

LIBRO DE LAS OBRAS DIVINAS

Hildegarda de Bingen

Libro de las obras divinas

Traducción de
María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora
y María José Ortúzar

Herder

Título original: Liber divinatorum operum

Traducción: María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora y María José Ortuzar

Diseño de la cubierta: Claudio Bado

© 2009, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-2511-0

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Liberdúplex

Depósito legal: B-31.757-2009

Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

Índice

Nota preliminar	7
Abreviaturas bíblicas	9
Introducción, de María Eugenia Góngora	11

Libro de las obras divinas

Índice de los capítulos	69
Capítulos de la primera visión de la primera parte	69
Capítulos de la segunda visión de la primera parte	72
Capítulos de la tercera visión de la primera parte	78
Capítulos de la cuarta visión de la primera parte	82
Capítulos de la primera visión de la segunda parte	102
Capítulos de la primera visión de la tercera parte	112
Capítulos de la segunda visión de la tercera parte	113
Capítulos de la tercera visión de la tercera parte	117
Capítulos de la cuarta visión de la tercera parte	118
Capítulos de la quinta visión de la tercera parte	121
 Prólogo	 129

Primera parte

Primera visión de la primera parte	131
--	-----

Segunda visión de la primera parte	149
Tercera visión de la primera parte	213
Cuarta visión de la primera parte	243
 <i>Segunda parte</i>	
Primera visión de la segunda parte	383
 <i>Tercera parte</i>	
Primera visión de la tercera parte	471
Segunda visión de la tercera parte	483
Tercera visión de la tercera parte	513
Cuarta visión de la tercera parte	525
Quinta visión de la tercera parte	549
 Epílogo	 613
 Índice de láminas	 615

Nota preliminar

En esta edición de la primera versión española del *Libro de las obras divinas* de Hildegarda de Bingen (1098 - 1179) que presentamos a los lectores hispanohablantes es el resultado de un trabajo iniciado por nuestro equipo de investigación en el año 1996.

Este libro aparece publicado en el marco del Proyecto Fondecyt N° 1030732 (Chile) en el que han participado María Isabel Flisfisch, María Eugenia Góngora, María José Ortúzar, Ítalo Fuentes y Beatriz Meli.

Las autoras de esta publicación –María Isabel Flisfisch y María José Ortúzar como traductoras y María Eugenia Góngora como autora del estudio introductorio y colaboradora en la edición definitiva de la traducción, hemos querido plantear una propuesta de lectura del *Libro de las obras divinas*, el último libro de Hildegarda de Bingen, que recoge algunos de los principales problemas de comprensión de una obra visionaria del siglo XII.

Nuestra traducción ha seguido la edición crítica de Albert Derolez y Peter Dronke (1996). Ciertamente, toda traducción implica una opción interpretativa y una puesta al día del texto fuente; sin embargo, hemos intentado conservar el estilo de escritura de Hildegarda, respetando sus peculiaridades, sus múltiples reiteraciones y complejidades sintácticas.

Este trabajo no habría sido posible sin la colaboración inestimable de Raquel Villalobos, de Berta Concha y de Victoria Cirlot en sus más recientes publicaciones.

Queremos agradecer también a Thérèse de Hemptinne (Universidad de Gante), Veerle Fraeters y Frank Willaert (Universidad de Amberes) por su permanente apoyo.

Abreviaturas bíblicas

Ab	Abdías	Jud	Epístola de San Judas
Ag	Ageo	Lc	Evangelio según San Lucas
Am	Amós	Lm	Lamentaciones
Ap	Apocalipsis	Lv	Levítico
Ba	Baruc	1 M	Libro primero de los Macabeos
1 Co	Primera epístola a los Corintios	2 M	Libro segundo de los Macabeos
2 Co	Segunda epístola a los Corintios	Mc	Evangelio según San Marcos
Col	Epístola a los Colosenses	Mi	Miqueas
1 Cro	Libro primero de las Crónicas	Ml	Malaquías
2 Cro	Libro segundo de las Crónicas	Mt	Evangelio según San Mateo
Ct	Cantar de los Cantares	Na	Nahum
Dn	Daniel	Ne	Nehemías
Dt	Deuteronomio	Nm	Números
Ef	Epístola a los Efesios	Os	Oseas
Esd	Esdras	1 P	Primera epístola de San Pedro
Est	Ester	2 P	Segunda epístola de San Pedro
Ex	Éxodo	Pr	Proverbios
Ez	Ezequiel	Qo	Eclesiastés (Qohélet)
Fln	Epístola a Filemón	1 R	Libro primero de los Reyes
Flp	Epístola a los Filipenses	2 R	Libro segundo de los Reyes
Ga	Epístola a los Gálatas	Rm	Epístola a los Romanos
Gn	Génesis	Rt	Rut
Ha	Habacuc	1 S	Libro primero de Samuel
Hb	Epístolas a los Hebreos	2 S	Libro segundo de Samuel
Hch	Hechos de los Apóstoles	Sal	Salmos
Is	Isaías	Sb	Sabiduría
Jb	Job	Si	Eclesiástico (Sirácida)
Jc	Jueces	So	Sofonías
Jdt	Judit	St	Epístola de Santiago
Jl	Joel	Tb	Tobías
Jn	Evangelio según San Juan	1 Tm	Primera epístola a Timoteo
1 Jn	Primera epístola de San Juan	2 Tm	Segunda epístola a Timoteo
2 Jn	Segunda epístola de San Juan	1 Ts	primera epístola a los Tesalonicenses
3 Jn	Tercera epístola de San Juan	2 Ts	Segunda epístola a los Tesalonicenses
Jon	Jonás	Tt	Epístola a Tito
Jos	Josué	Za	Zacarías
Jr	Jeremías		

Introducción

Escritura e imagen visionaria en el *Libro de la obras divinas* de Hildegarda de Bingen

En la visión mi espíritu asciende, tal como Dios quiere, hasta la altura del firmamento y hasta el cambio de los diversos aires, y se esparce entre los pueblos diversos, en lejanas regiones y en lugares que son para mí remotos... No oigo estas cosas ni con los oídos corporales ni con los pensamientos de mi corazón, ni percibo nada por el encuentro de los cinco sentidos, sino en mi alma, con los ojos exteriores abiertos, de tal manera que nunca he sentido la ausencia del éxtasis. Veo estas cosas despierta, tanto de día como de noche.

Carta de Hildegarda al monje Guibert de Gembloux, 1175

Porque, ahora vemos mediante un espejo, borrosamente; entonces, cara a cara. Ahora conozco de modo parcial, entonces conoceré plenamente, con la perfección con que soy conocido.

1 Cor 13,12

La obra de la visionaria alemana Hildegarda de Bingen (1098-1179) ha sido objeto de un creciente interés de la crítica desde la publicación de su obra completa en el volumen 197 de la serie *Patrologia Latina*, publicada en París por J.-P. Migne en 1855.

Hildegarda, fundadora del monasterio de Rupertsberg en Bingen, a orillas del Rin, compuso tres grandes libros visionarios: el *Scivias*, el *Liber vite meritorum* y el *Liber divinorum operum*.

Escribió, además de numerosas obras breves, un ciclo de canciones al que denominó *Symphonia armonie celestium revelationum*, el drama litúrgico *Ordo virtutum*, una *Physica*, y mantuvo una abundante correspondencia con personajes tales como Federico Barbarroja y los papas, así como con San Bernardo y hombres y mujeres del ámbito seglar y monástico cuyas cartas se han conservado. Se le atribuye asimismo *Cause et cure*, un libro sobre las enfermedades y sus remedios, compendio del saber científico y cosmológico que encontramos, en distintas versiones, en el resto de su obra.

Al escribir sus visiones, Hildegarda puso de manifiesto un mundo riquísimo en imágenes que constituyen una verdadera teología de la historia y, asumiendo que la voz de Dios era su inspiradora, compuso también canciones, un glosario secreto o *lingua ignota* para uso de las religiosas de Rupertsberg y muchas cartas, especialmente de intención didáctica o admonitoria. El *Liber divinatorum operum* (a partir de ahora *Libro de las obras divinas*) constituye la obra visionaria más madura de Hildegarda, y en ella reelabora y reescribe algunos de los temas presentes en el *Scivias* y en el *Liber vite meritorum*. En este estudio intentamos un acercamiento a su último gran libro, el *Libro de las obras divinas*, centrando la atención en algunos aspectos de su escritura y de sus imágenes visionarias.

El estatuto de las obras medievales que se presentan explícitamente como «escritura de revelación» (así como el de aquellas que se presentan como testimonio de un sueño) es sin duda un objeto de estudio importante en cuanto a los problemas de interpretación y lectura que ellas suscitan: «ahora vemos mediante un espejo, borrosamente» (1 Cor 13,12).

Autoría, recepción y tradición profética, por una parte, y las relaciones entre «imagen visionaria» y texto, «revelación» y conocimiento, son algunos de los asuntos problemáticos que surgen de inmediato en la consideración de obras tales como el *Libro de*

las obras divinas,¹ que Hildegarda de Bingen compuso en dos etapas, durante el período comprendido entre 1163 y 1170, en el que contó con la ayuda de su secretario Volmar (muerto en 1173) y hacia 1174,² cuando finalmente pudo completar la obra.

Esta obra (y el resto de sus escritos visionarios,³ líricos⁴ y aun epistolares⁵) ha sido asumida en el pasado con algún grado de dificultad por las distintas tradiciones disciplinarias que han intentado hacerse cargo de ella y, como lo planteó Christel Meier⁶

1. *Hildegardis Bingensis Liber divinatorum operum*, DEROLEZ, ALBERT / PETER DRONKE [eds.], CC CM 92, Turnhout, Brepols 1996. Editio princeps: Card. G. D. MANSI en su *Miscellanea* de la obra de Etienne Baluze, 4 tomos, Lucca 1761.

2. Hildegarda recibió el apoyo de su sobrino Wezzelin, preboste en Colonia, y muy especialmente del abad Ludwig de St. Eucharius (Trier), quien más tarde encomendaría a Theoderich, *magister scholarum* del monasterio cisterciense de Echternach —geográficamente muy cercano a Bingen—, la composición de la más completa hagiografía de Hildegarda, la *Vita Hildegardis virginis* (MONIKA KLAES [ed.], CC CM 126, Turnhout, Brepols 1993).

3. *Liber Scivias* (compuesto entre 1141 y 1151: ADELGUNDIS FÜHRKÖTTER / ANGELA CARLEVARIS [eds.], CC CM 43 y 43 A, Turnhout, Brepols 1978) y *Liber vitae meritorum* (compuesto entre 1158 y 1163: A. CARLEVARIS [ed.], CC CM 90, Turnhout, Brepols 1995). Ambos textos, así como la mayor parte del *Libro de las obras divinas*, fueron compuestos con ayuda de su secretario Volmar.

4. *Saint Hildegard of Bingen. Symphonia. Critical edition of the Symphonia armonie celestium revelationum*, BARBARA NEWMAN [ed.], Ithaca-Londres, Cornell University Press 1988. Edición castellana: *Hildegard de Bingen. Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales*, M. I. FLISFISCH et al. [eds.], Madrid, Trotta 2003.

5. *Hildegardis Bingensis Epistolarium I. Pars prima I-XC; II. Pars secunda XCI-CCL R*, LIEVEN VAN ACKER [ed.], CC CM 91 y 91 A, Turnholt, Brepols 1991-1993; *Epistolarium III*, CCLI-CCCXC, MONIKA KLAES [ed.], CC CM PB 91 B, Turnholt, Brepols 2001.

6. CHRISTEL MEIER, «Eriugena im Nonnenkloster? Überlegungen zum Verhältnis von Prophetentum und Werkggestalt in den *figmenta prophetica* Hildegards von Bingen», en *Frühmittelalterliche Studien* 19 (1985) 468, n. 11, (cit. por MICHAEL ZÖLLER, «Aufschein des Neuen im Alten. Das Buch Scivias der Hildegard von Bingen im geistes-geschichtlichen Kontext des zwölften Jahrhunderts- ein gattungsspezifischen Einordnung» en *Hildegard von Bingen in*

hace ya casi veinte años, ni la teología ni la literatura o la historia del arte (podríamos añadir nosotros: ni la filosofía o la historia medievales) han podido otorgar a la obra de Hildegarda un «lugar» preciso en su disciplina. Desde la filología y los estudios literarios afines ha sido casi siempre⁷ interpretada desde la perspectiva que resulta a primera vista más fácilmente aprehensible, es decir, la de la creación alegórica,⁸ entendida, muchas veces, en

ihren historischen Umfeld, ALFRED HAVERKAMP [ed.], Maguncia, Philipp von Zabern 2000, págs. 271-297).

7. Una excepción reciente la constituye la línea de trabajo iniciada por VICTORIA CIRLOT y sus estudios de la actividad visionaria, especialmente en la perspectiva del pensamiento de Henry Corbin. Un resumen de sus proposiciones se encuentra en «Hildegard von Bingen y Juan de Patmos: la experiencia visionaria en el siglo XII» en *Revista Chilena de Literatura* 63 (Noviembre 2003) 109-129. En un libro recientemente editado, Victoria Cirlot reflexiona en varios estudios sobre la experiencia visionaria de Occidente a través del ejemplo y la obra de Hildegarda, cf. VICTORIA CIRLOT, *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder 2005. Por otra parte, y si bien no estudia directamente la obra de Hildegarda, es también importante en este sentido la perspectiva que ofrece la compilación de ensayos de ALOIS HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Madrid, Siruela 1999. Cf. esp. «Sueño y visión en la mística alemana», que propone un acercamiento específicamente teológico a los escritos y a la devoción de las monjas, como Margarethe Ebner, y las religiosas de los conventos de Adelhausen, Katharinental, Engelthal, Unterlinden y otros (págs. 13-31).

8. Para una exposición detallada de las variadas definiciones teóricas del alegorismo medieval en los autores de los siglos XII y XIII, ver el estudio clásico sobre la exégesis bíblica en la Edad Media: HENRI DE LUBAC, *Exegèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*, 4 vols., París, Aubier 1959-1964. Para de Lubac, los límites metodológicos entre teología y exégesis bíblica no están claros en los autores del siglo XII (pág. 111). Vale la pena recordar aquí los versos sobre los cuatro sentidos de la escritura, cuya autoría y datación discute también este autor: «Litera gesta docet, quid credas allegoria, morales quid agas, quo tendas anagogia», habitualmente atribuidos a Nicolas de Lyra (ca. 1330). Ver asimismo EDGAR DE BRUYNE, quien menciona el pensamiento cosmológico de Hildegarda de Bingen en su *Estética Medieval*, vol. II, (Madrid, Gredos 1959); ver en particular el capítulo VII, «La teoría del alegorismo», págs. 316-384 (esp. 327-371). Para de Bruyne, «la teoría del alegorismo ha sido

un sentido aplicable a las obras literarias más que en el «sentido alegórico» característico de la exégesis teológica de los textos bíblicos. Son sin duda ejemplares en este sentido los trabajos de Peter Dronke,⁹ quien ha trabajado la obra de Hildegarda también desde un punto de vista filológico, junto con Albert Derolez, precisamente en la edición crítica del *Libro de las obras divinas*. Por otra parte, la preocupación por el «lugar» específico de la obra de Hildegarda en alguna de las disciplinas tradicionales es probablemente menos urgente ahora que hace dos décadas; una buena muestra de ello la constituyen los recientes estudios históricos sobre la obra de Hildegarda y su recepción,¹⁰ así como el lugar que su figu-

elaborada ante todo por los teólogos. El “sensus allegoricus” es en la Edad Media una noción teológica antes que literaria» (pág. 318). Santo Tomás, sin embargo, afirma que cuando «los autores profanos usan alegorías, expresiones figuradas y fábulas [hay que entenderlas] en sentido moral. Mediante cuentos ficticios, extraídos de la vida de los animales, nos incitan a bien vivir; a través de los mitos nos presentan las formas naturales bajo formas plásticas». «Poeticae artis est veritatem rerum aliquibus similitudinibus fictis designare» (*Quodl.*, VII, 9, 6, a.16, cit. por DE BRUYNE, *op. cit.*, pág. 321).

9. En este contexto, es ilustrativa la discusión de DRONKE sobre las relaciones entre «simbolismo» y «alegoría» tal como JOHAN HUIZINGA las plantea en *El Otoño de la Edad Media*, inscritas como problema de tradición goethiana: el símbolo visto como «idea» y la alegoría como «concepto»: cf. PETER DRONKE: «Arbor Caritatis» en *Intellectuals and Poets in Medieval Europe*, Edizione di Storia e Letteratura, Roma 1992, págs. 103-141 (pág. 103); cf. también su discusión sobre la alegoría en los pensadores del siglo XII (en particular los de la Escuela de Chartres), en la ya mencionada compilación *Intellectuals and Poets*, «Bernardus silvestris, Natura, and Personification» (págs. 41-61), así como «Integumenta Virgillii» (págs. 63-78). Cf. también estudios anteriores sobre el alegorismo en su *Fabula*, Leiden-Colonia, J. Brill 1974 (págs. 120-122).

10. Un buen ejemplo lo constituye el volumen de estudios editado por el historiador ALFRED HAVERKAMP, quien editó las actas del congreso internacional que se realizó en Bingen en 1998: *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Maguncia, Philipp von Zabern 2000. En esta publicación encontramos, entre otras, las importantes colaboraciones de ANGELA CARLEVARIS, GILES CONSTABLE, CONSTANT J. MEWS, PETER DRONKE, BERNARD MCGINN, JEAN-CLAUDE SCHMITT, JOHN VAN ENGEN, ALBERT DEROLEZ, LAURENCE MOULINIER, HANS-JOACHIM SCHMIDT, MICHAEL EMBACH y MARC-AEILKO ARIS (dedicados,

ra ocupa en los trabajos de estudiosos de la historia de la devoción medieval.¹¹

Nuestra propia lectura presupone, por cierto, la existencia, en la escritura de Hildegarda, de una actividad alegórica,¹² entendida en un sentido literario, pero pretende asimismo avanzar en la interpretación de dicha actividad asumiendo plenamente su especificidad exegética y su especificidad visionaria.¹³ Para Peter Dinzelsbacher, las visiones de Hildegarda «constituyen un conjunto errático» y ocupan por ello un lugar especial en la literatura visionaria. Esto se debería a que, en su concepción del género, la experiencia visionaria está necesariamente relacionada —en primer lugar— con el sueño o con el éxtasis, mientras que Hildegarda, por su parte, rechaza explícitamente en todos sus escritos que sus visiones estén relacionadas con alguno de estos estados. En su estudio, este autor diferencia dos «tipos» de relato, ninguno de los cuales corresponde a los textos visionarios de Hildegarda: por

estos tres últimos estudios, a la recepción de la obra de Hildegarda hasta el siglo XX).

11. VICTORIA CIRLOT, ALOIS HAAS, (ver *supra* n. 7), BERNARD MCGINN, «Hildegard of Bingen as Visionary and Exegete», en *Hildegard of Bingen in ihrem historischen Umfeld*, Maguncia, Philipp von Zabern 2000, págs. 320-350; CAROLINE WALKER BYNUM, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1982; BARBARA NEWMAN, *Sister of Wisdom. Hildegard of Bingen's Theology of the Feminine*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press 1987. NEWMAN es también la editora de la ya mencionada versión bilingüe y los comentarios de la obra lírica de Hildegarda, *Symphonia. A critical edition of the Symphonia armonie celestium revelationis*; compiló asimismo una colección de ensayos sobre la obra de Hildegarda titulada *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and her World*, Barbara Newman [ed.], Berkeley-Los Ángeles, University of California Press 1998.

12. Para un estudio de la alegoría en *Scivias* y para una discusión genérica de esa obra en el contexto de la escritura teológico-espiritual, ver MICHAEL ZÖLLER, «Aufschein des Neuen im Alten» (cf. n. 6, esp. págs. 276-287).

13. En el artículo ya citado, MCGINN discute las relaciones entre exégesis, profecía y visión en la obra de Hildegarda (MCGINN, *op. cit.*, ver *supra* n. 11).

una parte, las descripciones visionarias del «Otro Mundo», propias sobre todo de la temprana Edad Media y, por otra, los encuentros con el Señor, especialmente marcados por la mística amorosa, cercana a la imaginería del Cantar de los Cantares, particularmente frecuentes en la Edad Media tardía.¹⁴ Para el mismo Dinzelbacher, en cambio, la serie más o menos abierta de visiones individuales que encontramos en la obra de Hildegarda constituye más bien una «teología hecha imágenes», lo que la diferenciaría de los «tipos» literarios anteriormente mencionados. Por último, en su antología de textos visionarios,¹⁵ afirma nuevamente que la grandiosa historia simbólica de la Salvación propuesta por Hildegarda fue única, no sólo por su contenido tan variado y bien construido, sino también por su inspiración, es decir, por su rechazo del sueño y del éxtasis como condición para su acceso a la visión.

En los tres libros visionarios de Hildegarda nos encontramos con una escritura que relata y representa —gracias a su estructura bipartita—¹⁶ una *visión/audición*; esta última otorga a su vez un *sentido* a los libros de la Sagrada Escritura,¹⁷ pero *sobre todo a*

14. PETER DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 23, Stuttgart 1981 (cf. págs. 5, 18 y sigs., 106).

15. PETER DINZELBACHER, *Mittelalterliche Visionsliteratur. Eine Anthologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pág. 27.

16. En los tres libros visionarios se repite la misma estructura: la presentación de la *visión* está seguida de una interpretación (en muchos casos una verdadera exégesis textual, casi frase por frase), que es atribuida a la *voz divina* escuchada por la visionaria.

17. *Scivias*, FÜHRKÖTTER / CARLEVARIS [eds.], *op. cit.* (ver *supra* n. 3), *Protestificatio*, pág. 3. Prólogo: «Sucedió en el año 1141 después de la encarnación de Jesucristo. A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento,

los textos visionarios de la propia autora.¹⁸ Las «audiciones» pretenden hacer *comprensible* el sentido «intelectual», «místico», o «secreto» de las propias visiones y de otros textos¹⁹ y, si bien Hildegarda se refiere a menudo en su obra a lo que ella denomina una *visio mystica*,²⁰ hay que entender esta expresión como una «visión

aun sin conocer las explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos». *Epistolarium*, LIEVEN VAN ACKER [ed.], *op. cit.* (ver *supra* n. 5), *Ep. I*: «Conozco el sentido interior de la exposición del Salterio, del Evangelio y de otros volúmenes, que me ha sido mostrado en esta visión. Como una llama ardiente conmovió mi pecho y mi alma enseñándome lo profundo de la exposición. Pero no me enseñó las letras que desconozco en lengua alemana. Sólo sé leer en simplicidad y no descomponer el texto» (traducción de VICTORIA CIRLOT, *Hildegard von Bingen. Vida y Visiones*, Madrid, Siruela 1997, págs. 198 [*Scivias*] y 123-124 [*Episto la 1*]).

18. Cf. BERNARD MCGINN, «Hildegard von Bingen as Visionary and Exegete», en *Hildegard von Bingen in ihrem historischen Umfeld* (ver *supra*, n. 11, pág. 333).

19. En el *Scivias* encontramos la afirmación divina sobre la revelación [a través de Hildegarda] de los secretos escondidos en los libros: «[...] sed ego qui sum dico per eum nova secreta et multa mystica quae hactenus in voluminibus latuerunt» (*Scivias* III, 11, 18, págs. 387-389; FÜHRKÖTTER / CARLEVARIS [ver *supra* n. 3], pág. 586; cf. DE BRUYNE, *op. cit.* [ver *supra* n. 8]): «Lo que se entiende por alegorismo en la Edad Media se refiere, pues, según los teólogos, a la interpretación espiritual de lo *real visible* o histórico, considerado como la imagen o figura de un *mundo sobrenatural, lleno de misterios*» [pág. 321]).

20. MCGINN (*op. cit.* ver *supra* n. 11, págs. 326-337) describe sus formas de visión en relación con el pensamiento de San Agustín y establece una correspondencia entre estas «visiones místicas» y las «visiones espirituales» de San Agustín. Por otra parte, podría considerarse «visión intelectual» aquella visión extraordinaria que Hildegarda describe en un pasaje autobiográfico de la *Vita*, durante la cual su cuerpo se transformó y «su conocimiento fue transmutado» gracias a la inspiración que cayó como gotas de lluvia sobre su alma, tal como el Espíritu Santo inspiró a San Juan Evangelista cuando bebió la revelación del pecho de Jesús y se le revelaron los misterios escondidos y pudo decir: «En el principio era el Verbo» (*Vita* II, 16). El término *visio mystica* parece haber sido usado por primera vez por San Jerónimo y también se encuentra en Gregorio el Grande. Juan Scoto Eriugena y Rabanus Maurus lo utilizan restringidamente y el término es usado más amplia-

espiritual» en el sentido agustiniano, en la que se revelan los misterios, los sentidos secretos de las obras de Dios a través de las imágenes visionarias.²¹

Dada su influencia en el pensamiento medieval, es fundamental tener en cuenta para nuestra comprensión de la obra de Hildegarda el pensamiento de San Agustín sobre lo que es una visión y, por otra parte, las tres clases de visiones que él distingue: la corporal, la espiritual —ambas visiones de imágenes— y la intelectual, que consiste más bien en una contemplación de las verdades sin la concurrencia de imágenes. Como sabemos, a partir del texto de San Pablo en el que habla de un hombre que fue transportado al tercer cielo, arrebatado al paraíso, y que oyó palabras inefables que no es dado expresar al hombre (II Cor 12,2-4), San Agustín discute sobre los géneros de visiones en el libro XII de su *Del Génesis a la letra*:

Cuando se lee este precepto: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo*, nos salen al paso tres clases distintas de visiones. Una es la de los ojos con los cuales se contemplan las letras; otra la del espíritu del hombre por la que se piensa en el prójimo ausente; la tercera tiene lugar en la mente atenta con la que se contempla la misma dilección. [...] El hombre, el árbol, el sol o cualquier otro cuerpo celeste o terrestre, hallándose presentes se ven en su forma, y ausentes, se contemplan en la imagen impresa en el alma, en la que se encuentran archivadas estas imágenes [en la memoria]. Mas el amor, ¿acaso se ve de un modo cuando está presente en su propia forma y de otro cuando está ausente en alguna imagen semejante a él? Cier-

mente en el siglo XII: Hildegarda lo emplea doce veces, Ricardo de San Víctor en ocho oportunidades (cf. pág. 329, n. 20).

21. Un estudio sobre el fenómeno de las visiones y profecías (y en particular sobre las llamadas «revelaciones privadas») desde el punto de vista psicológico y el de la teología católica es el de KARL RAHNER SJ, *Visiones y Profecías*, trad. cast. de M. Altolaquirre, San Sebastián, Dinor 1956.

tamente que no, puesto que se discierne por la mente, tanto cuanto ella puede [...] A la primera visión la llamamos corporal, porque se percibe por el cuerpo y se muestra en los sentidos corporales. A la segunda, espiritual, pues todo lo que no es cuerpo y, sin embargo, es algo, se llama rectamente espíritu y ciertamente no es cuerpo, aunque sea semejante al cuerpo la imagen del cuerpo ausente y la mirada con que se ve la imagen. La tercera clase de visión se llama intelectual, del origen de donde procede.²²

Particularmente en el caso del *Libro de las obras divinas*, la obra visionaria más madura compuesta por Hildegarda, los textos nos quieren mostrar una imagen del mundo y del hombre, del cosmos y de la historia en sus múltiples sentidos y niveles de lectura²³ y en tanto son obras de Dios: el mundo y el hombre son para Hildegarda un texto que hay que descifrar y comprender, son también un *liber divinatorum operum*.²⁴

Recordemos aquí, en relación con esta idea del mundo como libro y como espejo, los versos atribuidos al poeta y teólogo Alain de Lille (siglo XII) sobre la «legibilidad» del mundo y sus creaturas, como en un espejo, así como sobre la mortalidad humana y lo pasajero del mundo:

22. SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram*, XII, 6, 15 y 16; *Obras de San Agustín*, tomo XV, BALBINO MARTÍN O.S.A. [ed.], Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947, págs. 1195 y 1197.

23. Nos referimos aquí a las lecturas *literal*, *alegórica* o *espiritual e intelectual*, de acuerdo con las definiciones consagradas de la exégesis medieval y que tienen su punto de partida en la autoridad de San Agustín: se trata para él de tres modos de comprensión de las Escrituras: *corporale*, *spirituale*, *intellectuale* (ver *supra* n. 22).

24. Para el simbolismo del mundo como libro, cf. CURTIUS, E.R., *European Literature and the Latin Middle Ages*, Harper & Row, New York and Evanston 1953 (1948): cf. esp. el capítulo titulado «Poetry and Philosophy» (págs. 203-213). Existe una vasta literatura sobre esta relación simbólica en la literatura medieval.

*Omnis mundi creatura
quasi liber et pictura
nobis est speculum.
Nostrae vitae, nostrae mortis,
nostri status, nostrae sortis
fidele signaculum.*²⁵

Es posible quizás alcanzar una mejor comprensión de la obra visionaria de Hildegarda a partir de la tradición teológica propiamente *monástica* y de la elaboración de los conceptos asociados con la «mentalidad simbólica» en los términos utilizados por Chenu²⁶ y por Rauh²⁷ respecto de las obras de autores del siglo XII que relacionaron naturaleza y creación, literatura y Biblia, sacramento, liturgia y comunidad eclesial, mediante los procedimientos básicos de la *analogía*, entendida aquí en el sentido amplio de las correspondencias simbólicas.²⁸ En este contexto, podemos asumir la per-

25. ALANUS DE INSULAE, *Opera*, PL 210, 579 AB: «Toda creatura del mundo, como libro y pintura es para nosotros un espejo, señal fiel de nuestra vida, de nuestra muerte, de nuestra condición, de nuestra suerte» (trad. María Isabel Flisfisch).

26. M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, París, Librairie Philosophique Vrin 1957, esp. págs. 159-209, en el capítulo VII, denominado «La mentalité symbolique». Lo que Chenu entiende por «mentalité» lo expresa así: «cette impregnation plus ou moins consciente des modes et tours de pensée, cette coloration des notions les plus communes, cet ensemble de postulats, rarement exprimés, par tous et partout consentis, difficiles à découvrir» (pág. 161).

27. HORST DIETER RAUH, *Das Bild des Antichrist im Mittelalter: von Tyconius zum deutschen Symbolismus*, Múnster, Aschendorff 1973, esp. págs. 9-18, 165-178.

28. Ver también en este contexto el estudio de ERICH AUERBACH, *Figura*, Madrid, Trotta 1998. Como recuerda también RAUH (ver *supra*, n. 27, págs. 13-14), la imagen de la historia para los simbolistas es *figural*: el rey David refiere a César Augusto y Carlomagno, y Ciro a Constantino; la Sinagoga prefigura a la Ecclesia y ésta, a su vez, es el símbolo real de la Nueva Jerusalén. En el ámbito del mal, Faraón y Diocleciano, Saúl y Herodes, Nerón y Enrique IV están en la serie de tiranos que preceden al Anticristo.

tinencia de la definición de «símbolo» propuesta por un coetáneo de Hildegarda, el maestro de teología Hugo de San Víctor, autor de un comentario de la *Jerarquía celeste* —una de las obras fundamentales del Pseudo-Dionisio (siglo V)—, quien aseguró su recepción en el siglo XII. Para Hugo, «símbolo es la conjunción, es decir, la correspondencia de las formas visibles con la manifestación de las proposiciones sobre las realidades invisibles».²⁹

De este modo podemos comprender quizás más adecuadamente la contemplación de «los misterios celestes» y de la belleza del mundo en cuanto creación divina —recordamos en este punto el texto de Isaías que hemos citado como epígrafe y que Hildegarda comenta en el *Libro de las obras divinas*—,³⁰ si se considera esta contemplación como una actividad exegética que encontramos explicitada en la obra más madura de Hildegarda, es decir, en el *Libro de las obras divinas* y en otros textos epistolares compuestos por ella hacia finales de su vida, particularmente en su carta de 1175 al joven monje Guibert de Gembloux.³¹

La estructura y los temas del *Libro de las obras divinas*

En cuanto a su estructura, el *Libro de las obras divinas* consta de diez visiones distribuidas en tres partes. En la primera parte se desarrolla una serie de cuatro visiones cosmológicas³² que incluyen las

29. *Expositio in Hier. Cael.* III, INIT. PL 175, 960, cit. por CHENU, *op. cit.* (ver *supra* n. 26), págs. 162 y 167.

30. *Liber divinorum operum*, I, 2, 45. DEROLEZ / DRONKE [eds.], *op. cit.* (ver *supra* n. 1), pág. 110.

31. *Ep. CIII, Hildegardis Bingensis Epistolarium*, LIEVEN VAN ACKER [ed.], CCCM 91 y 91 A, Turnhout, Brepols 1991-1993, págs. 258-265.

32. MONIKA KLAES realiza un estudio detallado de los temas cosmológicos desarrollados en el *Scivias* y en el *Libro de las obras divinas* en su «Zu Schau und Deutung des Kosmos bei Hildegard von Bingen», en ADELGUNDIS FÜHRKÖTTER [ed.], *Kosmos und Mensch aus der Sicht Hildegards von Bingen*, Magun-