



La boca y lo dulce. Algunas reflexiones sobre de la tropología del gusto en el libro *Scivias* de Hildegarda de Bingen

The mouth and the sweetness. Some remarks on taste metaphors in Hildegard of Bingen's book *Scivias*

A boca e o doce. Algumas reflexões sobre a tropologia do gosto no livro *Scivias* de Hildegarda de Bingen

María José ORTÚZAR ESCUDERO¹

Resumen: Estudios sobre las visiones de Hildegarda de Bingen (1098-1170) han destacado frecuentemente su “otredad” con respecto al mundo sensible y a la experiencia corporal. Por otra parte, se viene subrayando desde hace algunos años la importancia del lenguaje sensorial en textos de carácter religioso. Este artículo explora precisamente las metáforas que aluden a los sentidos, en particular, la tropología del gusto en la primera obra visionaria de Hildegarda, *Scivias*. En ella, la abadesa asocia tanto el gusto por lo dulce como el alimento mismo con dos temas: el pecado y Cristo. Este uso de metáforas relativas al gusto tiene antecedentes en la Biblia y en autores de la Patrística. Autores del siglo XII, como el cisterciense Bernardo de Claraval y los benedictinos Honorio de Autun y Ruperto de Deutz, recurren igualmente a tales metáforas para ilustrar el pecado original y la posibilidad del hombre de volver a Dios mediante Cristo. Esto indica que tanto Hildegarda como algunos de sus contemporáneos ilustran y comprenden la condición humana mediante el sentido del gusto. Además, la tropología del gusto manifiesta la posibilidad de experimentar lo divino por medio de la sensibilidad del cuerpo humano.

Abstract: Several studies on the visions of Hildegard of Bingen (1098-1179) emphasize their "otherness" with respect to the sensible world and the bodily experience. For some years, though, also the importance of the sensory language in religious texts has been highlighted. This paper explores the sense metaphors, particularly the taste metaphors, in Hildegard's first visionary work, *Scivias*. In this writing, she associates the taste of

¹ Docente de la Universidad de Los Andes y la Universidad Adolfo Ibáñez en Santiago de Chile. Dra. en Historia Medieval (Universität Trier, Alemania). Hasta Marzo del presente año se desempeñó como Investigadora Postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Proyecto Fondecyt N°3170071). E-mail: mjortuzar@daad-alumni.de



Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.). *Mirabilia 29 (2019/2)*
Senses and sensibilities in classical and medieval worlds
Sentidos e sensibilidades nos mundos clássico e medieval
Los sentidos y las sensibilidades em los mundos clássico y medieval

Jun-Dez 2019/ISSN 1676-5818

sweetness as well as food itself mainly with two subjects: the sin and Christ. This use of taste metaphors has biblical and patristic backgrounds. 12th Century authors like the Cistercian Bernhard of Clairvaux and the Benedictines Honorius Augustodunensis and Rupert of Deutz use as well taste metaphors to illustrate the fall into sin and the return to God through Christ. Thus, the sense of taste seems to offer them a basis for understanding human condition. Furthermore, the use of taste-metaphoric reveals the possibility of experience the divine by means of the sensibility of the human body.

Keywords: Hildegard of Bingen – Human condition – Taste – Sense metaphors – Christian authors.

Palabras-claves: Hildegarda de Bingen – Condición humana – Gusto – Tropología del gusto – Autores cristianos.

ENVIADO: 05.08.2019
ACEPTADO: 27.09.2019

I. Introducción

Hildegarda de Bingen (1098-1179) escribe su primera obra *Scivias*, “Conoce los caminos”, entre los años 1141-1151.² Este volumen se compone de tres libros, en los que se recogen veintiséis visiones en total. Ya en el “testimonio” que antecede al cuerpo de las visiones propiamente tal, la benedictina describe su experiencia visionaria. Ella recibe sus visiones no “mediante los ojos o los oídos corporales del hombre exterior”, sino que “con los ojos y los oídos del hombre interior”.³ Como aquí, también en sus otros dos libros de visiones y en muchas de sus cartas la

² Este ensayo recoge algunos resultados de mi libro *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Wahrnehmung*, Hiersemann: Stuttgart, 2016. Una versión más breve de este artículo fue presentada como ponencia en la jornada “Das Lebendige Licht – Neue Forschungen zu den Visionsschriften Hildegards von Bingen” (Octubre del 2010, Bingen am Rhein).

³ HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*. Edición de Adelgundis Führkötter y Angela Carlevaris, Brepols: Turnhout, 1978, *protestificatio*, 43-47: *Visiones uero quas uidi, non eas in somnis, nec dormiens, nec in phrenesi, nec corporeis oculis aut auribus exterioris hominis, nec in abditis locis percepì, sed eas uigilans et circumspecta in pura mente, oculis et auribus interioris hominis, in apertis locis, secundum uoluntatem Dei accepi*. El formato utilizado para citar *Scivias* – en adelante, abreviado como “*Sc*” – es el siguiente: libro (números romanos), visión (números árabes), líneas en cuestión. En el caso de la *protestificatio*, que antecede a los libros, se cita solo las líneas. Para la traducción de este libro al español, ver HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos*. Traducción de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Madrid: Trotta, 1999.

visionaria destaca la otredad de lo visto y de lo oído: Lo que ella ve y oye no es de este mundo.

Esta “otredad” de la experiencia visionaria de Hildegarda se ha estudiado con referencia a la clasificación de las visiones de san Agustín⁴ y con referencia al fundamento de su autoridad profética.⁵ A menudo se ha recurrido asimismo a la doctrina de Orígenes, quien planteó la existencia de cinco sentidos interiores que, a diferencia de los sentidos exteriores, serían aptos para el conocimiento de lo divino.⁶ De modo similar, Peter Dinzelbacher entiende la visión como una percepción eidética que tiene lugar más allá de los sentidos.⁷ Victoria Cirlot, por su parte, ha dedicado varios ensayos a la experiencia visionaria como un resultado de la imaginación creadora en los escritos de Hildegarda.

⁴ Ver, por ejemplo, MCGINN, Bernard. “Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete”. *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum*. Alfred Haverkamp (dir.), Mainz: von Zabern, 2000, pp. 321-350, pp. 329-333; SCHMIDT, Margot. “Zur Bedeutung der geistlichen Sinne”. *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*. Margot Schmidt (dir.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1995, pp. 117-142; EMERSON, Jan S. “A Poetry of Science. Relating Body and Soul in the ‘Scivias’”. *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*. Maud B. MacInerney (dir.), Nueva York y Londres: Garland Publishing Inc., 1998, pp. 77-101.

⁵ A este respecto, ver MEIER, Christel. “Von der ‘Privatoffenbarung’ zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau”. *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*. Gert Melville y Peter von Moos (dir.), Köln i.a.: Böhlau, 1998, pp. 97-123; MEIER, Christel. “Prophetentum als literarische Existenz. Hildegard von Bingen (1098-1179). Ein Portrait”. *Deutsche Literatur von Frauen. Tomo 1. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Gisela Brinker-Gabler (dir.), München: Beck, 1988, pp. 76-87; KERBY-FULTON, Kathryn. “Prophet and Reformer. ‘Smoke in the Vineyard’”. *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and her World*. Barbara Newman (dir.), Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 70-90; KÜHNE, Udo. “Die Konstruktion prophetischen Sprechens. Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin”. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 46(1-2), 1999, pp. 67-79; NEWMAN, Barbara. “Hildegard of Bingen. Visions and validation”. *Church History* 54(2), 1985, pp. 163-175.

⁶ Respecto de esta doctrina, ver McINROY, Mark J. “Origen of Alexandria”. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Paul L. Gavrilyuk y Sarah Coakley (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 20-35; RAHNER, Karl. “Die ‚geistlichen Sinne‘ nach Origenes”. *Schriften zur Theologie, Vol. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes*. Zürich, Einsiedeln y Köln: Benzinger, pp. 111-136.

⁷ DINZELBACHER, Peter. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 1981, p. 29; DINZELBACHER, Peter. Artículo “Visio(n), -sliteratur”. *Lexikon des Mittelalters. Tomo 8*. München: Lex-MA Verlag, 1997, cols. 1734 -1738, cols. 1734-1735.

En estas reflexiones, en las que esta autora aplica a la obra hildegardiana los estudios de Henry Corbin sobre filosofía iraní y mística sufí, se descubre igualmente una valoración de la imagen a partir del carácter autónomo de la imaginación con respecto del mundo sensible.⁸ La imaginación es entendida entonces “como una función desligada de la percepción del objeto físico, y de las imágenes como formas desprendidas del mundo sensible”.⁹

No obstante tales enfoques, en los que para explicar la experiencia visionaria se la escinde del mundo sensible, ya desde hace algunos años ha venido siendo subrayada la importancia de la interrelación entre lenguaje religioso y la experiencia sensorial. Así, David Chidester afirma en un ensayo sobre san Agustín que:

...el lenguaje religioso está basado en la experiencia sensorial. Hay una riqueza en la imaginación de los sentidos, una cualidad evocativa en las metáforas sensoriales, que es más inmediato y más convincente que el discurso relativamente árido de las proposiciones conceptuales.¹⁰

En un sentido similar, Rudy Gordon en su estudio sobre el uso del lenguaje espiritual en textos místicos medievales concluye que tal lenguaje responde a la pregunta básica acerca de cómo podemos conocer y cómo conocemos a Dios como seres “encarnados” (*embodied*).¹¹ Asimismo, Boyd T. Coolman introduce su estudio sobre Guillermo de Auxerre afirmando que en el “escolasticismo medieval” el uso de metáforas que provienen de la percepción sensorial caracteriza tanto la expresión teológica como la experiencia cristiana.¹²

La constatación de la importancia de la experiencia sensorial en la descripción de lo divino se ve fundamentada en cierta medida por ideas como aquellas del lingüista George Lakoff y del filósofo Mark Johnson, según los cuales el proceso de pensamiento humano es básicamente metafórico.¹³ Las metáforas se originan en la

⁸ CIRLOT, Victoria. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder, 2005, p. 14.

⁹ CIRLOT, *ibid.*, p. 227.

¹⁰ CHIDESTER, David. “Symbolism and the Senses in Saint Augustine”. *Religion*, 14, 1984, pp. 31-51, p. 38. Mi traducción.

¹¹ RUDY, Gordon. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. New York: Routledge, 2002, p. 122.

¹² COOLMAN, Boyd T. *Knowing God by Experience. The Spiritual Senses in the Theology of William of Auxerre*. Washington: Catholic University of America Press, 2004, p. 1.

¹³ LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books, 1999. Para una explicación concisa de esta teoría y para la

experiencia de tener un cuerpo e influyen no solo en nuestro lenguaje, sino en nuestro pensamiento y nuestra acción.¹⁴

Siguiendo estos lineamientos, el presente ensayo se centra en las diferentes descripciones que hacen uso de los sentidos y de sus impresiones en el libro *Scivias* para responder qué se entiende por experiencia, dejando entre paréntesis si acaso se trata de sensaciones “interiores” o propias de un *mundus imaginalis*. *Scivias* se presta especialmente para un análisis de metáforas basadas en los sentidos, dado que ellos tienen una presencia casi ubicua en esta obra: Se exponen profusamente sensaciones visuales como diversos colores, luz y sombras, sensaciones auditivas como palabras oídas, música y sonidos de diversa índole, olores agradables y desagradables, sabores dulces y amargos y también impresiones que atañen del tacto, como los abrazos o las caricias. Más importante aún para nuestros propósitos, es la reiteración de metáforas que vinculan un tema específico con uno o más sentidos. Algunas de estas se refieren particularmente al sentido del gusto (lo que en adelante llamaremos “tropología del gusto”).

De este modo, Hildegarda se refiere al pecado y también a Cristo constantemente como alimento y, particularmente, como dulce. Una presentación detallada de tales descripciones busca entenderlas en el contexto en que aparecen en *Scivias*. En un segundo momento, se busca dilucidar por qué funciona tal tropología, buscando una posible respuesta en los referentes que motivan tales metáforas:¹⁵ la tropología del gusto que se manifiesta en *Scivias* se cimienta en la tradición. En tercer lugar, se examina como las referencias tradicionales son reinterpretadas por autores cristianos contemporáneos a nuestra autora. Finalmente, se aborda la pregunta por el vínculo entre la tropología del gusto y la experiencia en el relato visionario.

discusión de otras teorías sobre metáforas y su aplicación en los estudios literarios, ver Dinah Wouters. [*A Prophet's Take on Allegory. The Dimensions of Allegorical Forms in Hildegard of Bingen's Vision Book*](#). Tesis para optar al grado de Doctor en Letras, Universiteit Gent, 2019.

¹⁴ BURKE, Peter. “Die drei Sprachen der Metapher”. *Historische Anthropologie*, 14, 2006, pp. 1–10, p. 8.

¹⁵ Para una pregunta similar en el contexto de una metáfora en la obra de Ruperto de Deutz, ver FULTON, Rachel. “‘Taste and see that the Lord is sweet’. The Flavor of God in Monastic West”. *The Journal of Religion*, 86, 2006, pp. 169-204, p. 193.

II. El pecado y lo dulce

Como ya se mencionó, una constante en *Scivias* es la caracterización del pecado como dulce. En diversos pasajes, la visionaria explica que el hombre está marcado desde los primeros padres por la dulzura del fruto prohibido. Por ello, tras la expulsión del paraíso, el alma que se encuentra en el mundo se queja de la siguiente manera:

Pues en el gusto, que él mismo [Adán] gustó en el fruto a causa de la desobediencia, infligió una dulzura perniciosa a su sangre y a su carne y causó así la polución de los vicios. Por ello siento el pecado de la carne en mí; y descuido a Dios, el más puro, porque estoy embriagada por la culpa. Pero no debo seguir aquello que tiene en sí el gusto de mi tienda.¹⁶

Adán gustó el fruto cuando no obedeció a Dios. A través de este acto su cuerpo – su sangre y su carne – adquirió la “dulzura perniciosa”. Desde entonces el hombre peca y se ensucia con los pecados. Y desde entonces siente la dulzura en su carne. El alma, sin embargo, no debe seguir el gusto de su “tienda” o “tabernáculo”, es decir, de su cuerpo. Puesto que el alma siente gusto en la satisfacción de su concupiscencia,¹⁷ ella se lamenta a causa de la dulzura que absorbió junto con el pecado.¹⁸

Como indican estas líneas, la visionaria equipara a menudo la dulzura con la concupiscencia. El vínculo entre lo dulce y la concupiscencia se revela con mayor claridad aún al explicar cómo los primeros hombres pervirtieron la orden de Dios de ser fecundos y multiplicarse en deseo del pecado (Gn 1, 28).¹⁹ Adán y Eva conocieron la dulzura del pecado tras la expulsión del paraíso.²⁰ Fue entonces cuando ellos sintieron una conmoción en sus venas. Sin embargo, debieron de haber sabido que

¹⁶ *Sc* I.4.278-284: *Nam in gustu, quem ipse [Adam] in pomo per inoboedientiam gustavit, nociva dulcedo sanguini et carni se ingerit et ita pollutionem vitiorum producit. Vnde peccatum carnis in me sentio; purissimum autem Deum, quia per culpam inebriata sum, neglego. Sed hoc quod gustus tabernaculi mei in se habet sequi non debeo.* Con tal de destacar los significados referidos a los sentidos, he utilizado aquí como también en las siguientes citas mis propias traducciones.

¹⁷ *Sc* I.4.259-266: *Cum tabernaculum meum carnalem concupiscentiam habet, tunc quia gustum in opere habeo, cum ipsa opus illud perficio.*

¹⁸ *Sc* III.13.360-361: *ach, ach, feruens dulcedo absorbit me in peccatis.* Sobre el pecado original como la causa de una sexualidad corrupta en la escolástica temprana y en los escritos de Hildegard, ver HÖING, Annette. ‘Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit’. *Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive*. Altenberge: Oros, 2000, pp. 138-153.

¹⁹ *Sc* I.2.409-410: *Sed ipsi hoc modo rectam constitutionem meam in libidinem peccati uertentes [...].*

²⁰ *Sc* I.2.407-409: *Et ita de inoboedientia sua in mortem cadentes dulcedinem peccati conceperunt, cum se posse peccare cognouerunt.*

sentían tal conmoción debido a la concepción y no debido a la dulzura del pecado.²¹ Por consejo del diablo, los primeros padres perdieron así la inocencia de su procreación y la arrojaron al pecado: la conmoción se convirtió en deseo.²²

No solo los primeros padres sintieron la dulzura en el acto de la concepción y, en consecuencia, la dulzura del pecar, sino que también sus descendientes se abrasan a causa de esta dulzura.²³ Porque Adán y Eva gustaron “la sugerencia del diablo”, la sangre del hombre está marcada por la dulzura de la concupiscencia. Debido a esto – afirma Hildegarda – la sangre del hombre corre “por caminos errantes en la dulzura enmarañada”. Esta dulzura responde al “deseo ardiente” y sofoca “la inocencia mediante horribles vicios”.²⁴ Así como la serpiente condujo al hombre a gustar del fruto, así trata el diablo una y otra vez de persuadir a los hombres de la “dulzura del mundo”, dulzura que experimentan cuando sacian su concupiscencia.²⁵

No solo el pecado, sino también el diablo es descrito en relación con el gusto: A diferencia del hombre, Lucifer y sus secuaces no tenían en su naturaleza el gusto por el pecado.²⁶ Y, no obstante, estos gustaron desde el comienzo del mundo la impiedad.²⁷ Por el contrario, Adán gustó igualmente lo bueno, cuando aceptó la

²¹ *Sc* I.2.410-412: [...] *cum commotionem uenarum suarum non in dulcedine peccati sed in amore filiorum scire deberent.*

²² *Sc* I.2.412-414: *eam [commotionem] diabolica suggestione in libidinem dederunt; quia innocentiam geniturae suae perdentes illam in peccatum miserunt.* Ver también I.2.511-515: *Sed hoc tempus doloris in muliere non abicio, quoniam illud Euae dedi quando in gustu pomi peccatum concepit, unde et mulier in hoc eodem tempore in magna medicina misericordiae habenda est.*

²³ *Sc* III.7.466-469: *Ego sum filius hominis qui peregrinus est hic ueniens ab hac maledicta terra; quia primus homo lapsus in gustu pomi fecit iter in hoc exilium de patria, cuius et ego progenies sum.*

²⁴ *Sc* III.7.330-335: [*quia sanguis in se continet ualde culpabilia crimina magnamque inquietudinem iniustitiae*] *per errantia scilicet itinera currens in tortuosa dulcedine, quae ardenti libidini seruit et quae innocentiam per horrida uitia suffocat, crescere incipiens per gustum comedentis de suggestione insidiatoris diaboli.*

²⁵ *Sc* II.7.387-389: *quoniam eos sua nequitia ita domat, quod ipsos ad uniuersa uitia prauitatis suae inclinat, uidelicet saecularem dulcedinem in amplexione ardentis libidinis eis suggerens.*

²⁶ *Sc* II.6.1401-1404: [...] *quam [aeternam uitam] reprobis angeli perdiderunt mortem sine suggestione alterius appetentes, ita quod a nullo alio insidiatore quam a semetipsis seducti sunt, cum nec gustum peccati in semetipsis haberent uelut homo in fragilitate corporis sui habet.*

²⁷ *Sc* III.1.494-495: [...] *quia ipsi omnes orti in creatione ab initio gustauerunt impietatem quae ad perditionem se uertit.* Ver asimismo *Sc* III.1.505-509: [*Lucifer cum omnibus sequentibus*] *decerpens in se ipso interiorem pulchritudinem, qua debuit conscius esse ad bonum, et se porrigens ad deglutientem se impietatem, ita exstinctus est in aeterna claritate, cadens in aeternam perditionem.*

obediencia.²⁸ Pese a ello, el gusto por la mala obra es propio de los hombres que creen, como el diablo, que pueden realizar sus acciones de acuerdo a su voluntad y por ello satisfacen tozudamente todos sus deseos.²⁹

También Cristo se diferencia de los hombres, pues él no llevaba en sí ninguna dulzura como la de aquellos. Como todo hombre, Cristo comió, bebió y durmió, “pero, sin embargo, no sintió en su carne el gusto del pecado”.³⁰ Esto se debe a que Cristo no nació “en la prevaricación de Adán y Eva por el gusto del placer”.³¹ Al nacer de una virgen, Cristo rompió con las “leyes de la carne”. De esta manera, se secó en Cristo el árbol nocivo, del cual se cogió el dulce fruto del pecado, y surgió un remedio contra la muerte³² – y contra el placer. La visionaria narra esto detalladamente en relación con la pasión de Cristo: Él fue fijado al leño “para romper con aquello que mediante el leño se volvió prevaricación. Y se le dio de beber vinagre y bilis, para destruir el gusto del fruto”.³³

Este episodio de la Historia de la Salvación es, por lo tanto, interpretado mediante el gusto: Para combatir el dulce gusto del fruto prohibido, propio de la constitución humana desde la expulsión del paraíso, Cristo tuvo que beber el vinagre ácido y la bilis amarga. En el cuerpo humano se extinguió así lo dulce por medio de lo ácido y lo amargo. Por ello, los hombres que siguen a Cristo pueden vencer ahora “aquello que fue sembrado en el placer del pecado y en el gusto del fruto”.³⁴

²⁸ Sc I.2.433-437: *Lucifer autem totum malum comprehendit et omne bonum eiecit nec illud omnino gustauit, sed in mortem cecidit. Adam uero bonum gustauit cum oboedientiam suscepit, sed malum concupiuit et in concupiscentia sua illud perfecit cum inoboediens Deo exstitit.*

²⁹ Sc III.5.277-279: *Vnde etiam in gustu prauis operis uelut in lingua sua commouent se et transeunt in audacia possibilitatis suae semetipsos, ita quod pertinaciter adimplent uoluntates suas.*

³⁰ Sc II.6.2705-2709: *Ipse [Filius Dei] autem de Virgine natus comedit, bibit, et dormiens requieuit atque alias corporales miseriae sustinuit, sed tamen gustum peccati in carne sua non sensit, quia non in mendacio, sed in ueritate carnem assumpserat.*

³¹ Sc II.6.2709-2711: *Quoniam ceteri homines in praeuauaricatione Aadae et Euae per gustum delectationis nascuntur, quod in mendacio et non in ueritate est.*

³² Sc III.8.701-705: *Nam plenitudo sanctitatis erat in eo, quia uiuens lumen in ipso radiauit, in quo noxium pomum cum sequentibus se nequitias aruit, surgente in eodem medicina mortuorum, quae uexillum illud eleuauit quod mortem superauit et contriuit.*

³³ Sc III.2.618-621: *Vnde et idem Filius meus in ligno fixus est ut hoc aboleretur quod per lignum praeuauaricatio facta fuit; atque aceto et felle potatus ut gustus pomi diminueretur.*

³⁴ Sc I.2.608-611: *[Filius enim meus plurimos dolores in corpore suo pertulit et mortem crucis subiit; unde et uos in amore ipsius multas angustias patiemini, cum in uobismetipsis superatis] quod in libidine peccati ex gustu pomi seminatum est.*



Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.). *Mirabilia 29* (2019/2)

Senses and sensibilities in classical and medieval worlds

Sentidos e sensibilidades nos mundos clássico e medieval

Los sentidos y las sensibilidades em los mundos clássico y medieval

Jun-Dez 2019/ISSN 1676-5818

El gusto, entonces, caracteriza en *Scivias* el placer que siente el alma al pecar. Debido a que Adán y Eva se corrompieron por el gusto del fruto, Hildegarda entiende este gusto como un elemento esencial de la constitución humana. Únicamente Cristo, cuyo cuerpo no sintió dulzura alguna del pecado, es capaz de liberar a los hombres de este gusto.

III. Cristo es dulce

Cristo no solo le permite al hombre combatir contra la dulzura del pecado, sino que él mismo es considerado como dulce y como alimento. En diversos momentos, Hildegarda lo llama a él “el dulce fruto” – y no a los pecados. En este sentido, ella explica que Dios le dio su Hijo al mundo como el “fruto que trae frutos”.³⁵ Mediante su sabor, este fruto lleva a los hombres de vuelta a su herencia perdida.

La visionaria ofrece una exposición detallada del Hijo de Dios como fruto y de su relación con el alma en uno de los raros pasajes en los que ella interpreta a la novia del Cantar de los Cantares como el alma:

El Hijo de la Virgen, el amante más dulce del amor casto es el fruto más hermoso del árbol fructífero, esto es, que surge desde el pudor virginal como una fruta desde la fértil floración y que da el alimento de la renovación a los hambrientos y el dulce zumo a los sedientos [...] Y ellos [los hijos de los hombres] que no traen un fruto tal como aquel que él trajo, porque salió de Dios el fruto pleno trayendo la dulzura de la vida, ciertamente a los otros, que no tienen ni el verdor ni el fruto por sí mismos, sino a causa de él [Cristo].³⁶

En este párrafo, Hildegarda describe al Hijo de Dios como un fruto, que es en sí mismo fructífero. La abundancia de este fruto se destaca mediante el uso repetido de los adjetivos y sustantivos que se refieren a la feracidad. Así, ella denomina a Cristo como el fruto más hermoso del árbol fecundo, como una fruta de la floración fértil, y

³⁵ *Sc* II.1.285-288: *Deus in loco germinandi magnum splendorem rutilantis luminis plantavit, in illum Verbum suum pleno desiderio mittens, non tamen ab ipso diuisum, sed dedit illud fructuosum fructum [...].*

³⁶ *Sc* III.8.818-831: *Filius Virginis dulcissimus amator castae dilectionis [...] est pulcherrimus fructus fructiferae arboris, id est Filius Virginis exiens de uirginali pudore sicut pomum de fructuosa floriditate praebensque escam refectiois esurientibus et sucum dulcedinis sitientibus; [et hoc modo ligna siluestria praecellens, id est filios hominum qui in peccatis concipiuntur et in ipsis conuersantur] nec talem fructum afferentes qualem ipse attulit, quoniam a Deo exiuit plenum fructum suauitatis uitae afferens, aliis quidem nec uiriditatem nec fructum a se ipsis habentibus sed ab ipso. [Quomodo? Ipse per incarnationem suam mundo saluationem dedit dilectus Dei Filius inter filios hominum apparens, qui per feruorem ipsius uirebant et fructum afferebant, sed non tanta plenitudine fecundi quanta ipse repletus erat].*

como pleno de fecundidad. Dado que Cristo tiene en sí tal plenitud, él puede saciar al hambriento con el alimento de la renovación y al sediento con el dulce zumo. A causa de él, los hombres mismos llegan a ser fecundos, si bien no como Cristo mismo. Por consiguiente, comer a Cristo vuelve a los hombres similares a él.

La voz divina explica además que para el alma la dulzura de este fruto es aún más dulce que la dulzura de la carne:

Y por causa de ello su fruto dulcísimo, que gustaba en mi alma suspirando por Dios, es para mí en ella más dulce que toda la dulzura de la carne, que sentía en sus concupiscencias. ¿Y por qué dulce? Porque él mismo, nacido de la Virgen, tiene un dulcísimo sabor, destilando el unguento más intenso como un bálsamo [...] ella [la Encarnación] está plenísima de santidad y de dulzura en toda la clase de virtudes con la virginidad.³⁷

En estas líneas Hildegarda destaca el atributo de este fruto: es dulce. El adjetivo “dulce” (*dulcis*), su superlativo “dulcísimo” (*dulcissimus*) y el sustantivo “dulzura” (*dulcedo*) distinguen a Cristo. Puesto que la dulzura de Cristo es incluso mayor que aquella de la carne, él puede llevar a los hombres a la vida eterna y limpiarlos de los pecados, que cometen también debido a la concupiscencia de su carne.

La Encarnación, “plenísima de santidad y dulzura”, se caracteriza también como dulce también en otros pasajes, como por ejemplo cuando la visionaria narra que la Encarnación del Hijo de Dios “destilaba un gusto dulcísimo en gran dulzor, cuando las virtudes celestes edificaron diversas edificaciones en él [Cristo]”.³⁸

Hildegarda denomina a Cristo no solo fruto, sino también pan y vino, con los cuales el hombre debe saciarse. Aquí alude claramente a la invitación de Cristo a beber su sangre y comer su carne.³⁹ La visionaria considera a Cristo asimismo como la materia

³⁷ *Sc III.8.847-859: Et ob hoc dulcissimus fructus eius, quem gustabam in anima mea suspirans ad Deum, dulcior mihi est in ea super omnem dulcedinem carnis, quam sentiebam in concupiscentiis ipsius. Et quare dulcis? Quoniam ipse ex Virgine natus habet dulcissimum saporem et fortissimum unguentum stillans ut balsamum [...] quae plenissima sanctitatis et dulcedinis in omni genere uirtutum cum uirginitate est.*

³⁸ *Sc II.6.322-326: [...] sicut etiam incarnatio Filii eius suauissimum gustum in multa dulcedine stillabat cum caelestes uirtutes plurimas aedificationes in ipso aedificarent.*

³⁹ Sobre el significado de la eucaristía en *Scivias*, ver ZÖLLER, Michael. “Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch *Scivias* der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung”. *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum*. Alfred Haverkamp (dir.), Mainz: von Zabern, 2000, pp. 271-297, p. 290.

de la que se hace el pan y el vino, es decir, como trigo y uva. El grano de trigo es “el más fuerte y el mejor fruto entre todos los frutos”. En su tallo, además, “no contiene ningún jugo o médula como las otras plantas”. Del trigo se obtiene únicamente “harina seca”, y no produce un “jugo amargo” ni por el calor ni por el frío.⁴⁰ Como el trigo, igualmente la uva se diferencia del resto de los frutos: los restantes frutos tienen una cáscara dura y son comestibles. La uva, en cambio, antes se chupa que se come.⁴¹

Estas descripciones evocan las sensaciones que se experimentan cuando uno consume estos diferentes alimentos. Como el trigo y la uva son distintos en su naturaleza respecto de los otros alimentos, así también Cristo es distinto al resto de los hombres. Por ello, la sequedad del trigo y la blandura de la uva son apropiadas para simbolizar aquí el cuerpo sin pecado de Cristo.

Dios sacrifica este dulce fruto para los hombres, con el fin de que ellos se nutran de él. Por eso, el hombre puede luchar contra la dulzura que lleva en su cuerpo: algunos hombres desprecian incluso la dulzura de su carne.⁴² Las vírgenes, por ejemplo, le piden humildemente a Dios que les ayude a conservar su virginidad, pues no pueden resistir por sí solas el gusto de la dulzura de la carne.⁴³ Igualmente, quien renuncia al gusto del deseo es dulce y amable ante Dios.⁴⁴ Algunos descendientes de Adán, sin embargo, no gustan la dulzura de Dios ni en el honor ni en el amor. En cambio, gustan y comen el mal y por ello se dirigen a los pastos de la muerte.⁴⁵

⁴⁰ *Sc* II.6.1021-1026: *Granum frumenti fortissimus et optimus fructus aliorum fructuum est, nec in culmo suo sucum aut medullam ut ceterae arbores habens, sed in gramine suo in spicam surgens ita ad fructum suum tendit, nec per calorem nec per frigus amarum sucum producit, sed siccam farinam tribuit.* Respecto de la definición de Cristo como “harina seca” y de Adán como el hombre que se hizo a partir de la “tierra seca”, ver WIDMER, Berthe. *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*. Basel y Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1955, pp. 180-181.

⁴¹ *Sc* II.6.1098-1106: *Quemadmodum etiam uva dissimilis est aliis pomis quae duros cortices habentia comedi possunt, cum homines unam magis soleant sugere quam comedere, ita etiam Filius meus dissimilis erat in peccato ceteris hominibus [...]. Quapropter et quoniam uva tenerae materiae est, idcirco et uinum in sanguinem eiusdem Filii mei uolo consecrari.*

⁴² *Sc* II.7.204-206: [...] *ita quod saeculares uoluptates et diabolicas spurcitas uelociter in mandatis Dei transeuntes dulcedinem carnis suae contemnunt.*

⁴³ *Sc* III.10.295-297: *Vnde etiam non possum mea uirtute memetipsum expugnare in gustu dulcedinis carnis meae, dum sum arbor concepta et nata in peccatis.*

⁴⁴ *Sc* II.6.2295-2296: *Vnde quisquis gustum libidinis sic a se proiecerit, ualde dulcis et amabilis mihi est.*

⁴⁵ *Sc* II.7.327-334: *Et ideo etiam in conspectu Dei non fulmant, quoniam infelicitas cum infelicissima consuetudine [sic] est in itineribus eorum quocumque se cum pastu mortis extenderunt. Videlicet gustando et comedendo hoc quod malum est. Vnde et uiam illam quae in calore solis ascendit in operibus suis nesciunt, quia dulcedinem Dei nec in honore nec in amore gustant.*

Hildegarda caracteriza también a los sacerdotes, quienes en el altar ofrecen la carne y la sangre de Cristo, por medio del sentido del gusto. En *Scivias* los denomina *pigmentarii*: jardineros y mercaderes de especias.⁴⁶ Estos jardineros reúnen las especies y se las dan a los pueblos.⁴⁷ Por otra parte, reparten el jugo amargo de la penitencia, necesario para la salvación.⁴⁸ A causa de ello, los sacerdotes son “como fruta que sabe dulce a aquellos que la gustan”.⁴⁹ La visionaria se refiere además a los monjes como un grano, un alimento seco y fuerte para los hombres.⁵⁰ Los monjes son secos para el paladar de los laicos, mientras que los sacerdotes son dulces. Deben ser dulces para cumplir con su tarea del cuidado de las almas y de dispensadores de los sacramentos: mediante su dulzura los sacerdotes atraen a los hombres.

Mediante lo dulce, Cristo se manifiesta en *Scivias* como mediador entre Dios y los hombres. Cristo ofrece a los hombres la dulzura de Dios, no la dulzura de los pecados. Él mismo es el dulce fruto y – como en el sacramento eucarístico – pan y vino, trigo y uva. Al consumir este alimento los hombres se vuelven similares a Dios: también ellos pueden ser, como Cristo, fértiles. Los sacerdotes, que ofrecen este dulce fruto a los pueblos, son caracterizados asimismo como dulces. Esto enfatiza su función como mediadores entre Dios y su pueblo.

IV. La dulzura del pecado y de Cristo en diversos contextos

La conexión entre el gusto y el pecado se remonta, en primera instancia, a algunos textos bíblicos. Ya en la expulsión del paraíso el gusto tiene un papel fundamental: de

⁴⁶ Ver, por ejemplo, *Sc* I.2.742-753: *Dominus qui sine taedio in multo studio hortum facere uult, primitus aptum locum eiusdem horti ponit, ac deinde locum cuiusque plantationis disponens, fructum bonarum arborum atque utilitatem, saporem, odorem et bonam famam diuersorum aromatum in eo considerat [...] Tunc etiam pigmentarios suos constituit, qui eundem hortum rigare sciant et qui fructum eius colligant et exinde diuersa pigmenta faciant.* La denominación *pigmentarii* aparece en el Antiguo Testamento – en la versión de la Vulgata – en relación con el olor y se refiere allí a mercaderes de hierbas y especias; ver *Eclo* 49,1-2; *Cant* 3,6; *Ex* 30,23-38; 37,29.

⁴⁷ *Sc* II.5.237-242: [...] *ita etiam praedicti pigmentarii, qui filiis ecclesiae id est ouibus Christi ipsius dispensatione ad pascendum eos praelati sunt, ipsos in uerbis doctrinae ecclesiasticae disciplinae fideliter nutrant, et eos ab insidiis antiqui insidiatoris fortiter muniant, ac etiam sincera consideratione inspectori omnium aliquas donationes ex eis offerant.*

⁴⁸ *Sc* I.4.966-969: *Fidelis autem homo dolorem suum consideret et medicum quaerat, antequam in mortem cadat. Quod si dolorem suum inspexerit et medicum quaesierit, ille inuentus ostendit ei amarum sucum pigmenti per quod saluari potest.*

⁴⁹ *Sc* II.5.1163-1165: [*Sed praedicti pigmentarii sunt*] *quasi poma quae dulcem saporem se gustantibus praebent, ut et isti per utilitatem officii sui se suaues hominibus exhibent.*

⁵⁰ *Sc* II.5.1160-1162: *Nam qui uiuens odor, uouens iter secretae regenerationis existunt, uelut granum sunt quod siccus et fortis cibus hominum est.*

acuerdo al relato del Génesis en la Vulgata, Eva escucha las palabras de la serpiente y reconoce que el fruto es “bueno para comer” y “hermoso de ver”. No solo la serpiente, sino además los sentidos humanos seducen a Eva para que transgreda la prohibición divina de no comer del árbol ni tocarlo: Eva toma el fruto, come de él y se lo da a Adán para que coma.⁵¹ El acto de la desobediencia, en consecuencia, equivale al hecho de comer el fruto.

La noción de Dios como dulce está igualmente basada en la Biblia: Comparaciones entre la palabra de Dios y la miel pueden leerse en los salmos, en los proverbios de Salomón, en el Eclesiástes, en el libro de Ezequiel y en el Apocalipsis.⁵² El libro de la “Sabiduría” (15,1; 16, 20-26) profundiza la idea según la cual los hombres han de alimentarse con la palabra de Dios. Otros pasajes bíblicos se refieren inequívocamente a la dulzura de Dios y, al mismo tiempo, a la posibilidad de los hombres de gustarla. Aquí debe nombrarse particularmente el salmo 33,9 de la Vulgata “Gusten y vean cuán dulce (*suavis*) es el Señor”.

Este vocabulario gustativo con respecto a lo divino llevó a Agustín (354-430), como también a Jerónimo (347/348-419/420), a advertir en contra de su uso en las traducciones latinas de la biblia, pues las palabras latinas *dulcedo* y *suavitas* pueden denotar objetos opuestos.⁵³ No obstante, ambos – como muchos otros – siguieron

⁵¹ *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Edición de Robert Weber et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, *Gn 3,1-6*: *sed et serpens erat callidior cunctis animantibus terrae quae fecerat Dominus Deus qui dixit ad mulierem cur praecepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi. cui respondit mulier de fructu lignorum quae sunt in paradiso uescemur. de fructu uero ligni quod est in medio paradisi praecepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus illud ne forte moriamur. dixit autem serpens ad mulierem nequaquam morte moriemini. scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi uestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum. uidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad uescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque etiam uiro qui comedit.* Sobre este pasaje, ver CASAGRANDE, Carla. “Sistema dei Sensi e Classificazione dei Peccati (Secoli xii-xiii). *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, 10, 2002, pp. 33-53, p. 33.

⁵² CHATILLON, Jean. “Dulcedo, Dulcedo Dei”. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Tomo 3*. Marcel Viller (dir.), Paris: Beauchesne, 1957. cols. 1777-1795, col. 1780; PALAZZO, Éric. *L’Invention Chrétienne des Cinq Sens dans la Liturgie et l’Art au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2014, pp. 44-51.

⁵³ Ver CARRUTHERS, Mary. “Sweetness”. *Speculum*, 81, 2006, pp. 999-1013, p. 1003. En la Vulgata, el término *suavis* designa la dulzura del olfato en combinación con el olor (*odor*), pero también el sabor agradable, el disfrute espiritual, el buen sueño, la garganta y la lengua. El adjetivo *dulcis* y el sustantivo *dulcedo* distinguen las propiedades de diferentes objetos como pan, agua, sueño, lenguaje, canto, dulce, miel, frutos de la higuera. En general, *suavis* es más comúnmente una propiedad del olor, *dulcis*, del sabor. Ambos términos no se refieren a personas, sino que a Dios. A este respecto,

empleando tales conceptos. Precisamente Agustín recalca el dulce sabor de Cristo en sus comentarios a diversos salmos.⁵⁴ En sus escritos aparece la noción de Dios como *summa dulcedo* y la de Cristo como dulce y como pan del cielo. Además, la idea de la *fruitio Dei*, del disfrute de Dios, y su fase previa, el *gustare Deum*, juegan un papel significativo en su teología.⁵⁵

La tropología del gusto se adecúa entonces tanto en los textos bíblicos como en algunos textos patrísticos para la comprensión de lo divino y para la narración de tal percepción, presentando a Dios y a Cristo como algo que se puede experimentar a través de la boca. El uso de tal tropología para la descripción de lo divino, que apunta a la experiencia de Dios por parte del creyente, se muestra asimismo en textos más tardíos. Anselmo de Canterbury (ca. 1033-1109), por ejemplo, subraya en su *Meditación de la redención humana* la posibilidad de gustar “lo bueno del Redentor”, al conminar al alma humana a que recuerde su redención y liberación.

Para ello, el alma debe comer la miel de las palabras de Cristo, chupar su sabor dulce como la miel, tragar su dulzor salvador. Pensando debe comerlas, viendo interiormente debe chuparlas, amando y alegrándose debe tragarlas. Así, el alma se alegra al comer, agradece al chupar y se deleita al tragar.⁵⁶ Anselmo alude en estas líneas a la práctica monástica de la *ruminatio*, del “rumiar”. El dulce sabor de las palabras posibilita la inmersión contemplativa al reflexionar acerca del Hijo de Dios. Tras sentir su dulzor, estas palabras pueden ser apropiadas más profundamente: el alma debe hacerlas suyas, como la boca toma un alimento para sí. Esto lo explica Anselmo a través de diferentes modos de alimentarse (*mandare, sugere, glutire*). Solo

ver ZIEGLER, Joseph. *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*. Münster: Aschendorff, 1937, pp. 44-45.

⁵⁴ Con respecto a la denominación “dulzura de Dios” en san Agustín, ver MAIBERGER, Paul. “Zur ‘Dulcedo Dei’ im Alten Testament”. *Trierer Theologische Zeitschrift*, 94, 1985, pp. 143-157, p. 157. Respecto del sabor de Dios en algunos textos patrísticos, cistercienses y cartujos, ver NABERT, Nathalie. *Le Jardin des Sens*. Paris: Albin Michel, 2011, pp. 90-97. Acerca del uso en Agustín de “sensaciones espirituales” en general, ver LOOTENS, Matthew R. “Augustine”. *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Paul Gavrilyuk y Sarah Coakley (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 56-70.

⁵⁵ ZIEGLER, *op. cit.*, pp. 88-98.

⁵⁶ ANSELMO DE CANTERBURY. “Meditatio 3”. *Opera Omnia. Tomo 2*. Edición de Franciscus S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968, 8-12: *Gusta bonitatem redemptoris tui, accendere in amorem salvatoris tui. Mande favum verborum, suge plus quam mellitum saporem, gluti salubrem dulcorem. Mande cogitando, suge intelligendo, gluti amando et gaudendo. Laetare mandendo, gratulare sugendo, incundare glutendo.*

después de que tales palabras se han vuelto parte de quien medita, el alma puede alegrarse por su redención, agradecer por ella y, finalmente, regocijarse por ella.

Por otra parte, autores de la Patrística como Orígenes (ca. 185- ca. 254), Ambrosio (probablemente 339-397) y Agustín se refieren con el término “dulce” específicamente a la gracia de Dios. En particular, Ambrosio y Agustín simbolizan mediante la contraposición “amargo / dulce” la oposición entre la gracia de Dios, que se manifiesta a través de la Encarnación, y la naturaleza pecadora del hombre.⁵⁷ En este sentido, Agustín interpreta en sus “Sermones al pueblo” el ya mencionado salmo 33: Cristo se volvió dulce para los hombres, pues él es el Redentor. El hombre, en cambio, era amargo para sí mismo, cuando presumía de sí.⁵⁸ El obispo de Hipona glosa asimismo en sus *Comentarios a los salmos* el salmo 134,3 “Cántenle a su nombre porque es dulce” con referencia a Cristo. Dios no es solo bueno, sino también dulce. Los hombres pueden gustar la dulzura de Dios, pues Dios les dio a los hombres la facultad de gustar. Antes de la Encarnación era para los hombres muy difícil gustar esta dulzura: Dios estaba muy alto, y el hombre yacía por el contrario en lo más bajo.

Por esto, Cristo se volvió mediador entre Dios y hombre, de manera que el hombre a través del Hombre pudiera alcanzar a Dios. Y a causa de esto, Cristo es dulce.⁵⁹ El atributo “dulce” designa aquí no la bondad de Dios, sino la función de Cristo como mediador entre Dios y hombre. Al hombre, que hasta entonces era amargo, se le ofrece la dulzura de Cristo. En tanto él gusta esta dulzura, puede experimentar a Dios. La tropología del gusto sirve aquí nuevamente para ofrecer a Cristo a la experiencia humana, si bien caracteriza también la naturaleza humana.

A diferencia de estos autores, escritores del siglo XII se basan en la ambigüedad de conceptos como “alimento” y “sabor” para comentar la oposición entre Cristo y el

⁵⁷ CHATILLON, *op. cit.*, cols. 1777-1795, cols. 1785-86

⁵⁸ AGUSTÍN DE HIPONA. *Sermones ad populum. Classis I. De Scripturis*. Edición de Jean P. Migne. Paris: Migne Patrologia Latina, 1845, cols. 23-994, col. 794: *Jam uide dulcedinem, gusta, sapiat tibi: audi Psalmum, Gustate et uidete quoniam suavis est Dominus. Factus est tibi suavis, quia liberauit te. Amarus tibi fuisti, cum praesumeres in te. Bibe dulcedinem, accipe pignus tanti horrei.*

⁵⁹ AGUSTÍN DE HIPONA. *Enarrationes in psalmos 101-150. Tomo 4: Enarrationes in psalmos 134-140*. Edición de Franco Gori, Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2002, CXXXIV.5: *Psallite nomini eius, quoniam suavis est. Forte esset bonus et suavis non esset, si tibi non daret posse gustare. Talem autem se praebuit hominibus ut etiam panem de caelo miserit, et filium suum aequalem, qui hoc est quod ipse, dederit hominem faciendum et pro hominibus occidendum, ut per hoc quod tu es, gustes quod non es. Multum enim ad te erat gustare suauitatem dei, quia remota erat illa et nimis alta, tu autem nimis abiectus et in imo iacens. In magna ista separatione missus est mediator [...] Deus factus est homo, ut hominem sequendo, quod potes, ad deum peruenias, quod non poteris. Ipse est mediator, inde factus est suavis.*

pecado. Honorio de Autun (ca. 1080-1150/51) recapitula brevemente esta oposición en su *Eucharistion*: así como el hombre se volvió mortal cuando fue seducido por el diablo para que comiera del fruto prohibido, así la muerte fue vencida por un alimento, es decir, por Cristo.⁶⁰ Bernardo de Claraval (1090-1153), por su parte, explica en sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* la caída en el pecado y la liberación de tal pecado por medio del sentido del gusto.

Al igual que Isidoro de Sevilla (ca. 560-636) en sus *Etimologías*,⁶¹ también Bernardo deriva la palabra *sapientia* (sabiduría) del concepto *sapor* (sabor): la sabiduría es como una especia, pues ella vuelve sabroso lo que de otro modo es insípido y amargo. La sabiduría puede definirse, por consiguiente, como el “gusto del bien”. Fue precisamente este sabor lo que los hombres perdieron cuando pecaron. Entonces, “el veneno de la vieja serpiente” contagió “el paladar del corazón”, al alma comenzó a no gustarle más el bien y el sabor nocivo comenzó a entrar furtivamente.⁶² Bernardo continúa esta analogía entre sabiduría y el sabor agradable: Los hombres fueron deformados hacia la necedad (*deformati in insipientia*) a causa de una mujer y por ello son formados nuevamente en la sabiduría (*reformari ad sapientiam*) por otra mujer, María.

La sabiduría vence de esta forma la malicia en las mentes a las cuales entró el sabor del mal, que Eva introdujo, expulsándolo mediante el sabor de lo mejor. Cuando la sabiduría subyuga al sentido de la carne, “purifica el entendimiento, sana y regenera el

⁶⁰ HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Eucharistion, seu liber de corpore et sanguine domini*. Edición de Jean P. Migne, Paris: Migne Patrologia Latina, 1854, cols. 1249-1258. cols. 1250-51: *Sed homo suadente diabolo de fructu vetiti ligni comedit, et ob hujus esum mortem incidit. Justum ergo apud justitiam Dei fuit, ut per cibum mortem vincens vitae restitueretur, qui per cibum vitam perdens morti obnoxius tenebatur*. Para un comentario a este pasaje ver GOETZ, Hans-Werner. *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Parte 1, Tomo 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt; III. Die Welt als Heilsgeschehen*. Berlin y Boston: de Gruyter, 2012, p. 205.

⁶¹ ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Edición de Wallace M. Lindsay, Oxford: Clarendon, 1966, X.240: *Sapiens dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu veritatis discernat. Cuius contrarius est insipiens, quod sit sine sapore, nec alicuius discretionis uel sensus*. Respecto de este pasaje, ver JÜTTE, Robert. *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München: Beck, 2000, p. 80.

⁶² BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones super cantica canticorum. Opera. Tomo 2*. Edición de Jean Leclercq, Charles H. Talbot y Henri M. Rochais, 1958, LXXXV.3: *Et forte sapientia a sapore denominatur, quod virtuti accedens, quoddam veluti condimentum, sapidam reddat, quae per se insulsa quodammodo et aspera sentiebatur. Nec duxerim reprehendendum, si quis sapientiam saporem boni diffiniat. Hunc saporem perdidimus, ab ipso pene exortu generis nostri. Ex quo cordis palatum, sensu carnis praevalente, infecit virus serpentis antiqui, coepit animae non sapere bonum, ac sapor noxius subintrare [...]*.

paladar del corazón”. Este paladar ya sano sabe nuevamente el bien y la sabiduría.⁶³ En estas líneas, Bernardo contrapone dos sabores: el sabor de lo bueno al sabor de lo malo. No lo dulce, como en la narración hildegardiana, sino el “sabor de lo nocivo” penetró subrepticamente en el hombre cuando cayó en el pecado. El sabor original, la sabiduría, se reinstaura mediante la virgen María, que da luz a Cristo. Este sabor vence al sabor “deformado” del paladar.

Ruperto de Deutz (1075/80-1129/30) en sus *Comentarios al Cantar de los cantares sobre la Encarnación de Dios* recurre aún más claramente al sabor para exponer los pecados y su redención. En uno de sus comentarios, contrapone la invitación a comer de Cristo durante la última cena a la invitación de la serpiente. Cristo invita a comer y a beber, no como la serpiente invitó “a la mujer Eva y la mujer a su hombre”. Antes bien, él da como alimento y bebida un antídoto contra aquello que comieron Eva y Adán.⁶⁴ Como en el caso de Bernardo, aquí nuevamente se considera el alimento de la serpiente como veneno. El hombre, sin embargo, puede comer también el alimento de Cristo, que borra el veneno que alcanzó al hombre entero a través de la boca.

En estos ejemplos, nos encontramos con que la tropología del gusto se usa para ilustrar dos momentos claves de la Historia de la Salvación: la caída en el pecado y la redención que puede alcanzarse a través de Cristo. La naturaleza humana se revela a través del recurso al alimento o al sabor. Este recurso no solo funciona como una herramienta pedagógica, sino que antes bien le ofrece al lector (o a quien escucha) una posible experiencia: como los primeros padres, él puede saber el pecado o gustar a Cristo. Se puede notar también aquí que, a diferencia de algunos Padres de la Iglesia, la oposición entre ambos alimentos se desarrolla no mediante cualidades opuestas, como por ejemplo dulce y amargo: Hildegarda opone así lo dulce a lo dulce, Bernardo el sabor al sabor, Honorio y Ruperto el alimento al alimento.

⁶³ BERNARDO DE CLARAVAL, *ibid.*: *Nam ecce denuo Sapientia mulieris cor et corpus implevit, ut qui per feminam deformati in insipientiam sumus, per feminam reformemur ad sapientiam. Et nunc assidue sapientia vincit malitiam in mentibus ad quas intraverit, saporem mali, quem illa invexit, sapore exterminans meliori. Intrans sapientia, dum sensum carnis infatuat, purificat intellectum, cordis palatum sanat et reparat. Sano palato sapit iam bonum, sapit ipsa sapientia, qua in bonis nullum melius.*

⁶⁴ RUPERTO DE DEUTZ. *Commentaria in Canticum Canticorum de Incarnatione Domini*. Edición de Hrabanus Haacke, Turnholt: Brepols, 1974, IV.5.520-524: *Non quomodo serpens mulierem Heuam et mulier uirum suum inuitauit ad comedendum, ego inuito uos ad comedendum et bibendum; immo contra illud quod illi comederunt, ego necessariae comestionis atque bibitionis appono uobis antidotum.*

Conclusiones

Como se ha venido mostrando, la tropología del gusto se descubre en primer lugar como un recurso pedagógico: mediante el gusto de su boca el hombre puede meditar tanto acerca de la desobediencia primigenia como acerca del sacrificio de Cristo. La exposición sobre el pecado original y el sacrificio de Cristo son fundamentales para entender el lugar del hombre en el mundo. En el pecado original se basa la comprensión del pecado en sí mismo, dado que es el arquetipo para juzgar todo acto de pecado en el Medioevo.⁶⁵ Por el contrario, la reflexión acerca de la Encarnación – y la liturgia que se basa en ella – ofrece el modelo para todo acto piadoso. La tropología del gusto, entonces, se ofrece como una clave para la lectura y la interpretación del actuar humano e incluso para la toma de decisiones individuales: en esta vida, el hombre debe escoger entre acciones pecaminosas o piadosas, entre el alimento del diablo o el de Cristo.

La tropología del gusto se presta, antes que los otros sentidos, para la explicación del comportamiento moral humano a causa de dos de sus propiedades. Primero, este sentido debe estar en contacto directo con un objeto para poder percibirlo. Segundo, el objeto percibido se vuelve parte del hombre, pues entra en su cuerpo. El comer, por lo tanto, no es neutral: por medio de la comida el hombre se vuelve semejante a aquello que ha comido. Esta última idea se subraya en el sacramento eucarístico: El núcleo del culto cristiano es por cierto la experiencia de comer el cuerpo y beber la sangre de Cristo, y de volverse así parte de su cuerpo místico, la Iglesia.⁶⁶ En este contexto, puede interpretarse igualmente la renuncia a ciertos alimentos como expiación por diversos pecados.⁶⁷

En *Scivias*, lo dulce (o la dulzura) refiere a la idea de que el comer no es neutral. El hombre se convierte en pecador por la dulzura del fruto prohibido. Al gustar la dulzura de Cristo, se vuelve fecundo y, por ello, similar a Cristo. Más aún, el término

⁶⁵ Friedrich Ohly, citado por ANGENENDT, Arnold. *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie-Entwicklung?* Freiburg in Breisgau; Basel; Wien: Herder, 2001, p. 140.

⁶⁶ OEXLE, Otto G. “Memoria als Kultur?”. *Memoria als Kultur*. Otto G. Oexle (dir.), Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1995, pp. 9-78, p. 33.

⁶⁷ Sobre este tema, ver LUTTERBACH, Hubertus. “Die Fastenbusse im Mittelalter”. *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Klaus Schreiner (dir.), München: Fink, 2002, pp. 399-437; LUTTERBACH, Hubertus. “Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven?”. *Archiv für Kulturgeschichte*, 80, 1998, pp. 1-37.



Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.). *Mirabilia 29 (2019/2)*

Senses and sensibilities in classical and medieval worlds

Sentidos e sensibilidades nos mundos clássico e medieval

Los sentidos y las sensibilidades em los mundos clássico y medieval

Jun-Dez 2019/ISSN 1676-5818

“dulce” ilustra la atracción de ambos elementos: Dado que ambos son dulces, el hombre desea “comer más” de ellos.⁶⁸

Cristo no solo es descrito como dulce, sino como fruto, uva y trigo. De esta manera, la tropología del gusto enfatiza además la “materialidad” de Cristo: Cristo puede ser percibido materialmente en la hostia por el gusto, así como por los demás sentidos. La narración que presenta a Cristo como alimento revela igualmente la valoración de su cuerpo, es decir, de su naturaleza humana.⁶⁹ A causa de ello, también el cuerpo humano cobra importancia: Es este cuerpo el que a través de sus sentidos puede ahora percibir la “materia” de Cristo, el pan y el vino.

Tanto la materialidad de la hostia como aquella de los órganos de los sentidos se destaca en los pasajes de Hildegarda y de otros autores del siglo XII. La comprensión tanto del pecado como de Cristo en tanto alimento, del cuales el hombre se apropia por la boca, muestra la consistencia del uso del lenguaje sensorial para dar cuenta de lo divino. Atendiendo al uso de las metáforas que aluden a los sentidos en los textos visionarios y en otros escritos de carácter teológico – y se dejando entre paréntesis la “otredad” extra sensible a la que se apela en las explicaciones acerca de la visión o del conocimiento de Dios –, descubrimos que ellas ofrecen al lector (o a quien escucha) un nuevo horizonte de experiencia que no se desliga del cuerpo humano y de lo sensible. La “otredad” de lo visto y oído se transforma en realidad que aún más allá y más acá.

⁶⁸ Acerca de la fisionomía galénica y del disfrute de lo dulce, ver FULTON, Rachel, *op. cit.*, pp. 195-199; STABILE, Giorgio. “Sapor-sapientia. Tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica”. *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*, Claudio Leonardi y Francesco Santi (dir.), Florence: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 287-344, pp. 319-320.

⁶⁹ Acerca del Cristo humano como una característica de la piedad del siglo XII, ver FULTON, Rachel. *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2002; para una consideración de que no hay ningún cambio fundamental de la imagen de Dios en la Plena Edad Media, sino más bien una diferenciación en algunos énfasis, ver GOETZ, Hans-Werner. *Gott und die Welt. Einführung in religiöse Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters. Parte 1, Tomo. 1: I. Das Gottesbild*. Berlin y Boston: de Gruyter, 2011, pp. 290-296.

Fuentes

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Enarrationes in psalmos 101-150. Tomo 4: Enarrationes in psalmos 134-140*. Edición de Franco Gori, Viena: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2002.
- AGUSTÍN DE HIPONA. *Sermones ad populum. Classis I. De Scripturis*. Edición de Jean P. Migne. Paris: Migne Patrologia Latina, 1845, cols. 23-994.
- ANSELMO DE CANTERBURY. “Meditatio 3^a”. *Opera Omnia. Tomo 2*. Edición de Franciscus S. Schmitt, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1968.
- BERNARDO DE CLARAVAL. *Sermones super cantica canticorum. Opera. Tomo 2*. Edición de Jean Leclercq, Charles H. Talbot y Henri M. Rochais, 1958.
- Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*. Edición de Robert Weber et al., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias*. Edición de Adelgundis Führkötter y Angela Carlevaris, Turnhout: Brepols, 1978.
- HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos*. Trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro, Madrid: Trotta, 1999.
- HONORIUS AUGUSTODUNENSIS. *Eucharistion, seu liber de corpore et sanguine domini*. Edición de Jean P. Migne, Paris: Migne Patrologia Latina, 1854, cols. 1249-1258.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum sive Originum Libri XX*. Edición de Wallace M. Lindsay, Oxford: Clarendon, 1966.
- RUPERTO DE DEUTZ. *Commentaria in Canticum Canticorum de Incarnatione Domini*. Edición de Hrabanus Haacke, Turnholt: Brepols, 1974.

Bibliografía

- ANGENENDT, Arnold. *Liturgik und Historik. Gab es eine organische Liturgie- Entwicklung?* Freiburg in Breisgau; Basel; Wien: Herder, 2001.
- CARRUTHERS, Mary. “Sweetness”. *Speculum*, 81, 2006, pp. 999-1013.
- CASAGRANDE, Carla. “Sistema dei Sensi e Classificazione dei Peccati (Secoli xii-xiii)”. *Micrologus. Natura, scienze e società medievali* 10, 2002, pp. 33-53.
- CHATILLON, Jean. “Dulcedo, Dulcedo Dei”. *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et Histoire. Tomo 3*. Marcel Viller (dir.), Paris: Beauchesne, 1957. cols. 1777-1795.
- CHIDESTER, David, “Symbolism and the Senses in Saint Augustine”. *Religion*, 14, 1984, pp. 31-51.
- DINZELBACHER, Peter. *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*. Stuttgart: Hiersemann, 1981.
- DINZELBACHER, Peter. Artículo “Visio(n), -sliteratur”. *Lexikon des Mittelalters. Tomo 8*. München: Lex-MA Verlag, 1997, cols. 1734 -1738.
- EMERSON, Jan S. “A Poetry of Science. Relating Body and Soul in the ‘Scivias’”. *Hildegard of Bingen. A Book of Essays*. Maud B. MacInerney (dir.), Nueva York y Londres: Garland Publishing Inc., 1998, pp. 77-101.
- FULTON, Rachel. “‘Taste and see that the Lord is sweet’. The Flavor of God in Monastic West”. *The Journal of Religion* 86, 2006, pp. 169-204.
- FULTON, Rachel. *From Judgment to Passion. Devotion to Christ and the Virgin Mary, 800-1200*. New York: Columbia University Press, 2002.
- GOETZ, Hans-Werner. *Gott und die Welt. Einführung in religiöse Vorstellungswelten des frühen und hohen Mittelalters. Parte 1, Tomo. 1: I. Das Gottesbild*. Berlin y Boston: de Gruyter, 2011



Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.). *Mirabilia 29* (2019/2)

Senses and sensibilities in classical and medieval worlds

Sentidos e sensibilidades nos mundos clássico e medieval

Los sentidos y las sensibilidades em los mundos clássico y medieval

Jun-Dez 2019/ISSN 1676-5818

- GOETZ, Hans-Werner. *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters. Parte 1, Tomo 2: II. Die materielle Schöpfung. Kosmos und Welt; III. Die Welt als Heilsgeschehen*. Berlin y Boston: de Gruyter, 2012.
- HÖING, Annette. 'Gott, der ganz Reine, will keine Unreinheit'. *Die Reinheitsvorstellungen Hildegards von Bingen aus religionsgeschichtlicher Perspektive*. Altenberge: Oros, 2000.
- JÜTTE, Robert. *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. München: Beck, 2000.
- KERBY-FULTON, Kathryn. "Prophet and Reformer. 'Smoke in the Vineyard' ". *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and her World*. Barbara Newman (dir.), Berkeley: University of California Press, 1998. 70-90.
- KÜHNE, Udo. "Die Konstruktion prophetischen Sprechens. Hildegards Sicht der eigenen Rolle als Autorin". *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46(1-2), 1999, pp. 67-79.
- LOOTENS, Matthew R. "Augustine". *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Paul Gavrilyuk y Sarah Coakley (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 56-70.
- LUTTERBACH, Hubertus. "Die Fastenbusse im Mittelalter". *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*. Klaus Schreiner (dir.), München: Fink, 2002, pp. 399-437.
- LUTTERBACH, Hubertus. "Die Speisegesetzgebung in den mittelalterlichen Bußbüchern (600-1200). Religionsgeschichtliche Perspektiven". *Archiv für Kulturgeschichte*, 80, 1998, pp. 1-37.
- MAIBERGER, Paul. "Zur 'Dulcedo Dei' im Alten Testament". *Trierer Theologische Zeitschrift*, 94, 1985, pp. 143-157.
- MCGINN, Bernard. "Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete". *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum*. Alfred Haverkamp (dir.), Mainz: von Zabern, 2000, pp. 321-350.
- MCINROY, Mark J. "Origen of Alexandria". *The Spiritual Senses. Perceiving God in Western Christianity*. Paul L. Gavrilyuk y Sarah Coakley (dir.), Cambridge: Cambridge University Press, 2012, pp. 20-35.
- MEIER, Christel. "Von der 'Privatoffenbarung' zur öffentlichen Lehrbefugnis. Legitimationsstufen des Prophetentums bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen und Elisabeth von Schönau". *Das Öffentliche und Private in der Vormoderne*. Gert Melville y Peter von Moos (dir.), Köln; Weimar; Wien: Böhlau, 1998, pp. 97-123.
- MEIER, Christel. "Prophetentum als literarische Existenz. Hildegard von Bingen (1098-1179). Ein Portrait". *Deutsche Literatur von Frauen. Tomo 1. Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. Gisela Brinker-Gabler (dir.), München: Beck, 1988, pp. 76-87.
- NABERT, Nathalie. *Le Jardin des Sens*. Paris: Albin Michel, 2011.
- NEWMAN, Barbara. "Hildegard of Bingen. Visions and validation". *Church History* 54/2 (1985): 163-175.
- OEXLE, Otto G. "Memoria als Kultur". *Memoria als Kultur*. Otto G. Oexle (dir.), Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1995, pp. 9-78.
- ORTÚZAR ESCUDERO, María José. *Die Sinne in den Schriften Hildegards von Bingen. Ein Beitrag zur Geschichte der Sinneswahrnehmung*. Stuttgart: Hiersemann, 2016.
- PALAZZO, Éric. *L'Invention Chrétienne des Cinq Sens dans la Liturgie et l'Art au Moyen Âge*. Paris: Cerf, 2014.
- RAHNER, Karl. "Die 'geistlichen Sinne' nach Origenes". *Schriften zur Theologie, Vol. 12: Theologie aus Erfahrung des Geistes*. Zürich, Einsiedeln y Köln: Benzinger, pp. 111-136.
- RUDY, Gordon. *Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, New York: Routledge, 2002.



Gerardo FABIÁN RODRÍGUEZ, Gisela CORONADO SCHWINDT (orgs.). *Mirabilia 29 (2019/2)*

Senses and sensibilities in classical and medieval worlds

Sentidos e sensibilidades nos mundos clássico e medieval

Los sentidos y las sensibilidades em los mundos clássico y medieval

Jun-Dez 2019/ISSN 1676-5818

SCHMIDT, Margot. "Zur Bedeutung der geistlichen Sinne". *Tiefe des Gotteswissens – Schönheit der Sprachgestalt bei Hildegard von Bingen*. Margot Schmidt (dir.), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1995, pp. 117-142.

STABILE, Giorgio. "Sapor-sapientia. Tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica". *Natura, scienze e società medievali. Studi in onore di Agostino Paravicini Bagliani*. Claudio Leonardi y Francesco Santi (dir.), Florence: SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 2008, pp. 287-344.

WIDMER, Berthe. *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*. Basel y Stuttgart: Helbing & Lichtenhahn, 1955.

ZIEGLER, Joseph. *Dulcedo Dei. Ein Beitrag zur Theologie der griechischen und lateinischen Bibel*. Münster: Aschendorff, 1937.

ZÖLLER, Michael. "Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch *Scivias* der Hildegard von Bingen im geistesgeschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts – eine gattungsspezifische Einordnung". *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld. Internationaler wissenschaftlicher Kongreß zum 900jährigen Jubiläum*. Alfred Haverkamp (dir.), Mainz: von Zabern, 2000, pp. 271-297.