. 312-313, l. 13-19: «[...] los doctores del Nuevo Testamento con su doctrina: Gregorio, Ambrosio, Agustín, Jerónimo y otros parecidos a ellos [...], volviendo el significado espiritual, [...] con la comprensión espiritual conducirán las instituciones terrenales hacia la humildad». Me he servido de la trad. ingl.: Hildegard of Bingen, *Homilies on the Gospels*, ed. B.M. KIENZLE, Cistercian Publications-Liturgical Press, Collegeville (MN) 2011, p. 178.

¹¹⁰ *EE*, <37>, p. 290, l. 36-39: «illi qui in sapientia sua se inuiste extollunt, ut Oienes, [...] remanens in magno tedio, [...] in desperatione sine fiducia totius spei». En este caso se trata de una mención crítica del autor. Por otro lado, el hecho de «que Hildegarda hubiera leído buena parte de las obras de los Padres de la Iglesia es muy verosímil si se considera la agudeza y la profundidad con la que trata los grandes temas de la teología», dice A. CARLEVARIS, «Ildegarda e la patristica», cit., p. 67.

¹¹¹ B.M. KIENZLE, *Hildegard of Bingen and her Gospel Homilies*, cit., p. 67.

¹¹² «(Codex Berolin. Lat. Qu. 674)», 13-15, cit., p. 419: «Los filósofos paganos, como Donato y Lucano, eran la savia precursora y la voz precursora de los filósofos de la Iglesia. El Sol brilla por la Tierra entera; así [brilla también] la inspiración del Espíritu Santo. Aquel intelecto que el ser humano posee es la posibilidad del alma».

ña. Sin embargo, es de notable relevancia la mención de Lucano (39-65), sobrino de Séneca (4 a.n.e.-65), ya que a través de aquella vía se explicita el acceso, al menos, a una fuente de pensamiento estoico. Por medio del análisis interpretativo de la obra de Hildegarda es posible mostrar cuán importante fue la influencia de esa escuela filosófica, sobre todo, en su concepción del universo. A propósito del gramático romano Donato (s. IV), fue conocido especialmente por su *Ars grammatica*, que formaba parte del corpus de los *studia* en la Edad Media¹¹³.

En el *Sciuias* Hildegarda hace una referencia general a los filósofos paganos:

Sed quia nunc in Vnigenito meo ab oppressione ista liberati estis, currite de uirtute in uirtutem, cauentes ne in conscientiam uestram mittatis infidelitatem illam, quae cor uestrum sua receptione non confortat, sed potius sua amaritudine grauat. Quid est hoc? Nolite diabolicas artes sectari nec cetera figmenta quae homines in humanis contagiis philosophorum paganorum ac haereticorum sibimetipsis adinuenerunt¹¹⁴.

En este pasaje, yuxtapone a filósofos y herejes, lo cual puede entenderse como una asimilación de los dos colectivos en principio diferentes¹¹⁵. Ciertamente, para Hildegarda, tanto la actitud de ambos como sus respectivos discursos se hallan bajo la influencia del diablo –figura que inscribe en el ámbito teológico y no solo en el moral – y no muestran la verdad¹¹⁶. Esta concepción negativa de los

¹¹³ En el *BHCC* se recoge una referencia a Platón. *BHCC*, «II», p. 85, l. 1-6: «Et si quocumque homini huiusmodi liuor supra mensuram suam in superfluitate se extenderit, ceteri humores in illo pacifici esse non possunt, nisi tantum in illis hominibus sit, quos gratia dei infudit aut in fortitudine ut Samsonem aut in sapientia ut Salomonem aut in prophetia ut Iheremiam aut in quibusdam paganis, ut Plato fuit et sibi similes». Sin embargo, observa Moulinier, es una «fausse piste, puisque Platon est mentionné en tant qu'exemple d'homme mélancolique et non en tant qu'auteur». L. MOULINIER, «Introduction», in *BHCC*, p. LXIII. Sobre este pasaje del *BHCC*, véase P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

¹¹⁴ *Sciuias*, II, 6, xxvii, p. 256, l. 1069-1075; trad. esp., p. 210: «Pero ahora que Mi Unigénito os ha rescatado de esta opresión, corred de virtud en virtud, guardaos no eche raíz en vuestras almas la impiedad, cuya amargura desalienta y hunde el corazón. ¿Qué quiere decir esto? No queráis ir en pos de las artes diabólicas ni de esas otras fábulas que, envenenados con los sofismas de herejes y [filósofos] paganos, fraguaron para sí los hombres».

¹¹⁵ En otro pasaje califica de «malvados» a «paganos, herejes y falsos profetas». *Sciuias*, I, 3, xix, pp. 49-50, l. 333-336: «[...] diabolus ea multoties per malos homines offuscare laboret, uelut est in paganis, haereticis et in pseudoprophetis, et quos isti sua fallaci deceptione post se trahere conantur».

¹¹⁶ Sobre el uso de la dialéctica por parte del diablo: G. RABASSÓ, «Anima, indue te arma lucis. The Dialectical Background to Hildegard of Bingen's *Ordo Virtutum*», in *La teoría filosófica de las pasiones y de las virtudes. De la Filosofía Antigua al Humanismo Escolástico Ibérico*, Edições Húmus, Oporto 2013, pp. 45-60.

filósofos paganos no es la única que sostienen las religiosas medievales. Prueba de ello es la descripción y la representación que aparecen en el *Hortus deliciarum* de la *magistra* alsaciana Herrada de Hohenbourg (1125/30-c. 1195)¹¹⁷, en las que la personificación de Sabiduría aparece identificada con Filosofía, a cuyos pies se sientan Sócrates y Platón, identificados por sus nombres y figurados como escribas medievales.

En el *Liber uite meritorum* el término *philosophia* aparece en el parlamento de un Vicio, el Maleficio (vinculado a las artes diabólicas como señalaba el fragmento antes citado), quien refiere una fuente concreta, Hermes Trismegisto, y añade una reflexión sobre la observación de la naturaleza. La personificación del Maleficio dice:

De Mercurio et de aliis philosophis multa discam, qui sciscitatione sua elementa hoc modo iugabant, quod unamquamque rem quam uoluerunt, certissime reperierunt. Hec fortissimi et sapientissimi uiri ex parte a Deo, et ex parte a malignis spiritibus adinuenerunt. Et quid hoc obtulit? Et sic se ipsos planetas nominauerunt, quoniam de sole et de luna et de stellis plurimam sapientiam ac multas inquisitiones acceperunt¹¹⁸.

La concepción que transmite en ese pasaje es favorable solamente en apariencia, ya que Hildegarda la pone en boca de un Vicio, de modo que ello la convierte en una opinión desfavorable desde el punto de vista de la autora. Además, del fragmento citado se desprende que Hermes Trismegisto es, en primer lugar, una fuente que Hildegarda conoce¹¹⁹ y, en segundo lugar, un referente

¹¹⁷ Sobre Herrada de Hohenbourg: F.J. GRIFFITHS, *The Garden of Delights. Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2007; G. RABASSÓ, «El cielo y la tierra en el *Hortus deliciarum* de Herrada de Hohenbourg», in M.J. MUÑOZ et alii. (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media. La compilaion du savoir au Moyen Age. The compilation of knowledge in the Middle Ages*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Oporto 2013, pp. 429-446; «The Universe, a Space of Knowledge in Hildegard of Bingen and Herrad of Hohenbourg», in N. BARRERA et alii. (eds.), *Spaces of Knowledge. Four Dimensions of Medieval Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 127-138.

¹¹⁸ *LVM*, V, vi, p. 222, l. 84-92: «Aprendí mucho de Mercurio y de otros filósofos, quienes, con sus investigaciones, subyugaban de tal modo los elementos que descubrieron con certeza todo lo que quisieron. Estos hombres, los más hábiles y sabios, consiguieron hacer sus descubrimientos en parte gracias a Dios, pero en parte gracias también a los espíritus malignos. ¿Qué hay en contra de esto? Y, así, ellos mismos otorgaron nombres a los planetas, ya que obtuvieron una amplia sabiduría y muchos conocimientos del Sol, de la Luna y las estrellas».

¹¹⁹ Fuente conocida también por Lactancio y Agustín de Hipona. Véase F.A. YATES, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, trad. D. Bergadá, Ariel, Barcelona 1983, pp. 23-30.

negativo para ella. Hay que señalar también que, al tratar sobre las aportaciones en el ámbito de la filosofía, la autora podía haber destacado distintos aspectos de aquella disciplina, pero elige precisamente cuestiones relativas a la naturaleza. Ciertamente, uno de los aspectos de la disciplina filosófica que Hildegarda conocía era, sin duda, el ámbito de la filosofía de la naturaleza. En este sentido, es significativo que tanto en el *Sciuias* como en el *Liber diuinorum operum* omita los nombres de los planetas aun conociendo el orden de su posición. Es probable que se resista a designarlos con los nombres que les otorgaron los paganos y, por tanto, prefiere no mencionarlos. Siguiendo esta línea, Maleficio continúa diciendo:

Ego autem ubicumque uolueru, in artibus istis regno et dominor: scilicet in luminaribus celi, in arboribus et in herbis ac in omnibus uirentibus terre, et in bestiis et in animalibus super terram, ac in uermibus super terram et subter terram. Et in itineribus meis quis mihi resistet? Deus omnia creauit: unde in artibus istis illi nullam iniuriam facio. Ipse enim uult ut in Scripturis ac in plenis operibus suis probetur. Et quid prodesset, si opera eius tam ceca essent, quod nulla causa in eis consideraretur? Nihil conferret!¹²⁰.

Las primeras líneas de este fragmento de Maleficio recuerdan en cierto modo las palabras que pronuncia la figura de *Caritas* (también llamada *ignea uis*) al principio del *Liber diuinorum operum*¹²¹. Maleficio es quien guía a los filósofos en conocimiento del universo, motivo por el cual se trata de un conocimiento pervertido desde su origen. Los filósofos buscan lo divino únicamente en el universo y no en las sagradas escrituras; por tanto, las investigaciones de los filósofos paganos son, en realidad, infructíferas.

En conclusión, observamos que las menciones explícitas a fuentes de inspiración procuran una información muy parcial e insuficiente para determinar el alcance de la cultura filosófica de Hildegarda. Además, tanto su concepción general de la filosofía como el uso de determinadas cuestiones filosóficas resulta ambiguo. A ello hay que añadirle la transformación y reelaboración creativa que

¹²⁰ *LVM*, V, vi, p. 222, l. 93-102: «Allí donde yo quiera reino y domino con estas artes, tanto en los astros del cielo, como en los árboles y las plantas, y en todo aquello que verdea en la tierra: en las bestias y en los animales que existen sobre la tierra, y también en los gusanos de sobre y de dentro de la tierra. ¿Quién se me resistirá en mi camino? Dios todo lo creó, de modo que a Él no lo injurio de ningún modo con estas artes. Él quiere que se lo busque tanto en las Escrituras como en sus obras. Pero, ¿de qué serviría si sus obras fueran tan ocultas que en ellas no se pudiera considerar causa alguna? No serviría de nada».

¹²¹ *LDO*, I, 1, II, pp. 49-50, l. 45-54.

la autora efectúa con posibles fuentes de inspiración. Sin embargo, la densidad de pensamiento y los múltiples estratos de reflexión y creación que conforman la obra hildegardiana, despiertan vivamente una doble intuición: las fuentes explícitas de Hildegarda no son representativas del alcance que pudieron tener sus lecturas o escuchas; y aquellas posibles fuentes –aun con la insistencia de la crítica por encontrarlas escondidas entre líneas– no son representativas del alcance de la propia obra ni del pensamiento de Hildegarda de Bingen.

8. ¿Del *philosophus* a la *philosophia mundi*?

Según se expone en la *Vita sanctae Hildegardis* y también en el *Epistolarium*, Hildegarda acogió a peregrinos y a algunas personalidades en el monasterio de Rupertsberg. Entre aquellas presencias, destaca la de un filósofo alrededor del cual giró un episodio relevante y controvertido en la vida de la autora¹²². La identidad de aquel «filósofo, honrado por sus riquezas» (*philosophus de diuitiis honoratus*) y «de nombre tan elevado» (*tantus princeps in nomine*)¹²³, a quien las llamaban *pater*, no es desvelada por Monika Klaes en la edición crítica. En cambio, Tilo Altenburg identifica aquel personaje con el conde (*Rheingraf*) Embrico I¹²⁴. En un fragmento autobiográfico, explica Hildegarda:

«Quidam phylosofus de diuitiis honoratus, cum de his que uideram diu dubitasset, tandem ad nos uenit et locum nostrum edificiiis, allodiis et aliis necessariis ualde ornauit, unde anima mea exhilarata fuit, quia Deus in obliuionem nos non adduxit. Acri enim scrutacione sed sapienti exquisiuit, que essent uel unde uisionis huius scripta, donec diuina inspiratione pleniter credidit [...] Hic etiam qui tantus princeps in nomine suo fuit petiit, ut apud nos sepeliretur, et ita factum est»¹²⁵.

¹²² *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-23. Sobre dicho acontecimiento y su relación con la teoría musical de Hildegarda, véase G. RABASSÓ, «Rediscovering the Secrets of Voice: Hildegard of Bingen», *Mediaevalia. Textos e estudos*, 32 (2013) 47-64.

¹²³ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 22; trad. esp, p. 63.

¹²⁴ T. ALTENBURG, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, Anton Hiersemann, Stuttgart 2007, p. 301-310; 125-132.

¹²⁵ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 9-15, 22-23, trad. esp, p. 63: «“Cierta filósofo, honrado por sus riquezas, había dudado durante mucho tiempo acerca de mis visiones. Pero a pesar de todo vino a visitarnos y adorno nuestro lugar con edificios, alodios y otras cosas necesarias, por lo que mi alma se había regocijado vivamente, ya que Dios no nos había puesto en el olvido. Indagó de un modo penetrante y sabio acerca de qué eran y de dónde venían los escritos de la visión, hasta que creyó plenamente en la inspiración divina. [...] Y aquel hombre, de nombre tan elevado, pidió ser enterrado con nosotras y así se hizo”».

Aquel hombre noble, «filósofo» y «sabio»¹²⁶, había aportado bienes materiales al monasterio y había mantenido una relación intelectual con la *magistra*, centrada en dos aspectos: el fenómeno visionario y el análisis de sus escritos. La controversia que se produjo entre la institución eclesiástica y la comunidad de Rupertsberg estuvo motivada por haber dado sepultura a un hombre considerado «hereje». A pesar de que Hildegarda insistía en que «Dios había sofocado la injusticia de su corazón»¹²⁷ y que «fue enterrado sin contradicción»¹²⁸, los prelados de Maguncia emitieron un interdicto contra el cenobio de Hildegarda. ¿Qué tipo de disidente fue este personaje? Se conoce un Embrico de Maguncia que escribió una *Vita Mahumeti* (c. 1100), anti-hagiografía de la vida del profeta del islam que le aportó fama de hereje¹²⁹. Pero, más allá de desvela la identidad de aquel personaje, aquello que sabemos con certeza según la documentación conservada es que Hildegarda y sus *filiae* se nutrieron mutuamente, durante años, del saber de un filósofo disidente con el que mantuvieron un vivo diálogo intelectual.

Otra cuestión a dilucidar es en qué período transcurrió la estancia prolongada del filósofo. Unas líneas más abajo del fragmento de la *Vita sanctae Hildegardis* citado, se indica la finalización del *Liber uite meritum*, un libro que Hildegarda escribió entre 1158 y 1163¹³⁰. Según la hipótesis de Altenburg, Embrico habría vivido en el monasterio desde antes de 1152 hasta su muerte en el año 1158¹³¹, lo cual haría coincidir su estancia con el período en el que Hildegarda elaboraba el *Liber Subtilitatum*. Sin embargo, este dato es difícil de conciliar con la del interdicto y con el intercambio epistolar con los prelados de Maguncia, que Van Acker sitúa hacia 1179. Por mi parte, una vez apuntada esta paradoja, sigo el relato del pasaje autobiográfico recogido en la *Vita sanctae Hildegardis* y en el que se basa la hipótesis de Altenburg. La coincidencia entre la presencia del filósofo en

¹²⁶ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 19. Unas líneas más adelante, designa a sus monjas con una expresión similar: «bonis et sapientibusque sororibus» (ibid., l. 35).

¹²⁷ *VSH*, II, XII, p. 37, l. 15-16; trad. esp., p. 63: «Deus iniusticiam in corde eius suffocasset».

¹²⁸ *EPP*, 23, p. 61, l. 16: «sine contradictione sepulti».

¹²⁹ Embricho Moguntinus, *Vita Mahumeti*, ed. G. CAMBIER, Latomus, Bruselas 1961. Véase J.V. TOLAN, «Anti-Hagiography: Embrico of Mainz's *Vita Mahumeti*», *Journal of Medieval History*, 22 (1996) 25-41; *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, Columbia University Press, Nueva York 2002; trad. esp.: *Sarracenos: el Islam en la imaginación medieval europea*, Universitat de València-Servei de Publicacions, Valencia 2007, pp. 173-181.

¹³⁰ *VSH*, II, XII, p. 38, l. 38-40.

¹³¹ T. ALTENBURG, *Soziale Ordnungsvorstellungen bei Hildegard von Bingen*, cit., p. 130.

el monasterio y la redacción del *Liber subtilitatum* resulta muy sugerente, en tanto que aquel escrito pone de manifiesto el uso de un lenguaje más científico por parte de Hildegarda al tratar de la naturaleza.

¿Qué conocimientos filosóficos habría aportado a Hildegarda aquel personaje de perfil heterodoxo? La autora no hace referencia alguna acerca de ello, sino que solamente menciona su trabajo conjunto en torno a las obras de visiones. Pero, dada la coincidencia con la escritura del *Liber subtilitatum* y con la gestación intelectual del *Liber uite meritorum* (donde formula una visión cósmica de la divinidad), considero que posiblemente aquel interlocutor filosófico habría tenido alguna conexión con el estudio de la naturaleza por parte de Hildegarda. Incluso es posible plantear como hipótesis si el tratamiento tan diferente que recibió el *Liber subtilitatum* (y tal vez fuera uno de los motivos de su omisión en el Riesenkodex) respecto al resto de escritos de Hildegarda, podría mantener relación con el vínculo entre aquel libro y el filósofo «hereje». Quizás él habría despertado, en particular, el interés de Hildegarda por la filosofía; tal vez sea él el interlocutor implícito, el filósofo escolástico, a quien intenta refutar la autora con la visión del universo del *Liber diuinorum operum*; quizás se documentó junto a él sobre determinadas teorías cosmológicas y, en particular, sobre el *Timeo* de Platón, libro de cabecera que regía los principios de la filosofía natural de la primera mitad del siglo XII; tal vez lo hiciera por medio de libros (¿parte de esos «bienes materiales» que aportó al monasterio?) o bien mediante la transmisión oral de sus conocimientos.

Esta figura, por tanto, podría haber jugado un papel relevante en la biografía intelectual de la autora. Sin embargo, el conocimiento de la obra de Platón no solo podría haber llegado a Hildegarda por medio de este «filósofo», sino que existen otros canales para documentar el posible acceso de Hildegarda al *Timaeus*¹³². En concreto, se conserva en la Biblioteca nacional de Francia un manuscrito que contiene tanto el *Timaeus* como el *In Platonis Timaeum Commentarius* de Calcidio, que data del siglo XI y que procede del monasterio de Echternach¹³³,

¹³² Véase el análisis textual y conceptual comparativo entre el *Timaeus* y el *LDO* en: G. RABASSÓ, «*Subtilitates naturae*. Continuitats i ruptures a la cosmologia d'Hildegarda de Bingen (1098-1179)», Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2015, pp. 329-452.

¹³³ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 77r-107r (*Timaeus*), ff. 107r-150v (Calcidio, *Tim. Comm.*), s. XI, procedente del monasterio de Echternach. El manuscrito contiene glosas, así como diagramas astronómicos, algunos a color (ff. 101r-102r), y expresiones importantes también marcadas a color. Sobre este manuscrito: L. MOULINIER, «Introduction», in *BHCC*, p. LXVII y, sobre todo, A. SOMFAI, «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's

emplazamiento en el cual se encontraba en vida de Hildegarda¹³⁴. La *magistra* mantuvo una relación continuada con aquel cenobio y, de hecho, de él procedía Teodorico, su último secretario y el encargado de elaborar la *Vita sanctae Hildegardis*. Este manuscrito incluye, además, el *Somnium Scipionis* de Cicerón y el *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio¹³⁵, así como extractos de *Catilina* y *Jugurtha* de Salustio¹³⁶. En consecuencia, las obras mencionadas eran objetivamente accesibles a Hildegarda mediante fuentes directas. Por otro lado, sus contenidos se transmitieron también mediante florilegios y otros manuscritos de compilación del saber, de modo que las posibilidades de acceso a los contenidos de la obra de Platón eran múltiples.

En la literatura crítica hay algunas contribuciones relevantes sobre esta cuestión, y Peter Dronke se ha dedicado a ella con especial interés. Inicialmente, en una monografía de 1984, Dronke sostenía que no encontraba ninguna evidencia que indicara que Hildegarda había leído el *Timaeus*¹³⁷, si bien, una década más tarde, en la introducción de la edición crítica del *Liber diuinorum operum*, rectifica aquella afirmación diciendo que «un estudio de las palabras y las expresiones [del *Liber diuinorum operum*] muestra de qué forma tan profunda [Hildegarda] había absorbido la versión que Calcidio hace del *Timeo* de Platón, y su comentario sobre el diálogo. Había leído a Calcidio antes de embarcarse en su propia obra cosmológica [...]. Si bien en el *Liber diuinorum operum* las huellas de la influencia calcidiana son más presentes»¹³⁸.

Tanto en la introducción como en el «Index auctorum» de la edición crítica del *Liber diuinorum operum*, Dronke y Derolez refieren paralelismos textuales concretos¹³⁹. Cuando Hildegarda utiliza la expresión *mundi*

Commentary», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65 (2002), p. 1-21, esp. 11, 16-17. Véase también J. SCHROEDER, «Bibliothek und Schule der Abtei Echternach um die Jahrtausendwende», Tesis doctoral, Universität Freiburg im Breisgau, 1977.

¹³⁴ Sobre aquel *armarius*, véase M. KLAES, «Einleitung», in *VSH*, pp. 67*-78*.

¹³⁵ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 41r-43r y 1r-41r, respectivamente.

¹³⁶ París, BnF, ms. lat. 10195, ff. 43r-74v y 74v-76v, respectivamente.

¹³⁷ P. DRONKE, *Las escritoras de la Edad Media*, cit., p. 253.

¹³⁸ A. DEROLEZ – P. DRONKE, «Introduction», in *LDO*, p. xvii: «[A] study of words and expressions shows how profoundly she had absorbed Calcidius' version of Plato's *Timaeus* and his commentary on it. She had read Calcidius before embarking upon her own work of cosmology [...]. In the *LDO*, however, the traces of Calcidian influence are more pervasive».

¹³⁹ Otras Fuentes filosóficas que tratan sobre la naturaleza y que se incluyen en el «Index auctorum» (*LDO*, pp. 477-501) son, por orden de más a menos paralelismos: el *De universo* de Rabano Mauro (25 referencias), varias obras de Eriúgena, en especial el *Periphyseon* (15 referencias),

*capacitas*¹⁴⁰, se sirve del término *capacitas* en el sentido cosmológico de Calcidio, tal y como aparece en la traducción y en el comentario¹⁴¹. Asimismo, el uso de los términos *conglutinare*¹⁴² y *sciscitatio*¹⁴³ en un contexto cosmológico denota una filiación calcidiana¹⁴⁴. Por otro lado, se anotan dos expresiones que aparecen previamente en otras obras de Hildegarda y que se encuentran también en el *Timaeus: circumuolutio*¹⁴⁵ y *prima materia*¹⁴⁶. Otra expresión que, aun sin connotaciones cosmológicas, vincula ambas obras es *inexaminatum relinquit*¹⁴⁷.

Finalmente, para argumentar su hipótesis, los editores proponen la confrontación de tres pasajes de las dos obras: el primero trata sobre la existencia de un único universo y sobre la distribución de los elementos en él¹⁴⁸, el segundo constituye un elogio del sentido de la vista¹⁴⁹ y el tercero versa sobre la idea

el *De natura deorum* de Cicerón (9), la *Cosmographia* de Aethicus Ister (8), el *Asclepius*, los *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio, el *Dragmaticon*, las *Glosae super Platonem* y la *Philosophia mundi* de Guillermo de Conches (7), las *Naturales quaestiones* de Séneca, el *De natura rerum* de Isidoro de Sevilla (6), el *Pastor* de Hermas (5), el *Elucidario* y el *De imagine mundi* de Honorio de Autún (3), la *Naturalis historia* de Plinio, el *De consolatione philosophiae* de Boecio, el *Fons uitae* de Avencebrol, el *De planctu naturae* de Alain de Lille (2), el *De natura rerum* de Beda y el *De radiis* de Alkindi (1).

¹⁴⁰ *LDO*, Capitula quartę uisionis primę partis, LXXI, p. 21, l. 296.

¹⁴¹ Citaré la siguiente edición: *Timaeus (Plato). A Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. Jensen*, ed. J.H. WASZINK, The Warburg Institute-Brill, Londres-Leiden 1975 (1ª ed. 1962). En adelante: Plato, *Timaeus* y Calcidius, *Tim. Comm.* Estos temas se encuentran en Plato, *Timaeus*, 51a, p. 49, l. 11: «informem capacitatem»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCLXXIV, p. 278, l. 14: «siluae capacitatem»; CCCXXXI, p. 326, l. 7-8: «ornatus capace»; CCCLII, p. 343, l. 6-7: «siluae [...] capacitatem».

¹⁴² *LDO*, I, 4, XLV, p. 179, l. 10-11.

¹⁴³ *LDO*, III, 5, XXXII, p. 454, l. 4: «sciscitationem elementorum».

¹⁴⁴ Plato, *Timaeus*, 43a, p. 38, l. 14: «conglutinabant»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCLXIV, p. 270, l. 6: «natura sciscitationem».

¹⁴⁵ *LDO*, I, 2, XXXII, p. 99, l. 186-188: «fortitudine circumuolutionis firmamenti ab oriente per austrum in obliquo ad occidentem impulsus»; Plato, *Timaeus*, 43d, p. 39, l. 9: «orbiculata circumuolutio». Como observan Derolez y Dronke, este concepto aparece también en obras anteriores de Hildegarda (*Sciuias*, III, 12, p. 613, l. 302; *LVM*, V, 33) y la utiliza asimismo Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, 35: «Assidua namque circumuolutione circa telluris ambitum alibi lucem praestant, alibi auferunt».

¹⁴⁶ *LDO*, II, 1, XXVIII, p. 287, l. 2-5. Cito un fragmento más extenso: «Deus [...] creauit celum et terram, id est *primam materiam*, in qua omnis celestis et terrestres creatura per uerbum Dei processura latuit»; Calcidius, *Tim. Comm.*, CCCVIII, p. 309, l. 9: «ex natur quidem propria *primam materiam* nuncupans»; las cursivas son mía.

¹⁴⁷ *LDO*, I, 2, XXV, p. 86, l. 5; Plato, *Timaeus*, 51c, p. 49, l. 23.

¹⁴⁸ *LDO*, I, 2, XXXIX, p. 106, l. 12-21; Plato, *Timaeus*, 31-32, pp. 23-25.

¹⁴⁹ *LDO*, I, 4, XCVIII, p. 234, l. 97-100; Plato, *Timaeus*, 45, pp. 41-42.

de proporción en la relación entre macrocosmos y microcosmos¹⁵⁰. En último lugar, Dronke sostiene que Hildegarda habría conocido el *Timaeus* años antes de redactar el *Liber diuinorum operum*, ya que tanto en la carta que dirigió al pontífice Anastasio IV (c. 1153-1154) como en el *Liber uite meritorum* aparece la expresión *mundi globus*, que denota una filiación calcidiana¹⁵¹. En otro momento, Dronke subraya nuevamente el potencial innovador del *Timaeus* como lectura que podría haber inspirado Hildegarda al formular un cambio sustancial en su visión del cosmos respecto a aquella que expuso dos décadas antes en el *Sciuias*. Así precisa Dronke cuál habría sido el período de ese aprendizaje: «Entonces, en la década de 1150, después del *Sciuias*, Hildegarda habría empezado a estudiar a Calcidio [...]. En la década de 1160, antes de finalizar el *Liber uite meritorum* (1163), parece ser que Hildegarda habría profundizado en su conocimiento de Calcidio, la presencia del cual es, de lejos, más significativa en el *Liber diuinorum operum* que en sus escritos precedentes»¹⁵².

Las fechas exactas en las que Hildegarda se dedicó al «estudio» del *Timaeus* son relevantes en tanto que indican hasta qué punto participaba de la vida cultural e intelectual de la época. Margaret Gibson sitúa el auge del estudio del *Timaeus* en el ámbito escolar en el período comprendido entre 1050 y 1150¹⁵³. Por su lado, Justin A. Stover divide tres grandes etapas y cinco generaciones de estudiosos del diálogo platónico: el «descubrimiento» de Platón tuvo lugar en época carolingia, el auge de su estudio en las escuelas catedralicias se sitúa entre 1125 y 1150, y el «declive» progresivo aconteció durante la segunda mitad del siglo XII¹⁵⁴. Según estas coordenadas generales, Hildegarda escribió el *Liber diuinorum operum* du-

¹⁵⁰ *LDO*, I, 4, xvi, p. 147, l. 1-8. Sobre la noción *recta mensura* y el vínculo de la idea de proporción con el *Timaeus*, véase G. RABASSÓ, «*Subtilitates naturae...*», cit., pp. 399-405; Calcidius, *Tim. Comm.*, ccxii, p. 228.

¹⁵¹ *EPP*, 8, p. 20, l. 34; *LVM*, I, xxxiv, p. 26, l. 543: «*globus mundi*». Véase A. DEROLEZ – P. DRONKE, «Introduction», in *LDO*, pp. xvii-xviii.

¹⁵² *Ibid.*, p. xxxiv: «Then, in the 1150s, after *Sciuias*, Hildegard will have begun to study Calcidius [...]. In the 1160s, after completing *LVM* (1163), Hildegard would seem to have deepened her knowledge of Calcidius, who is a far more significant presence in the *LDO* than in her previous writing».

¹⁵³ M. GIBSON, «The Study of “Timaeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries», *Pensamiento*, 25 (1969) 183-195.

¹⁵⁴ A cada una de estas etapas dedica tres capítulos de su exhaustivo estudio J.A. STOVER, «Reading Plato in the Twelfth Century: A Study on the Varieties of Plato’s Reception in the Latin West Before 1215», Tesis doctoral, Harvard University, 2011, pp. 24-166; 167-304; 305-455.

rante el tercer cuarto del siglo, cuando en las escuelas catedralicias el estudio de la obra platónica era substituida por el corpus aristotélico. El *Liber diuinorum operum*, a pesar de estar escrito entre 1164 y 1174 (por tanto, a inicios del declive del estudio del *Timaeus*), parece mantener un diálogo implícito sobre la nueva concepción de la naturaleza con un corpus textual inscrito en la primera mitad del siglo XII. La contribución de Hildegarda al debate no es por ello una imitación ni tampoco una asimilación de los intelectuales de la época, sino todo lo contrario. La *magistra* mantiene una postura crítica ante la concepción pagana del universo creado. Sin embargo, es preciso señalar, finalmente, que el hecho mismo de cuestionarlas presupone un conocimiento de las tesis que se pretenden refutar, y que este conocimiento previo parece que llega a impregnar el propio planteamiento de la autora. El mensaje que quiere transmitir Hildegarda es diferente (incluso contrario) al de los filósofos de la naturaleza, pero se hace eco de algunas ideas filosóficas fundamentales (por ejemplo, la analogía del huevo cósmico en el *Sciuias* y el concepto de *anima mundi* en el *Liber diuinorum operum*) que reelabora en el marco del mensaje de salvación que transmite a la cristiandad. El pensamiento de Hildegarda, por tanto, está en tensión continua con la filosofía: en parte la rechaza, en parte la sumerge entre los estratos de su propio discurso, en parte se sirve de ella como instrumento de comprensión de la realidad. Su relación con la filosofía es casi tan compleja como la que mantiene con la mística (lo cual puede sorprender), ya que no se deja encasillar en un único marco epistemológico.