



Símbolo y experiencia visionaria en el Epistolario de Hildegarda de Bingen (1098-1179)

Symbol and visionary experience in Hildegard of Bingen's Epistolary (1098-1179)

Símbolo e experiência visionária no Epistolário de Hildegarda de Bingen (1098-1179)

María ESTHER ORTIZ¹

Resumen: El epistolario de Hildegarda de Bingen (1098-1179) reúne en sus casi cuatrocientas cartas un material biográfico rico en matices históricos y culturales del siglo XII, y a su vez presenta un estilo muy particular, vinculado estrechamente con el don visionario que poseía la abadesa renana. Esta experiencia de exploración del *mundus imaginalis* da lugar a una experiencia verdaderamente estética: las constelaciones de símbolos que se observan en los textos –extraídos en gran parte de la naturaleza– se corresponden con imágenes similares que proveen los otros lenguajes de los que se vale Hildegarda: el pictórico y el musical. A través del análisis de algunos ejemplos, se indagará de qué manera esta perspectiva amplía el horizonte hermenéutico del texto epistolar.

Abstract: Hildegard of Bingen's epistolary gathers, in its almost four hundred letters, a very rich biographic material with XII century historic and cultural data. It also presents a particular style, closed related to her visionary gift. Inside the exploration of this *mundus imaginalis*, a real aesthetic experience takes place: the symbols constellations that appear in these texts (mainly from nature) correspond with similar images from other languages used by Hildegard such as pictorial and musical ones. By means of some examples, this article inquires to what extent and in which way this perspective broadens the hermeneutic horizon in the epistolary texts.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen – Símbolo – Experiencia visionaria – Epistolario.

Keywords: Hildegard of Bingen – Symbol – Visionary experience – Epistolary.

ENVIADO: 24.03.2019
ACEPTADO: 29.04.2019

¹ Profesora de la Universidad Católica Argentina. E-mail: mariaestherortiz@yahoo.com.ar.



Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1)

The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy

La Estética Medieval: Imágen y Filosofía

A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

Introducción

La obra de Hildegarda de Bingen (1098-1179) continúa cobrando gran interés desde diversas disciplinas del saber. La intensa actividad monacal de Hildegarda en la región de Renania se desarrolló a la par de la producción de obras de cariz filosófico, teológico y científico. También compuso piezas poético-musicales, realizó viajes de predicación y mantuvo una numerosa correspondencia con destinatarios de variadas procedencias. Lo que caracteriza y atraviesa la obra de la religiosa benedictina es el don de la visión mística. Los datos que obtenemos de esta experiencia se recogen en fragmentos de su gran trilogía visionaria, de su biografía y de algunas cartas. Sintetizaremos a continuación algunos aspectos sobresalientes que nos servirán como punto de partida para el planteo del trabajo.

La experiencia de la visión acontece por primera vez cuando todavía es una niña y la acompaña durante toda su vida. No se desarrolla en estado de éxtasis ni en sueños, sino que durante la vigilia, con “los ojos y oídos interiores”, distingue dos tipos de visiones: la “sombra de la Luz Viviente”, que describe como la proyección de imágenes que reverberan en el agua cuando refleja el sol, y una experiencia directa de la Luz Viviente donde todo dolor desaparece. Destacamos también el hecho de que recién a los cuarenta y dos años comienza a escribir lo que ve y oye, cuando en una de esas vivencias recibe la misión de publicarlo. Duda, cae enferma, pero lo llevará a cabo, luego de un aliento epistolar de Bernardo de Claraval y la aprobación papal.² Comienza entonces el proceso de interpretación y organización del contenido de lo que contempla y de lo que implica comprender, según afirma, el sentido de las Sagradas Escrituras.³ Todo este trabajo se refleja en tres importantes obras: *Scivias* o (*Conoce los caminos del Señor*) (1141-1151), *El libro*

² Cf. “Protestificatio” en HILDEGARDIS BINGENSIS. *Scivias* (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis - CCCM 43-43a). Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978. Traducción en español: HILDEGARDA DE BINGEN. *Scivias: Conoce los caminos* (trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro). Madrid: Trotta, 1999. (A partir de aquí, *Scivias*). Cf. Ep. CIIIr en: HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium*. (CCCM, 91 - 91a, 91b) Ed. Lieven Van Acker. Pars Prima, Epist. 1-90; Pars Secunda, Epist. 91-250r; Pars Tertia, Epist. 251-390. Turnhout: Brepols, 1991-93, 2001. (A partir de aquí, *Epistolarium*). Traducción en español: HILDEGARDA DE BINGEN. *Cartas de Hildegarda de Bingen*. 1 Vol. Ed. Cecilia Avenatti De Palumbo; Azucena A. Fraboschi; María Esther Ortiz. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014. (A partir de aquí, *Cartas*). Cf. *Vita Sanctae Hildegardis Virginis*. (CCCM 126). Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993.

³ Cf. “Protestificatio” en *Scivias*.

de los merecimientos de la vida (1158-1163) y el *Libro de las obras divinas* (1163-1174).⁴ Cada una presenta la descripción de visiones y exégesis de las mismas. Tanto *Scivias* como *El libro de las obras divinas*, se encuentran acompañadas de ilustraciones que reproducen también lo escrito, realizadas, según se cree, bajo la supervisión de la priora.

Sus textos “nos introducen en un espacio, que es donde sucede el fenómeno narrado: el espacio de la interioridad. [...] Aparece la duplicidad entre lo exterior y lo interior, para concentrar la mirada en el interior.”⁵ Y en ese *mundus imaginalis* surge la visión. A pesar de los testimonios, existen aún muchas conjeturas acerca de la experiencia y de la manifestación visionaria, en especial con respecto al origen, la vivencia y el medio de transmisión. Por lo pronto, seguimos a los autores que hablan de una experiencia mística en contacto con lo trascendente, lo eterno y lo sagrado; y que a partir de ella, se configura un lenguaje humano (que incluye diversos lenguajes), al que llamaremos también “visionario”, cuyo elemento primordial es el símbolo, que se establece como un modo de conocimiento característico de la época y una forma de expresión de lo que, por su profundidad y misterio, no es posible dar a conocer de otra manera.⁶

⁴ HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber Vitae Meritorum*. (CCCM 90). Ed. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1995 (A partir de aquí, *LVM*); HILDEGARDIS BINGENSIS. *Liber Divinorum Operum* (CCCM 92). Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. Turnhout: Brepols, 1996. (A partir de aquí, *LDO*). Traducciones castellanas: HILDEGARDA DE BINGEN. *El libro de los merecimientos de la vida* (Intr., trad. y notas de Azucena Adelina Fraboschi). Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011; HILDEGARDA DE BINGEN. *Libro de las obras divinas* (trad. de María Isabel Flisfish, María Eugenia Góngora y María José Ortúzar). Barcelona: Herder, 2009.

⁵ CIRLOT, Victoria. *Hildegarda de Bingen y la tradición visionaria de occidente*. Barcelona, Herder, 2005. p. 51.

⁶ Conocemos la complejidad de sentido que poseen los términos “símbolo” y “alegoría” y los múltiples ángulos desde donde pueden ser abordados. En el caso de Hildegarda, las miradas interdisciplinarias sobre su obra colaboran con la dificultad que plantean estos conceptos. Por lo pronto, como andamiaje metodológico para nuestro propósito, abordaremos el texto siguiendo al filólogo especialista en Hildegarda, Peter Dronke (Ver en la Bibliografía) y consideraremos a la alegoría una figura retórica utilizada como un modo de configuración del pensamiento medieval y también un modo de lectura de las Sagradas Escrituras, heredado de la tradición patristica. Paralelamente nos referiremos al símbolo desde las perspectivas de la hermenéutica, la hermenéutica antropológica y la historia de las religiones, que lo consideran un tipo de signo que permite el paso de lo visible a lo invisible, evoca algo más allá de sí mismo y se manifiesta como epifanía de un misterio. Entre el vasto material sobre el tema, remitimos a algunas obras

Las cuatrocientas cartas que se le adjudican responden a las características propias de las epístolas del mundo monástico medieval: el saludo inicial dirigido a una persona o a una comunidad, el cuerpo del texto en el que se hace por ejemplo un pedido, una reflexión, una recomendación o un consejo sobre cómo tratar temas referidos a problemas en común; y el envío final. Las cartas pueden leerse además desde múltiples perspectivas y por ellas conocemos los conflictos de Europa durante esos años: el enfrentamiento entre el poder eclesial y el secular, la expansión de los cátaros, la corrupción y las problemáticas de los miembros de la Iglesia. Y advertimos que Hildegarda no fue indiferente al mundo en que vivía. Todo lo contrario, fue partícipe a través de sus misivas de la denuncia y del cambio. Las cartas, además, comparten con los sermones el tono exhortativo para promover la reflexión espiritual; otros casos constituyen agudos planteos teológicos.

Un dato interesante es la constatación de que las fechas estimativas de las primeras cartas recopiladas en los manuscritos coinciden con la época de inicio de composición de los otros textos.⁷ En esa década de su vida comienza lo que llamamos una “expansión al exterior”. Esto no significa que antes fuera desconocida: recibía muchas consultas especialmente en materia médica, mientras vivía en el monasterio mixto de San Disibodo, pero muy pocos sabían de su don extraordinario, y había llegado el momento de plasmarlo en diversos lenguajes: la palabra, la música y la pintura. Durante esta etapa además funda el monasterio de San Ruperto (1150) y se aleja definitivamente de San Disibodo. Aunque en la trilogía se condensa la mayor parte del material visionario, el resto de los escritos también son configurados desde esta experiencia. Y el epistolario de Hildegarda no es una excepción. En la tarea de traducción de las cartas, nos encontramos con un texto que presenta un léxico poco variado y expresiones un tanto herméticas; descubrimos asimismo en algunas frases –y esto fue notado también por traductores de otros idiomas⁸– el aglutinamiento de las construcciones sintácticas,

significativas de Paul Ricoeur, Hans - Georg Gadamer, Gilbert Durand, Mircea Eliade y Henri Corbin, citadas en la Bibliografía.

⁷ Las primeras cartas están fechadas en el año 1147; la elaboración de su primer libro visionario se desarrolló entre los años 1141 y 1151.

⁸ Cf. BAIRD, Joseph; EHRMAN, Raad K. “Introduction” en *The Letters of Hildegard of Bingen*. Vol 1. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994 p. 6; NEWMAN, Barbara. “Introduction” en: SAINT HILDEGARD OF BINGEN. *Symphonia. A Critical Edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1998, p. 38; GORCEIX, Bernard. “Présentation” en: HILDEGARDE DE BINGEN. *Le Livre des*

donde la aparición de las conjunciones o los pronombres lleva a los/as traductores/as a plantearse muchas conjeturas. De aquí que irrumpe el desafío de la opción: ¿joya o piedra? ¿Cuál es el término exacto para *viriditas*? ¿En Adán o por Adán? Sin tener la intención de exponer aquí los pormenores de la tarea de traducción, consideramos de todos modos que para una hermenéutica de las cartas, resulta valioso apropiarse de una “mirada hildegardiana”, más allá de contar con los conocimientos del contexto de producción, de la tradición heredada y de los usos de la lengua latina del siglo XII.

Muchos indicios nos llevan a pensar que esa mirada es, fundamentalmente, estético-simbólica. Que la estética medieval es en gran medida simbólica es una idea coincidente entre los más renombrados estudiosos actuales sobre este tema. Y que el texto epistolar de la abadesa renana es material visionario y responde a determinada forma de expresión medieval (por ejemplo, alegórica) basada en elementos cosmológicos, también es una idea aceptada en los estudios específicos sobre la autora. A partir de la problemática planteada, nuestro objetivo será observar, por lo pronto a través de algunos ejemplos de las cartas destinadas a la esfera eclesial, cuáles pueden ser los alcances de la ponderación de estos dos aspectos en la tarea de traducción e interpretación de las epístolas.

Tal como hemos dicho, el lenguaje con que Hildegarda expresa los consejos, las advertencias y los pedidos, se encuentra atravesado por el lenguaje visionario, de por sí simbólico y por ende, muchas veces críptico. Se ha reconocido en estos textos epistolares algunas estrategias retóricas para presentar las visiones y que coinciden con el estilo de la gran trilogía:⁹ a veces, Hildegarda describe las visiones y realiza una interpretación desde la primera persona. Otras, describe lo que ve pero hace hincapié en su rol de simple mediadora. En algunos pasajes deja a un lado su voz, permitiendo que “hable” la Luz Viviente, a modo de discurso directo. En estos casos intercala pensamientos propios. Dentro de la presentación de las visiones, surgen breves relatos cuyas protagonistas son Virtudes y otros personajes que dialogan entre sí diseñando una trama compleja, con la correspondiente interpretación.

oeuvres divines (Visions). Présenté et trad. par Bernard Gorceix. Paris: Albin Michel, 1982, p. xlv, xcvi.

⁹ Cf. AHLGREN, Gillian. “Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen”, 46-63. En: CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike (eds.). *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.

La polifonía, entonces, está al servicio de la palabra de la Fuente divina, según lo percibido de un modo especial a los cuarenta y dos años: “Anuncia entonces estas maravillas, tal como has aprendido ahora: escribe y di”.¹⁰ Este recurso retórico nos conduce hacia la evidencia de una frecuencia en el contacto con la Luz Viviente, tal como lo afirma la priora en varias ocasiones. La experiencia mística es cotidiana, y más aún, contextualizada. No sólo en una época, sino en una situación concreta, a un destinatario específico. Comencemos con dos ejemplos que, como fue indicado, llevarán a la reflexión con respecto a los alcances de la interpretación del epistolario como texto visionario, y cómo puede resignificarse ese texto dentro del género.

I. El “sonido” del gusto

La carta 48r al monje Godofredo de Alpirsbach, dice: “Y los pensamientos que ocultas en tu mente a veces te engañan, y a veces el gusto de tu propia obra te corrompe”.¹¹ Y en la carta 35r a Germán, el obispo de Colonia: “¿En cuánto te estimas, que no te sonrojas al ir de aquí para allá en las tinieblas por el gusto de tus obras?”.¹²

Las dos cartas comparten un tono admonitorio: Hildegarda exhorta tanto al monje como al obispo que revean sus actitudes. Y presentan una misma expresión: el sentido del gusto, afín a las imágenes del “paladear” y el “saborear”, alude al “disfrute” de una actitud que, por el contexto, se deduce que debe ser corregida. Incluso la etimología de la palabra *gustus* remite a la idea de “apreciar” y “amar”.¹³ La abadesa recurre frecuentemente al término latino *gustus* para expresiones tradicionales vinculadas con el pecado: *gustus peccatorum*, *gustus carnis*, *gustus pomi*.¹⁴ Como puede advertirse, estos usos están relacionados con los ejemplos dados, con obras que corrompen y conducen a las tinieblas. Sin embargo, no siempre esta expresión porta el mismo significado. Leemos en la carta 74r al abad

¹⁰ *Scivias*, “Protestificatio”: “Dic ergo mirabilia haec et scribe ea hoc modo edocta et dic” (trad., p. 15).

¹¹ *Epistolarium*, XLVIIIr, l. 3-5: “Et occulte cogitationes tue in mente tua interdum decipiunt te, et gustus operis tui interdum tangit te” (trad. p. 166).

¹² *Epistolarium*, XXXVr, l. 3-4: “O homo, qualis est estimatio tua, qui non erubescis ambulare in tenebris per gustum operis tui?”. (trad. p. 143).

¹³ “Gustus, um”. En: ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. 4ta. ed. Paris, Klincksieck, 2001. p. 285.

¹⁴ Cf. *Epistolarium*, LXXVIIr, l. 174; CIII, l. 28; CIXr, l. 32, 34; CXr, l. 14, 26; CLXVIIr, l. 20; CCVIr, l. 42; CCLX, l. 2; CCLXXX, l. 23; CCCLV, l. 8.



Kuno (quien era su superior cuando vivía en San Disibodo y se opuso enérgicamente a que Hildegarda se fuera y fundara un monasterio): “¿Por qué duermes en medio del sonido del gusto de las buenas obras que, en presencia de Dios, resuenan como una sinfonía?”¹⁵

El fragmento hace referencia a una imagen sinestésica: Hildegarda le pregunta al abad por qué se adormece ante el “sonido del gusto” de las acciones humanas que generan provecho, las cuales resuenan como música ante la presencia divina. La construcción es inusual y desconcierta en una primera lectura. Sin embargo, podemos pensar que la alusión al “paladear” las buenas obras que ofrece el término *gustus* se asocia estrechamente con el disfrute que proporciona el sentido auditivo, que reacciona positivamente ante la armonía mundana, la cual se condice con la armonía celestial. El “saborear” haber realizado buenas obras conlleva un equilibrio musical que suena bien y suscita la fruición.

En la sinestesia se refleja la conocida concepción medieval adoptada por Hildegarda, donde existe la correspondencia entre la música micro y macrocósmica. La música tiene un papel preponderante en la cosmovisión hildegardiana, donde la armonía es propia de la divinidad.¹⁶ Resulta interesante destacar en este punto que, aunque se empleó *gustus* en *Scivias* y en *El libro de las obras divinas*,¹⁷ con las formas nombradas, esta construcción en particular (*sonitu gustu*) no fue usada en el resto del epistolario ni en los textos visionarios.

II. La nube

Hildegarda se dirige esta vez hacia un monje de San Disibodo (carta 79) con unas palabras de aliento: “Tu boca es celestial y tu espíritu abunda [*floret*] como una nube; por lo que, de esta manera, pueda tu raíz florecer [*ascendat*]”.¹⁸

¹⁵ *Epistolarium*, LXXIVr, l. 4-6: “O homo, quare dormis in sonitu gustus bonorum operum que coram Deo quasi symphonia sonant?” (trad. p. 212). Otra posibilidad para *symphonia* podría haber sido “música”.

¹⁶ Por eso, en su obra dramático-musical *Ordo Virtutum*, el diablo no canta, sino que emite alaridos; y en una famosa carta los prebostes de Maguncia (*Epistolarium*, XXIII) quienes le habían impuesto una interdicción por haber sepultado a un hombre excomulgado, cuenta cómo Adán perdió su voz, es decir, su armonía primigenia.

¹⁷ Cf. *Scivias* I, 2, XIII; I, 4, IV; III, 5, VII; III, 8, XV. *LDO*: I, 4, XXVI.

¹⁸ *Epistolarium*, LXXIX, l. 1-2: “Os tuurn celeste est et mens tua cum nube floret; unde radix tua ascendat” (trad. p. 235, con una leve modificación).

En este caso, la interpretación proviene del mundo natural. La elección de “abunda” para *floret*, por sobre la opción más literal, pareciera ser igualmente adecuada al contexto. Por su parte, la alternativa de “floreecer” para la raíz es a propósito de *ascendat*. Una nube abultada y cargada se condensa y, mediante la lluvia, hace crecer la raíz (también existe la opción “brillar”, “resplandecer”, para una raíz que se fortalece con vigor lozano);¹⁹ del mismo modo un espíritu pleno tiene la capacidad de vivificar. Es inevitable en este pasaje la conexión con la *viriditas*, una palabra común en el léxico de la abadesa. Se traduce como “fuerza”, “verdor”, “lozanía”, “fecundidad”, pero no siempre estos términos son suficientes para transmitir el sentido que le ha conferido Hildegarda, ya que porta un significado más abarcador: es una fuerza, un principio de energía que da vida a las cosas; toda la creación nace, crece y se alimenta con ella. De hecho, puede establecerse una conexión con la palabra “virtud”: esta vitalidad no se da solamente en el plano físico y natural, sino simultáneamente en el moral y el espiritual.²⁰ La *viriditas* remite de igual forma a la condición del ser humano anterior a la caída, que Hildegarda asocia con el estado virginal de la religiosa, consagrada a Dios. La nube colmada da vida, así como también lo hace un espíritu en plenitud. En este ejemplo se confirma una vez más la conexión entre el vigor natural y el vigor del espíritu.

En una carta al abad de San Miguel, en Bamberg, la priora relata una escena que contempla en una visión con el fin de aconsejarlo sobre cómo guiar a quienes forman parte de su comunidad. La Virtud del Discernimiento (*Differentia*) le habla a la Sabiduría y planean cómo actuar frente a tantas guerras de los pueblos:

Cuando los hijos de los hombres luchan entre sí en las calles y en las plazas, de manera tal que quieren darse muerte los unos a los otros, entonces ciega sus ojos con la luz del sol, y yo lo haré con la nube. Y enseñémosles que Dios los constituyó primero en la forma de vida propia de los ángeles, y luego los hizo corpóreos. ¿Por qué entonces sofocan sus almas de esta manera, cuando tienen tan grandes merecimientos? Tú dales el escudo del sol, y yo, de la nube, los férreos brazales y otras piezas de armadura tan pesadas que ya no podrán moverse.²¹

¹⁹ Cf. *Cartas*. Carta 79, n.1. p. 235.

²⁰ Cf. ÉPINEY-BURGARD, Georgette; ZUM BRUNN, Émilie. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998. p. 71 y Cf. SCHMITT, Miriam. “Hildegard of Bingen: *Viriditas*, Web of Greening Life-energy”. *The American Benedictine Review*. 1999; 50(3-4): 253-76; 357-80.

²¹ *Epistolarium*, LVII l. 6-13: “Cum filii hominum in plateis sibi occurrunt, ita quod semetipsos interficere uolunt, tunc oculos eorum cum sole obscura, et ego cum nube. Et disseramus eis quod

El Discernimiento designa para sí una nube para “entorpecer” los propósitos de guerra. Hildegarda atribuye a las Virtudes elementos relacionados con los que representan: la nube, con su opacidad, se opone a la facultad de distinguir claramente. La Virtud que se destaca por “ver con claridad”, “diferenciar”, “distinguir” aquí utiliza su poder contrario. En la exégesis que sucede a esta narración, esperamos una explicación de la autora de la carta; no obstante en el texto se aconseja al abad que “Cuando ellos den comienzo a la guerra de las malas obras [...] Muéstrales el escudo defensivo del sol de la justicia y de la nube de la disciplina”.²² La imagen de la nube cumple la misma función: cegar, confundir, impedir que un objetivo nefasto se lleve a cabo. Pero en este pasaje es atribuida a otra virtud que no fue mencionada: la disciplina (se realiza una operación similar con la Sabiduría cuando se nombra al sol de la justicia). Dudamos entre una confusión de Hildegarda o un error del copista; entre una Virtud personificada o un simple concepto.

En las obras visionarias se señalan asociaciones entre la disciplina y el discernimiento, aunque no siempre son explicadas claramente. En el *Libro de los merecimientos de la vida*, donde se presenta el enfrentamiento entre Virtudes y Vicios, la Disciplina habla desde una nube tormentosa, que según la glosa, representa las acciones “turbias” de los seres humanos.²³ Por otra parte, en *El libro de las obras divinas* el discernimiento y la disciplina están vinculados de forma conjunta con la teoría médica de los humores:

[Los humores] en la parte derecha del cuerpo son caldeados y fortalecidos por el soplo de la respiración del hombre y por su hígado, de donde también el hombre recibe el

Deus in angelicis consuetudinibus eos edificauit, et deinde corporales post se. Et cur modo animas suas suffocent, cum tanta merita habeant? Et tu da illis scutum de sole, et ego armillas ferreas atque alias armaturas de nube tanti ponderis, quod se amplius mouere non possint” (trad. p. 179).

²² *Epistolarium*, LVII, 1. 27-28, 33-34: “Cum ipsi bella malorum operum inceperint [...] Et exhibe illis scutum defensionis de sole iustitie, et armillas ac armaturas obedientie de nube discipline” (trad. p. 180).

²³ *LVM*, 1, 4: “Et [discipline] iterum de predicta turbida nube audiui uocem huic imagini responsum dantem” (trad. p. 76). *LVM* 1, 38: “*Quorum unus nubem igneam, unus turbidam, unus lucidam super se habet, ita quod idem uenti easdem nubes sustinent*; quia uia iustitie gloriam angelorum in amore Dei ardentium et nihil aliud quam quod Deus uult uolentium uelut igneam nubem portat, ac uia una opera hominum que turbida et uaria in multis angustiis et tribulationibus quasi turbida nubes sunt.” (trad. p. 96). Por temas de espacio y delimitación del corpus textual, no podremos desarrollar el amplio espectro de significados que presenta la nube en *El libro de los merecimientos de la vida*.

discernimiento y la disciplina de modo tal que contenga y refrene las tempestades de los otros humores, para llevar a cabo sus obras ordenadamente.²⁴

Observamos entonces de qué manera la construcción de las constelaciones simbólicas y de las figuras es flexible y versátil en la cosmovisión hildegardiana. De una rica fuente simbólica, Hildegarda se nutre para poder realizar las asociaciones. Con respecto a la carta 57, y considerando las menciones en los libros visionarios, podemos pensar que la Virtud del Discernimiento, que para la autora implica reconocer la medida del orden de todas las cosas,²⁵ se enlaza con el cuidado por parte del abad para que logre dificultar o entorpecer, creando un “escudo”, el modo de actuar de los integrantes de su comunidad; que estos comprendan los límites y convivan pacíficamente.

En la entrada de “Nube” del *Diccionario de Símbolos* de Chevallier se indica la naturaleza polisémica del símbolo: una es la que hace alusión a la naturaleza confusa y mal definida.²⁶ Este es el sentido que se aprecia en la carta 57. También: “Por otro lado, es al mismo tiempo un instrumento de epifanía.”²⁷ Este aspecto de la nube, que aparece con frecuencia en los textos bíblicos, es también tenido en cuenta en la conformación de imágenes. En su primera obra, *Scivias*, la Virtud de la Discreción,²⁸ cercana al Discernimiento, es presentada de esta manera:

Y como bajando de las nubes, brillaba en su pecho un esplendor de prodigiosa claridad: la luz de la divina piedad se derrama desde la misericordia del Señor, como una diáfana nube,²⁹ en los corazones de los hombres, imbuyéndoles la discreción e iluminándolas.

²⁴ *LDO*, I, 3, 1: “Et qui [humores] in dextra parte corporis de flatu spiraminis hominis et de iecore eius calefiunt et roborantur, unde et sic homo discretionem disciplinamque recipit quomodo procellas aliorum humorum compescat, quatinus opera sua disciplinate perficiat.” (trad. de A. Fraboschi).

²⁵ Cf. *LVM* II, 14 (trad. pp. 154-155).

²⁶ “Nube”. En: CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1999. p. 756.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ En la edición de Trotta se optó por mantener la traducción más próxima a la palabra latina: *Discretio*.

²⁹ *Scivias*, III, 6, VI: “Et quasi ex nubibus effulsit in pectus eius quidam splendor mirae claritatis, a se in multos radios diuisus ut splendor solis a se diuiditur, cum per parua et multa foramina alicuius rei fulget.” (trad. p. 350).

La nube esta vez no porta el agua que vivifica ni confunde a quien la observa, sino que su resplandor ilumina y orienta. En el epistolario es mencionada en la carta 25r a Eberhardo de Salzubrogo donde la abadesa lo alienta a continuar con fortaleza su tarea:

Oh tú, que estás en representación del Hijo del Dios Viviente, veo que tu actual situación es como la de dos paredes unidas por la piedra angular, una un tanto oscurecida por las sombras, aunque la otra parece una nube prístina; ocurre que ni aquel resplandor se entremezcla con esta sombra, ni la misma sombra con este resplandor.³⁰

La alusión a la nube prístina pareciera remitir al relato bíblico narrado en el libro del Éxodo (Éx. 13, 21-2), donde Yaveh guía al pueblo manifestándose como una columna de nube. En este caso, se asocia la imagen arquitectónica de un muro (unido a otro por medio de una piedra angular) con una nube *candida*, adjetivo que puede connotar tanto el brillo de la blancura que ilumina, el esplendor de la gloria que emana de ella, como la idea de una nube original y antigua;³¹ todas son interpretaciones que hacen referencia a Yaveh, por eso resultó difícil decidir por la acepción más adecuada. De este modo, Hildegarda va integrando y relacionando estas posibilidades de que ofrece el símbolo de la nube. La interpretación de la carta 25r, se completa o mejor dicho, se amplía, cuando entra en diálogo con los textos visionarios y con la tradición escrituraria. Y es casi indispensable en la lectura de la obra y más aún, en la tarea de traducción.

Y añadimos una observación: tal como fue comentado y ejemplificado al comienzo, Hildegarda manifiesta en las cartas su interioridad, conformada por un imaginario con herencias y reelaboraciones, mientras vislumbramos apenas ese universo visionario; no obstante, la priora renana no olvida a su destinatario/a, quien asoma en las fórmulas de despedida o en los vocativos diseminados por la epístola (“Oh, padre”; “Oh, hija”; “Oh, pastor”). Si bien este uso es característico del género, nos recuerda que Hildegarda no “se pierde” en esa experiencia de visión, ya que nunca desvía su atención de hacia quién van destinadas sus palabras. Se dirige con comodidad desde lo que ella ve como trascendente y divino, a lo

³⁰ *Epistolarium*, XXVr, l. 1-5: “O tu persona, que in uice Filii Dei uiuentis es, statum tuum nunc uideo uelut duos parietes quasi angulari lapide coniunctos, quorum alter ut candida nubes apparet, alter aliquantum umbrosus, sic tamen quod nec candor ille huic umbrositati, nec eadem umbrositas huic candori se intermiscet.” (trad. p. 119, con algunas modificaciones).

³¹ Cf. “Candeo”. En: ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. 4ta. ed. Paris, Klincksieck, 2001, p. 92.



concreto individual: una persona con una historia y un presente, que espera una respuesta.

Conclusión

El epistolario nos ofrece un testimonio más sobre la experiencia visionaria que es una experiencia estética: desde la percepción de las proyecciones emitidas por la Luz Viviente, las constelaciones simbólicas que se van formando alrededor de una imagen, hasta la elaboración de figuras que permitan expresar un contenido sagrado. Específicamente en estas cartas advertimos dos “movimientos hermenéuticos”: uno se impulsa desde los libros visionarios sobre las cartas; y en el movimiento opuesto, el texto epistolar aporta nuevos planos de sentido a los símbolos que conforman el *mundus imaginalis*. ¿Tuvo Hildegarda el mismo tiempo de proceso y asimilación de su visión como con los grandes tratados? Probablemente no.³² De todos modos, hallamos en las cartas material inédito y en numerosos ejemplos observamos la acumulación particular de imágenes que no siempre pertenecen a una misma figura. Pareciera no haber una organización coherente del discurso y a veces, desde la literalidad, son contradictorias; pero, como vimos, la cosmovisión de Hildegarda las unifica. Asimismo, este abordaje permitirá pensar y profundizar también en las formas de composición, delimitación y caracterización del género epistolar medieval y sus recursos.

Bibliografía³³

Fuentes latinas

HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium*. (CCCM, 91-91a, 91b). Ed. Lieven van Acker. Colab. Monika Klaes. Pars Prima, Epist. 1-90; Pars Secunda, Epist. 91-250r; Pars Tertia, Epist. 251-390. Turnhout: Brepols, 1991-93, 2001.

³² Peter Dronke sugiere que otras capacidades cognoscitivas de Hildegarda pudieron haberse manifestado en su vida cotidiana. Cf. DRONKE, Peter. “Problemata Hildegardiana”. *Mittellateinisches Jahrbuch*. 1981; 16: 97-131. p. 128.

³³ Las citas de los textos fuente de Hildegarda de Bingen proceden de la edición de Brepols (serie Corpus Christianorum Continuatio Maedievalis), cuyos datos se detallan a continuación. Para la citación de *Scivias* y *Liber Divinorum Operum* se indica, en este orden: parte de la obra (en números romanos), número de visión, sección (Ej.: III, 3, 5); para *Liber Vite Meritorum*, parte de la obra (en números romanos) y sección (Ej., I, 4.). Para el *Epistolarium*, el número de la carta y la línea (Ej.: XXIII, l. 34).



Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia 28 (2019/1)*

The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy

La Estética Medieval: Imágen y Filosofía

A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

- . *Scivias*. (CCCM 43-43a). Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978.
- . *Liber Vitae Meritorum*. (CCCM 90). Ed. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1995.
- . *Liber Divinorum Operum*. (CCCM 92). Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. Turnhout: Brepols, 1996.
- Vita Sanctae Hildegardis Virginis*. (CCCM 126). Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993.

Fuentes citadas en castellano

- HILDEGARDA DE BINGEN. *Cartas de Hildegarda de Bingen*. 1 Vol. Ed. Cecilia Avenatti de Palumbo; Azucena Fraboschi; María Esther Ortiz. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2014.
- . *El libro de las obras divinas*. Traducción de María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora y María José Ortúzar. Barcelona: Herder, 2009.
- . *El libro de los merecimientos de la vida*. Introducción, traducción y notas de Azucena Adelina Fraboschi. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- . *Ordo Virtutum. El drama de las Virtudes*. Introducción, traducción y notas de María Esther Ortiz. Buenos Aires: Ágape, 2014.
- . *Scivias: Conoce los caminos*. Trad. de Antonio Castro Zafra y Mónica Castro. Madrid: Trotta, 1999.
- Vida y visiones de Hildegard von Bingen*. Ed. de Victoria Cirlot. Madrid: Siruela, 1997.

Fuentes citadas en otros idiomas

- HILDEGARD OF BINGEN. *The Letters of Hildegard of Bingen*. 3 vol. Transl. by Joseph L. Baird and Radd K. Ehrman. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994-2004.
- HILDEGARDE DE BINGEN. *Le Livre des oeuvres divines (Visions)*. Présenté et trad. par Bernard Gorceix. Paris: Albin Michel, 1982.

Bibliografía secundaria

- AHLGREN, Gillian. "Visions and Rhetorical Strategy in the Letters of Hildegard of Bingen", 46-63. En: CHEREWATUK, Karen; WIETHAUS, Ulrike (eds.). *Dear Sister: Medieval Women and the Epistolary Genre*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1993.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. 6ª ed. Barcelona: Herder, 1999.
- CIRLOT, Victoria. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder, 2005.
- CORBIN, Henri. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabí*. Barcelona: Destino, 1993.
- DRONKE, Peter. "Hildegard of Bingen as Poetess and Dramatist", 169-79. En: *Poetic Individuality in the Middle Ages*. Oxford: Clarendon Press, 1970.



Susana BEATRIZ VIOLANTE, Ricardo da COSTA (orgs.). *Mirabilia* 28 (2019/1)

The Medieval Aesthetics: Image and Philosophy

La Estética Medieval: Imágen y Filosofía

A Estética Medieval: Imagem e Filosofia

Jan-Jun 2019/ISSN 1676-5818

- . “Platonic-Christian Allegories in the Homilies of Hildegard of Bingen”. En: Westra, Haijo Jan (ed.). *From Athens to Chartres: Neoplatonism and Medieval Thought*, 381-96. Leiden: 1992.
- . “Problemata Hildegardiana”. *Mittellateinisches Jahrbuch*. 1981; 16: 97-131.
- . “The Allegorical World-Picture of Hildegard of Bingen: Revaluations and New Problems”, 1-16. En: BURNETT, Charles; DRONKE, Peter (eds.). *Hildegard of Bingen. The Context of Her Thought and Art*. London: Warburg Institute, 1998.
- DURAND, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: FCE, 2004.
- ELIADE, Mircea. [1959]. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós, 2004.
- ÉPINEY-BURGARD, Georgette; ZUM BRUNN, Émilie. *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998.
- ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred. *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. 4ta. ed. Paris, Klincksieck, 2001.
- FERRANTE, Joan. “Correspondent: Blessed Is the Speech of Your Mouth”, 91-109. En: NEWMAN, Barbara. *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- GADAMER, Hans Georg. *La actualidad de lo bello*. Barcelona, Paidós, 1991.
- . *Verdad y Método*, Tomo I, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996.
- GÓNGORA, María Eugenia. “Escritura e imagen visionaria en el *Liber Divinorum Operum* de Hildegard de Bingen”. *Teología y vida*. 2005; 46 (3): 374-388.
- KING-LENZMEIER, Anne H. *Hildegard of Bingen. An Integrated Vision*. Collegeville (Minnesota): A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2001.
- NEWMAN, Barbara. “Hildegard of Bingen: Visions and Validation”. *Church History*. 1985; 54(2): 163-75.
- . *Sister of Wisdom; St. Hildegard’s Theology of the Feminine*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press, 1997.
- . (ed.). *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley: University of California Press, 1998.
- . “Introduction” en: SAINT HILDEGARD OF BINGEN. *Symphonia. A Critical Edition of the Symphonia armonie celestium revelationum [Symphony of the Harmony of Celestial Revelations]*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1998b. pp. 1-63.
- RABASSÓ, Georgina: “De la experiencia místico-cognoscitiva a la epistemología mística: Hildegarda de Bingen”. *Mirabilia*. 2013/2; (17): 100-114.
- RICOEUR, Paul. *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, [1975] 2001.
- SCHMITT, Miriam. “Hildegard of Bingen: Viriditas, Web of Greening Life-Energy: I”, *The American Benedictine Review*. 50 (3-4), 1999. pp. 253-276.